ФИЛОСОФИЯ И ЦЕННОСТНЫЕ ФОРМЫ СОЗНАНИЯ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ И ЦЕННОСТНЫЕ ФОРМЫ СОЗНАНИЯ

(Критический анализ буржуазных концепций природы философии)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1978

Предлагаемая вниманию читателя книга написана коллективом авторов и является продолжением ранее вышедшей монографии «Философия в современном мире. Философия и наука». Работа посвящена критике сциентистских и антисциентистских концепций современной буржуазной философии, в ней затрагивается широкий круг проблем, связанных с взаимоотношением философии и обыденного сознания, морали, религии, правосознания, философии и философии истории, философии и искусства. Книга представляет интерес для широкого круга специалистов в области философии.

Ответственный редактор
Б. Т. ГРИГОРЬЯН

Ф $\frac{10506\text{-}251}{042\,(02)\text{-}78}$ 213-78

© Издательство «Наука», 1978 г.

ВВЕДЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ПРАКТИЧЕСКИ-ДУХОВНОГО ОСВОЕНИЯ МИРА

Как форма общественного сознания, духовной деятельности человека философия органически сочетает в себе научно-теоретические и ценностно-мировоззренческие элементы. Исходя из этого общего положения, характеризующего природу философии в целом, в предлагаемой вниманию читателя книге рассматриваются, главным образом, ее ценностно-мировоззренческие стороны, тот специфический для философии способ освоения действительности, который К. Маркс в отличие от теоретического называл практически-духовным способом освоения мира [1].

Позитивное освещение этой проблемы авторы настоящего труда осуществляют на основе критического разбора различных концепций современной буржуазной философии и домарксистской философии прошлого, в ходе марксистского анализа и оценки наиболее характерных и распространенных в буржуазной философии представлений о природе философии.

В этой связи в центре внимания авторов оказываются прежде всего две противостоящие друг другу трактовки философии — сциентистская и антисциентистская, наиболее ярко представленные в неопозитивизме и экзистенциализме. Такая поляризация взглядов на природу философии вызвана реальными противоречиями социального развития буржуазного общества в эпоху научно-технической революции, в частности той двойственной ролью, которую стала играть наука в условиях современного капитализма.

Научно-техническая революция привела к глубоким преобразованиям в жизни современного общества, охватившим все сферы человеческого бытия. Необычайно возросло значение научного знания в управлении хозяйствен-

[1] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. 1, с. 38.

ными и другими жизненными процессами общества, что придало науке важные экономические и социальные функции. Она стала могучей производительной силой, вошла в повседневный быт людей, сделалась важным фактором общественного сознания. Завороженная чрезвычайными созидательными возможностями науки и техники, а также побуждаемая определенными классовыми и идеологическими интересами, буржуазная философия в ее неопозитивистских и иных сциентистских и технократических вариантах обнаружила сильную тенденцию к фетишизированию факторов научного знания не только в социальной жизни, но и в составе духовной культуры. Исходя, в принципе, из верного убеждения в неограниченности возможностей научно-технического прогресса, сциентистская философия приходит к неправомерной универсализации его значения для жизни человека и развития общества. Наука и техника сами по себе рассматриваются как эффективные и вполне достаточные средства для решения всех фундаментальных проблем человеческого существования. В русле этой фетишизации науки сложилось и современное сциентистское понимание природы философии, сводящее ее к тем или иным логическим формам и методам конкретно-научного знания, трактующее философию лишь как определенную форму научного знания.

Однако прогресс науки и техники вызвал к жизни не только огромные силы созидания, но и не виданные до сих пор силы разрушения, получившие широкий простор для действия в условиях капиталистического общества. Бурное индустриальное развитие, интенсивная эксплуатация земных недр и водных бассейнов привели к опасному для жизни человека загрязнению атмосферы, морей и океанов, отравлению природной среды промышленными отходами. Механизация и автоматизация производства, обезличивание труда и потребления, стандартизация образа жизни — все это превратило человека в объект тотального манипулирования технизированным эксплуататорским обществом. Научно-техническая революция не только обострила старые противоречия капитализма, но и породила новые. Созданные капитализмом формы жизни и производства еще более обнаружили свою враждебность творческому развитию человека. Общественные отношения выступили в виде противостоящих человеку и подавляющих его анонимных стихий. Отрица-

тельные последствия и неконтролируемость процессов развития науки и техники существенно подорвали веру в прогрессивную значимость этих процессов. Отчуждение и дегуманизация форм человеческого существования в капиталистическом обществе породили иное, противоположное технократически-сциентистскому, мироощущение и умонастроение, получившее свое отражение в антисциентистской философии — экзистенциализме и иных антропологических учениях. Наряду с технократической идеологией, ставшей существенным элементом массового общественного сознания, приобретают определенное влияние и антисциентистские воззрения, демонстрирующие свое враждебное, настороженное отношение к науке и технике, к рационалистической мысли, апеллирующие к различным иррационалистическим установкам в познании и объяснении действительности. На этой почве рождается и антисциентистское понимание философии.

Буржуазная философская мысль, таким образом, приходит к резкому противопоставлению философии и науки, философии и мировоззрения, науки и идеологии, научно-теоретического и ценностно-мировоззренческого подходов в объяснении мира и человека. Такое противопоставление вытекает из специфического для капитализма противоречия между «живым» и «овеществленным» трудом, из способа «включения» человека в общественно-исторический процесс, из неизбежного при этом «разрыва» между отдельными частями буржуазной культуры и, в частности, взаимной отчужденности научного и гуманитарного знания[2]. Эта противоречивость общественного сознания и получает свое соответствующее отражение в буржуазных философских учениях сциентистского и антисциентистского толка.

В трактовке предмета и сущности философии антитеза сциентизма и антисциентизма проявляет себя в тесной связи или наряду с другими характерными для буржуазной философии противопоставлениями — объективного и субъективного, онтологии и антропологии и др.

В ходе происшедшего в первой половине XX века поворота западноевропейской философии к проблеме человека в ряде философских течений (персонализм, экзистен-

[2] См.: Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972, с. 14.

циализм и философская антропология) сложилось убеждение, согласно которому философия нашего времени, если она желает быть действенным средством для решения сложных и трудных задач современной жизни, должна быть «философией человека» или «философской антропологией», т. е. ориентированной на человека философией. Таким образом признавалась и утверждалась теоретическая и жизненная направленность происшедшего «антропологического поворота».

Экзистенциалистская философия, в которой эта тенденция нашла свое наиболее последовательное выражение, ратуя за антропологический поворот в философии, выступила также против позитивистского отождествления предмета философии и научного исследования, против философского сциентизма с его «индуктивной метафизикой». Философия, по мнению экзистенциалистов, не должна гипнотизировать себя верой в науку и ее всесилие, она должна найти исключительно философский подход к бытию, выходящий за рамки науки. Экзистенциалисты полностью отрывают «философское постижение» от научного познания. Вслед за Гуссерлем они стремятся найти и определить специфический (отличный от научного) предмет философии и приходят к убеждению, что таковым является не бытие само по себе, не законы его объективного существования, а разъяснение и раскрытие смысла бытия. Они обращаются не к сфере объективно-научного, а к так называемой чистой субъективности как «действующей основе всякой объективности». Правда, в отличие от феноменологии Гуссерля, в которой рационализм сохранил себя в форме трансцендентально чистой субъективности, экзистенциализм в поисках последней обращается непосредственно к конкретному человеческому индивидууму, к его экзистенции. На этих путях и приобрела современная западноевропейская философия свою антропологическую направленность.

В полемике с «философским антропоцентризмом» названных, главным образом субъективистских, течений буржуазной мысли представители философского объективизма, начиная от неосхоластической философии и кончая «новой онтологией» Николая Гартмана, пытаются защитить и утвердить первенствующее значение онтологической проблематики и соответствующее понимание самого предмета философии.

Н. Гартман критикует М. Хайдеггера за его экзистенциалистскую постановку вопроса о смысле бытия и выступает за онтологический поворот в философии [3]. Антропология в этом случае включается в философию лишь в качестве региональной онтологии, исследующей человека как одну область сущего наряду с другими областями. Наши ощущения и мышление, по мнению Гартмана, скорее сознание мира, чем самосознание. Только в нашем отношении с внешним миром мы впервые познаем самих себя и впервые через созданное нами же искусственное окружение субъект становится своим собственным объектом. Чужое бытие не только раньше, но и легче познается, чем собственное. Гартман считает, что, находясь в большем отдалении от чужого бытия, мы менее заблуждаемся в своих понятиях о нем. Ближайшее нам в бытии — более далекое в познании. Если так обстояло дело в действительности, то так же оно должно быть и в философии. Философия, по Гартману, должна быть прежде всего философией мира, а не философией человека. Такую точку зрения он считает справедливой не только потому, что человек позднее и труднее поддается познанию, чем остальное бытие, но и по той причине, что он по своему бытию является частью другого, большего бытия. Как познание вплетено в целое человеческой жизни и потому его пониманию должно предшествовать определенное понимание человека, так и человек, со своей стороны, включен в великое целое мира и только в этой включенности в него можно понять его. Исходя из этих оснований, Гартман призывает разрабатывать не антропологию, а всеобщую онтологию так, как она уже исторически существовала у греческих натурфилософов.

В понимании предмета философии экзистенциалистами и представителями философского объективизма, в данном случае Н. Гартманом, проявляет себя отмеченное нами противопоставление буржуазной философией различных сторон бытия, объективного и субъективного моментов в самой философии. Объективный мир противопоставляется человеку, сознание мира — самосознанию, отражение, освоение — изобретению и творчеству, философии же признается либо как онтологическая, либо как антропологическая.

[3] См.: *Landmann.* Philosophische Antropologie. Berlin, 1955.

На столь же противоположных началах современная буржуазная философия решает и проблему соотношения научных и ценностных элементов философии, философского познания и понимания человека. С одной стороны, на основе сциентистского подхода (позитивизм, неопозитивизм) универсализируется и абсолютизируется научный метод (преимущественно естественнонаучный), с другой стороны, на основе ценностного подхода (экзистенциализм, философская антропология) придается самостоятельное и решающее значение субъективно-творческим, духовно-нравственным и волевым факторам человеческого познания. В первом случае философия рассматривается только как часть и форма научного знания. Во втором — она понимается как определенная форма субъективного переживания и постижения мира, как своеобразная ценностно-нравственная установка или убежденность, вера, как мироощущение и миропонимание, предопределяющее всю нашу теоретическую и практическую деятельность.

Антитеза объективного и субъективного, сциентизма и антисциентизма не во всех течениях буржуазной философии обнаруживает себя в одинаковой степени. Более того, в некоторых из них предпринимаются и попытки синтезирования этих философских принципов. Представление о философии как своеобразном единстве научных и ценностных форм познания и объяснения действительности приемлется многими буржуазными философами. Однако их попытки осуществления подобного синтеза на почве субъективного антропологизма или идеалистического объективизма не достигают цели. Особое положение философии как некоей синтетической формы духовной деятельности человека в современной буржуазной философии рассматривается главным образом в плане посредничества между наукой и религией, между научным познанием мира и религиозным его постижением. Для буржуазного сознания наука дает лишь внешнее представление о мире, с помощью рассчитывающего и мыслящего разума она учит понимать мир, но не постигать его. Религия же образует внутреннее ядро мировоззрения, она истолковывает сущность вещей, раскрывает смысл жизни и мира в конкретных представлениях добра и совершенства. Отсюда функция философии усматривается в посредничестве между религией и наукой, в установлении единства знания и веры. И поскольку под верой, так или

ничество, понимается религиозная вера, а мировоззренческий, ценностный подход отождествляется с религиозным, и если утверждается некий потусторонний для реальной действительности источник нравственных идеалов и ценностей, то задачей философии провозглашается достижение единства науки и религии. Способ, с помощью которого осуществляется подобный синтез, и определяет в значительной мере характер той или иной современной идеалистической системы. Дихотомия сциентистского и ценностного подходов в познании мира и человека в современной буржуазной философии разрешается путем устранения одной из сторон этого противоречивого отношения. Неопозитивисты отрицают мировоззренческие, ценностные положения, веру как нечто бездоказательное, неверифицируемое средствами рассудка, как иллюзию и метафизическое мифотворчество и утверждают научное понимание мира как единственную форму знания. Экзистенциалисты же подчеркивают принципиальное различие между функциями знания и веры, познанием законов объективной действительности и проникновением в смысл вещей. Экзистенциалисты отстаивают решающее значение человека, его индивидуального мироощущения, убежденности, веры для постижения сущности вещей и, в конце концов, подчиняют знание вере, онтологию — антропологии, рациональное — иррациональному. Проблема тем самым остается неразрешенной, антитеза сохраняется, научная истина и ценность, наука и мировоззрение остаются в априорном противоположении. В такой философии мир и духовная жизнь человека раздваиваются: материальное, природное противостоит духовно-нравственному, ценностному, наука - мировоззрению, разумное знание — иному постижению смысла вещей.

Представление о сциентистском и антисциентистском понимании предмета философии было бы односторонним, если бы мы не указали и на те существенные моменты, которые сближают эти два подхода, обнаруживают их историческое и социальное родство. Несмотря на очевидное различие и даже противоположность исходных установок неопозитивизма и экзистенциализма, и то и другое направления подчеркивают антисистемный, антиметафизический, метафилософский и методологический характер своих учений. В неопозитивизме это осуществляется путем разграничения науки и ненауки, когда

под флагом борьбы за научную философию классическая философия объявляется набором метафизических псевдопроблем и в этой связи отвергается вся традиционная онтологическая и теоретико-познавательная проблематика. Неопозитивисты отказывают философии в праве иметь свою собственную проблематику, быть самостоятельной теорией онтологического плана. Согласно Р. Карнапу, в предшествующие эпохи философы верили в существование метафизики природы, области познания более глубокой и фундаментальной, чем любая эмпирическая наука. В связи с этим задача философии состояла в интерпретации метафизических истин. Современные философы науки не верят в существование такой метафизики. Старая философия природы была заменена философией науки. Эта новая философия не имеет дела ни с открытием фактов и законов, ни с метафизическими рассуждениями о мире. Вместо этого она обращает внимание на науку, исследуя понятия и методы, которые в ней используются, их возможные результаты, которые в ней применяются.

Философия в неопозитивизме перестает быть теорией и становится лишь деятельностью, направленной на прояснение необходимых для познания понятий. Неопозитивизмом отвергается не только «метафизическая», общетеоретическая природа философии, последняя не признается и в качестве научной теории. Она выступает лишь в виде некоей пропедевтики научного исследования, конкретно-методологической аналитической деятельности по прояснению применяемых в науке форм рассуждения и различного типа логик научного мышления. Более того, если для классического позитивизма философия была своеобразной синтетической наукой, то неопозитивизм лишь ориентирует философию на науку, отказывая ей в праве самой быть наукой. Философия — не система знания, а определенная форма деятельности по логическому и лингвистическому анализу языка науки и естественного языка. Однако, не будучи наукой, философия, согласно неопозитивизму, сохраняет свою научность в качестве необходимого аспекта самой научной деятельности. Так позитивистская установка в своем развитии — в логическом позитивизме, а затем и в учениях лингвистического анализа — ведет к разрушению философии как общемировоззренческой и научной теории. И если в логическом позитивизме подчеркивается функциональное назначение философии как некоей мето-

дологической системы, обслуживающей науку, то в последующих формах неопозитивизма она сводится к своеобразной метафилософии, служащей критическому анализу и разъяснению порожденных языковыми аномалиями философских заблуждений. Однако метафилософия неопозитивизма в том виде, в каком она дана у его представителей, сводится по существу к метатеории, дублирующей известные функции логики и методологии науки, т. е. философский подход к науке подменяется теорией науки.

В отличие от неопозитивизма, экзистенциализм стремится обосновать философию в ее специфическом существе, принципиально отличном от науки. Сциентизм квалифицируется К. Ясперсом как научное суеверие, так как наука, стремящаяся быть не только наукой, но и философией, не более чем «эрзацфилософия», «псевдонаука». Всякая попытка сведения философии к знанию о предметах, по мнению Ясперса, ведет к исключению из философии собственно философского содержания, а именно — личностно-мировоззренческой проблематики. Но с этих антисциентистских позиций Ясперс, так же как и неопозитивисты, выступает «ниспровергателем» традиционной метафизики, догматической завершенности всякой философии, утверждая несовместимость науки и мировоззрения, объективного знания и индивидуально-личностного миропонимания. Хотя и с иных позиций, но и в экзистенциализме отвергается теоретический характер философии, ее претензии на научность. Она понимается не как философия вещей, а как философия конкретной человеческой личности, задача ее усматривается не в познании объективной истины, а пребывание в субъективной истине. Во всякого рода научных определениях, окончательных философских заключениях и утверждениях Ясперс видит воплощение метафизического догматизма. Если науки исследуют непосредственную связь вещей, то философия, по мнению Ясперса, вскрывает первоосновы человеческого действия; науки обосновывают общеобязательное, принуждающее знание — философия выводит за пределы принуждения к свободе, науки воздвигают здание готового знания — философия же разрушает любое знание истины, чтобы вновь бросить человека в состояние неопределенности.

В учении Ясперса отчетливо обнаруживает себя методологическая и метафилософская природа экзистенциали-

стского философствования, тех его особенностей, которые позволили назвать экзистенциализм философской психотерапией XX века. Подлинное философствование, по Ясперсу, есть кружение, движение вокруг экзистенции и трансценденции, т. е. оно есть путь к подлинно человеческому бытию, средство, помогающее во многом найти единственное, понять, что найденное и есть действительно единственное и подлинное. Таким методологическим средством является «парение в ситуации и в мысли». Согласно этому принципу, человек не должен связывать себя с какой-либо одной конкретной возможностью. Необходимо возвыситься до этого парящего самобытия. Я верен бытию (подлинному бытию), говорит Ясперс, пока я нигде не укрепился, нигде не увяз. Мышление по существу есть парение. Такое парение как бы предохраняет мысль от укрепления и окостенения в определенной системе, а человека — от погребения его в определенной жизненной экзистенции. Только в состоянии парения, по мнению Ясперса, мы остаемся хозяевами своих мнений и своего положения, способны перейти от критики к трансценденции и познанию своей собственной безусловности в мире.

Сопоставление неопозитивистской и экзистенциалистской философских концепций обнаруживает еще одно существенное сходство — их критико-рефлексивную установку и терапевтическую работу по прояснению в одном случае реально действующего естественного языка, в другом — подлинного человеческого существования. «И в экзистенциализме, и в аналитической философии критическая рефлексивная задача усматривается в достижении такой ситуации, в которой можно было бы осуществить отношение к миру, понимаемое как правильное, подлинное, не искаженное внешними факторами. В экзистенциализме — это установка на преодоление «Мап» — навязанных обществом обезличенных штампов и канонов поведения, уводящих человека от «подлинности», «аутентичности», в аналитической философии — это установка на борьбу с дезориентирующим воздействием языка и поиски такой позиции в деятельности с языком, которая давала бы возможность адекватного «непредубежденного» отношения к миру» [4].

---

[4] Философия в современном мире. Философия и наука, с. 85—86.

Философский сциентизм и антисциентизм создали весьма противоречивую ситуацию в трактовке буржуазной мыслью предмета философии, когда с разных позиций утверждаются некоторые общие положения и достигается в конечном счете один и тот же результат. Неопозитивисты в своем стремлении определить философию в качестве строго научного знания отвергают ее мировоззренческие, идеологические функции (признавая право философии на самостоятельное существование в качестве специфической и мифологизированной формы сознания), сводят философию к логике и методологии научного исследования и лишают ее тем самым собственной проблематики. Экзистенциалисты же пытаются утвердить философию как некую ценностно-мировоззренческую, независимую и принципиально отличную от науки иррационально субъективную форму мировосприятия, постижения подлинной истины бытия.

С одной стороны, во имя «научной философии» игнорируется собственно философская и нравственно-гуманистическая проблематика. С другой — во имя утверждения специфической природы философского знания отвергается наука, и вся гуманистическая, смысло-жизненная проблематика рассматривается сквозь призму (недоступного рациональному познанию и объяснению) конкретно-человеческого существования.

Антитеза объективного и субъективного, онтологического и антропологического, научного и ценностного в марксизме разрешается не устранением одной из сторон противоречивого отношения в пользу другой и не созданием некой абстрактно разумной, всегда равной себе философской модели, воздающей должное той и другой стороне философского сознания.

Исходя из понимания философии как синтетической формы духовной деятельности, органически сочетающей в себе объективное и субъективное, научные и ценностные элементы, марксизм-ленинизм рассматривает и оценивает природу каждой философской системы на основе конкретно исторического анализа факторов научного и социального развития, путем применения критерия революционной практики.

Философия представляет собой теоретическую форму мировоззрения или предельно общую мировоззренческую теорию. Это означает, что законы и принципы своего ми-

ропонимания философия обосновывает логически, специфически теоретическими средствами, обнаруживая тем самым свою принципиальную общность с наукой. Вместе с тем в своих мировоззренческих принципах и оценках она осмысливает материал всей наличной культуры, всего социального опыта, различных форм практически-духовной деятельности человека. Свое понимание мира философия формулирует и выражает в объективно-безличных и универсальных теоретических положениях, основанных на фактах науки. Но она осваивает действительность в ходе сознательной целенаправленной деятельности человека через эмоционально-психологическую и ценностно-нравственную его ориентацию в мире, определяемую конкретными формами морального и эстетического воззрения, различными типами идейной убежденности, религиозного верования и, наконец, факторами обыденного сознания.

Философия выступает как самосознание культуры той или иной исторической эпохи. Ее теоретические положения и ценностные установки складываются в зависимости от особенностей развития науки и социальной практики конкретной эпохи, господствующего в ней мировоззрения, от удельного веса и общественной значимости различных форм духовной культуры.

Характеризуя философию как теоретическое выражение конкретно-исторического научного и социального опыта, ценностно-мировоззренческого подхода к действительности, следует в то же время учитывать и тот факт, что она имеет свои «вечные» темы и проблемы, отражающие некие «непреходящие» и коренные основы человеческого существования. Этим, в частности, объясняется особое значение истории философии как важнейшей теоретической основы и предмета всякого философствования.

Философия как целостное миропонимание, самосознание конкретно-исторической эпохи воплощает в себе также определенный тип сознания, образ мышления. Отсюда та глубокая связь, которая существует между философским пониманием мира, человека и самой структурой философского сознания.

Принцип целостного и конкретно-исторического понимания мира и человека находит в той или иной форме свое отражение в структуре самой философии. Если мир представляет собой реальное единство необходимого и

случайного, общего и единичного, а человек существует и проявляет себя как конкретное единство души и тела, разума и воли, рассудка и чувственности, то и философия, объясняющая их, должна формироваться как синтетическая форма сознания, конкретно-теоретическая форма выражения действительного единства мира и человеческой деятельности.

Сложный и синтетический характер объекта философского познания, а также специфические теоретические средства, с помощью которых философия познает и объясняет мир, определяют ее собственную природу. Философия — не общая теория мира или человека, она есть общая теория мира и человека, философия человеческой жизнедеятельности в мире. В своих обобщениях философия опирается на научное знание и на ценностное отношение к действительности, выражающее ту или иную жизненно-мировоззренческую позицию человека, социального класса, партии. Философские законы и принципы, независимо от того, к чему они относятся — к миру или к человеку, являются не только «объективными» истинами, но и «субъективно» переживаемыми положениями, они воплощают в себе одновременно и истину, и ценность, научное знание, понимание человека и мира и постижение их смысла и значения. Философия говорит человеку как о его реальном, фактическом положении в мире, так и о его жизненном назначении, не только о том, что он есть, но и о том, чем он должен быть. Соответственно, существование той или иной философии во многом определяется тем, как она сочетает, соотносит в себе научно-теоретический и ценностно-практический моменты. Для утверждения истинности и справедливости своих принципов и основоположений философия всегда пользовалась как научно-логическими построениями, так и ценностными нормами и понятиями. И поскольку философия не только что-то научно обосновывает, но и нечто постулирует, то она обращается к различным методам убеждения, утверждающим веру в справедливость и обоснованность выдвинутых постулатов. Для этого она избирает тот или иной принцип веры, убеждения. Античная философия, например, опиралась на веру в разумность космоса, природы, объективного миропорядка, средневековье жило метафизической верой в разумность и справедливость божественного начала, а Новое время обоснованию философских принципов

служила «объективная истина» научного знания. Современная буржуазная философия пользуется как научным, так и ценностным обоснованием своих положений, но, как мы уже отмечали, постоянно противопоставляет эти два методологических принципа, трактует их как нечто взаимно исключающее и несвязанное. Она либо фетишизирует научное знание, либо абсолютизирует ценностный подход. Такое решение не раскрывает существующего в действительности диалектического и конкретно-исторического соотношения объективного и субъективного, научного и ценностного, теоретического и практического. Ведь ценностная установка всегда, несмотря на своеобразие своего происхождения и всякого рода опосредования, одним из источников имеет объективно-научное знание, так же как и научное знание — всегда есть то видение объективного положения вещей, истины, которое рождается при прямом или косвенном влиянии ценностно-практической установки. Вместе с тем диалектический синтез объективного и субъективного, научного и ценностного не должен быть сведен к утверждению своеобразной «взаимопоглощающей имманентности» противоположных начал. Выражая их существенную взаимосвязь и взаимозависимость, такой синтез предполагает постоянную наличность и самостоятельность этих сторон в рамках конкретного единства.

Философия верна своему назначению, своей специфической природе до тех пор, пока она не отождествляет себя ни с какой-либо формой конкретного научного знания, ни с верой. Соединив в себе научные и мировоззренческие моменты, в то же время она с необходимостью обладает определенной направленностью, выражает устремленность, прогрессивную тенденцию своего времени. Иначе говоря, это синтез не механического равновесия различных сторон, а такого их органического соотношения, при котором неизбежен приоритет той или иной стороны научной или ценностной, онтологической или антропологической, при условии, что эта «тенденциозность» не приводит к абсолютизированию и фетишизированию определяющего принципа. Марксистская философия, при всей разносторонности и научной объективности, имеет свою тенденцию, направленность, которая выражает как реальный учет объективных факторов и возможностей, так и «субъективную» установку революционного класса, его

идеалов и нравственных требований. Эта тенденция позволяет характеризовать марксизм-ленинизм как подлинную философию человека, его творческой и революционной активности. Проблема человека не частная, а центральная для марксистско-ленинской философии, она пронизывает все ее важнейшие общефилософские проблемы, служит ключом к пониманию ее структуры и направленности. Будучи единым и разносторонним диалектико-материалистическим учением о природе, обществе и человеческом познании, она во всех своих составных частях и в целом ориентирована на человека. В отличие от экзистенциализма и философской антропологии, марксистское учение о человеке не является узкой и обособленной антропологической концепцией, существующей вне общефилософской системы или при ней в качестве некоего придатка, антропологического привеска. Действительная сила и значение марксистской философии человека заключены не только и не столько в специальных разделах марксизма, посвящённых гуманистическим темам, сколько во внутренней логике общего диалектико-материалистического понимания природы, культурно-исторической действительности, человеческого познания и творчества. Гуманизм марксистской философии обусловлен и определен прежде всего ее универсально-всеобщими мировоззренческими положениями. Подчеркивая первенство гуманистического принципа, марксистская философия рассматривает человека во всей его жизненной целостности, в существе его связи с глубочайшими основами природного и социального бытия. Понимание человека как социального и предметно-деятельного существа, как субъекта исторического и общественного развития, а также принцип исторического монизма, диалектическое решение проблемы соотношения объективного и субъективного, необходимости и свободы, теории и практики — все это послужило теоретическому обоснованию революционного преобразования капиталистической действительности, социального и духовного освобождения человека.

Как синтетическая форма общественного сознания философия сочетает в себе научный и ценностный элементы. Благодаря этой ее особенности специфика философии наиболее отчетливо раскрывается в сопоставлении ее с научной, конкретно-научным знанием и с теми формами сознания (мораль, искусство, религия, здравый смысл),

в которых ценностное и жизненно-практическое отношение человека к миру имеют определяющее значение.

Проблема взаимоотношения философии и науки была предметом рассмотрения коллективного труда, ранее подготовленного и изданного сектором критики современной буржуазной философии стран Запада Института философии АН СССР[5].

В настоящей книге предпринимается попытка дальнейшего анализа природы и специфики философии в ее сопоставлении с различными ценностными формами сознания. Такое сопоставление позволяет глубже раскрыть прежде всего природу мировоззренческой функции философии. Будучи теоретической формой миропонимания, философия вместе с тем не ограничивает себя научно освоенной действительностью, а обращается к культуре в целом, к самым различным видам духовно-практической деятельности человека. Она формирует целую систему представлений, определяющих роль и место человека в мире, обозначает наиболее общие нормы и принципы социального и нравственного поведения человека. Отсюда стремление философии к установлению предельных оснований практического и теоретического отношения человека к действительности, к определению своего понимания смысла жизни человека и человечества, характера и направленности исторического процесса, подлинно нравственного поведения человека. Такие предельные основания, конечно, тесно связаны с тем или иным типом культуры и являются конкретно-историческими по своей природе. Но на каждом данном этапе истории они охватывают все аспекты отношения человека к действительности.

Философское мировоззрение, таким образом, не может быть сведено к содержанию конкретных наук или к обобщениям, полученным лишь на основе анализа научного знания. Как самосознание определенной исторической эпохи, оно осмысливает и интерпретирует также весь совокупный опыт существования человека, его нравственную, эстетическую, религиозную практику, факты и явления повседневного индивидуального и общественного

---

[5] См.: Философия в современном мире. Философия и наука.

бытия, непосредственного отношения человека к миру, к самому себе. Но и подобное беспредельное расширение поля философского анализа не означает того, что объектом философии является непосредственно то, что уже освоено в научной и всякой другой форме общественного сознания. Э. Г. Юдин правильно подчеркивает в этой связи, что объектом философии является не предмет, как он дан в специальной науке или этике, а способ, каким дан этот предмет. Для философского анализа действительность это не просто человек и мир, а теоретическое и практическое отношение человека к миру, способ ориентации и жизнедеятельности человека в мире [6]. Здесь раскрывается важная функция философии, заключающаяся в том, что она сопоставляет типы миропонимания и ориентации, задаваемые наукой и другими ценностно-практическими формами сознания — моралью, искусством, религией, обыденным сознанием. Как самосознание культуры, конкретно-исторической эпохи в целом, философия формулирует наиболее общие законы и принципы не того или иного вида духовной деятельности, а духовной деятельности вообще, она является, следовательно, методологией научного и всякого другого познания. Такое своеобразие философии находит свое отражение в поисках и определении предельных оснований человеческого познания и деятельности, в своеобразном единстве теоретического и методологического ее содержания.

Именно эта специфическая особенность философии как общемировоззренческой теории предельных оснований всякой человеческой практики позволяет осуществить сопоставление различных форм духовной и практической деятельности человека, научного знания и ценностных форм сознания, теоретической деятельности и социальной практики. При этом задача состоит не в том, чтобы объединить эти разные сферы каким-то априорным всеобщим принципом, а в том, чтобы в каждой из них найти элементы и основы этой общности.

Анализ ценностных форм сознания раскрывает те действительные жизненные и социальные основания, которые реализуют необходимость взаимного сопоставления различных форм духовной и практической деятельности человека, определяют роль и значение каждой из них в обще-

[6] См. Философия в современном мире. Философия и наука, с. 175.

философском миропонимании. Именно на почве «предельных оснований», определяемых философией, так называемых вечных философских вопросов о смысле жизни, природе и назначении человека, о свободе, добре и справедливости, о принципиальной ориентации человека в мире и его отношении к конкретно-историческим формам общественной жизни встречаются и соотносятся философия и, с другой стороны, моральное, религиозное, эстетическое сознание, правосознание в его неинституционированной и неофициальной форме. То или иное обобщенное понятие действительности, полученное из конкретного и частного источника познания, трансформируется в общефилософское миропонимание лишь в свете того теоретического ви́дения мира, которое философия обретает в других частях бытия. Философия формирует свои положения и на фактах обыденного сознания, в котором непосредственно выражаются жизненные потребности людей, их отношение к различным сторонам жизни общества и его установлениям. Стихийно сформировавшиеся массовые и индивидуальные представления о мире и жизни обыденного сознания, несмотря на их нетеоретичность, известный субъективизм и пристрастность, являются неотъемлемым источником философского познания, источником, в котором своеобразно выражаются общественное мнение и мироощущение. В этой связи философии с обыденным сознанием просматривается один из контактов с социально-исторической практикой, существующей независимо от науки.

Современная буржуазная философия, как мы отмечали, противопоставляет науку и другие формы общественного сознания как истину и заблуждение, теоретическое знание и мифологическое сознание или, наоборот, концептуализирует некоторые формы извращенного иллюзорного сознания, характеризуя их как наиболее достоверные и глубокие средства познания бытия. В действительности обыденное, нерефлектирующее сознание может содержать в себе как истинные, так и извращенные представления о действительности. Причем эти формы сознания (например, религия) также являются отражением действительности, и если не прямо, то косвенно они несут в себе определенное (пусть неадекватное) знание о реальных процессах и явлениях действительности. Отсюда и идеология как форма отражения общественного бытия не

обязательно должна быть ложной, извращенной. Она может носить и научный характер, если в ней адекватно раскрывается и верно интерпретируется реальное содержание породившего ее массового сознания. Для этого нужны не только научные теоретические предпосылки, но и заинтересованность класса (исследователя), представляющего это мировоззрение в объективном познании социальной действительности.

Философия как общемировоззренческая теория в своих основоположениях и принципах не только дает определенное целостное понимание мира, но и соответствующим образом интерпретирует социальную действительность, тем самым являет собой специфическую форму идеологии. Другими словами, строго логическое и научно-теоретическое обоснование законов и принципов философии демонстрирует ее научную природу, а ее ценностно-мировоззренческое отношение к действительности обнаруживает в ней особую форму идеологии. Формы сознания, порою противополагающиеся в буржуазной философии, оказываются диалектически взаимосвязанными друг с другом, пребывающими, при известных условиях, в состоянии принципиального взаимного соответствия, когда идеологически выраженный ценностный подход не только не противоречит научной объективности, но становится важнейшим ее условием.

Таким образом, философия в своем ви́дении и понимании мира опирается не только на научное знание, в ее основах и принципах находят свое теоретическое выражение и другие формы духовной культуры — мораль, искусство, религия, обыденное сознание и т. д. Тем самым философия формулирует наиболее общие принципы теоретической и практической деятельности человека. В марксизме она обретает свою революционно-критическую направленность, став не просто теорией, объясняющей мир, но и средством его радикального изменения.

Учитывая отмеченную нами специфику философии, а также марксистское требование о материалистическом обосновании активно-творческого и предметно-деятельного отношения человека к миру, следует раскрыть и конкретизировать существующее в нашей учебной литературе определение философии. При этом, как нам кажется, необходимо отразить в этом определении идею К. Маркса о «теоретическом» и «практически-духовном» способах ос-

воепия мира. *В таком случае философия могла бы быть определена как специфическая мировоззренческая наука о наиболее общих законах и принципах теоретического и практически-духовного отношения человека к миру и к самому себе.*

Настоящая книга была задумана почти одновременно с названной выше работой «Философия и наука» и мыслилась в качестве ее логического продолжения. Однако, несмотря на общность темы (природа и специфика философии) и материала (критический анализ буржуазной философии), на котором она раскрывается, книга сложилась как цельное и завершенное исследование, имеющее вполне самостоятельное значение.

Замысел книги и основные идеи, объединяющие различные ее разделы в единое содержательное целое, принадлежат доктору философских наук Олегу Григорьевичу Дробницкому. Им написана значительная часть труда и проделана большая работа по организации и редактированию статей других авторов. Безвременная кончина не позволила ему довести до конца начатое дело. Но именно ему мы обязаны тем, что родилось это актуальное научное исследование и сегодня может быть предложено вниманию читателя.

Книга подготовлена к печати в секторе критики современной буржуазной философии стран Запада Института философии АН СССР. Научно-вспомогательная работа проведена А. Б. Зыковой и Т. А. Клименковой.

Б. Т. Григорьян

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Б. Т. Григорьян

Для выяснения природы философии, в данном случае характера и специфики ее ценностно-мировоззренческой функции, особый интерес представляет философия истории. В ней в большей степени, чем в любой другой составной части философского сознания, определены и сформулированы те основоположения философии (о месте и роли человека в мире, о смысле жизни, о направленности мирового исторического процесса), которые выступают в качестве мировоззренческих критериев и норм теоретической и практической деятельности человека, его отношения к социальной действительности, служат принципами ценностно-мировоззренческого подхода и интерпретации этой действительности. По своей структуре философия истории, как и философия в целом, представляет собой определенную форму синтетического философского сознания. Она также вырабатывает свои положения на основе конкретно-научного (исторического, социологического) знания и ценностно-этического понимания общественной жизни человечества. Философия истории является весьма характерным и существенным для понимания самой философии образом соединения духовно-нравственной, ценностно-мировоззренческой, психологической и эмоциональной ориентации человека с научным знанием, практически-духовного освоения и научного познания действительности. Более того, как нам кажется, по своей структуре философии истории может служить наиболее адекватной моделью философского сознания вообще. Структура и реальное содержание той или иной философии истории и общефилософского учения, как правило, определяются соответствующим решением коренных теоретических проблем о сущности бытия и человека, о соотношении объективного и субъективного, общего и частного, материального и духовного, необходимости и свободы. И если в общефило-

софской системе эти решения выступают в виде абстрактно-теоретических формул, непосредственно несопоставимых с фактами научного и социального опыта, то в философии истории открывается возможность их рассмотрения и оценки в тесной связи с реальным процессом всемирной истории, истории развития отдельных стран, народов и различных сторон общественной жизни. Иначе говоря, философия истории является тем частным регионом общефилософского учения, где последнее вступает в соприкосновение с конкретным научным знанием истории и других гуманитарных дисциплин. Именно поэтому на примере философии истории и ее отношений с философией открывается благоприятная возможность выяснения характера ценностно-мировоззренческой функции философии, а также тех форм и способов, в которых конкретно-научное знание интегрируется философской теорией.

Философия истории, как верно отмечается в «Философской энциклопедии», дает интерпретацию исторического процесса и исторического познания [1]. Но она не сводится к теории исторической науки, а является прежде всего философской дисциплиной. Задача ее состоит в целостном познании и объяснении исторического процесса как результата действий объективных социальных факторов и творческой деятельности самого человека. Философия истории говорит о направленности истории, ее движущих силах, ее смысле и значении. Формулируя свои положения под влиянием того или иного общефилософского мировоззрения, она свои суждения и обобщения строит с учетом всего того, что дает социология и историческая наука.

Социологические законы, а также исторические теории независимо от степени своей общности говорят о тенденциях развития характеризуемых ими объектов, общественных формаций, отдельных цивилизаций и эпох в целом, о повторяемости различных экономических, социально-политических и культурных явлений. Исторические закономерности, неся в себе в той или иной степени подтверждение этого общесоциологического подхода, являются выражением индивидуального, неповторимого и

---

[1] Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970, с. 351.

конкретного единства связей своего исторического объекта.

Различаясь между собой по содержанию и степени приложимости, социологические и исторические закономерности сообща дают картину общего движения истории во взаимодействии самых различных сторон социальной жизни: экономических, политических, психологических, культурных и духовно-нравственных. Они содержат в себе множество свидетельств, позволяющих судить также и о смысле и цели исторического процесса. Философия истории решает и должна решать свои задачи на принципиально философской и научной основе. Сами же эти задачи, как мы уже отмечали, состоят в выяснении общих причин и принципов исторического развития, социально-культурной деятельности человечества. Иначе говоря, речь идет, с одной стороны, о факторах и характере исторического развития, т. е. о том, как оно происходит, и, с другой стороны, о ценностях, реализуемых человечеством в истории, о цели и смысле самой истории, т. е. о том, зачем и для чего живет человечество. Философия истории выполняет также методологические функции, вырабатывая определенные представления о логике и познавательной компетентности исторического знания.

При всех существенных различиях, отличающих одни философско-исторические концепции от других, можно выделить круг общих проблем, которые так или иначе получают свое определенное решение в этих концепциях. Любую философию истории прежде всего отличает решение в ней вопроса о роли и значении человеческого и внешнего для него — объективного — факторов в развитии истории.

Что определяет судьбу человечества? Является ли история человечества конкретной реализацией объективно данных предопределений — космического миропорядка, материи, Бога, природы, абсолютного духа, или она суть результат свободного творчества человека? И если история определяется взаимодействием этих двух факторов и соответственно является продуктом как объективно-необходимой, так и субъективно-свободной деятельности человека, то каково соотношение свободы и необходимости в истории?

Деятельность человека определяется двоякого рода объективными факторами: необходимостью материальной

природы как генетической предпосылки и постоянного компонента культурной истории и духовными ценностями и идеалами. Какова природа этих объективных факторов и их роль в определении специфики, реального содержания и смысла исторического бытия? Вот еще один вопрос, на который должна ответить философия истории.

К обозначенному нами кругу проблем тесно примыкает вопрос о цели и смысле исторического развития, о той задаче, которую предстоит человечеству решить в своем историческом движении. Здесь встает необходимость объяснения того, как возникают и формулируются эти общие для человечества путеводные цели и действительно ли в своем движении к ним человечество постоянно и всесторонне совершенствуется, добивается все большего прогресса в науке, культуре, искусстве, нравственности и гуманности. Если это так, то где и каковы критерии прогресса и какой характер носит само прогрессирующее развитие истории? Совершается ли оно в форме непрерывного линейного поступательного движения, или носит характер круговоротов, спиралей, эпициклов, восходящего и нисходящего развития?

И, наконец, философия истории решает ряд теоретических и логических проблем, связанных с природой исторического познания. Речь идет об определении возможностей познания причинных связей, объективных тенденций и смысла исторического процесса, об условиях и средствах исторического познания, о его наиболее общих принципах. Имеются в виду лишь основные проблемы исторической методологии, т. е. применение общих принципов познания к истории и к исторической науке, а не специальная теория и методика исторического исследования. Последние разрабатываются и формулируются прежде всего на почве конкретно-исторической науки не философами, а специалистами-историками.

Конечно, всякому историческому исследованию предшествует определенное философское понимание истории, но историк не может, не покидая собственно научной почвы, заимствовать свою методику у философии. Историческая наука должна сохранить себя как самостоятельный источник философского познания, как важнейший критерий проверки объективности той или иной философско-исторической концепции. Совершенствуя методы и технические приемы конкретного исследования общест-

ценной жизни человечества, история из века в век наращивала свои познавательные возможности и в наше время стала важным фактором, существенным образом влияющим на формирование философского миросозерцания.

В соответствии с охарактеризованной нами проблематикой философии истории различные ее концепции можно отличать друг от друга по тому, как в них соотносятся объективный и человеческий факторы исторического развития, как понимаются и объясняются природа этих объективных начал и сущность самого человека и как в них сочетаются принципиально-философские, ценностные и научные положения.

В настоящей статье предпринята попытка на историко-философском материале раскрыть и показать специфическую природу философии истории и прежде всего — ее общефилософских и ценностно-мировоззренческих положений и установок. Как формы исторического бытия человека, эти положения и установки в своих нередко чрезвычайно отвлеченных понятиях и представлениях отражают логику самой жизни, ее противоречий и конфликтов, устремлений и практических свершений. По характеру и содержанию своему они не сводятся и не могут быть сведены, как это имеет место в современной сциентистской и антисциентистской буржуазной философии, только лишь к обобщениям чисто научного происхождения или к совершенно независимым от научного знания философским представлениям. Специфика философии истории и философии вообще в том и состоит, что она органически сочетает в себе ценностно-мировоззренческие и научные элементы, что свое понимание истории она вырабатывает и формирует на основе теоретического описания всего совокупного опыта человечества как научного знания исторической жизни, так и определенного практически-духовного, ценностного, этического и эстетического отношения к действительности.

Последующий краткий исторический обзор философско-исторических учений, как нам представляется, подтверждает и иллюстрирует это положение. Он обнаруживает глубокую внутреннюю связь и зависимость философско-исторических принципов от принципов философского понимания мира и человека, а также то, как эти общефилософские представления изменились под влиянием развития исторической науки.

Философско-исторические представления о былом, настоящем и будущем того или иного народа, рода человеческого в целом возникают в глубокой древности. Они складываются в рамках общего философского миросозерцания, которое изначально включало в себя и все конкретные познания о природе, обществе и человеке.

На ранних ступенях культурной истории человек, только еще осознавший свою самость, свое отличие от объективного мира, но еще не утративший ощущения единства с природой, космосом, рассматривает себя и свою культурную жизнь в тесной связи с бытием всего космоса, как неотъемлемую часть этого миропорядка. В единстве с мировым целым выступает человек в ранней греческой философии. В пределах этого общего космического миропорядка древнегреческая философия рассматривает и понимает человека, его сущность, его общественную жизнь и историческую судьбу.

Сравнивая человека с богами, греческая мифология, поэзия и ранняя философия приходят к своеобразной религиозной антропологии, утверждающей предопределенность человеческой судьбы, а в этой связи слабость и полную зависимость человека от внешних сил. Такой пессимистической антропологии ранних греческих поэтов соответствует и определенная философия истории. Поскольку настоящее в основном воспринимается в мрачных красках, то, естественно, возникают различные легенды о райском первобытном состоянии, о минувшем золотом веке человечества (Гомер, Гесиод).

На путях сравнения человека с низшими существами, с животными, древнегреческая философия приходит к выявлению различных его принципиальных преимуществ, к характеристике человека как существа разумного и творящего. Если у Гомера боги научили людей различным ремеслам и искусствам, то у Эсхила единственным божественным дароносцем является друг людей — Прометей. Прометей Эсхила близок людям, он как бы персонифицирует собственно человеческую способность изобретать, создавать культуру. Мифологическое представление о богах как носителях культуры постепенно отступает на задний план и складывается иная точка зрения, утверждающая человека в качестве самостоятельного созидателя собственной истории.

Но если культура не дана богом, а возникла посте-

ненно как результат человеческого творчества и вывела человека из его первобытного, животного существования, то тогда несостоятельна легенда о золотом веке. Гомеровская и гесиодовская философия истории, призывающая вернуться к золотому веку, были рождены концепцией беспомощного человека, погруженного в тяготы жизни, недооценивающего свои силы и возможности. Дальнейший прогресс культуры утверждает веру человека в себя, в свои способности, и философия человека V в. до н. э., периода расцвета греческой цивилизации, отражая происшедшие перемены, переходит от самоотречения к самоутверждению. Соответственно меняется и философия истории. На этой почве, хотя и робко, пробивает себе путь идея прогресса, совершенствования действительности в соответствии с требованиями разумной природы.

Позднее, в эпоху начавшегося социального и нравственного упадка греческой цивилизации, в консервативно-идеалистической утопии идеального государства Платона, вновь возрождает себя старая идея золотого века. Подобно Гесиоду, Платон переносит высшее состояние человеческого общества в прошлое, в начало истории.

Утверждая определяющее значение вечных идей и сущностей для мира вещей и самой человеческой жизни, Платон вновь устанавливает абсолютные и неизменные образцы для творчества человека, видит его призвание лишь в том, чтобы познавать, подражать и следовать этим образцам. Эти философские положения Платона, а также понимание им самого человека как неизменного по своей природе и всегда тождественного себе существа, послужили основанием для возникновения циклической теории развития истории, согласно которой нечто уже имевшее место возвращается вновь. Человечество, по Платону, а затем и по Аристотелю, через катастрофы вновь возвращается к своему первоначальному состоянию и оказывается вынужденным снова завоевывать некогда достигнутые высоты культуры.

Философско-исторические представления античности в пору еще нерасчлененного существования философии и конкретно-научного знания и становления истории как самостоятельной науки, первоначально в равной степени фиксировавшей факты и явления природной и общественной действительности (Геродот), носили либо абстрактно-метафизический, либо прагматический характер.

Они выступали как логическое следствие определенного миропонимания или имплицитно содержались в характеристиках и оценках античной историографии.

Однако ни философия, ни историография античности не привели к созданию сколько-нибудь законченной системы взглядов об историческом развитии, о его направленности и характере. История довольствовалась простым описанием происшедшего, сосредоточивая свое внимание на событиях политической и государственной жизни, на поступках отдельных исторических личностей. Философия еще не воспринимала историографию как самостоятельную область знания и крайне недостаточно пользовалась ею для обоснования своих положений.

Средневековая философия истории складывалась под определяющим влиянием того нового понимания конечных оснований всего сущего и природы самого человека, которое принесло с собой христианское учение. Если в античной философии жизнь отдельного человека и всего общества определялась природой объективно-всеобщих космических начал, безличной, возвышающейся даже над богами закономерностью вселенной, судьбой, то в христианском мировоззрении таким всеопределяющим началом оказывается личный бог, сотворивший мир и человека и предопределивший своим решением всю их историческую судьбу. В противовес господствовавшей в античной философии идее подчинения человека космически всеобщему, раннее христианство выдвигает идею бессмертия отдельной человеческой души, принцип духовного равенства и свободы (через приобщение к божественной истине), а вместе с тем утверждает и разрушающую всякие границы духовную общность человечества (в отличие от проповедовавшегося софистами природного единородства людей). Установление христианством духовного единства человечества, управляемого единой божественной волей, — вот что определило религиозные представления о всеобщей истории. Конечно, эти представления христианской философии истории при всех ее отличительных особенностях были подготовлены как духовным развитием античности (в частности, объективно-идеалистической философией неоплатонизма), так и ее исторической практикой. Ко времени возникновения христианства римское государство уже политически объединило все народы Средиземноморья — тогдашнюю вселенную (ойкумену). А историки

в своих «хрониках» объединяли факты и события из жизни народов, населявших Римскую империю, в одну всеобщую историю.

Христианские идеи сотворения мира, индивидуального бессмертия, грехопадения и спасения вносят в историю понятия начала, цели, конца, прогресса, однократности и неповторимости исторического события, но сама история понимается здесь как религиозная, священная история.

Греческая философия смотрела на человека и человеческий род со всей его жизненной судьбой, как на частный случай в неизменной закономерности мирового процесса. Для христианства же мир, внешняя природа — лишь та арена, на которой разыгрывается драма человеческой истории, человеческих отношений и прежде всего — отношения человека к божеству. И эта драма провозглашается подлинной сущностью мировой истории. Грехопадение и искупление признаются истинным метафизическим содержанием мировой действительности, а история, в отличие от натуралистических воззрений греческой философии, царством неповторяющихся свободных поступков личностей. И эти поступки имеют существенное религиозное значение.

С принятием христианства римский мир становится и миром для христиан. Идея духовно-религиозного единства превращается в своеобразный принцип исторического единства. Это находит свое отражение не только в общетеоретических положениях христианской философии истории, но и в историографии того времени. Современник императора Константина епископ Евсевий создает уже иную по сравнению с античной историографией (Полибий) картину всемирной истории, в которой события, описанные языческими историками, соединяются с теми, о которых рассказано в Ветхом Завете. Проводя непрерывную линию от Адама до 330 года нашей эры, Евсевий историю народов Средиземноморья и Переднего Востока подчиняет библейской истории. Сложившаяся картина всемирной истории дополняется новыми фактами последующего времени блаженным Иеронимом и делится на историю четырех монархий — Ассиро-Вавилонской, Мидо-Персидской, Греко-Македонской и Римской, которая должна была продолжаться до Страшного Суда. Такое деление было принято всеми последующими хронографами, вплоть до начала нового времени.

Всеобщая история, представленная в пределах, известных тогдашнему христианскому обществу, получает свое философское обоснование у Августина Блаженного (354—430 гг.). Анализируя всю римскую историю и историю предшествующих государств, Августин приходит к утверждению о том, что миром управляет единый христианский бог и что история представляет собой не что иное, как реализацию божественного плана, направленного к торжеству христианства и к потустороннему «божьему царству», которое наступит после «конца света».

В своей книге «О Граде Божьем» он рассматривает историю человечества как борьбу двух враждебных царств — царства божественной природы и добра и царства зла. История включается в общий план мироздания, приобретает планомерный характер, свое начало, связанное с актом творения, и высокую конечную цель. Она приобретает характер нравственной эволюции. В этом состоит суть религиозной идеи прогресса. Неоплатоническому принципу круговорота противопоставляется религиозный принцип линейного поступательного развития истории. Эволюция человечества ставится в исключительную зависимость от Промысла Божьего.

Провиденциализм безраздельно господствовал в средневековой философии и оказывал определяющее влияние на историографию. Попытки нарисовать целостную картину всемирной истории, осмыслить ее суть неизбежно вели к утверждению внеисторических, объективных сил и факторов, т. е. божественного провидения как движущей силы человечества. Сама история представала лишь как обнаружение бога в мире, как осуществление через людей божественных предначертаний. Для средневековой историографии были характерны антиисторизм, склонность к символическому и аллегорическому истолкованию прошлого. Все это вело к догматическому и апологетическому истолкованию реальной истории.

Средневековое христианство видит в истории прежде всего теологическую проблему. А философия истории рассматривается как зависимая часть теологии. Философско-теологические принципы понимания мира и человека оказывали решающее влияние на становление исторических воззрений, они подчиняли себе конкретную историю, которая служила лишь средством иллюстрации и подтверждения априорно принятого божественного предопределе-

ния. Примитивная описательность средневековой исторической хроники, почти равное использование в ней факта и вымысла, наконец, господство богословского провиденциализма исключали возможность объяснения существа и закономерностей истории из самой действительности.

Однако еще в пору господства теологической философии истории, подчинявшей действительную историю Божьему Промыслу, зарождалось и крепло стремление философов, политиков и ученых искать в самой истории указаний и наставлений для текущей и будущей жизни человечества. Оно появилось и приобрело силу прежде всего в молодых буржуазных республиках Италии эпохи Возрождения, где интерес к античности возродил и значимость старого классического завета о том, что история есть наставница жизни. К умелому пользованию уроками истории, внимательному и сознательному отношению к историческим фактам и политическим формам прошлого призывал Макиавелли. Исходя из убеждения в том, что во всех государствах и у всех народов в прошлом и настоящем проявлялись одни и те же или родственные устремления и свойства, Макиавелли предполагает, что серьезное изучение исторического прошлого должно помочь предвидеть будущее. По его мнению, для решения насущных вопросов можно использовать те средства, которые уже оправдали себя в прошлом, а при отсутствии таковых придумать новые, руководствуясь тем же принципом сходства исторических событий.

Конечно, такое утилитарное использование исторического опыта — недостаточное основание для философского понимания и объяснения истории, но стремление найти в самой истории руководящие принципы для политической деятельности — создает благоприятную почву для рождения новой, существенно отличной от провиденциализма философии истории. В поисках поучительных рекомендаций Макиавелли не просто обращается к историческим фактам, он ищет и находит в них постоянные, повторяющиеся или неизменные причины и обстоятельства, которые подлежат научному исследованию. В самой человеческой природе он находит постоянно действующие причины, которые могут и должны вызывать одинаковые или сходные их действия в различных исторических ситуациях. Представления о постоянных и неизменных свойствах человеческой природы легли в ос-

нову возрожденной у Макиавелли античной теории исторического круговорота.

На почве политической мысли философия истории получает толчок к дальнейшему своему развитию у Бодэна. Отмечая тот факт, что от Платона до его современников политическая мысль грешила либо отсутствием морали, либо исключительно морализирующей точкой зрения, Бодэн считает, что такая односторонность может быть преодолена лишь путем сочетания философии и истории. В отличие от проповедуемого Макиавелли искусства ведения политики любыми средствами, Бодэн вносит в политическую мысль эпохи Возрождения идею права и справедливости. Цель политики соответственно он видит в достижении не просто благоденствия, но благоденствия в условиях справедливости и права. Иначе говоря, Бодэн вносит в историю научно-философский элемент, подчеркивает внутреннюю связь, существующую между историей и философией. Философия, говорит он, умерла бы от истощения среди своих положений, если не почерпнула бы жизни из истории.

Предлагаемый им метод исследования истории открывает путь к ее содержательному философскому толкованию. Оставаясь еще в рамках теологического миропонимания, он стремится законы исторического развития вывести из непреложных божественных законов мира в целом. Для лучшего понимания истории Бодэн считал необходимым ее конкретное содержание со всей пестротой событий и нравов освещать светом разума, обретаемого нами в других частях Творения и в других науках. Отсюда его требование объяснять историю на основе изучения всех трех ее областей — божественной, естественной и человеческой. Выдвигая идею прогресса и поступательного движения истории, Бодэн отвергает античные представления об историческом круговороте, о золотом веке. В свете имевшего место научного прогресса и его неограниченных возможностей золотой век по сравнению со своим собственным временем он характеризует как век железный, как пору самого худшего варварства.

На рубеже средневековья и Нового времени существенными факторами, способствовавшими становлению новых философских воззрений на историю, явилось, с одной стороны, возрождение учений древности и гуманизм, с другой — достижения в области научного познания и

практического освоения природы. Сломив традиции средневекового теологического утилитаризма, подчинявшего научное познание интересам католической ортодоксии, и отвергнув аристотелевский идеал чисто созерцательного, отрешенного от практики умозрения, новаторы буржуазной мысли XVIII столетия, и среди них прежде всего Бэкон Веруламский, выработали новое учение о знании, в котором постулат практической направленности успешно сочетался с принципом научного исследования [2].

Цель научного познания Ф. Бэкон видел во все возрастающем увеличении власти человека над природой, в достижении всеобщего благосостояния. Но не всякое знание увеличивает мощь человека над природой, а только подлинно-достоверное знание. Бэкон разрабатывает целую систему установок и методов, способствующих такому познанию. Он утверждает бесконечность научного прогресса, идею развития в науке. История науки, по его мнению, призвана показать, какие науки и искусства процветали в мире, в какие эпохи и в каких странах; разъяснить их происхождение, их прогресс; их перенесение в различные страны мира. Бэкон убежден, что такая история может увеличить мудрость и проницательность ученых людей и что в подобной истории вся жизнь интеллектуального мира, его возможные достоинства и недостатки так же четко могут наблюдаться, как и в мире политическом. Уже одно это свидетельствует о том существенном значении, какое учение Бэкона имело для философии истории, хотя понятия прогресса и развития у него раскрываются главным образом на материалах естественных наук.

Буржуазный историзм, оказавший большое влияние на дальнейшее развитие науки, в том числе и социально-исторической, возник первоначально как историзм натуралистический. И даже позднее, в XVIII веке, как справедливо отмечает В. Ф. Асмус, когда проблема истории была поставлена в своем подлинном значении как проблема развития общества, общую основу для ее постановки, образцы и аналогии для ее решения искали не столько в специфической сфере социально-исторической действительности, сколько в понятиях о развитии, выработанных в этому времени космологией и физикой [3].

[2] См.: *Асмус В. Ф.* Маркс и буржуазный историзм. М., 1933, с. 12–13.

[3] См.: *Асмус В. Ф.* Указ. соч., с. 17.

Промежуточное положение между религиозно-теологической трактовкой истории и самой философией истории занимает учение Джамбатиста Вико. В нем же намечаются попытки определения специфических особенностей социально-исторического развития, проводится, правда, на провиденциалистской основе, идея единства закономерностей мировой истории. Он говорит об объективной исторической необходимости, направляющей стихийную борьбу за конкретные и противоречащие друг другу цели. При этом Вико отличает эту историческую закономерность от законов природы. Как писал К. Маркс, «...по выражению Вико, человеческая история тем отличается от истории природы, что первая сделана нами, вторая же не сделана нами»[4].

Развивая пантеистическую идею единства бога и мира, Вико рассматривает божественное провидение как нечто совпадающее с внутренней закономерностью исторической действительности. Несмотря на провиденциализм, Вико в своем учении о языке, искусстве, о постоянном изменении правовых форм в процессе борьбы различных социальных групп и сословий проводит принцип историзма в объяснении общественной жизни. Он предвосхищает ряд важных идей таких видных представителей философии истории, как Гердер, Кант, Гегель. У него мы находим в зачатке идею эволюции человечества к гуманности (Гердер), учение о федерации государств, обеспечивающей вечный мир и благосостояние народа (Кант), понятие нации как субъекта исторического развития и известный афоризм о том, что действительное разумно и что разумное действительно (Гегель). Особое положение учения Вико в истории философского познания социальной действительности определяется не только его попыткой светского и рационального истолкования божественного провидения и плодотворными философскими принципами объяснения истории, но и существенными элементами научного рассмотрения явлений общественной жизни.

Так, начавшееся в эпоху Возрождения преодоление теологической философии истории, провиденциализма приобретает у Бэкона, английских материалистов XVII века, и особенно у Вико, отчетливые формы и получает свое наиболее последовательное выражение у про

---

[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 383.

светителей XVIII столетия. В борьбе с богословским провиденциализмом просветители резко критикуют примитивную описательность средневековой хроники, отвергают христианскую периодизацию истории и освобождают ее от теологических «чудес» и откровений. На место божественного провидения выдвигаются «естественные законы истории», в которых история человечества выступает в качестве необходимой и высшей ступени естественной эволюции мира. Эту идею единства исторического процесса последовательно проводит в своем учении Гердер. Кондорсе разрабатывает теорию исторического прогресса как неуклонного движения от низших форм к высшим. Вольтер создает основы истории культуры и впервые вводит в употребление термин «философия истории», имея в виду универсальное историческое обозрение человеческой культуры. У Монтескье, Руссо и других просветителей получает свое обоснование учение о влиянии географической и социальной среды на человека и историю различных народов и стран.

В самостоятельную дисциплину, занимающуюся теорией собственно исторического развития, философия истории превращается у Гердера. Уже в самом начале своего творчества он отмечает как ненормальное и недопустимое положение, когда все области имеют свою философию и науку, а то, что ближе всего касается нас — история человечества, лишена этой возможности. Философию истории Гердер разрабатывает прежде всего на основе фактов и проблем общественной и культурной жизни прошлого и настоящего. Он привлекает широкий круг материалов из политической истории Германии и Франции второй половины XVIII века, использует сведения о развитии неевропейских народов, изучает литературу древневосточных обществ, процессы исторического развития языка, культуры, поэзии, искусства. Все это Гердер использует для обоснования такой общей теории философского объяснения истории, которая способна была бы ответить на вопрос о цели, движущих силах и смысле истории, о том, существуют ли положительные и неизменные законы развития человеческого общества, и если существуют, то какова их природа?

Отвергая внемировые причины исторического развития, Гердер требует объективного изложения истории, раскрытия действительных связей явлений. Он предосте-

регает от того, чтобы в явлениях истории усматривали выражение сокровенного и неизвестного мирового плана или даже магического влияния неизвестных духов, о которых никто не решается упоминать при объяснении природы.

Опираясь на факт прогрессирующего развития природы, закономерного процесса движения всей вселенной, Гердер разрабатывает идею поступательного развития и в истории, но на более широкой основе, чем рационалистическая философия, усматривавшая исторический прогресс только в просвещении. Исходя из принципа натуралистического монизма, Гердер трактует прогресс человечества как естественноисторический процесс. В отличие от Ж.-Ж. Руссо, он отвергает идею противоположности между природой и культурой и не разделяет антикультурного пессимизма.

Всемирная история для Гердера — это продукт не одной лишь природы, а результат взаимодействия природных сил и культурной, духовной действительности. «Однако преобладающей из этих обеих сил является, по Гердеру, сила природы. Натуралистический уклон мысли неизменно берет у Гердера верх над социально-историческими тенденциями его воззрения. Даже там, где Гердер встает на почву социально-культурных фактов, они превращаются в его истолковании в факты природного порядка» [5].

В противоположность Гердеру и другим представителям натуралистического историзма, объяснявшим социальную жизнь как часть развивающегося природного целого, И. Кант стремится подчеркнуть качественное отличие социальной организации от природной, культурной истории — от истории природы. Он выявляет специфику исторического, собственно человеческого и видит ее в разумной и духовно-нравственной природе человека. Кант расходится с Гердером и в определении источника и цели исторического прогресса. У Гердера и Канта обнаруживают себя два различных мировоззрения и два разных метода философского объяснения истории. Если у Гердера назначение и цель человека, его история выводятся из закономерностей мирового развития, а духовная и разумная организация человека выступает как естественное порождение природного, физического, то для Канта дух

[5] *Асмус В. Ф.* Указ. соч., с. 28—29.

и разум человеческий представляют собой некое самостоятельное мировое начало. Они суть не порождение физического мира вещей и явлений, а факторы и силы, конституирующие этот мир. Кант подчеркивает творческую природу человеческого разума. Жизнь человечества он рассматривает как сферу духовно-нравственной деятельности, а социальные формы — как продукт разумности человека. Соответственно философия истории предстает как теоретическое осмысление деятельности разума в истории.

В философии Гегеля трансцендентальные структуры кантовского критицизма отрываются от их субъективных истоков и превращаются в самодовлеющую объективную силу, порождающую из себя не только принципы и нормы всего существующего, но и саму действительность. Отдельное, конкретное, личное в человеке, в истории становится лишь некоторым преходящим моментом абстрактно логического процесса, утрачивает свою неповторимость и самоценность.

Гегелевская философия превращается в своеобразную фаталистическую концепцию провидения, которое использует людьми для исполнения объективных и неизбежных для них предначертаний. «*Гегелевское* понимание истории предполагает существование *абстрактного*, или *абсолютного*, *духа*, который развивается таким образом, что человечество представляет собой лишь *массу*, являющуюся бессознательной или сознательной носительницей этого духа. Внутри *эмпирической*, экзотерической истории Гегель заставляет поэтому разыгрываться *спекулятивную*, эзотерическую историю. История человечества превращается в историю *абстрактного* и потому для действительного человека *потустороннего духа* человечества» [6].

Философия истории немецкого классического идеализма рассматривала историю как объективный и закономерный процесс. Но закономерные связи и отношения истории она выводила не столько из конкретно-научного анализа реальной действительности, сколько привносила их из своих философских систем и конструкций. История представала как закономерное осуществление неких отвлеченных идей, весьма родственных по своей природе отвергнутому божественному провидению. Установив

[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 93.

в метафизической форме идею мировой эволюции как развитие духа к самопознанию, Гегель затем излагает конкретную историю так, что она оказывается постепенным осуществлением саморазвивающегося духа. Он ценил историографию, подчеркивал, что лишь из рассмотрения всемирной истории можно выяснить, был ли ее ход разумен или нет. Гегель сочетал диалектическое изображение истории, философскую интерпретацию исторических явлений с их конкретным и художественным описанием. Однако абстрактно-диалектическая сторона истории для Гегеля была существеннее, чем конкретная. Последняя ценилась им в той степени, в какой она укладывалась в исходную логическую схему, придавая ей жизненность и правдоподобие.

Буржуазная философия истории второй половины XIX века и первой половины XX века, не принявшая марксистской философии революционного пролетариата, ее материалистического понимания истории, тем не менее была вынуждена считаться с ее великими открытиями и с теми огромными сдвигами, которые произошли в исторической науке под влиянием марксизма. История социально-экономической жизни общества, классовых отношений, оттеснив традиционную историографию, стала существенным элементом и буржуазной исторической науки. Однако буржуазная философия, несмотря на все нововведения, оставалась во власти принципиальных пороков идеализма прошлого. Свои исторические концепции она разрабатывала в традиционном русле идеалистического мировоззрения и в борьбе с марксизмом.

На буржуазную философию истории второй половины XIX века оказали определяющее влияние два философских направления — позитивистское и иррационалистически-субъективистское (исторической школы О. Ранке), продолжавшее традиции романтизма. Философско-исторические концепции этих направлений складывались в значительной мере как своеобразная идеологическая реакция, с одной стороны, на спекулятивные метафизические схемы немецкого объективного идеализма, и прежде всего гегелевской философии, с другой стороны, на антиисторизм просветителей, понимавших историю как простую последовательность событий во времени, как прямолинейное восхождение вечного и неизменного в своей основе разума.

Буржуазно-либеральная философия и социология позитивизма (О. Конт) порывает с «метафизической» философской традицией и провозглашает неограниченность возможностей научного познания. Однако, исходя из этих, в принципе верных предпосылок, позитивизм приходит к весьма узкой и односторонней трактовке философии как некоей особой науки, строящей свои положения лишь путем синтеза и обобщения конкретно-научного знания. Наука объявляется единственным критерием всякого познания. Философия лишается своего специфического предмета и только ей присущих форм освоения действительности, а философия истории отождествляется с социологией. Проблемы ценностей, смысла и сущности бытия, истории, получившие в идеалистической философии прошлого спекулятивное решение, отвергаются как «метафизические», как «псевдопроблемы». Наука у Конта не объясняет, а лишь описывает явления, она отвечает не на вопрос «почему», а на вопрос «как». Здесь проявляет себя субъективно-идеалистическая, феноменологическая тенденция, которая получает свое дальнейшее развитие у Дж. С. Милля, Г. Спенсера, И. Тэна, Э. Ренана. Под влиянием последних разрабатывает свою философию истории Поль Барт[7]. В своем стремлении придать философии истории научный характер он приходит к ее отождествлению с социологией. Барт устанавливает некие единые с естественными науками принципы изучения исторической действительности. Согласно этим принципам историческое исследование предполагает сперва установление фактов, затем описание и квалификацию и, наконец, научное объяснение, т. е. раскрытие причинной взаимосвязи явлений и обнаружение в них определенной закономерности. Он видит заслугу Тэна в том, что последний не остановился на первых двух этапах изучения истории, а поднялся на высшую, третью, ступень и открыл тем самым понимание истории как закономерного процесса[8]. История как наука, или философия истории, по мнению Барта, должна уподобляться лишь естественным наукам как своему образцу и на этом пути определить различные ступени развития народов

[7] *Barth P.* Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. Berlin, 1932.

[8] *Barth P.* Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung. Berlin, 1946.

и все повторяющееся в них зафиксировать в едином эмпирическом законе. Барт призывает устанавливать такие всеобщие закономерности и считает возможным предвидение на их основе будущих событий истории. В этом утверждении закономерного характера исторического предвидения заключен рациональный момент позитивистской философии истории и в данном случае — философии истории Поля Барта. Однако его понимание исторической закономерности по аналогии с естественнонаучной ведет к подчинению человека некоей действительной или «сконструированной» философской фаталистической необходимости, а история воспринимается как реализация объективно предданных закономерностей, исключающих существенное значение однократного, индивидуального исторического явления, отдельного поступка человека, его конкретного решения и выбора.

Историю как проявление функционирования общезначимых социальных структур, независимых от человека, понимает и Пьер Лакомб. Предметом исторической науки у него являются не отдельные события, а различные социальные институты, определяемые им как некие объективные, постоянные и неизменные формы человеческого поведения, чувствования, стремления и деятельности. Они суть не созданные человеком исторические образования, а предданные всеобщие формы. Философия истории у Лакомба сохраняет свой объективистский характер, т. е. и она объясняет историю принципами и законами, сконструированными по типу законов внешней для истории природной действительности.

Родственные философско-исторические концепции представляют также К. Лампрехт, Л. Гумплович, Л. Уорд, А. Фиркант и другие. Все они также объясняют историю из неких объективных, изначально данных структур и принципов. Последние понимаются ими как статичные закономерности, по своей рациональной познаваемости очень близкие закономерностям естественнонаучного образца. Историческая неповторимость события как таковая не исключается полностью, но она проявляет себя как особый случай всеобщего, как некая подчиненная индивидуация чего-то уже заранее данного. Основной недостаток этих учений состоит не в подчеркивании значения всеобщих структур, т. е. идеи закономерного развития истории, ее научной познаваемости, а в истолковании са-

мой природы исторической закономерности, неумении понять и определить специфику социально-исторического детерминизма. Позитивистская философия истории, отвергнув метафизику спекулятивной философии, сама оказалась во власти метафизических представлений особого рода, поскольку внеисторический детерминизм естественной науки был механически применен для объяснения истории.

Позитивисты создают ряд ценных и прогрессивных для своего времени исторических и социологических работ. Однако в них нет объяснения подлинного смысла и значения жизни общества и человека, исторических событий. История рассматривается ими лишь как подсобная дисциплина социологии, а последняя отождествляется с философией истории. В конечном итоге произвольно сконструированным общим философским и социологическим законам придавалось значение вечных и неоспоримых научных истин. Принцип механистического детерминизма, математической и статической обработки исторических фактов приобрел у позитивистов решающее значение для объяснения и постижения истории. Неповторимость и индивидуальность исторического осталась в их учениях в абсолютной власти всеобщего и объективно-закономерного. Все это свидетельствует о том, что позитивистская философия остается глубоко чуждой историзму.

Тенденции иного рода превалируют в иррационалистически-субъективистской философии, в частности в немецкой иррационалистической исторической школе Ранке. Здесь выдвигается на первый план принцип спонтанности исторического процесса, его прерывности и необратимости, индивидуальности и неповторимости различных явлений и законов. Подчеркивая качественное отличие отдельных ступеней исторического развития, однократность процесса исторического становления, представители этой школы утверждают и равноправие прошедших культур, их индивидуальную неповторимость. При этом имеет место характерная для романтической философии персонификация и мифологизация исторических сил. Исторические эпохи рассматриваются как некие самоценные замкнутые, саморазвертывающиеся индивидуальные организмы, духовные структуры, проходящие определенный цикл становления, расцвета и упадка. Казалось бы, в этом раскрытии индивидуальной и неповторимой природы ис-

торического романтическая философия должна была преодолеть антиисторизм просветителей и объективизм позитивистской философии. Но этого не произошло, поскольку их «историзм» утверждался на основе иррационалистической трактовки исторической действительности, за счет отрицания закономерностей исторического развития и путем сведения исторического познания к интуитивному постижению истории.

Иррационалистическая индивидуализация исторического создает лишь видимость утверждения индивидуального и однократного в истории. В действительности и в иррационалистической философии конца XIX—начала XX века индивидуальное оказывается проявлением всеобщего, но не рационально-всеобщего, а некоего иррационального объективного начала. Если позитивистский рационализм понимал и объяснял историческую закономерность в свете механистических представлений нового времени, то иррационалистическая философия истории пользуется уже аналогиями из области биологии. Неподвижным структурам метафизического рационализма она пытается противопоставить свое понимание объективной действительности как динамичного жизненного потока, непрерывного процесса становления. Эти иррациональные жизненные силы пронизывают и детерминируют деятельность человека, их детерминизм носит всеобщий характер, независимо от того, признается или отрицается возможность его рационального познания.

Рассматривая рационалистический общезначимый закон как нечто вневременное, как нечто независимое от собственно исторического и отождествляя его с неподвижными формами механической причинности, иррационалисты полагают, что их понимание действительности как чего-то неоформленного, неупорядоченного, динамичного и жизненного воплощает в себе подлинную историчность.

Окостеневшим абстрактным схемам рационализма и наукообразным философским конструкциям позитивизма иррационализм и родившаяся в его лоне философия жизни (Ф. Ницше, А. Бергсон, Л. Клагес, В. Дильтей) противопоставляют свои понятия «жизни», «потока становления», «жизненного порыва» и т. д. Ее представители пытаются возродить умерщвленную односторонним рационализмом и панлогизмом Гегеля диалектику жизни,

раскрыть иррациональные, бессознательные и подвижные основы мышления, разумной деятельности человека. Однако в русле этой борьбы против позитивистского натурализма, недооценивавшего специфику истории и человеческого бытия и механистического рационализма и детерминизма, буржуазная иррационалистическая философия предприняла поход против материализма, марксистского понимания истории как естественноисторического процесса, против идеи объективного исторического познания.

Несмотря на все эти существенные пороки позитивистской и иррационалистической философии истории, вторая половина XIX века характеризуется достаточно высоким уровнем конкретно-исторического знания и исторической методологии. Серьезные достижения в области археологии, этнографии, лингвистики, антропологии и других наук открыли большие возможности для более точного установления исторических фактов и событий, создали возможность для дальнейшей специализации и дифференциации исторического исследования, для тщательной обработки и издания различного рода исторических первоисточников, документов, свидетельств.

Филологическая и историческая критика источников, новые технические приемы обработки конкретного материала чрезвычайно повысили уровень его фактической обоснованности. А это, в свою очередь, превратило историческую науку в самостоятельный и объективный источник философского обобщения и осмысления истории, в важный критерий определения истинности соответствующих философских положений. Однако этот высокий уровень техники конкретно-исторического исследования неизбежно вступал в противоречие с принципиальными установками буржуазной философии истории, которая оказывалась неспособной должным образом осмыслить научный материал, воспроизвести реальную картину прошлого в различных ее связях и тенденциях, объяснить смысл и значение происшедшего. Как это сами признавали видные представители буржуазной философии истории XIX века О. Конт и Э. Трельч, современный им историзм переживает глубочайший кризис в сфере высших принципиальных обоснований. «Если в области исторического исследования, — пишет Трельч, — не может быть речи о подлинном кризисе и если пресечение нашего исследования было бы духовным самоубийством, то зато

тем сильнее кризис в сфере философских основ и элементов исторического мышления, в трактовке исторических ценностей, исходя из которых мы должны мыслить и конструировать связи истории» [9].

Критика спекулятивно-метафизического объяснения истории, рационалистического антиисторизма позитивизмом и романтической школой Ранке несомненно способствовала развитию исторической науки, но это привело в конечном счете к полному отрыву истории от объясняющего ее философского сознания. А между тем развитие целого ряда наук, и прежде всего физики и психологии, на рубеже XIX и XX веков вновь обнаружило актуальность тех самых вечных философских проблем, которые позитивизмом были объявлены запредельными для науки, а потому и недостойными внимания метафизическими проблемами. Проблемы смысла истории, человеческого бытия, логики исторического знания, истинного и ценностного, материального и духовного, объективного и субъективного в различных формах стали вновь всплывать в поле зрения философии.

Попытку устранить этот пробел предпринимают представители Баденской школы неокантианства В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Исходя из кантовского разграничения естествознания и практической деятельности, противопоставления сущего и должного, они подчеркивают коренную противоположность наук о природе и наук о культуре и пытаются установить соответственно различные методы исследования естествознания и истории. Естествознание, по мнению Виндельбанда и Риккерта, как бы ни отличались друг от друга отдельные его дисциплины, подчинено одному методу исследования, цель которого состоит в установлении общих законов всего совершающегося. Исторические же науки, именуемые ими науками о культуре, наоборот, видят свою задачу в описании отдельных событий с однократной, ограниченной во времени реальностью. Все науки в целом, говорит Виндельбанд, ищут в познании реального мира либо общее в форме природы, либо единичное, индивидуальное в исторически обусловленной форме. «Одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях, первые учат тому,

---

[9] *Troeltsch E.* Der Historismus und seine Probleme. Bonn, 1933, S. 128.

что всегда имеет место, последние тому, что однажды было»[10]. В первом случае научное мышление характеризуется как номотетическое, во втором — как идиографическое. Фундаментальное различие между естествознанием и историей соответственно и Риккерт усматривает в том, «что первое образует понятия, имеющие общее содержание, а последнее — понятия, имеющие индивидуальное содержание»[11].

Главную задачу своей исторической теории баденские неокантианцы видят в объяснении специфического характера исторической науки как в ее предмете, так и в методе. Они пытаются установить существенное отличие исторической действительности от природы, чтобы доказать невозможность применения в исторических исследованиях естественнонаучного метода. Однако, трактуя противоположность между естествознанием и историей как чисто логическую, вытекающую из коренного различия применяемых методов, они в конечном счете приходят к утверждению лишь одной естественной науки о действительности — истории, занимающейся описанием частного, индивидуального, т. е. единственно происходящего в действительности (ведь общее, изучаемое естествознанием, как таковое, с их точки зрения не существует). Неокантианцы стремились логически обосновать специфику исторического метода познания, своеобразие исторической действительности, показать значение ценностного момента, «познавательного интереса» в исследовании и объяснении истории. Однако утверждаемые ими ценностные и познавательные критерии оказывались сверхпсихической, трансцендентальной природы, они выступали в качестве некоих объективно значимых образований сознания и человеческой разумности вообще. Неокантианцы предполагали создать науку о культуре, которая позволила бы отличать культурные ценности, события, обладающие исторической значимостью, от таких же ценностей и событий, но лишенных этой значимости. В достижении этой цели они опирались на категорию общезначимой ценности, т. е. трансцендентального долженствования. Но идеалистическая философия неокантианства была

[10] *Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб., 1904, с. 320.
[11] *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1904, с. 444.

неспособна объяснить, как же потусторонняя для конкрет ного человека ценность служит объективным критерие оценки фактов исторической действительности? И че она отличается по своей природе от метафизических кри териев религиозной и объективно-идеалистической фило софии? Не заменяется ли таким образом спекулятивно метафизическое объяснение истории своеобразной мета физикой трансцендентального долженствования?

В неокантианской философии истории обнаружива ются те самые черты, которые в той или иной форме про являют себя в буржуазной философии истории всег XX столетия. Это стремление в рамках идеалистическог мировоззрения заменить метафизические факторы и прин ципы истории и исторического познания собственно исто рическими, но не менее общезначимыми, подчеркивани коренной противоположности естественнонаучного и исто рического методов познания, а в этой связи — фактиче ское утверждение исторического агностицизма, односто ронняя трактовка подлинно исторического лишь как одно кратного, индивидуального и неповторимого и т. д. Пр этом следует, конечно, отметить, что в современной субъ ективно-идеалистической философии эти моменты высту пают в различных формах исторического иррационализм и релятивизма. Философия жизни (Дильтей, Зиммель Шпенглер), а затем и экзистенциализм вовсе исключаю возможность научного познания истории. В их философ ско-исторических концепциях утверждается иррациональ ная природа мировоззренческой установки историка, те ценностей и критериев, с помощью которых рассматри вается и постигается историческое развитие.

Значительным влиянием в современной буржуазно философии пользуются объективистские концепции исто рии, несмотря на то, что объективный идеализм за по следнее столетие существенно видоизменился и выступае в новых формах с учетом тех идей и представлений о историзме, которые сложились в господствующих сегодн субъективно-идеалистических учениях.

Католическая философия истории пытается соединит объективно-общезначимое и исторически-однократное пантеизм и теизм, сущностного бога с волевым богом эссенциализм и экзистенциализм, «научную» метафизик и теологию откровения. Но эти «синтезы» не получают да и не могут получить, в силу религиозных принципо

этой философии, необходимого логического обоснования. Более того, решающая роль трансцендентного божественного начала для всего исторического развития сохраняется во всех вариантах католической философии. В религиозной философии, особенно протестантской, в мифологизированной форме получают свое развитие такие элементы историзма, как идея непрерывного, поступательного развития, начала, конца и цели истории, необратимости и однократности исторического процесса.

В буржуазной философии прошлого и настоящего обнаруживают себя противоположные и взаимоисключающие представления об историзме, о подлинно историческом. С одной стороны, в религиозной, объективно-идеалистической и натуралистической философии утверждаются идеи прогресса, непрерывного, линейного поступательного развития, объективно необходимого и закономерного характера исторического процесса, понятия цели и смысла истории. С другой стороны, как в названных системах, так и в особенности в субъективно-идеалистической философии выдвигались и пропагандировались другие черты историзма: прерывность истории, понятия начала и конца, однократность, неповторимость и индивидуальность исторического события и действия. При этом перечисленные элементы историзма, как правило, понимались таким образом, что объективное, всеобщее исключало субъективное, частное, повторяемость — однократность, непрерывность — прерывность, необходимость — свободу. Принципиальные основоположения буржуазной философии — теистическая и спекулятивная метафизика религии и объективного идеализма, натурализм и метафизичность механистического материализма, волюнтаризм и априоризм субъективного идеализма не позволяли понять и обосновать историзм в органическом единстве его «взаимоисключающих» элементов. Объективная обусловленность истории как в генетически-фактическом, так и в содержательно-сущностном отношении понималась как некая априорная, доисторическая, сверхъестественная, спиритуалистическая или натуралистическая. История со всеми ее перипетиями, закономерностями и случайностями оказывалась лишь актуализацией заранее данной божественной, объективно-идеальной, природной программы.

Отсюда собственно историческое трактовалось либо как божественное, т. е. «шествие бога в мире», обретения бога в мире, либо как конкретизация абсолютной идеи в мире человеческой истории, либо как естественное продолжение природной эволюции и своеобразное осуществление заложенных в природе потенций («проэктов и целей», постигаемых человеком под давлением непосредственной природной необходимости, врожденных естественных потребностей), либо как порождение индивидуального творчества человека, как существа духовного, абсолютно свободного и независимого от этих объективных факторов. В одном случае непрерывность (линейность) поступательного движения, сама цель истории оказывалась нередко наперед заданной человеку, и ему оставалось лишь познать и строго следовать этой задаче, если он желает способствовать осуществлению подлинной цели человечества. С другой стороны, человек, оторванный от объективных сфер своего существования, становится исходным пунктом истории, ее автономным субъектом, свободно творящим свою жизнь и жизнь всего человечества. Непрерывность истории, единая линия ее движения, так же как и сама цель истории, выступают в таком случае как конечный результат этого творчества, как совокупность отдельных и неповторимых решений и действий человека. В обоих случаях собственно историческое понимается теистически, спиритуалистически, натуралистически либо волюнтаристски как продукт спонтанного творчества чистой субъективности человека, его подлинной экзистенции.

Разрушение идеалистического объективизма в понимании истории и движение буржуазной философии к своим субъективно-идеалистическим построениям начинается уже в рамках религиозной философии, в частности философии протестантизма и примыкающих к нему идеалистических учений. На путях секуляризации протестантской концепции предпринимались попытки исключить всякие общезначимые, вечные элементы божественной природы и рассматривать тем самым все сущее в потоке истории. Один из представителей этого направления Эрнст Трельч стремился, с одной стороны, преодолеть метафизический объективизм христианской философии, с другой стороны, предпринимал определенные меры, призванные предохранить его учение от релятивистского историзма. С этой целью он выработал особое понимание объекта

истории. Таким объектом для него является индивидуальное, но не в его субъективно-человеческой форме, а в крупных человеческих общностях. Из исторического потока он выделяет определенные общности, представляющие собой некую «большую индивидуальную целостность», которая не выражает единой и всеобщей ценностной установки, а является самостоятельной и локальной «смысловой целостностью», принципы которой позволяют судить о составляющих ее отдельных величинах. «Сущность ее есть единство и жизненность, мышление и жизнь» [12]. Высшую форму такой целостности Трельч называет «культурным синтезом». Последний служит масштабом, ценностным критерием для объяснения больших исторических эпох. Трельч подчеркивает исключительно историческое значение этих масштабов. Однако он не удовлетворяется рассмотрением истории как некоей прерывности, состоящей из подобных «культурных синтезов», и пытается найти исторические по своему существу основы для единства и непрерывности истории. Так, например, он говорит о внутренних связях, соединяющих «культурные синтезы» древних царств Передней Азии с современным Западом. Основой природы этих связей, исторического единства Трельч объявляет веру, не догматическую, связанную с определенными религиями, а веру, которая вырастает из потребности человеческого духа в единстве.

Отвергая содержащиеся в религиозной метафизике потусторонние идеальные основания исторического единства и являясь в то же время противником материалистического объяснения объективных исторических связей, он утверждает «посюстороннюю» божественно-идеальную всеобщность. Последняя, будучи идеалистически обоснованной признанием врожденной человеку духовной потребности к единству, так или иначе ведет к утверждению все того же метафизического духовного начала.

В. Дильтей предпринимает еще более последовательную попытку идеалистического объяснения истории на основе ее собственной природы. Он отвергает гегелевские объективно-предданные структуры исторической действительности, трансцендентальную всеобщность кантианской

[12] *Rintelen J. von.* Der Versuch einer Überwindung des Historis bei Ernst Troeltsch. Bern, 1930, S. 22.

философии и даже пытается отгородиться от иррационально-витали́стических форм всеобщности, характерных для Ницше, Бергсона, Клагеса. Дильтей развивает своеобразную историческую философию жизни. Он отрицает всякие вечные и трансцендентные принципы объяснения человеческой и исторической действительности. Согласно Дильтею, внутренней жизни человека не подходит никакой вневременной образ, нет субстанционального носителя индивидуальной жизни, который был бы трансцендентен для всего происходящего в ней. «Мы не знаем ничего иного, — пишет Дильтей, — кроме происшествия и не имеем права предусматривать никакого его носителя, поскольку это было бы перенесением субстанционального понятия в мир переживаемого» [13]. Как отдельные индивидуумы, так и отдельные общности, периоды, эпохи, культуры несут в себе свой смысл, но, добавляет он, над ними простирается некая более великая связь. Последнюю он пытается воссоздать с помощью своей мировоззренческой типологии, которая, однако, подменяет действительную связь исторических явлений произвольными идеальными конструкциями. Опасность релятивистского историзма здесь проявляется еще более отчетливо.

Разделение истории на непрерывные элементы, лишенные какого-либо доступного познанию объективного единства, находим мы у О. Шпенглера в его морфологии культуры. Конкретные исторические культуры рассматриваются им как самостоятельные и независимые от человека организмы с закономерным ходом своего внутреннего развития (рождение, юность, расцвет, старость, смерть). Основополагающим в морфологии культуры является тезис, согласно которому культуры представляют собой не связанные друг с другом своеобразные внутренние ценности, а переход от одной ступени развития к другой вызывается силой, действующей в самой культуре.

Продолжая некоторые существенные тенденции шпенглеровской философии истории, Арнольд Тойнби вместе с тем смягчает остроту ее крайностей. Тойнби исключает принципиальное, содержательное значение потусторонних для истории масштабов и факторов ее формирования. Подобно Шпенглеру, Тойнби отрицает объективное единство человеческой истории, рассматривает последнюю

---

[13] *Dilthey W.* Werke, 1897, Bd VIII, S. 334.

лишь как чисто внешне связанную прерывность отдельных замкнутых цивилизаций. Правда, он меньше, чем Шпенглер, подчеркивает дискретность исторического процесса и даже прослеживает определенные существенные связи и взаимоотношения между различными цивилизациями. Тем не менее и его философско-историческая концепция может быть рассмотрена как вариант релятивистского историзма.

На примере философско-исторических концепций Шпенглера и Тойнби видно, как в рамках идеалистического воззрения отказ от принципов метафизического объективизма неизбежно ведет к релятивизму и историческому агностицизму субъективно-идеалистического толка. В них, так же как в учениях Трельча и Дильтея, сочетаются элементы идеалистического объективизма с историзмом субъективистским, однако в целом они иллюстрируют характерную для философии XX столетия тенденцию к субъективно-иррационалистическому пониманию истории.

Утверждаемый ими историзм, выражающийся в признании множественности «культурных синтезов», «культур», «цивилизаций», — это первый и существенный шаг в сторону релятивистского историзма. В других учениях эти культурные единства распадаются на еще более частные человеческие общности. Так, например, Гаймсет говорит о самостоятельных исторических судьбах народов. Но и эта внутренняя непрерывность истории одного народа может быть, в свою очередь, разделена на множество составляющих ее судеб — различных племен, групп, семей и, наконец, отдельных человеческих индивидуумов. В конечном итоге историческая связь все больше разрывается, распадается на прерывное множество, философия истории приближается к своей субъективистской крайности. Для крайнего «субъективизма», или в данном случае индивидуализма, существование других индивидуумов и более высоких единств — народов, культур, человечества — несущественно, они лишь препятствие для собственного автономного развертывания отдельной человеческой личности. Более того, индивидуум, его биография тоже еще не самая крайняя форма прерывности единой большой линии исторического развития. Такой конечной формой прерывности для современной буржуазной философии является точка, то положение, когда

даже отдельная человеческая история распадается на независимые ситуации. Воззрение на историю как некую точечную прерывность в современной философии истории представлено в некоторых экзистенциалистских учениях (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр).

В отличие от персонализма, который подчеркивает непрерывное, субстанциональное единство отдельного человека, экзистенциализм разрывает человеческое существование на отдельные ситуации. Временность и историчность есть некая прерывность — таков господствующий в экзистенциализме тезис.

В своей развернутой философско-исторической концепции Карл Ясперс выступает против какой-либо общезначимости, находящейся вне исторического становления. «Когда мы пытаемся ухватить историю в общих законах (в причинных связях, закономерных формах, диалектической необходимости), то мы, — заявляет он, — в этих общих понятиях не имеем самой истории, так как история в своем индивидуальном есть нечто совершенно однократное» [14]. Все, что каким-либо образом определяется всеобщим, повторяется, то как индивидуум замещается другим, все, что выступает в качестве случая некоей, находящейся над нами закономерности, не является, говорит Ясперс, собственно историческим. «Чтобы быть историей, индивидуум должен быть единственным, однократным, незаменимым» [15]. Подобную однократность он считает исключительной прерогативой человека и его творений. Центр тяжести истории переносится на человека. Более высокие ценности, такие, как народ, культура, человечество, не имеют своей собственной индивидуальности; их однократность проявляется лишь в экзистенциальности человеческих индивидуумов. Что же представляет собой эта последняя экзистенциальная действительность? На это Ясперс не дает прямого ответа, он лишь подводит к пониманию человеческой экзистенции, внутренняя непрерывность которой не может быть схвачена как таковая. Могут быть зафиксированы только моментально действующие и тут же исчезающие ситуации. Ясперс разрушает всякую непрерывность истории. Элемент непрерывности, вносимый его понятием коммуникации и

---

[14] *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Bonn, 1956.
[15] Ibid., S. 300.

интимных контактов между экзистенциями, не меняет положения, поскольку этот контакт также носит характер моментального скачка.

Однако Ясперс, как теистический философ, все же связывает человеческую экзистенцию с метафизической сферой. Исторически-реальное действие метафизической первоосновы истории, согласно Ясперсу, можно обнаружить в некоторых шифрах и символах. Таким, включающим нас в историю символом, объявляется некое «осевое время» истории, которое Ясперс относит к V веку до нашей эры. «Осевым временем» у него обозначается тот период человеческой истории, в котором с наибольшей силой проявила себя плодотворность и творческая созидательность человека, ставшая основным фактором формирования самосознания всех народов, независимо от их религиозной веры [16]. Так, Ясперс в своей философии, с одной стороны, разрушает непрерывность истории до конкретной отдельной ситуации, с другой — предлагает некоторый метафизический принцип понимания истории.

Экзистенциалистская концепция философско-исторического субъективизма получает свое наиболее последовательное развитие в атеистическом экзистенциализме Жана-Поля Сартра. Он до такой степени абсолютизирует отдельную человеческую экзистенцию и ее свободу, что не остается никаких оснований для исторической непрерывности. Сартр не признает никаких синтезов между человеком и в себе существующей внечеловеческой реальностью, никакой другой более высокой инстанции, находящейся по ту сторону человеческих экзистенций. Сартр воплощает тем самым самую крайнюю форму экзистенциалистской философии истории, в которой человек дан лишь в моменталистском своем решении и действии, прошлое и будущее существует для него лишь в той степени, в какой он своими действиями в настоящем подтверждает свою связанность с ними. Но поскольку человек всегда может отказаться от выполнения обязательств, взятых в прошлом, и обещаний, данных на будущее, то он абсолютно свободен и недетерминирован обстоятельствами времени. Временность сводится Сартром лишь к настоящему, а свобода провозглашается основной сущностью человека.

---

[16] См.: *Jaspers K.* Op. cit., S. 19.

Сартр разрушает как объективные предданные порядки так и внутреннюю непрерывность человеческого существования, историй лишается всякой непрерывности Но вместе с тем абсолютная свобода у Сартра становится условием конституирующего творчества человека. Если нет предданного единства и непрерывности истории, то она может появиться в результате творчества людей. Доведенный до крайней изоляции, оторванный от всяких объективных связей человек с особой силой осознает себя как некое аутоконституирующее начало. Он становится творцом своей собственной судьбы и судьбы исторической Выбирая себя, человек выбирает все человечество. Сознание этой возможности связывает его обязательством сделать такой выбор, который мог бы служить образцом для других.

В экзистенциалистском учении Сартра непрерывности истории расщепляется до крайне прерывной человеческой экзистенции, и только на этой изолированной точке истории открывается возможность конститутивного воссоздания единства истории, которая в различных формах утверждается также и в других концепциях современной немарксистской философии. Конституирование субъектом форм и норм своего исторического бытия является важнейшим принципом неокантианской и любой другой философии трансцендентального идеализма, философии истории Хайдеггера и некоторых представителей современной философской антропологии.

Если обозначить объективистский и субъективистский полюсы современной немарксистской философии истории символами круга и линии, а соответственно непрерывного и прерывного развития, всеобщего и однократно-неповторимого, то можно будет сказать, что предлагаемые в ней решения характеризуются либо объективно-идеалистическими круговыми структурами, спиралью (как сочетание круга и линии), религиозной всемирно-исторической линией как однократного события (берущего свое начало в акте творения и завершающегося достижением царствия небесного), либо субъективно-идеалистическими концепциями частных линий, индивидуальной однократности, точечной прерывности и аутоконституции исторической непрерывности, воссоздания индивидуальных и надиндивидуальных форм и норм истории. Говоря о круговороте, спирали, линии и так называемой точечной пре

ренности, мы, конечно, имеем в виду лишь определенные символические обозначения различных принципов понимания истории.

Линия как символ однократности в современной немарксистской философии истории характеризуется тем, что она имеет определенное начало и конец истории (даже если эти оба пункта лежат в бесконечности прошлого и будущего), а также необратимость исторического движения, характеризуется невозможностью повторения пройденного. Такое понимание исторически-однократного позволяет все христианские концепции истории причислить к типу линейных (что и делают буржуазные историки философии), в которых история трактуется как одна единственная великая линия. В одном случае здесь пантеистическое божественное бытие включается в развитие и утверждается некое историческое начало, однократный ход истории и предопределенный конец всего существующего. В другом — история генетически объясняется однократным актом творения личностного и трансцендентного бога. Историческое рассматривается как нечто однократное, завершающееся по божественному установлению в определенное время. Такое линейное развитие в целом предопределено и детерминировано божественным провидением. Но история может пониматься (даже в религиозной философии как предположение не одного, а многих независимых друг от друга божественных актов творения) и как множество отдельных генетических линий. В идеалистической философии истории это ведет к разделению истории человечества на множество отдельных и самостоятельных культур, цивилизаций, духовных, народных и национальных общностей.

Порвав с традиционным религиозным и объективно-идеалистическим объяснением истории, современная буржуазная философия в лице ряда влиятельных направлений оказывается во власти релятивистского историзма, который свою крайнюю форму обретает в субъективистском релятивизме экзистенциалистской философии. Однократная историческая линия отдельных культур, народов, племен с непрерывностью их внутреннего развития расщепляется до «линий» индивидуальной биографии и, в конце концов, до точечной однократности экзистенции. Жизненно-историческое единство человеческого индивидуума здесь полностью растворяется в прерывном мно-

жестве ситуаций. Человеческая жизнь выливается в некук последовательность непрекращающихся скачков, прыжкоі из ситуации в ситуацию, и каждая из них понимается как что-то полностью новое, не имеющее к предыдущему никакого отношения. Человек лишается всяких традиционных связей и каждый раз оказывается перед необходимостью принятия нового решения, хотя бы на мгновение определяющего структуру его бытия. Такое разрушение непрерывности развития человечества так же исключает историчность, как и сплошная непрерывность вечного круговорота.

Современную буржуазную философию истории не спасают и ее попытки аутоконституционного воссоздания истории из самого человека. Каждый индивидуум проектирует формы, нормы и ценности, которые имеют значение либо только для него, либо приобретают интерсубъективный смысл и распространяются на более высокие единства — народ, культуру, человечество. Человек тем самым как бы восстанавливает непрерывность как своего бытия, так и всей истории. Точечная множественность вновь заменяется непрерывной линией. При этом подчеркивается, что эта линия дана индивидууму не от природы и не преднайдена в нем самом, а есть чистый продукт его конституирующей деятельности. Но именно это обстоятельство — не предданность смысла человеческого творчества, а отсутствие всяких существенных связей человека с объективной действительностью, его предметно-деятельных и содержательно-значимых отношений с природой, делают несостоятельной идеалистическое понимание конституирующей исторической деятельности человека. На всех решениях современной буржуазной философии истории отрицательно сказываются либо идеалистические (объективные или субъективные) исходные принципы, рассматривающие человека в отрыве от реального процесса исторической действительности, материального и культурно-социального развития, либо мистифицированные представления историчности, воспринятые от христианской философии. В этой связи нельзя не согласиться с Николаем Гартманом, отметившим, что если историческую действительность в существе своем понимать как исключительно духовный феномен, или продукт автономного индивидуального творчества, то всеобщие закономерности и детерминизм, происходящие из сферы физиче-

ского, органического и психического в их взаимопереплетении, останутся неучтенными. «История, — пишет он, — тем похожа на мир, что и она обладает многослойной структурой. Она есть процесс, в котором участвуют факторы всех ступеней бытия, процесс, который... может быть понят лишь как результат всех гетерогенных сил» [17]. Иначе говоря, речь идет не о том, чтобы выводить историю из априорно данных предпосылок, из внеисторического и доисторического, объяснять ее, скажем, внешними факторами природной жизни, предопределением трансцендентного божественного происхождения, а о том, чтобы раскрыть и понять специфику исторического во всех проявлениях ее реального развития, чтобы показать, как и в какой форме структура, закономерности материальной природы, ее особенности и качества участвуют в истории, чтобы объяснить, что есть природная предопределенность истории и как она проявляет себя в специфически исторической детерминации.

Даже беглое рассмотрение и сравнение различных философско-исторических концепций прошлого и настоящего позволяет не только выделить важнейшие принципы и проблемы, определяющие структуры всякой философии истории, но и выявить те существенные связи, которые характеризуют ее принципиальную и содержательную зависимость от философии в целом, от ее важнейших положений и принципов.

Как мы уже отмечали, природа той или иной философско-исторической концепции определяется прежде всего общефилософским решением проблемы объективного и субъективного, тем, как понимается эта объективность (знание принципов и норм человеческой деятельности), ее значение для исторического человеческого бытия. Любая философско-историческая концепция так или иначе исходит из признания существования и присутствия в человеческой жизни, в собственно социально-историческом бытии некоего объективного, абсолютного доисторического или надисторического, материального или духовного начала и пытается по-своему объяснить место и значение этого начала для человека и истории. Представления об этих

[17] *Hartmann N.* Das Problem des geistigen Seins. Berlin, 1946, S. 17.

объективных началах и принципах постоянно менялись в тесной связи с этим изменялось понимание специфики самого человеческого, исторического бытия. Отвергая старое понимание объективности в его теологическом, спиритуалистически-метафизическом и натуралистическом вариантах, идеалистическая философия, как правило, тяготеет к субъективистским и релятивистским представлениям и вовсе отрицает значение объективно-предданных материальных предпосылок истории, социально-культурной жизни человека. Вместе с тем она возродила в новой форме объективно-значимые принципы и нормы, по существу своему мало чем отличающиеся от метафизических принципов теологического и объективно-идеалистического толка. Эти изменения в содержании философско исторических концепций необычайно созвучны тем которые происходили в глубинных основах самой философии. Они лучше всего прослеживаются на судьбах метафизики как науки (в известном смысле составляющей саму суть философии) о первых причинах и принципах, независимых от опыта, составляющих основы априорного и необходимого знания, о сущем как таковом (онтология), о совершенном знании и т. д. Иначе говоря речь идет о той самой метафизике, которая и сегодня в католических кругах рассматривается как такая основополагающая наука, которая дает необходимые основания всем специальным областям философии, в том числе и философии истории.

Каждая философия утверждала свою систему «первых причин и принципов», т. е. свою метафизику, как правило, критикуя или отвергая подобные же системы прошлого. Однако, как об этом свидетельствует история философии, каждое новое нападение на метафизику касалось прежде всего определенного конкретного типа метафизики. Поэтому, несмотря на все опровержения метафизики, она каждый раз возрождалась в новом обличьи.

Метафизика средневековья была подчинена теологии откровения. Новое время растворяет ее в теории познания, как основной науке. Освобождая место для математики и математического естествознания, Г. Галилей Р. Декарт выступают против аристотелевской метафизики. Но тут же, независимо от теологии и частично в противовес ей, возникают основанные на разуме дедуктивные метафизические системы Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. Лей-

ница, Х. Вольфа. Последние подвергаются критике представителями философского эмпиризма Дж. Локком и Д. Юмом, подчеркивавшими опытное происхождение нашего знания. В русле этой критики абсолютной познавательной автономии разума Кант выступает против Лейбница и Вольфа и традиционной метафизики вообще. Но и И. Кант не отказывается от метафизики, как таковой, а пытается заложить основы новой метафизики, могущей стать наукой. После Канта метафизика возрождается, но не как наука, а в форме спекулятивной диалектики. В ней абсолютные начала сущего и познания выводятся не из противостоящей субъекту сферы объектов, а из органически слитого с объектом субъективного источника, из Я (Фихте), тождества субъекта и объекта (Шеллинга) и абсолютного духа (Гегеля). Гегелевская попытка абсолютно разумного дедуцирования мира реальных и конкретных фактов, в свою очередь, подверглась критике как со стороны представителей конкретно-научного знания второй половины XIX века, так и со стороны позитивистской философии. Огюст Конт считал метафизику философским явлением уже пройденного человечеством этапа развития и провозглашал начало новой эры, позитивной науки. Метафизика отныне превращалась в индуктивную науку, и образцом для нее соответственно служила уже не математика, а биология. Но и эти способы построения метафизических систем, в известной мере реализованные Г. Спенсером, А. Бергсоном, А. Уайтхедом и другими, отвергаются позитивистами новой формации, которые на основе языковых, семантических и логических исследований приходят к выводу, что всякие принципы и утверждения, несводимые к эмпирически констатируемым фактам или аналитическим положениям логики и математики, научно неоправданны и бессмысленны.

Современная буржуазная философия оказалась перед своеобразной антиномией. С одной стороны, представители эмпирических и неопозитивистских школ отрицают необходимость и возможность метафизики и ее проблематики. С другой стороны, в неотомистских, онтологических и экзистенциалистских учениях не только утверждается необходимость метафизики, но и создаются соответствующие метафизические системы. В последних, как и раньше, обнаруживают себя два издавна противостоящих друг

другу типа идеалистической метафизики — метафизики мира (неотомисты, Николай Гартман), исходящей из мирового целого и рассматривающей человека, его историю как часть этого целого, как конкретное звено мирового развития, и метафизики человеческого Я, исходящей из человека и пытающейся через него выйти в область универсального, понять и объяснить всеобщее бытие (Ясперс, Хайдеггер). Подобно тому, как мистика находит в глубине души бога, такая субъективистская метафизика из человека выходит к миру и пытается постичь его сущность.

Первые отвергают метафизику и ее проблемы как не отвечающие фактам и принципам научного знания, опыта и логике языка, при этом фетишизируется значение науки, она объявляется единственной формой человеческого знания. Соответственно отрицается и философия истории, возможность теоретического предвидения будущего. Философско-исторические предположения заменяются научно-социологическим прогнозированием, практически исключающим целостное рассмотрение и понимание исторического процесса, его смысловые и ценностные характеристики. Вторые говорят о необходимости метафизики, поскольку без нее невозможны ни целостная, единая интерпретация мира и познания; ни определение единых принципов теоретической и практической деятельности человека. Такое целостное познание мира им представляется возможным не с помощью науки, а вне и независимо от нее, на путях иррациональных по своей природе экзистенциальных озарений, в которых человеку открывается подлинный смысл бытия.

История метафизики, ее падений и возрождений свидетельствует о том, что философия поднимала и поднимает вопросы, которые не могут быть искоренены ни в самой науке, ни вне ее, такие проблемы, которые так или иначе решались и решаются каждым философским мировоззрением. Это проблема субстанциональных основ всего сущего, объективных условий и критериев познания, отношения мышления к бытию, проблема происхождения и сущности общезначимых норм и принципов человеческой деятельности. Как бы позитивисты ни желали этого, они не могут уклониться от ответа на эти общемировоззренческие проблемы, от решения вопроса о том, являются ли атомы, электроны голыми фикциями, или

они действительно существуют, говорят ли физические теории что-либо об объективной действительности, идентичны или различны душа и тело, каковы вообще взаимоотношения между духовным и материальным началами и т. п. Современного человека также не могут удовлетворить те ответы на эти вопросы, которые дает религиозная и экзистенциалистская философия, отрицающая возможность и необходимость всякой научно-логической верификации утверждаемых ими философских положений.

Философия не может отказаться от тех основополагающих проблем, которые в той или иной форме ставились и ставятся сейчас в различных системах философской метафизики. Для современного научного мировоззрения неприемлемы не сами эти проблемы, а те конкретные их постановки и решения, которые они получали и получают в идеалистических учениях прошлого и настоящего.

Философия не может не создавать общетеоретических и категориальных принципов, объясняющих мир в целом. Она призвана выработать наглядные и понятийные представления, схемы, с помощью которых окажется возможным дать истинное истолкование человеческой жизни, социального и исторического развития. Современная буржуазная философия, независимо от того, признает ли она традиционную метафизику и онтологию или нет, по-своему решает эту задачу. Она предлагает различного рода принципы целостного понимания мира, всего человеческого опыта. Принципы эти определяются по-разному, на основе единства бытия, чувства, смысла, познания, ценностей и метода. Отказ наиболее влиятельных современных буржуазных философских учений от метафизики и онтологии старого образца не устранил их проблематики, она нашла лишь иное свое выражение — экзистенциалистское, гносеологическое, методологическое. Такая эволюция философской метафизики и онтологии отразилась и на судьбе современной философии истории.

Не подтвердились прогнозы позитивистских теоретиков, которые в связи с «преодолением» старой философской метафизики провозгласили и конец всякой философии истории. Философско-историческая проблематика не только возродилась в новой форме в субъективно-идеалистической философии XX столетия, но и сохранилась даже в своем традиционном виде. На смену позитивист-

скому эволюционизму конца XIX—начала XX века пришли новые варианты теории исторического круговорота (О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин). Теологическая метафизика и провиденциальное понимание истории сохранили себя в современной религиозной философии (Ж. Маритен, Э. Бруннер, Н. Бердяев, Р. Нибур). Вместе с тем для основных современных направлений буржуазной философии характерен отказ от целостного и онтологического рассмотрения и объяснения исторического процесса. В них на первый план выдвигается гносеологическая и методологическая проблематика, анализ самого процесса исторического исследования, логики исторического познания и объяснения. В этих философских направлениях сложилась и получила свое развитие так называемая критическая философия истории.

Прошли времена теологической и абстрактно-спиритуалистической метафизики. Сегодня она не может выступать в виде априорной дедуктивной науки. Утверждаемая метафизикой от Аристотеля до Гегеля возможность априорного дедуцирования философского знания о действительности обнаружила свою несостоятельность. Любые формы априорного знания, не зависящие от чувственных данных, не могут дать действительно нового знания. Не оправдала себя и попытка Э. Гуссерля создать априорно-конституитивную науку, показывающую, как объективные образования конституируются соответственно трансцендентальному сознанию. Философия от Аристотеля до Гуссерля обнаруживала определенное стремление и к научному обоснованию своих положений. В этом следует видеть положительную тенденцию в развитии философской метафизики, способствовавшей уточнению ее понятий и принципов. Однако очевидно и то, что при всем этом метафизика не может быть квалифицирована ни как наука наук, ни как наука вообще.

Современная историко-философская критика представляет аподиктически априорные построения метафизики, как полностью изжившие себя. Должна ли тогда философская метафизика сегодня обосновываться по образу индуктивной, апостериорной науки? Конечно, философия должна анализировать свои теоретические положения с помощью научных критериев. Но, во-первых, понятия индуктивных наук сами не лишены проблематичности и нуждаются в предварительном уяснении. Во-вторых, фи-

софия не просто обобщает данные научного познания, отражает законы и тенденции существующего, а на основе осмысления всего совокупного опыта человечества, его активного отношения к миру, познает и определяет законы и принципы человеческой деятельности. Отсюда вытекает вполне оправданное требование видеть в основополагающих принципах любого философского мировоззрения выражение не только нашего знания, но и нашей веры, нашего ценностного мировоззренческого отношения к миру.

Считая науку единственным источником нашего знания, неопозитивисты саму философию отождествляют с наукой. Они отрицают мировоззренческие, ценностные элементы философии как несовместимые с наукой, бездоказательные, неверифицируемые средствами рассудка, как иллюзию и мифотворчество. Отвергая религию, они тем не менее остаются во власти предрассудка, согласно которому всякое мировоззрение антинаучно и религиозно по своей природе. В отличие от позитивистов и в противовес им представители экзистенциализма подчеркивают решающее значение мировоззренческой и ценностной стороны философии, последняя же для них выступает прежде всего как своеобразная форма субъективного переживания и постижения мира, как иррациональное мировосприятие, предопределяющее всю нашу теоретическую и практическую деятельность. В конечном счете это приводит к подчинению разума — интуиции, знания — вере. Отождествляя себя с наукой или с верой, философия перестает отвечать своему назначению, утрачивает свою специфику, оказывается неспособной дать необходимое синтетическое знание о мире и человеке.

Подобные общефилософские построения определяют и структуру соответствующих философско-исторических учений. В них, несмотря на все различия, постоянно проявляла и проявляет себя традиционная антитеза объективного и субъективного, онтологического и антропо-исторического, абстрактно-теоретического и конкретно-научного, которая в современной буржуазной философии предстает в виде противоположности сциентистского и ценностного подхода к познанию мира, человека и истории. Современная субъективно-идеалистическая философия не освободилась от априоризма метафизической философии прошлого. Она лишь перенесла этот априоризм из онтологической

сферы в сферу гносеологическую, трансцендентальную, в область чистой субъективности человеческой экзистенции, а уже отсюда, исходя из самого человека, воссоздала формы, нормы и ценности надысторического, абсолютного характера. И это понятно, поскольку идеалистическая философия в любом ее виде, уже в силу своих предпосылок, всегда остается в плену у дуализма материи и духа, тела и души, природного и исторического, объективного и субъективного.

Действительное преодоление метафизического априоризма прошлого стало возможным на основе диалектико-материалистического учения.

Марксистское утверждение материальности как всеобщей объединяющей основы существующего, определение материи как некоей универсальной действительности, реальной данности, присутствующей в вещах и явлениях мира, отрицание всякой метафизической субстанциональности материального начала, диалектическое решение проблемы взаимоотношения материального и идеального, природного и духовного, наконец, понимание истории как естественноисторического процесса, отличающегося специфическим социально-культурным типом детерминации, — все это открыло путь к созданию такой философско-исторической концепции, в которой историческое бытие предстало в органическом единстве его сущности и существования, всеобщности и индивидуальной неповторимости, объективного и субъективного.

Последовательно осуществляя принцип историко-материалистического монизма, К. Маркс установил такие закономерности общественного развития, которые выражают подлинную специфику исторического процесса и открывают возможность причинного объяснения истории, научно-теоретического предвидения ее дальнейшего развития. Эти закономерности не фетишизируют историю и не предопределяют ее будущего, они лишь отражают реальные объективные тенденции общественного движения в его наиболее глубоких основаниях. Знание этих закономерностей, принцип исторической преемственности вооружают историческую науку надежным и объективным критерием изучения истории. Анализируя материально-производственные отношения капиталисти-

ческого общества и других исторических эпох, К. Маркс выработал понятие общественно-экономической формации, основное понятие материалистического понимания истории. Исходя из основного для всякого человеческого общежития факта — способа добывания средств к жизни, писал В. И. Ленин, марксова теория общественной формации «поставила в связь с ним те отношения между людьми, которые складываются под влиянием данных способов добывания средств к жизни и в системе этих отношений («производственных отношений» по терминологии Маркса), указала ту *основу* общества, которая облекается политико-юридическими формами и известными течениями общественной мысли. Каждая такая система производственных отношений является, по теории Маркса, особым социальным организмом, имеющим особые законы своего зарождения, функционирования и перехода в высшую форму, превращения в другой социальный организм» [18].

Марксова теория общественно-исторического процесса раскрыла закономерные основы социальной деятельности человека, те объективные тенденции исторического развития, которые обусловливали его поведение и определили условия его свободного и активного творчества. Такое диалектико-материалистическое понимание социального детерминизма, как отмечал В. И. Ленин, не только не предполагает фатализма, но, напротив, дает почву для разумного действования.

Диалектико-материалистическая философия устраняет всякий априоризм в понимании истории, сверхъестественное, трансцендентное, внеисторическое предопределение направленности, содержания и смысла человеческой истории. Вместе с тем она признает и объясняет роль и значение объективных материально-природных предпосылок исторического развития, показывает, как материал природного бытия, его закономерности, качества и свойства трансформируются, прежде всего через посредство материального производства, в содержательные формы культурного и социального бытия, существуют и проявляют себя в условиях социально-исторического процесса.

На протяжении всей истории философии, как мы видели, обнаруживала себя тенденция объяснять человека и историю законами и принципами того или иного объ-

[18] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 429.

ективного бытия, духовного или материального, которое понималось как абсолютное начало, предопределяющее жизнь человечества, его историю как с фактической стороны, так и по существу. При этом беда состояла не в том, что человек объяснялся в связи и зависимости от объективных сфер, а в том, что, с одной стороны, неправильно определялось собственно человеческое и историческое, с другой — природа самого объективного начала.

Теоретики просвещения и материалисты XVII и XVIII столетий рассматривали человека как органическую часть природы, как существо, действующее по естественным законам. Природа сама по себе представлялась единственным и непогрешимым источником объективной разумности и закономерности, прародительницей всех целей и идеалов человека и в конечном счете — прообразом всех произведений его культурно-исторического творчества. Идея высшей разумности природы получает своеобразное обоснование также и в идеалистической философии Гегеля. Правда, здесь в качестве объективного начала выступает абсолютная идея, воплощающая универсальную необходимость мироздания, закономерно осуществляющая себя в природе и в человеческой истории. Соответственно человек обнаруживает эту высшую разумность в процессе познания законов природы. И вновь он узнает о себе и своем жизненном назначении из абсолютно внешнего для него источника. Постигая разумность природы и абсолютной идеи, он познает тем самым цель и смысл своей собственной жизни.

В объективной обусловленности человеческого существования природой и в возможности рационального, научного ее познания материалисты прошлого видели своеобразный канал, через который природа сообщает людям о своих целях и намерениях, диктует им свою волю. За всеми этими представлениями о предметной, природной обусловленности человеческого бытия, истории скрывалась справедливая мысль о том, что природа является для человека и общества не просто причиной материального, фактического порядка, а что она в своих объективных законах, качествах и свойствах имеет сущностное значение для культурной жизни человека. Однако, в силу непоследовательного материалистического и метафизического характера своих воззрений, они не смогли понять и объяснить того, как и в каких специфических формах

диалектика природы трансформируется и находит свое существенное выражение в диалектике культуры, человеческой и социальной жизни. В отличие от домарксистских материалистов Гегель «угадал» в диалектике саморазвивающейся идеи диалектику природы и общества, но она не могла дать верного решения проблемы, поскольку отвлекалась от конкретного содержания и противоречий реальной исторической действительности.

Современная субъективистская буржуазная философия выступает против философского объективизма метафизических материалистов и объективного идеализма. Но в полемике с «догматическим объективизмом», смешивающим фактические и генетические предпосылки человеческого бытия с сущностными, ценностными, она впадает в другую крайность, отрицая существование предданных объективных порядков и закономерностей и всякое сущностное, смысловое значение природной действительности для человека, его культурной жизни. Предданный природный мир в ней всегда выступает в большей или меньшей степени неорганизованной, неоформленной, хаотической действительностью, обусловливающей лишь фактические, но отнюдь не смысловые и содержательные моменты исторического существования человека.

Все дело здесь в том, как понимается и трактуется взаимоотношение природного и человеческого, специфика закономерностей социальной жизни. Так, отмечая значение природы как генетической и фактической предпосылки возникновения человека и его культуры марксистская философия в то же время подчеркивает сущностную и предметную связь человека с природой на протяжении всей культурной истории. Природа и природно-биологическая организация отдельной человеческой особи присутствуют как один из постоянных компонентов истории. Природное и социальное, человеческое — это не просто внешне пространственно связанные явления. Они сопроникают друг друга, представляют собой некое внутреннее и сущностное единство.

Чтобы сохранить и воспроизвести жизнь, человек должен удовлетворять свои потребности. Изначально же он не имеет никаких других потребностей, кроме тех, которые природа в него вложила. Соответственно и первый культурно-исторический акт направлен на производство

средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, т. е. на производство материальной жизни. «Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно — уже для одного того, чтобы люди могли жить» [19]. В целом деятельность человека, включая и добывание средств к существованию, уже в самом начале преследует иные цели, которые не ставит природа, она порождает и удовлетворяет потребности нового рода, потребности культурного человека. Первые акты человеческой деятельности служили, следовательно, удовлетворению естественных потребностей, но осуществлялись они в форме культурного творчества. Естественно, в этом культурном творчестве человек решал и ту задачу, с которой животное справлялось чисто инстинктивно, в силу своей специализированности. В отличие от поведения животного деятельность человека сразу же проявляется в качестве двоякого отношения — естественного и общественного. Конечно, вопрос о том, что делать, здесь был первоначально закреплен и поставлен природой, и лишь то, как это сделать, предоставлялось решать человеку самому. Возникает своеобразный кондоминат необходимости и свободы. Однако после того, как культурно-творческая способность однажды обретена человеком, он выходит за пределы чисто природной необходимости и создает нечто не предусмотренное природой и уже не только то, как он нечто делает, но и что́ делает, является результатом культурно-исторического действия.

Человек является тем единственным сущим, которое в органической целостности сочетает в себе все основные формы бытия. Он — духовное существо, животный организм и вещественно-материальное образование. Человек — универсальная сила природы, наследник ее целостности, но он уже не чисто природная сила, и свою универсально-всеобщую природу реализует и развивает вне непосредственной природной детерминации — как существо культурное, социальное, т. е. в своей специфике, всецело и исключительно определенной обществом и его культурой.

Марксизм преодолевает недостатки и ограниченность предшествовавших ему идеалистических и материалисти-

---

[19] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 26.

ческих учений, реализует их положительные моменты в своей диалектико-материалистической философии. Как и многие его материалистические предшественники, К. Маркс отказывается от всяких абсолютных идеалистических предпосылок существующего и объясняет мир из него самого, таким, какой он есть в действительности. Но, в отличие от них, он последовательно проводит материалистический принцип для объяснения всех сфер бытия: природы, истории, общества, человека, духовной жизни и применяет этот принцип конкретно. К. Маркс не просто распространяет материалистическое понимание одной сферы бытия на другие, а материалистически истолковывает каждую из этих сфер, исходя из анализа внутренних специфических для нее структур и отношений и, что особенно важно, в них самих обнаруживает материалистические основания и принципы единства всего существующего. Именно такое конкретное и диалектическое применение материалистического принципа позволило К. Марксу понять и объяснить историю, общественную жизнь в их органическом единстве с природной действительностью и в их специфической, отличной от природной и имманентной человеку форме бытия. Он показал, что история есть такой процесс объективного развития, который происходит не независимо от нас самих, а в результате нашей предметно-практической и духовно-нравственной деятельности. Человек выступает как творец своей истории, является одновременно и актером и автором всемирно-исторической драмы. История, различные общественные образования, учреждения, события предстают в виде объективного результата деятельности самого «субъекта истории», т. е. общественного человека. Разрыв между объективным историческим развитием и субъективным действием уничтожается, но определенная самостоятельность этих факторов в данной системе отношений сохраняется. Раскрыв специфику исторической действительности, К. Маркс в то же время определяет те ее стороны (производство, производственные отношения), которые нагляднее всего обнаруживают ее предметное единство с миром природы и в которых в превращенной форме прежде всего проявляет себя необходимость природы.

Религия фатализирует историю, видя в ней осуществление божественного провидения, объективный идеализм

Гегеля превращает ее в историю абстрактного и потустороннего для действительного человека духа. Материалисты XVII и XVIII веков натурализируют историю, рассматривая ее как необходимый элемент природного целого. Соответственно и монизм этих домарксистских учений был либо замаскированным дуализмом, объединенным потусторонним идеальным началом, либо натуралистически ограниченным, когда цельность монистического мировоззрения оказывалась пригодной лишь для одной части действительности — для природы.

К. Маркс выдвигает другой принцип монистического понимания мира, принцип его материального и исторического единства, когда единство природного и социального, несмотря на все его материальные предпосылки, реализуется лишь в процессе исторической предметно-деятельной активности человека. Это единство не просто задано материальной природой, оно есть результат исторического творчества людей, и только в истории, в обществе оно актуализирует себя в подлинном своем существе. Именно в обществе, через «вторую природу», через культуру воспроизводится единство мира природного и человеческого, и только в нем природа становится основой человеческого и исторического бытия. Человеческая сущность природы существует только для общественного человека; ибо только в обществе природа является для человека звеном, связывающим человека с человеком, бытием его для другого и бытием другого для него, жизненным элементом человеческой действительности, только в обществе природа выступает как основа его собственного человеческого бытия [20].

В противовес натуралистическим и спиритуалистическим концепциям истории, К. Маркс объясняет историю из ее собственного социально-культурного развития, как продукт предметно-практической деятельности человека: свободного в своем выборе и решениях и вместе с тем детерминированного объективными обстоятельствами общественного бытия. Исходя из практически-деятельного, творческого, наконец, революционизирующего отношения к исторической действительности, когда предмет, реальный процесс истории рассматривается не только в форме объекта, но и «субъективно» в форме практики, К. Маркс

[20] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 26, ч. 3, с. 516.

включает в сферу этого активного отношения человека к действительности и природу. Он «историзирует природу», понимая ее не как абстрактно-материальную, объективную предпосылку человеческого существования, а как естественную реальность, вовлеченную в сферу общественно-исторической практики. На этой основе К. Маркс приходит к одному из важнейших положений своей философии истории, согласно которому промышленность, сфера материального производства является той именно областью общественного бытия, в которой прежде всего проявляется как практическое отношение человека к миру, так и действительно историческое отношение природы к человеку, где природные силы перестают обладать чистой естественностью и становятся определяющим фактором социального развития. «*Промышленность*, — пишет К. Маркс, — является *действительным* историческим отношением природы, а следовательно и естествознания, к человеку. Поэтому, если ее рассматривать как *экзотерическое* раскрытие человеческих *сущностных сил*, то понятна станет и *человеческая* сущность природы, или *природная* сущность человека... Становящаяся в человеческой истории — этом акте возникновения человеческого общества — природа является *действительной* природой человека; поэтому природа, какой она становится — хотя и в *отчужденной* форме — благодаря промышленности, есть истинная *антропологическая* природа» [21].

Объективная необходимость природы в своей исторической форме обнаруживает органическую связь и зависимость от субъективного фактора истории, от свободной и целесообразной деятельности человека. К. Маркс подчеркивает социальную, человеческую природу окружающей нас действительности, показывает, что человечество практически имеет дело с «искусственной природой», которая, несмотря на свои объективные основания и истоки, является его собственным творением. Разумеется, «историзация» природы не исключает ее объективной естественности. Человек также генетически и фактически является природным существом. Но данный ему в его культурной жизни мир природы не может рассматриваться как некая «совершенная объективность», раскрываю-

---

[21] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 595—596.

щаяся в своем существе только в рамках чистого естествознания. Само это чистое естествознание получает свою цель, как и свой материал, благодаря торговле и промышленности, предметно-человеческой практике людей.

В концепции исторического монизма марксизм преодолевает не только идеалистическую метафизику и натуралистическое понимание истории и человека, но и характерное для современной субъективистской буржуазной философии отрицание сущностного значения природы для человеческого бытия. Рассматривая природу исторически в ее социальных превращениях, К. Маркс открыл новый аспект понимания всей действительности: природной — с точки зрения социальной, исторической; социальной — с точки зрения конкретного человека, революционного класса, его практики. Показав же исторические и социальные формы, в которых необходимость природы и ее сущностные силы даны человеку, и подчеркнув человеческое происхождение и существо самих социально-экономических форм, так называемой «общественной субстанции», ее принципиальную посюсторонность и досягаемость, он тем самым раскрыл коренные объективные условия человеческой свободы, его исторического творчества.

Марксизм рассматривает человека в единстве его общественных и индивидуальных проявлений как существо, «творимое» историей и «творящее историю». Человек принимает уже готовый образ жизни, приобщается к имеющимся стандартам общественного сознания и преобразует этот образ жизни, выдвигает новые идеи, и тем самым «творит» общественное сознание. В социально-экономических формах общества находит свое конкретное выражение историческая необходимость, но она в то же время служит реальной предпосылкой свободного индивидуального творчества.

Культурное содержание истории не получается в готовом виде из объективного природного источника, а является продуктом специфического человеческого творчества, результатом объективно детерминированной и вместе с тем свободной деятельности человека.

Но если не существует никакого заранее данного единого общественного идеального или материального начала, несущего в себе действительную цель истории и че-

ловеческого существования, то как можно говорить об общих для многих людей, народов и даже всего человечества целях и идеалах. Ведь в самой истории как в прошлом, так и в настоящем не было и нет никакого единого центра, который определял и провозглашал бы общие для человечества цели. Более того, общественная жизнь человечества являет собой чрезвычайно сложное переплетение бесчисленного множества сил и отношений, необходимых и случайных, объективных и субъективных. Люди, классы, народы, различные социально-политические системы, движимые сходными и различными, а нередко взаимоисключающими побуждениями и целями, творят историю. Может ли результат этого сложного и противоречивого творчества иметь единую цель и направленность, коль скоро отрицается всякое их внеисторическое происхождение и сущность?

Отвечая на этот вопрос, марксистская философия обращается прежде всего к самой истории и из ее действительного развития выводит свои представления о ее направленности, смысле и цели.

Историческая жизнь, известная нам по памятникам письменной культуры, началась в IV тысячелетии до нашей эры. С тех пор, за время своего шеститысячелетнего движения, она вызвала к жизни множество сменявших друг друга культурных и социально-политических образований, породила огромные материальные и культурные ценности, пережила периоды расцвета и упадка. Пройденный человечеством путь является большим отрезком исторического времени и достаточно содержателен, чтобы на основе его фактических материалов можно было хотя бы в общих чертах судить о возможных направлениях его будущего развития.

Для понимания смысла истории огромное значение имеют переломные исторические периоды, когда в относительно короткое время революционными средствами разрушаются старые, отжившие экономические и политические формы и складываются основания для творчества новых, прогрессивных форм. В эти переломные моменты, в связи с открывающейся перспективой движения истории в будущее, становится возможной более глубокая и полная оценка прошлого.

В качестве таких поворотных этапов могут быть отмечены период крушения древнего общества — Ханьской

империи в Восточной Азии, Римской империи в Южной Европе, Северной Африке и Передней Азии со II по V века нашей эры, приведший к смене рабовладельческого общества феодальным, затем эпоха буржуазных революций XVII—XVIII веков, установившая господство капиталистического строя, и, наконец, социалистическая революция в России в XX веке, положившая начало новой эре человеческой истории — эре бесклассового общества. Строительство новых форм социальной жизни в современных социалистических странах, характер взаимоотношений сосуществующих капиталистической и социалистической систем, так же как и социальные и экологические проблемы, рожденные современной научно-технической революцией, дают богатый материал как для осмысления сути истории, так и для освещения проблем человеческой жизни, ее смысла, проблемы свободы и творчества человека.

Единство человеческой истории есть результат многовекового развития, в процессе которого народы, населявшие Землю и жившие вначале локальными или мало связанными между собой культурными центрами, в результате экономического, научно-технического прогресса, совершенствования средств передвижения и связи вступили в тесное социально-политическое и культурное общение, а в последнее столетие оказались настолько связанными друг с другом, что стало возможным говорить о единой судьбе человечества.

Современное человечество, представленное различными национальными культурами и традициями, социально-политическими системами, в условиях мирного сосуществования поддерживает свое единство экономическими и политическими отношениями, научными, культурными контактами и связями. Судьба же единой человеческой истории зависит от характера направленности социально-политического и культурного творчества людей. Какие факторы человеческого существования и деятельности привели к такому единству современного человечества?

На заре культурной истории, когда люди различных континентов и районов земного шара, отделенные друг от друга огромными и непреодолимыми пространствами, только выходили из своего животного состояния и образовывали первые человеческие общности, существовал лишь один

объективный фактор их потенциального культурно-исторического единства — таким фактором служила принципиальная общность природных предпосылок истории, обусловленная единством географических условий Земли и биологической организации людей. Движимые единой естественной потребностью существования и воспроизводства своей жизни, люди стали производить орудия труда, различные средства и ценности материальной и духовной культуры, которые впоследствии стали определяющим фактором общественной жизни и исторического единения человечества.

Рассказывая о внутреннем прогрессе цивилизации и культуры и их пространственном распространении, академик Н. Конрад называет два географических центра начальной исторической жизни — Египетское государство в долине Нила и Шумерское царство в Двуречье. Дальнейшее движение истории происходит путем расширения географических сфер и сфер культурного влияния первых исторических центров и включения в них новых народов и стран. Позднее в других районах Земли самостоятельно возникают новые культурные центры, которые, в свою очередь, влияют на племена и народы, населяющие прилегающие к ним территории. В дальнейшем различные исторические центры приходят в соприкосновение, вступают в торговые, политические и культурные взаимоотношения или сталкиваются между собой как враждебные силы. Эти столкновения разрешались так, что либо к старым историческим районам добавлялись новые, либо народы новых районов, выходя из мест своего исконного расселения, вторгались в жизнь старых центров. Так, начавшееся некогда пространственное распространение истории в течение нескольких тысячелетий вовлекло в свою орбиту все части земного шара. «В сложнейшем процессе соприкосновения одних частей человечества с другими формировались этнически устойчивые племенные группы, развивались народности, перераставшие в дальнейшем в нации» [22].

Связи и взаимоотношения, складывавшиеся между древнейшими культурными центрами, носили случайный и эпизодический характер. Мировая история от первобытнообщинного строя до зарождения капитализма раз-

[22] Вестник истории мировой культуры. М., 1961, № 2, с. 17.

вивалась в целом в нескольких мало связанных друг с другом культурных центрах — китайском, индийском, египетском, греко-римском и американском. Древние центры исторической жизни были настолько изолированы друг от друга и остальных районов мира, что нередко с их гибелью исчезали и их высокие культурные достижения.

Общение между народами принимает устойчивые и постоянные формы вместе со становлением и развитием капитализма. Создание единого мирового рынка привело к расширению международных связей и разрушению национальной и религиозной замкнутости. На смену этой национальной замкнутости пришла всесторонняя связь и всесторонняя зависимость народов друг от друга. Плоды не только материальной, но и духовной деятельности отдельных наций все в большей мере становятся достоянием других народов.

Происходящее в наше время соединение отдельных судеб различных народов и культурных районов Земли в единую историю человечества само по себе является несомненным показателем общественного прогресса, но он лишь в той степени дает нам ответ на вопрос о смысле самой истории, ее направленности, в какой свидетельствует о совершенствовании форм социальной жизни, тех идеалов и ценностей, которыми живет человечество, которыми оно руководствуется в своем развитии и историческом творчестве.

Современные наука и техника вызвали к жизни невиданные до сих пор силы созидания, открыли огромные возможности для освобождения людей от тяжелого физического труда, от нищеты и голода, для приобщения их к радости творчества, культурным и духовным ценностям. Но они принесли с собой и необычайные в своей разрушительной силе средства уничтожения, породили явления, угрожающие стать неподвластными человеку, подрывающие основы человеческого существования. Научно-технический прогресс продемонстрировал сегодня свои неограниченные возможности для социального развития. Вместе с тем он самым убедительным образом показал, что степень и характер его влияния на развитие общества зависят от социальной, классовой его структуры, от тех идеалов и ценностей, которые господствуют в нем и определяют направленность человеческой деятельности. Иначе говоря, научно-техническая революция

и ее последствия показывают, что дальнейший прогресс науки и общества возможен лишь на основе определенного интеллектуального и нравственного развития человека. Сегодня человек, более чем когда-либо, не только должен осознать себя как субъекта общественно-исторического процесса, как главную производительную силу общества, свою роль творца науки и техники, но и практически утвердить себя в этой роли, овладеть ключевыми позициями и средствами, позволяющими ему регулировать общественный процесс и развивать его в соответствии с прогрессивными идеалами и ценностями нашего времени.

В современном мире, как никогда раньше, раскрылась тесная связь экономического, научно-технического развития с социальным и духовно-нравственным прогрессом, объективных тенденций и закономерностей истории со свободным и активным творчеством людей, каждого отдельного человека.

На протяжении многих веков человечество недостаток собственных сил и возможностей восполняло верой в сверхъестественные и сверхчеловеческие силы — божественное провидение, разумную необходимость природы, осуществляемую в истории. В наше время под воздействием науки и техники окрепла и утвердилась вера в неизменное поступательное движение самой цивилизации, как надежной объективной гарантии общественного прогресса. Историческое развитие последнего столетия сильно подорвало веру в «благорасположенность» этих внешних и независимых от человека объективных сил. В частности, и потому, что за последнее столетие именем этих объективных начал оправдывались и освящались многие разрушительные войны и антигуманные действия мирового империализма.

В нашу переломную историческую эпоху, полную острых социальных и духовных конфликтов, человечество оказалось перед необходимостью конкретного решения проблем, от которых зависят не только смысл и содержание его жизни, но и его фактическое существование. Человечество и раньше сталкивалось со сложными и трудными задачами, но они носили иной характер и не проявлялись в такой всеохватывающей и острой форме, как сейчас. Теперь философско-историческая теория не может просто удовлетвориться констатацией фактического

положения вещей, наличия различных возможностей и путей исторического движения, она должна оценить эти факты с классовых позиций, определить свое отношение к ним. Философия должна сформулировать принципы и нормы исторического творчества, позволяющие современному человеку сделать верный выбор, способствовать осуществлению лучшей для человечества исторической альтернативы. Сегодня, как никогда ранее, возросла роль и значение субъективного фактора истории.

Свое право на дальнейшее существование человечество никогда не обретало механически, полагаясь лишь на действие независимых от него объективных сил природы и общества. Оно завоевало это право в тяжелой и напряженной борьбе, в которой люди действовали не просто как слепые орудия исторической необходимости, а как свободные и творческие существа, сознательно преследующие конкретные цели и идеалы. Материальное и духовное наследие предшествующих поколений было солидной, но недостаточной гарантией для дальнейшего прогресса. Судьба завтрашнего дня никогда фатально не предопределялась вчерашним, она так или иначе решалась в течение текущего дня. В наше время от решений и действий людей, их самостоятельной и ответственной активности зависит то, каким будет наш завтрашний день.

Человечество сегодня находится перед фактом существования двух совершенно реальных и противоположных друг другу возможностей: мир и всеобщее разоружение или термоядерная война. Не решив этой коренной проблемы нашего века, трудно говорить о каких-либо прогнозах на будущее, ибо оно возможно лишь в том случае, если человечество сохранит себя, а не станет жертвой атомной катастрофы. Именно поэтому современные прогрессивные философы и социологи так же, как и наиболее трезвые, реалистически мыслящие политики, отвергают всякие фатально-пессимистические и фатально-оптимистические прогнозы на будущее, призывают человечество всерьез считаться с действительным существованием этих двух реальных возможностей исторического развития. Только объективное изучение и учет благоприятных и неблагоприятных обстоятельств и факторов позволит принимать верные решения и правильно направлять волевые усилия людей. Сегодня, как никогда ранее, очевидно, что будущее человечества не предопределено, не задано зара-

нес, а зависит от самих людей, от их мужества, терпения и гуманности, от того, какой они сделают выбор, как используют находящиеся у них средства и возможности.

Марксистское философское учение об истории учитывает эту специфику исторического процесса, отражает ее в своих важнейших принципах и положениях, в своем понимании природы исторической закономерности и общественного идеала. Его представления о направленности истории, социальном прогрессе складываются на основе объективного научного и партийно-классового подхода к анализу и оценке огромного множества сложнейших явлений общественной жизни в прошлом и настоящем, с учетом как реальных тенденций и возможностей существующей действительности, так и тех идеалов и ценностей, которые человеку предстоит претворить в действительность. Марксистская философия истории — это философия исторического оптимизма, но не бездумного и фанатического, а реалистического, активно-действенного оптимизма [23]. Она учитывает как имеющиеся реальные трудности и возможности, так и волю, желание людей создать нечто новое, более совершенное. Эта особенность марксистской исторической теории нашла свое отражение в учении о коммунизме. Фундаментальность марксистско-ленинского научно-теоретического обоснования коммунизма не дает никаких поводов для фатально-детерминистического или религиозно-эсхатологического понимания истории. Основные принципы, определяющие сущность коммунистического идеала, отличаются своей гуманистической направленностью и строгой историчностью. Подчеркивая необходимость осуществления главных условий социалистической революции, например обобществления основных орудий и средств производства, создание саморегулирующихся ассоциаций свободных производителей и т. д., теория научного коммунизма в то же время творчески и гибко определяет формы проведения революционных преобразований, открывает значительный простор для выбора путей и средств к достижению цели.

Современные буржуазные теории социального прогресса, несмотря на их различия, в конечном счете явля-

---

[23] См.: *Брежнев Л. И.* За справедливый, демократический мир, за безопасность народов и международное сотрудничество. М., 1973, с. 44.

ются апологией существующего капиталистического общества, социальной утопией, предполагающей реформацию капитализма путем возрождения некоторых форм патриархального и раннебуржуазного общества. Различные философско-социологические концепции, отмечающие внутреннюю противоречивость капитализма и возможность его гибели, но не признающие социализма в качестве последующей, более высокой формы общественного прогресса, развивают разного рода циклические теории (Тойнби, Хаксли и др.), согласно которым исторический процесс совершается в виде круговоротов, рождения и гибели отдельных цивилизаций. Он проходит определенные ступени, но, достигнув высшего пункта, каким следует считать современный капитализм, возвращается к исходному положению. Такое понимание истории разделяется и некоторыми экзистенциалистскими философами.

Религиозная философия в несколько модернизированной форме проповедует свое традиционное понимание смысла истории, ее прогресса, согласно которому человечество может достичь абсолютной гармонии и совершенства лишь за пределами истории, в потустороннем мире божественного. Технократические же и футурологические концепции открыто пытаются доказать неограниченность возможностей совершенствования капиталистического общества.

Но как бы ни формулировались эти буржуазные и религиозные концепции, в них утрачено понимание того, что настоящее, да и любое будущее более совершенное общество есть ступень в историческом развитии. Считать капитализм высшей точкой развития цивилизации, или видеть в нем социальную форму с неограниченными возможностями самосовершенствования, по существу это означает одно и то же — непризнание дальнейшего прогресса истории. Религиозная философия, казалось бы, развивает принципиально иную точку зрения, но на самом деле она также исходит из возможностей реализации абсолютного социального совершенства, из признания конца истории, данности ее конечной цели. И неважно, что такой завершающей точкой цивилизации, ее абсолютно развитой формой признается конкретное историческое общество — современный капитализм, или это абсолютное совершенство утверждается за пределами истории, в царстве Всевышнего. В обоих случаях мы имеем

дело с чудом, превышающим историю, ее действительное развитие — чудом капитализма и чудом вознесения. Все различие в том, что в одном случае — это чудо провозглашается в качестве догмата религиозной веры, а в другом — утверждается в форме научных и философских заключений.

Смысл истории, каждого конкретного общества, поколения, человека нельзя искать лишь в постоянном прогрессе культуры, в том, что данный период жизни служит только рождению более высокой общественной системы, хотя ее идеалы и ценности служат и должны служить нормами человеческого поведения и действия в настоящем. Смысл истории заключается также в самоценности каждой ступени развития. Каждый исторический миг имеет свою ценность, более того, в этом важнейшее условие прогресса вообще. В противном случае одно поколение было бы лишь ступенью развития для следующего, и так до бесконечности. В этом, по существу, смысл религиозной идеи прогресса. Для нее все конкретные формы земной исторической жизни не самоцель, а преходящие моменты, подготовка к подлинной жизни в небесном царстве.

Религия проповедует веру в абсолютное совершенство и блаженство в потустороннем мистическом мире, а социальные утопии мистифицируют историю, принимая какую-либо конкретную форму будущего устройства за абсолютно совершенную. Такое понимание общественного развития противоречит научным представлениям об историческом процессе.

В отличие от различного рода религиозно-эсхатологических учений, буржуазных технократических и футурологических концепций, социальных утопий культурологического, экзистенциалистского и антропологического толка, марксистская историческая теория и учение научного коммунизма подчеркивают поступательный характер исторического процесса, диалектическое сочетание прерывного и непрерывного, однократного, индивидуального и повторяющегося, общего в истории, творческую роль человека как субъекта истории, вскрывают реалистическую и конкретно-историческую природу коммунистического общественного идеала. Коммунизм определяется как такой исторический общественный строй, который приходит на смену капитализму и разрешает принципиальные со-

циальные противоречия, присущие капитализму и антагонистическому классовому обществу в целом. «Коммунизм, — говорит К. Маркс, — для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразовываться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее (капиталистическое. — *Б. Г.*) состояние»[24].

Коммунизм не решает всех человеческих проблем, ибо представляет собой начало нового этапа в истории, на котором человечество, уже свободное от классовой эксплуатации и различных форм социального гнета, ставит и решает новые задачи, подчинив свою деятельность самой высшей ценности — человеку, его благу, его всестороннему, свободному и творческому развитию. Коммунизм — это не состояние полной гармонии, отсутствие всяких противоречий и трудностей — это не земной рай, полный блаженства, покоя и застоя, как нередко вульгаризируют и третируют его буржуазные идеологи.

На какую бы высокую ступень ни поднималось человечество, для него всегда будут неизбежны борьба и преодоление различных противоречий и трудностей[25].

Коммунизм как высшая точка исторического прогресса, является той ступенью в развитии человечества, на которой завершается история классового общества и начинается история общества бесклассового. Различные этапы коммунистического общества будут отличаться друг от друга наиболее замечательными и определяющими облик эпохи явлениями материальной и духовной жизни. Коммунизм как общественный идеал, уже практически осуществляемый значительной частью человечества, не только не исключает социальных и нравственных идеалов дальнейшего развития истории, но и создает реальную почву для их возникновения и развития.

В марксистской теории социального прогресса находят свое конкретное выражение основные принципы марксистского понимания как самой философии, так и философии истории. В ней раскрывается внутренняя связь между философско-теоретическими основоположениями, объясняющими историю, характеризующими ее смысл и направленность, и теми конкретно-научными представле-

---

[24] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 34.
[25] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений, с. 598.

ниями об историческом процессе, которые даст нам историческая наука. Философское понимание, объяснение истории и ее конкретно-научное познание в марксизме не противостоят друг другу, а обнаруживают свою фундаментальную взаимосвязь и взаимозависимость. Сохраняя себя как два относительно самостоятельных источника и способа познания, они служат взаимному дополнению и взаимной верификации. Философия, осмысливающая и обобщающая весь совокупный опыт человечества, формирующая важнейшие принципы человеческой деятельности и миропонимания, освещает в целом конкретное содержание реального исторического процесса и вместе с тем проверяет и обосновывает свои положения на фактах научного знания.

ФИЛОСОФИЯ И МОРАЛЬНОЕ ВОЗЗРЕНИЕ НА МИР

О. Г. Дробницкий

Такие формы общественного сознания, как философия и нравственность, казалось бы, весьма далеко отстоят одна от другой. В области человеческой духовности, где совершается синтез воззрения на внешний мир и самосознания, они занимают почти крайние полюсы. На одном из них находится обыденное сознание, присущее каждому отдельному человеку в его непосредственно-житейском опыте. На другом же — одна из самых высокоразвитых, рафинированных в своей абстрактности форм мышления о мире в целом. Если науку отличают обобщенно-теоретические построения, стирающие житейскую наглядность чувственного восприятия и преобразующие материал эмпирического опыта во всеобщую форму необходимого закона, то в еще большей мере это присуще философии, по степени обобщенности своего мышления превосходящей любую конкретную науку. Представляется, будто у философии и морального сознания не может быть прямых связей, корреляций и параллелей.

И, однако же, действительное историческое развитие, с одной стороны, философии, а с другой — нравственного мышления человечества свидетельствует об ином. В истории философии постоянно ставилась проблема ее соотношения с моральным воззрением на мир. Наиболее сложные формы нравственного сознания уже в древности имели довольно явные аналогии с логикой философского размышления. Философское и моральное воззрения часто соприкасались на общей почве в вопросах о смысле жизни и направленности общественной истории, о «назначении» и «сущности» человека, о его принципиальной ориентации в социальном мире и отношении к наличному состоянию и историческому развитию этого мира. В означенной области смысложизненных «предельных» вопросов и образуются параллели между философией и нравственностью.

Философское мышление о мире никогда не было простым описанием, нейтральным изображением картины внешней действительности; оно всегда содержало в себе определенную позицию взирающего на мир субъекта, выражало то или иное отношение человека к сущему. И это отношение заключено в самом специфическом предмете философского мышления.

Проблема местоположения человека в мироздании и общественной реальности затрагивается и решается в том или ином плане и в рамках конкретных наук — не только в науках о человеке, скажем, социологии и психологии, физической антропологии, но и в такой удаленной от человековедения дисциплине, как астрономия. Но место человека в мире, понимаемое как целостно-универсальная зависимость и взаимодействие, его активно-субъективное отношение к миру в материальной и духовной практике — предмет собственно философский. Под «местом человека в мире» здесь подразумеваются уже не просто пространственно-временные координаты или предметно-структурные зависимости, не только те материальные действия и преобразования, которые человек способен осуществлять в окружающей действительности (что может быть отображено и в любой прикладной науке), но прежде всего способность человека быть субъектом в своих материальных и духовных акциях, в историческом движении и в своем мышлении о мире.

Конечно, эта субъективность человека в истории философии представлялась по-разному. Она могла рисоваться и в виде послушничества человека по отношению к очеловеченному космосу (что в древнегреческой философской лексике выражалось посредством понятия «логоса» и его проявлений: с одной стороны, «ананке», «мойры», «эймармене», судьбы и рока, а с другой — «пронойи», провидения, предназначения, задания человеку). У Гегеля — это приобщение (прежде всего чисто духовное) человека к логике абсолютной идеи; в марксизме же — активно-преобразовательное отношение человека к миру, практика. Но, так или иначе, самые общие философские понятия и представления об универсуме являлись одновременно способом человеческого самосознания, восприятия себя в мире и значения мира для себя, а потому любая философская система и была выра-

жением какой-то жизненной позиции (общемировоззренческой, социально-исторической, классовой и партийной), что далеко не всегда можно сказать о любой конкретной науке. Миропонимание в философии — это не просто тот или иной угол зрения или перспектива ви́дения, но активно-субъективная, в конечном счете — практическая установка и ориентация.

Это обстоятельство как раз и роднит философское мирозерцание с моральным воззрением. В последнем любое понятие («добро», «зло», «справедливость», «идеал») выражает человеческое отношение приятия или отрицания действительности, подразумевает задание для практического действия. Нравственное представление, убеждение, чувство — это всегда и деятельно-психологическая установка субъекта, и одновременно способ ви́дения мира.

Конечно, практический характер морального сознания не то же самое, что философская позиция. Для морального мышления характерна нормативная модальность, оценочно-предписательные суждения о действительности и действии. Философия же оперирует понятиями «субстанции» и «сущности», объективного закона и необходимости. Но как раз это различие, при всей его очевидности, составляло в истории философии ту проблему, которую она всегда должна была заново ставить и решать, чтобы установить собственный суверенитет в царстве человеческого духа.

Действительно ли философские основания не имеют никаких аналогий с нормативными категориями морали? В самом ли деле понятия «сущности» и «природы» человека совершенно независимы от выработанного в сфере морали представления о конечном или высшем «назначении» человека? Каким образом соотносятся философские концепты человеческой «подлинности», «целостности», «универсальности» и «отчуждения» с нравственными идеями о смысле жизни и борьбе добра и зла? Здесь напрашивается по крайней мере формальная аналогия. «Сущность» и «подлинность» человека, каким бы конкретным образом они ни понимались, всегда выступали в философии в виде такого измерения человеческого бытия, которое прямо и непосредственно не совпадало с описанием его наличной ситуации, эмпирического, фактического существования; по отношению к последнему

они представлялись некоторой высшей возможностью, конечным пределом или перспективой саморазвития человека, иными словами, рисовались какой-то предельно общей задачей, которую человеку предстоит исполнить или реализовать.

Эта же проблема, хотя и под иным углом зрения, выступает в истории философии как вопрос о ее общественном назначении, а в конкретизированной форме — как проблема соотношения философского знания и различных жизненных отправлений человека. Философия отнюдь не всегда была областью «чистых идей», какой она стала в метафизике XVII—XVIII веков и особенно в немецком классическом идеализме. В античности (начиная с Демокрита и кончая стоиками) она являла собой непосредственное совпадение с личностной, жизненной программой и позицией человека-философа. «Софос» был не только представителем философского мышления, но и идеалом человека вообще, который в своем жизненном пути «проигрывал» принципы своей теории, подчас в форме крайнего ригоризма, доходящего до житейского парадокса и эпатажа обычных норм (что мы видим у киников), но всегда с наглядностью личного примера и опыта. Лишь в лице Платона и Аристотеля античная философия стала чем-то вроде профессионального, специального, чисто мыслительного занятия, отличного от образа жизни и чувствования человека-философа «в миру». Личности же Демокрита, Сократа, Аристиппа Киренского, Диогена Синопского, Кратеса и Гиппархии, Эпиктета, Эпикура и многих других во всей конкретности их жизненных проявлений служили как бы живым изображением соответствующих философских тезисов. Для «мудреца» не существовало разницы между его учением и личным существованием.

И дело здесь, по-видимому, отнюдь не только в архаическом синкретизме и нерасчлененности идеи и действия, присущим античной культуре. Много позже, когда философия нового времени полностью отрешилась от проблем повседневной жизни и ушла в область умозрительной спекуляции, мыслитель-идеалист С. Кьеркегор подверг острой критике «отрешенный» от жизненно-личностного существования способ философствования и противопоставил ему «экзистенциальное», личностно-настроенное и «бытийное» мышление как образец подлинно философского со-

знания[1]. С другой же стороны, материалист Л. Фейербах поставил в общем ту же самую проблему — «омирщения философии», максимального приближения ее исходных начал и конечных результатов к деятельности и чувственности эмпирического человека. Классики марксизма в ранний период своего творчества провозгласили «упразднение философии», превращение «оружия критики» в «критику оружием», что впоследствии резюмировалось в тезисе о практическом характере философского знания. Таким образом, отдаленность сугубо философского мышления от сферы практического действия неоднократно и с самых различных позиций оспаривалась и отрицалась в истории философии.

Тем не менее моральная форма сознания отнюдь не во всех своих проявлениях сводилась к непосредственно-практической установке, которая требовала от человека конкретных действий в наличной, сиюминутной ситуации. Безусловно, общественная функция нравственности состоит прежде всего в регуляции каждодневных человеческих поступков и отношений. Но само это практически-регулятивное назначение морали (и в этом одно из важных ее отличий от многих других видов социальной регуляции) вырастает до общемировоззренческой функции, до изображения общей картины человеческого мира не только в его идеальном пределе (каким он должен был бы быть), но и в квазиреальном всеисторическом движении (например, как извечная борьба добра и зла или процесс приближения к идеалу).

И дело здесь не только в том, что моральные принципы и нормы в силу своего всеобщего характера должны иметь под собой какое-то идеальное основание, т. е. опираться на постулаты о «назначении» человека, о «смысле» жизни и истории. (Нечто подобное совершается и в правосознании на уровне юридических доктрин и философии права — понятия «неотъемлемых прав человека», «естественного состояния», «общественного договора».) Дело еще и в том, что моральные предписания даже на уровне простейших заповедей — «Не убий», «Не укради», «Говори правду» и др. — в обществе социально-классовой диф-

---

[1] См. подробнее: *Гайденко П. П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики миросозерцания Серена Киркегора. М., 1970, с. 7—28.

ференциации, частной собственности, государственного насилия и междоусобных войн, официально-идеологического лицемерия и политической демагогии вступали в разительное противоречие с наличными условиями, конъюнктурными требованиями и ограниченными возможностями социальной организации. Безусловное и полное исполнение этих заповедей в моральном сознании людей подчас откладывалось на отдаленное будущее или переносилось в некий иной, идеальный мир, а сами они выступали как способ мышления нравственной личности, находящейся в конфликте с миром и иногда с самой собой, с тем, что индивид вынужден и заинтересован каждодневно делать в целях самосохранения.

В этих условиях некоторые моральные идеи, сохраняя свое нормативно-обязующее значение, служили не столько конкретными предписаниями к каждодневным действиям, сколько очищенным от земных страстей мышлением о «подлинно нравственном мире» и моральным судом над «этим», несовершенным, существующим «здесь и теперь» социальным миром. Иначе говоря, идеалы морального сознания отдалялись от непосредственной житейской практики в силу того, что их исполнение удалялось от реальных возможностей и конкретно-ситуационных потребностей социальной действительности. Именно благодаря этому конфликту между должным и сущим возникают идеи «абсолютного добра», «всеобщей справедливости», представление о нравственном идеале, как о чем-то далеко отстоящем от повседневности.

Проблема всеобщего основания в моральном сознании возникает, стало быть, не просто как отражение необходимости обобщения частных предписаний, сведения их к некоторому единому знаменателю, к чему-то объективно-субстанциальному, а как практический вопрос о возможности реализации этих предписаний. Именно ввиду конфликтности и противоречивости этой проблемы всеобщие постулаты нравственности часто отторгаются в сознании субъектов от тех реальных условий, общественных отношений и социальной необходимости, выражением которых они в конечном итоге и являются.

Кроме того, поскольку природа и содержание исторических закономерностей лишь угадываются, но не осознаются в моральных концептах, последние и выступают часто в виде раз и навсегда заданных человечеству постулатов.

Таким же образом мыслит зачастую и философское сознание: исторические измерения человеческого бытия до их осмысления в научно-исторической теории выступают под знаком вечности, безусловности и вневременности. Поэтому аналогия между конфликтом должного и сущего в морали и противостоянием идеальной сущности и эмпирической данности в философии отнюдь не является только внешней и формальной. Подобно тому, как нравственное сознание бывает способным поставить историческую проблему, не будучи в состоянии раскрыть реальные предпосылки и условия ее разрешения, философское мышление часто ставит проблему на голову, когда постулирует некое абсолютное идеальное начало, а затем пытается найти пути его реализации и воплощения в эмпирической действительности. В этом отношении пути претворения добра в жизнь и всеобщего в чувственную реальность весьма сходны.

Совсем не случайно поэтому, что философское мышление о человеческом мире часто питалось материалом нравственных представлений об этом же мире. В метафизически-статических конструкциях универсума мировая первопричина или начало, венчающее иерархию сущностей, наделялись атрибутом «высшего блага» или всесовершенства (а это последнее подчас и служило доказательством реальности этого начала — онтологическое доказательство бытия бога по своей логике в принципе подобно наивной вере моралистического сознания в «грядущее торжество справедливости»). Первая концепция философии истории, созданная в рамках христианской теологии, эсхатологическая по своей логике, была насквозь моралистической по своему содержанию и смыслу. Согласно этой концепции человечество идет от непосредственного блага, каковое было дано прародителям в Эдеме, через грехопадение и познание различия между добром и злом и последующую борьбу этих двух начал в мире, через акт абсолютной справедливости божественного суда к полной победе добра над злом. И много позднее идеалистическое философско-историческое мышление так или иначе исходило из этой моральной в своей основе схемы: «разумное» в конце концов оказывается «действительным»; история есть процесс возникновения и снятия «отчуждения» (и это мы видим не только у Гегеля, но в иной терминологии и у просветителей).

Более того, перед социальной философией, а также перед онтологией, поскольку она в преобразованном виде затрагивала социально-общественные вопросы, почти всегда стояла этическая проблема — задача «оправдания зла», объяснения «несовершенства» эмпирического мира — продукта идеально-совершенного первоначала.

В самом моральном сознании данная проблема разрешается весьма просто: ценностное воззрение на мир с необходимостью раздваивает реальность на взаимно полярные начала — добро и зло, прекрасное и безобразное; определенность блага, положительной ценности требует своего антипода, антиценности. Уже Гераклит и стоики метко подмечают эту логику ценностного сознания: не было бы добродетели без порока, нет благого без злого, прекрасного без безобразного, то и другое взаимно предполагают друг друга.

В отличие от ценностного миросозерцания философия должна объяснить существование зла, а затем примирить факт его наличия с «разумностью» мироздания или его творящего принципа. Так возникают многочисленные попытки обоснования необходимости зла: объяснение расхождения между разумностью «логоса» как всепроникающей необходимости мироздания и наличием несчастья, зла и порока в мире (стоики); концепция злого рока как ниспосланного людям испытания (римские стоики здесь предвосхитили христианское учение); теодицея, совмещение идеи всемогущего и всеблагого бога с присутствием зла в человеческой жизни (не только собственно христианская теология, но и светская философия в лице, например, Лейбница); соотношение благих или разумных результатов истории с позитивно-творческой ролью злого начала в самом историческом движении (Кант рассматривает эту проблему в своей «Идее всеобщей истории»; Гегель трактует совпадение конечных результатов частно-эгоистической воли с разумностью провидения как проявление «хитрости мирового духа»; Гоббс усматривает в злой природе человека и «войне всех против всех» конструктивное начало социальной истории) [2].

---

[2] Конкретно-историческое рассмотрение проблемы добра и зла позволяет увидеть позитивно-творческое начало исторического движения не только в идее добра, поскольку та овладевает умами людей, но так же и в зле, как воплощении социальных конфликтов и исторических противоречий. Поэтому Ф. Энгельс

Итак, внутренняя связь философской проблематики с определенными сторонами нравственного воззрения на мир несомненна, но столь же очевидны принципиальные различия между этими двумя способами мышления. И надо сказать, что вопрос о соотношении философии с моральным сознанием неоднократно становился острой проблемой: философы не только сознательно или бессознательно принимали в систему своих посылок и рассуждений некоторые моральные постулаты и нравственные способы аргументации, но иногда весьма критически относились к такому воспроизведению моральных идей в области философского мышления, противопоставляя наивному морализированию строгую объективность или трезвый реализм. Исторические перипетии данной проблемы весьма поучительны с точки зрения ее позитивного разрешения в марксистской теории. Соотношение морального и философского сознания — вопрос не просто дефинитивный, сводящийся к разграничению понятий философии и нравственности, но прежде всего конкретно-исторический, касающийся реального процесса постепенного расчленения различных форм общественного сознания.

В историографии человеческого сознания принято считать, что в своем зарождении и становлении мораль и философия далеко отстоят друг от друга во времени. Несомненно, что первая зарождается значительно раньше, чем становится самостоятельной формой общественного сознания вторая. Но в самой постановке данной проблемы имеется определенная неоднозначность, возникшая исторически и совсем не случайно. Дата зарождения философии отмечена в истории довольно четко: ее становление связано с определенными именами и литературными памятниками (если и не сохранившимися в подлинниках, то оставившими след в последующих переложениях и упоминаниях). Процесс же формирования нравственного сознания, лишь отчасти связанный с персоналиями выдающихся мыслителей и конкретными произведениями мировой литературы, не поддается столь прямой фиксации и датировке. Лишь в границах достоверной памяти об

весьма сочувственно относится к гегелевской концепции, где «зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического развития» и видит недостаток Фейербаха в том, что ему «и в голову не приходит исследовать историческую роль морального зла» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 296).

исторических лицах можно проецировать в прошлое начало философского воззрения, нравственное же сознание, не ограниченное этими рамками, приходит к нам как бы из исторической бесконечности, из «незапамятных времен».

Есть и более конкретная причина неоднозначности формулирования этого вопроса. Формирование философии связано с процессом выделения собственно теоретического воззрения на мир из первоначальной синкретичности религиозно-мифологических представлений; мораль же, как представляется, с самого начала возникает самостоятельно, как форма сознания, имеющая ни с чем иным не разделяемые социальные функции. А поскольку эти функции — регуляция поведения человека в обществе — заданы уже началом собственно общественной истории, постольку делается вывод о том, что происхождение морали совпадает с зарождением социальности человека.

Так ли обстояло дело в действительности? Проблема генезиса нравственности решается так или иначе в зависимости от того, как мыслится само понятие морали.

В последние годы определение понятия нравственности, выделение ее специфики стало вновь актуальной и дискутируемой проблемой в марксистско-ленинской этике. Менее чем десятилетие назад считалось почти общепринятым определение морали как совокупности норм и принципов поведения, отличающихся от правовых законов тем, что они санкционируются не государством, а массовыми привычками, общественным мнением и личным сознанием массы отдельных индивидов[3]. Сейчас та-

---

[3] Статья «Мораль», опубликованная в «Философской энциклопедии» (т. 3. М., 1964), задним числом отразила это общеразделяемое ранее представление. Мораль там определяется как «совокупность принципов, правил, норм, которыми люди руководствуются в своем поведении». О специфике же нравственности (помимо перечисления понятий, которыми оперирует моральное сознание — «добро», «зло», «долг», «справедливость», «честь») говорится, что «в отличие от права принципы и нормы морали не зафиксированы в государственном законодательстве; их выполнение основано на совести и общественном мнении». Там же утверждается, что «мораль — древнейшая форма общественного сознания. Она зародилась в первобытном обществе под непосредственным воздействием про-

кое — чрезмерно общее — определение морали перестало удовлетворять специалистов по этике: в публикуемых по данному вопросу работах выдвигаются новые критерии и признаки, намечающие более специфицированное понимание нравственности.

Почему вообще начались обсуждения и поиски в данном вопросе? Расширение и углубление конкретных социологических представлений о механизмах общественной регуляции сделало несомненным следующий факт: поведение и деятельность человека в обществе направляются и контролируются отнюдь не только правом и моралью, но и множеством иных способов. С одной стороны, к праву уже нельзя относить все без исключения «официальные», государственные и административные установления. Так получили права гражданства понятия организационных, технических и дисциплинарных норм. С другой стороны, и «неофициальные» нормативы нельзя во всех случаях относить к собственно морали. Была обнаружена многоразветвленная сфера неинституциональных регуляций — обычаи, традиции, ритуалы, общественное мнение, устойчивые привычки и скоропреходящие стили массового поведения, различные внутригрупповые негласные установления и проч., — которые отчасти входят в механизм функционирования морали, отчасти же выступают как нечто самостоятельное, к собственно нравственности не относящееся.

Но если нравственная регуляция составляет какую-то весьма специфическую сторону в совокупном социальном механизме управления человеческим поведением и не покрывает всю сферу внегосударственных нормативов, то тем самым и проблема генезиса морали приобретает несколько иной смысл. Это теперь уже не вопрос о том, когда возникают в обществе первые регуляторы поведения (поскольку в первобытном обществе не существовало государства, то все такие регуляторы ранее безусловно относили к нравственности), а о том, когда происходит выделение собственно морали из первоначально нерасчлененной синкретичности обычных традиционных регуляций.

цесса производства, который требовал согласования действий членов общины и подчинения воли индивида общим интересам» (с. 499).

Сам термин «мораль», «моральный» получил в европейской литературе нового времени весьма неопределенное, неспецифическое значение. С одной стороны, это — область духовного и волевого вообще, противостоящего физическому, телесно-материальному[4]. С другой же — это область человеческого поведения, нравов, обычаев вообще[5]. Соответственно и в специально этической литературе мы встречаем два различных понимания природы морали. В одном случае нравственность толкуется как сфера «естественных» стремлений, индивидуальных или массовых привычек, как общественно предписываемое и одобряемое поведение общностей и индивидов. В другом же случае мораль понимается как особая область человеческого духа — свободная воля и стремление к благу, — противостоящая природной зависимости человека и составляющая его внутреннюю автономию[6].

---

[4] Такое понимание «морального» встречается не только в художественной и общегуманитарной литературе, но и в философских трудах на английском, немецком, французском, русском и других языках. Д. Юм, говоря о «морали» в собственном значении термина, вместе с тем употребляет «моральное» в смысле «духовное» вообще. Он, например, пишет о двух видах необходимости — духовной (moral) и физической (в изданных у нас Сочинениях Юма слово moral переведено как «психическое». — См.: *Юм Д.* Соч., т. 1. М., 1965, с. 280). В таком же смысле и контексте употребляет слово «moral» П. Гольбах, также противопоставляя «физическое» и «нравственное» (*Гольбах П.* Письма к Евгении. Здравый смысл. М., 1965, с. 229). Гегель в «Философии духа» предпочитает брать термин «мораль» в «более широком смысле», как «некоторую определенность воли» (*Гегель.* Соч., т. 3. М., 1956, с. 301).

[5] Такое словоупотребление восходит еще к древнегреческому — обычай, привычка, нрав; то, как принято поступать (откуда и происходит термин «этика»), смысловой калькой с чего является латинское mos, mores (откуда происходит общеевропейское слово «мораль»). В греческом и латинском языках этимологическая близость понятий «обычай» и «мораль» не является случайной. В древнеиндийских языках, санскрите и пали «дхарма» и «дхамма» являют собой примеры подобной этимологической близости (даже совпадения) и смысловой эволюции содержания понятия: «порядок»—«обычай»—«закон», «установление»—«нравственность». Эта эволюция заметна при сопоставлении текстов Атхарваведы, Упанишад, раннебуддийских памятников (например, «Дхаммапады») и Бхагаватгиты.

[6] Первая традиция тяготеет к стихийно-материалистическому, натуралистическому пониманию морали. Наиболее выпукло она представлена в древности у Демокрита, Эпикура, Аристотеля, а в новое время у просветителей Руссо, Гольбаха, Монтескье.

Гегель попытался синтезировать обе философские традиции, учесть, с одной стороны, общественно-регулятивную функцию морали и процесс ее созидания массовым поведением, а с другой — ее личностно-духовные значения. Но синтез этот был совершен ценой разграничения двух понятий «нравственности» и «морали», которые были представлены как две фазы развития человеческого духа и общественности. Заслуга же Гегеля в данном вопросе состояла в том, что он первый среди философов истолковал генезис морали как процесс ее выделения и обособления из других общественных регуляций. Мораль, как утверждает Гегель, отделяется от традиционно-обычных архаических установлений общества в эпоху античности. «... Нравственность переходит в мораль» [7].

Переход этот, по Гегелю, состоял в том, что «действующий, существующий закон» стихийно формирующихся стандартов поведения, который ранее был «налично все-

---

Особенно явно такой способ выделения морали обнаруживается у Гоббса. Он определяет нравы как совокупные склонности людей, укореняющиеся посредством привычки. «Если нравы хороши, то их называют добродетелями, если же плохи, — пороками» (*Гоббс Т.* Избранные произведения, т. 1. М., 1964, с. 260). Добродетельные нравы предписываются «моральным законом», обнимающим все то, «что нужно совершать и от чего нужно воздерживаться» (т. е. охватывающим всю область нормативного, а не только собственно нравственного), исходящим «из самой природы» (там же, с. 340), стало быть, не нормативным способом, а как бы естественным порядком, определяющим фактические (а не только должные) стремления и отвращения людей к предметам, присущие людям от самой природы (там же, с. 338—339). Лишь на грани XIX и XX веков эта традиция в буржуазной мысли преодолевает присущий ей натурализм, в результате чего вырабатывается социологическая, общественно-культурная и прескриптивная концепция морали (Дюркгейм, Леви-Брюль, Самнер).

Чисто же нормативное понимание принудительности морального закона наиболее четко выражено у Канта, который и является типичнейшим представителем другой, идеалистической, традиции в истолковании природы нравственности. Законы, определяющие всякие предметы, «суть или законы природы, или же законы свободы», т. е. морали (*Кант И.* Соч., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 221). Мораль, в отличие от природных детерминант деятельности, считается Кантом областью внеестественной духовности, не имеющей отношения к антропологии и психологии; сферой чистого разума, ноуменальной свободы, противостоящей эмпирическому бытию человека, его конкретным природным и социальным определениям.

[7] *Гегель.* Соч., т. 10. М., 1932, с. 53.

общим», данным самим фактом своего существования, который в своей непосредственной достоверности «не подвергается критическому исследованию, а представляет собой нечто последнее», теперь ставится на суд морального сознания. Это сознание испытывает «неуверенность в сущем законе», требует от последнего, чтобы он доказал свою законность. «Непосредственное больше не имеет силы, а должно оправдать себя перед мыслью». «Порожденное свободной мыслью всеобщее» — идея добра — «должно реализоваться как конечная цель мира и индивидуума». Так наступает «конец нравов и воцарение морали»[8].

Итак, мы можем выделить следующие признаки той «нравственности», которую Гегель сводит к простому обычаю, традиции (в отличие от «нравственности», являющейся у него более высоким образованием, чем мораль): непосредственное и безусловное совпадение общественных предписаний и фактического поведения всех людей; всеобщая уверенность в истинности заведенного порядка, основывающаяся на его наличности и извечности; неразвитость индивидуальности, личностного начала в общественной жизни (индивид поступает согласно установившемуся закону бессознательно, по привычке, не рефлектируя насчет того, должен ли быть этот порядок таким, а не каким-либо иным). Мораль же, поскольку она отделяется от такого простого обычая, отличается следующими особенностями: традиционные установления подвергаются критическому суду — насколько они отвечают критериям подлинного добра; от заведенного порядка требуются не только чисто эмпирические основания (сам факт их существования), но «истинность», «разумность»; всеобщее веление, должное теперь выступает не просто как налично сущее, а как «порожденное мыслью»; истинно-моральное не чисто пассивно отражает фактическое положение вещей, а, напротив, требует, чтобы действительность с ним согласовалась; наконец, свободная личность теперь в самой себе ищет основания и своей, и всеобщей нравственности.

С Гегелем нельзя согласиться по крайней мере в двух пунктах. Во-первых, моральная позиция личности вовсе не является чем-то только субъективным, идеальным и

[8] См.: *Гегель.* Соч., т. 10. М., 1932, с. 53.

индивидуальным. В конечном счете она обусловлена ее социальностью, определенной общественно-исторической принадлежностью. Во-вторых, в реальном историческом развитии человечества совершается не переход от нравов (обычаев) к морали, полная замена одного другим, что приурочивается Гегелем к временам античной классики, а постепенное, начинающееся много ранее выделение морали из более простых механизмов общественной регуляции, которые и в дальнейшем сохраняют свое значение, существуют наряду с моралью.

Но важно отметить другое. Мораль возникает как особая ступень становления общественного и личного самосознания, отражая процесс развития более зрелых социальных отношений и выделения личности из родового коллектива. Мораль, далее, является таким воззрением на общественный мир, которое способно не просто пассивно отображать наличные условия и фактические нормы поведения людей, но и отражать в наличном — сущностное, подлежащее реализации в социальной практике. Как было сказано выше, именно данная характеристика морали роднит ее с философским виденьем мира, и именно по этому поводу в античной (а также в древневосточной) мысли впервые и возникает проблема соотношения философии и нравственности.

История проблемы. Античность и средневековье. Досократовская философия в Элладе (и подобно ей древнекитайская мысль до Конфуция и древнеиндийские учения до буддизма) имела по преимуществу космологический характер. Проблемы смысла жизни, роли и назначения человека, морали не выделялись тогда в особую область исследования наряду с вопросами об устройстве мироздания. Космос сливался воедино с миром античного полиса; правящий в нем «логос» выражал идею традиционного, векодавнего миропорядка родо-племенных и полисных отношений. Но этот космос уже существенно расширился по сравнению с локальными мирами греческих общин и областей. И, соответственно, древний грек мыслил себя не просто афинянином, спартанцем, фессалийцем или фиванцем, а эллином, противостоящим миру варваров. Пространственно-социальная широта практических или хотя бы духовных связей делала грека личностью, относительно самостоятельной и свободной от локальной ограниченности. Его общественное самосознание уже не

было столь тесно привязано к родо-племенным традиционным установлениям; он стал способным носить общественное начало в себе, своим собственным разумом судить о законах человеческих отношений.

Правда, это зарождение нового мировоззрения имело весьма ограниченный характер, несло на себе печать личной исключительности немногих и происходило поначалу не столько в повседневном народном сознании, сколько в общественно-философской мысли. Философия при этом выступала не как эзотерическая область знания, доступная лишь профессионалам-интеллектуалам, а как «жизненная мудрость», идеал общечеловеческого миропонимания и образец подлинного общественного сознания индивида. Она становилась частью общего образования духовно развитой личности и на этой почве часто вступала в конфликт с архаическим, мифологическим и традиционным воззрением. Занятие философией было способом научения «мудрости жизни», жизни в согласии с природой и логосом.

Чтобы понять место нравственности в этой жизненной мудрости, следует иметь в виду, что и моральная проблема в раннеантичной философии рисовалась не совсем так, как в современной теории. Она включала отнюдь не только (и даже не столько) вопросы о служении людям, о выполнении долга перед обществом, социальной справедливости и общественном идеале, но и обнимала всю область проявления человеческого — наслаждение многообразными житейскими благами, включая здоровье, пищу, вино и одежду, богатство и роскошь, власть и почести; проблемы соотношения разума и чувственности, страсти и воздержания, стремления к обладанию и невозмутимости, знания и умения. Античная этика вплоть до Сократа и Платона была своеобразной гигиеной психической и телесной жизни, наставлением житейского благоразумия, учением о правильном отношении к вещам, перипетиям личной судьбы и прежде всего к самому себе.

Именно эти два обстоятельства — с одной стороны, слияние в философии проблем смысложизненных и даже личностно-поведенческих с космологическим учением, а с другой — неспецифическое, расширительное понимание «добродетели» (арете) как человеческого блага вообще и распространение моральной проблемы до общего мировоззрения — обусловили в раннеантичном мышлении

совпадение задач философского умозрения и нравственного формирования личности.

Яркий пример такого жизнеучения мы находим у Демокрита, для которого идеалом добродетели выступает мудрец, «софос», обретший правильную меру во всем и живущий сообразно этой мере. Мудрым, философом с этой точки зрения оказывается человек, не только постигший законы вселенной и человеческой жизни, но главное научившийся правильно относиться ко всему, что с ним происходит, «желающий малого», умеющий «делать свои удовольствия не зависящими от преходящих вещей», достигающий тем самым «эвтюмии», «хорошего расположения духа». А эта внутренняя, духовная установка философа и есть гарантия подлинной нравственности, она заставляет его стремиться «к справедливым и законным делам» [9].

В раннеантичной культуре не только этика сливается с философией, но и теория морали совпадает с нравственными размышлениями и моральной проповедью. Философ не рассматривает моральные представления со стороны, отвлеченно, как теоретик, а сам мыслит по логике морального сознания, как нравственная личность, обосновывающая для себя и других программу жизни. И это принципиальное совпадение нормативного и теоретического рассуждения (о том, что должно, и о том, что есть) также обусловлено космологически-натуралистическим пониманием человеческого мира. Демокрит вполне сознательно проводит принцип натуралистического толкования человека: все, к чему он стремится и к чему должно стремиться, определяется природой всего живого. Прекрасное, справедливое, добродетельное — это лишь иные наименования естественного, полезного для жизни, приносящего здоровье и наслаждение. А раз так, то проповедовать добродетель — то же самое, что раскрывать людям природу космоса и человека как его части. Философ и есть подлинный носитель морали, его учение не что иное, как нравственная доктрина жизни.

В таком понимании проблемы жизни, философии и морали можно выделить три стороны и соответственно три различных пути, по которым в дальнейшем развива-

---

[9] См.: Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1965, с. 155.

ность или же распадалось это органически цельное, синкретическое учение.

Отметим прежде всего индивидуалистическую тенденцию в демокритовской этике — тенденцию, которая присуща целому ряду школ в античной философии. Жизнеучение здесь замыкается на личность и есть, по существу, программа личного самообретения, самоутверждения и спасения индивида. Древнегреческие концепты автаркии, апатии, атараксии — категории, в которых выражена установка социального эскапизма, — скрыто или явно уже присутствуют в этике Демокрита, получая дальнейшее развитие у киренаиков, киников, стоиков и эпикурейцев. И если Демокрит все же ставит превыше всего интересы государства и общественную справедливость, то сократики и стоики полностью отказываются от задачи организации и упорядочения общественной жизни: в условиях, когда внешние обстоятельства не обещают успешного осуществления подобных программ, они ориентируют человека только на личное спасение. Такая установка делает философию «личным делом» каждого, сводит ее к размышлениям об участи и счастье отдельного человека, о блаженстве, достигаемом вопреки любым ударам судьбы. Это блаженство, согласно стоикам, может быть гарантировано только личной добродетелью и в ней одной и состоит (награда добродетели есть сама добродетель).

Вся философия стоицизма обретает моральную окраску и смысл; ее задача — cura animarum, попечение о душах, воспитание отрешенной от мира личности. И хотя именно к стоикам восходит традиционное разделение философии на физику, логику и этику, сами стоики вполне подчиняли две первые части этике, считая их только служебными по отношению к моральному учению (и то и проявляли полное равнодушие к натурфилософским проблемам). Стало быть, сведение философии к этике, превращение ее в моралистическое воззрение на мир достигалось здесь за счет крайнего индивидуализма в понимании человека.

Другой путь превращения раннеантичной космологии в философию морали — сократовский, преодоление натуралистической традиции в этике ценой полного отказа от рассмотрения естественнонаучных и онтологических проблем. Считать Сократа родоначальником чисто практической, моральной философии можно лишь отчасти. Во-пер-

вых, приблизительно в это же время в философии Китая и Индии совершается нечто подобное. Конфуций в своем учении не уделяет натурфилософии никакого внимания. Будда-Гаутама, по преданию, на все метафизические вопросы отвечает молчанием.

Во-вторых, хотя Сократ, по свидетельству Ксенофонта Афинского, очень резко отзывается о космологических спекуляциях своих предшественников (сравнивая их с сумасшедшими), сам он совершает вполне логичный ход в развитии мотивов раннеантичной мысли. Если философия в целом в конце концов сводится к созданию определенной жизненной установки, то не проще ли с самого начала отбросить космологические проблемы? С точки зрения Сократа построение системы мироздания есть традиционный миф, не что иное, как плод фантазии. Такой скепсис Сократа был оправдан по крайней мере в одном отношении: выведение моральных императивов непосредственно из учения о космосе в чем-то повторяло логику религиозно-мифологического, традиционалистского мышления. Сократ же лишь более последовательно провел линию античной философии, борющейся с архаическим, традиционно-мифологическим сознанием.

В-третьих, сократовское преодоление космологизма было формой осознания специфики человеческого бытия, признания уникальности человека и его несводимости к царству природы. Но то же самое до Сократа пытался доказать Демокрит, утверждавший, что, в отличие от животного, человек утратил естественное чувство меры в своих потребностях и уже не может руководствоваться в своих действиях чувствами удовольствия и страдания, напротив, он должен ограничить свои стремления к наслаждениям посредством разума, соображениями должного и прекрасного. В конце концов оказывается, что счастье заключено отнюдь не в естественных отправлениях, а в особом состоянии духа и «людям следует больше заботиться о душе, чем о теле» [10]. Оказывается далее, что меру прекрасного, блаженного, счастливого дает не природа сама по себе, а установка разума, от которой и будет зависеть, будет ли человек счастлив или несчастен,

---

[10] Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура, с. 160.

независимо от того, что ему достается от природы или по жребию судьбы.

Как раз эту — рационально-духовную — сторону демокритовской этики и воспринимает Сократ. Блаженство целиком зависит от разума, и разум, мудрость, знание, стало быть, есть единственная добродетель. Сократ производит своеобразное переосмысление традиционных греческих добродетелей: мужество есть знание того, что опасно и что не опасно; справедливость есть знание закона; умеренность — знание того, в чем состоит истинное благо и т. п. Моральный рационализм Сократа приводит его к полному отождествлению моральности и мудрости, добродетели и способности к философскому мышлению.

Разум у Сократа является воплощением всего собственно человеческого, можно даже сказать — общественного, поскольку оно противостоит природному. В самом деле, диалектика, ирония и майевтика Сократа — это не просто способ определения понятий морали посредством апелляции к самоочевидностям разума, к тому, что внутренне непротиворечиво и говорит само за себя. Ведь «самоочевидное» в его диалогах не что иное, как апелляция к достоверностям духовной культуры человечества, т. е. к социально-историческому опыту в его конкретной, данной древним грекам, социальной форме. (Знаменитое сократовское определение справедливости явственно иллюстрирует культурно-социальный характер «очевидностей»). Однако общественные истоки этих «очевидностей» остаются неведомыми Сократу, и возникает видимость, что он создает моральные понятия чистой логикой философской мысли, что все истоки нравственности в философском разуме, что последний и есть моральное воззрение. И как только античным философам станет понятным общественное происхождение морали, видимость «самоочевидности» нравственных истин исчезнет, их придется выводить из каких-то социальных характеристик бытия человека. Только тогда философия из имманентно-умозрительного оправдания нравственности превратится в теорию морали, из нормативной этики — в исследование общественных функций нравственности. Произойдет различение морально-нормативного и философско-теоретического рассуждений. Таков третий путь решения проблемы. Он был проложен Платоном и Аристотелем.

В отличие от Сократа и сократиков, Платон и Аристотель подчеркивают социальную природу и назначение морали, рассматривают ее прежде всего как средство организации общественной жизни, а не просто достижения личного совершенства и блаженства. И поэтому-то моральное учение здесь занимает особое место, а не распространяется на все поле философской проблематики.

Правда, Платон еще не смог окончательно избавиться от античного натурализма: в своей идеалистической системе он воспроизвел, хотя и только формально, некоторые принципы космологизма. Душа человека у него отражает в себе как мировые начала материи и царства идей, так и конфликт между ними. Душа со своими качествами — разумом, чувственностью и волей, — в свою очередь, проецируется на устроение государства, где она продуцирует сословия мудрецов и правителей, воинов-стражей, крестьян, ремесленников и рабов. Поэтому у Платона нет еще этики как особо выделенной дисциплины, нет и собственно теоретического исследования, что такое мораль. Мудрость, мужество, умеренность, справедливость — это не просто добродетели, моральные качества, которые должно воспитывать в людях, но как бы естественные воплощения разумного, волевого и чувственного начал и естественной гармонии между ними, олицетворения самого миропорядка и равновесия человеческой «псюхе», опрокидываемые, далее, на устроение общества.

Совершенно иначе подходит к изучению морали Аристотель. У него этика — вполне обособившаяся область исследования. (Правда, сам Аристотель называет теорию справедливого, высшего блага, добродетели не «этикой», а «политикой». Название труда «Этика к Никомаху» дано не им самим, а его учениками, записавшими лекции своего учителя). Аристотель первый выделил предмет этики — исследование добродетелей, целей и благ человека — и рассматривал этот предмет теоретически, т. е. подошел к нравственности не как моралист, а как ученый-исследователь. С этого и начинается историческое расчленение двух способов мышления о мире — нравственного и философского, окончательно завершившееся лишь в XIX—XX столетиях.

В самом этическом учении Аристотеля можно выделить ряд моментов, которые показывают, насколько он осознает поставленную им задачу. Во-первых, Аристотель

теоретически выделяет человека из царства природы — он «зоон политикон», т. е. обладает весьма специфичной, общественной природой. Во-вторых, Аристотель четко разграничивает две функции мышления — теоретическую, состоящую в получении знаний о чем-то, и практическую, заключающуюся в том, чтобы «стать хорошими людьми», т. е. морально-этическую. (Стагирит в этой связи даже критикует Сократа, специально подчеркивая, что уметь философствовать и быть добродетельным — не одно и то же.) [11] Оба эти пункта содержат в себе ту мысль, что этика — наука о практическом действии общественного человека — не может совпадать с общей онтологией, космологией или метафизикой. Далее, в-третьих, Аристотель подчеркивает, что само понятие добродетели (понятие морали в то время еще не обрело категориально-обобщающего смысла) нормативно: добродетели — это похвальные, т. е. социально предписываемые и одобренные «приобретенные свойства души» [12]. Мыслитель доказывает, что добродетели не даются человеку от природы, а воспитываются в нем целенаправленным действием и упражнением. Стало быть, этика уже не может быть просто учением о природе человека (хотя и не может обойтись без психологии), а есть наука о нормативном, воспитуемом и должном в поведении человека (а не просто о его естественных склонностях и желаниях). В-четвертых, Аристотель иногда определяет свободу воли человека (эту, казалось бы, психическую и антропологическую его способность, данную ему его природой) посредством моральных понятий — ответственности, вменяемости, похвальности и вины. Он, например, указывает, что поступок человека является произвольным или непроизвольным в зависимости от того, считается ли такой поступок наказуемым или нет. Иначе говоря, он как бы заключает понятие «свободная воля» в границы самой морали (тогда как многие философы более поздних эпох, онтологизировавшие нравственность, склонны рассматривать свободу воли как естественную или сверхъестественную предпосылку морали), а тем самым — устраняет возможность прямого выведения нравственного из самого понятия «человек» (урок,

[11] Аристотель. Этика. СПб., 1908, с. 28.
[12] Там же, с. 22.

сохраняющий свое актуальное значение и для некоторых современных этиков).

Все перечисленные моменты в этике Аристотеля, выраженные, правда, с разной степенью последовательности и четкости, позволяют в совокупности сделать вывод о размежевании общефилософского и морального воззрений, о том, что нравственность осознается теперь как особая сфера человеческого мышления и воления.

Если говорить о средневековье, то христианская теология и схоластика совершают в решении данной проблемы явный шаг назад по сравнению с Аристотелем. Это было связано с особенностями средневекового мировоззрения в целом, а также его различных сторон, прежде всего нравственности и философии.

Мораль средневекового общества имела сословно-корпоративный характер, т. е. была ориентирована на локальные группы и их особенное положение в системе социальной иерархии. Идея всечеловеческой нравственности и равенства всех людей «перед богом», выдвинутая ранним христианством, долгое время оставалась где-то на периферии обыденного и идеологического сознания средневекового человека и была по-настоящему возрождена лишь в эпоху Реформации. Кроме того, эта мораль в своем идеологическом осмыслении выступала как принцип авторитета, санкционировалась властью бога-самодержца. Неотчлененность морального воззрения от других форм общественного сознания в философском мышлении выражалась в том, что средневековые мыслители весьма мало интересовались вопросом особого статуса морали по сравнению, скажем, с религией, политикой, правом или философией. С другой стороны, и сама философия долгое время развивалась в рамках теологии, религиозной мифологии и догматики и, стало быть, вопрос о ее суверенитете не мог быть поставлен адекватно (а только в косвенной форме, как, например, вопрос о соотношении истин веры и разума).

Христианская идеология представляла своеобразный синкретизм онтологической, гносеологической, аксиологической (нравственно-этической, отчасти также эстетической) и теологической проблематики. Созидающее начало мира — это творящий субъект, не только порождающий все сущее, но и наделяющий природный и человеческий мир моральными качествами. Христианскому воззрению

совершенно чуждо понятие природы самой по себе, она с самого начала наделена ценностными значениями — как творение бога и как результат отпадения от него, как мир «божественный» и одновременно «греховный», как порождение духа и «темница плоти», как добро от бога и зло от дьявола. В результате собственно нравственные проблемы, занимающие в средневековом воззрении большее (на Западе) или меньшее (на византийском Востоке) место, остаются органически слитыми с философской проблематикой в ее теологической форме. В отличие от античности, они замыкаются теперь не на системе «личность—космос», а на системе «бог и его творения», «богосотворенный мир».

Более конкретно этот морально-философско-теологический синкретизм средневекового воззрения обнаруживает себя в том, что собственно философский вопрос о соотношении материи и духа (в христианской терминологии — души и тела, божественного и земного, духовно-творящего и тварно-телесного) был насквозь пронизан моральным содержанием. С основным вопросом философии почти совпадала проблема соотношения добра и зла, благости и греха, добродетели и порока [13]. Совпадение в боге творящего принципа мироздания с моральным началом человеческого мира создало в христианском воззрении проблему, которую оно так и не смогло разрешить окончательно и недвусмысленно. Если бог одновременно и первопричина мира, и всеблагое существо, то как это можно совместить с существованием зла на земле?

Манихейское решение вопроса состояло в том, что в мире изначально и совершенно независимо друг от друга сосуществуют доброе и злое начала, вступившие между собой в борьбу. Но это решение — последовательно моралистическое, проецирующее на космос антитезу добра и зла, — противоречило представлению о всесилии бога и в сущности отрицало целиком божественное проис-

---

[13] Эти две проблемы почти никогда не совпадали целиком потому, что официальная христианская идеология не подвергала безоговорочному осуждению телесно-чувственное начало в природе и человеке (ведь все тварное — мир божий). Поэтому греховностью считались не плоть сама по себе, а забвение духовного ради телесного, восстание материи против духа, своеволие чувственности (а то и «умствования») против бога, отказ от повиновения ему или от признания самой греховности.

хождение мира. В противоположность манихейству, неоплатоническая концепция (особенно в лице Прокла) проводила принцип монистичности мироздания, его исключительно божественного происхождения. Согласно этой концепции, зло вообще не составляет самостоятельной субстанции, а есть лишь результат отвращения человека от благ высших ради благ низших (т. е. зло есть тоже добро, но относительное, поставленное на место абсолютного). Впоследствии эта установка привела даже к отрицанию самой реальности зла. Но так или иначе совмещение в едином начале онтологической сущности, первопричины и морального основания было чревато труднейшей проблемой теодицеи, которая остается актуальной и критической в христианской теологии по сию пору.

Мы видим, что в христианстве онтологически-теологическая и моральная точки зрения, находясь в нерасчлененном единстве, подчас вступали между собой в противоречие. Этот конфликт был внутренне присущ христианскому монотеизму. Последний, в чем-то вбирая в себя логику морального сознания и ставя ее себе в услужение, в другом ей изначально противоречил. Напомним, что исторически нравственное воззрение на мир формировалось как порождение кризиса традиционно-обычных представлений, согласно которым должное, то, как следует поступать человеку, есть прямое отражение сущего, заведенного порядка вещей. В основе этого воззрения лежит, таким образом, критическое отношение к существующему социальному миру, оно ориентировано на идеальное состояние человечества, которое либо утрачено, либо только еще предстоит осуществить в действительности. С этой точки зрения, далее, зло реально нисколько не меньше, а, может быть, даже больше, чем добро. Сила добра заключена отнюдь не обязательно в его наличном могуществе, фактической необходимости. И хотя моралистическое воззрение не лишено своеобразного оптимизма (стихийная вера в конечное торжество добра над злом), оно противополагает себя наличному миру, в котором царствуют зло и несправедливость, которые как раз и сильны своим фактическим существованием, неискоренимостью в природе человека, в его склонностях, стремлениях и привычках.

В основе же христианского миропостроения лежит иная логика. Она расходится с моральной все больше по

мере того, как становится официальной доктриной, призванной оправдывать существующую общественную систему. Концепция всемогущего и всеблагого бога отстаивает тезис о принципиальном совпадении должного и сущего, морально и онтологически необходимого. По мере же укрепления союза между церковью и феодальным государством это совпадение в идее бога все более переносилось и на «божественный», т. е. существующий социальный мир.

Указанное противоречие между логикой религиозного и морального воззрений коренится во многих идейных конфликтах и дискуссиях, проходящих через историю христианства, — в столкновениях и проблемах, неразрешимых именно потому, что нравственная и теологически-философская логика рассуждения оставались неразличенными.

Происходившие на византийском Востоке дискуссии между монофизитами и арианами об отношении Христа к богу-отцу (является ли Христос несотворенным и единосущным богу-отцу или он рожден и составляет самостоятельную сущность, обладает ли Иисус только божественной или также и человеческой природой) таили в себе ту же самую онтологически-моральную проблему. Если бог всемогущ и всеблаг, то как он мог допустить унижение, муки и гибель Христа, и как бог-Христос мог страдать, подвергаться искушениям и погибнуть от руки человека? В основе начальной евангельской легенды лежала как раз нравственная идея: добро непризнанно и униженно в этом мире и побеждает оно зло не силой и властью, принуждением и насилием, а примером и подвижничеством, искуплением и свободным послушничеством. Но в дальнейшем эту идею надо было как-то поставить в контекст концепции божественного всемогущества. Отсюда и возникал вопрос — как совместить человеческую слабость и всемогущество бога, мирское унижение и «вящую славу» Христа?

На латинском Западе нравственная проблематика в схоластических спорах проступала еще более явно. Вопрос о свободе воли (Августин против пелагианства) сводился к тому, является ли человек ответственным за свои поступки, справедливо ли воздаяние в загробном мире. Но эта моральная проблема никогда не выступала в чистом виде, ее ставили и решали, исходя из так или иначе

представляемого отношения между богом и человеком, между божественным провидением и земной активностью. Как раз это обстоятельство и не позволяло решить проблему в духе, отвечающем логике морального сознания. Сообразно последовательно теологическому решению оказывалось, что человек должен страдать или получить блаженство не по личной заслуге, а по божественному предопределению и милости. Христианский синкретизм теологии и морали существенно искажал логику нравственных представлений (лишал смысла идею личной ответственности и свободного выбора) — до тех пор, пока христианская «истина» не была представлена как некое принципиально иное измерение человеческого бытия, начинающееся лишь по ту сторону моральных значений.

В поздней схоластике также не произошло размежевания онтологического и морального воззрений на мир. Указанные проблемы не только не были сняты, но и получили еще более напряженное и универсальное значение. В знаменитом онтологическом доказательстве бытия бога у Ансельма следует видеть не только дедукцию существования из понятия, реальности бога из идеи о нем (что обычно отмечается историками христианства), но и выведение онтологического тезиса из аксиологической посылки (если бог мыслится как всеблагое и всесовершенное существо, то тем самым предполагается, что он существует; небытие бога противоречило бы его совершенству). Второй аспект ансельмовской логики представляется нам более существенным. Он выражает суть средневекового воззрения, в котором иерархия мироздания (строящаяся по аналогии с иерархией социальной) составляется из ступеней «реальности» (уровней власти и авторитета), соответствующих степеням «совершенства» и «благости» реалий («достоинств» и «благородства» сословий и институтов).

В итоге можно сказать, что, несмотря на возникающие конфликты между законами нравственного сознания и представлениями о божественном сотворении мира, христианское мировоззрение остается насквозь моралистическим: собственно философские проблемы так и не были выведены за границы аксиатических и деонтических постулатов. В этих условиях о сознательном самоотличении философии от нравственного мировосприятия не могло быть и речи. Осознание данной проблемы пришло лишь в новое время.

В философии нового времени вплоть до Канта и Гегеля можно выделить один общий мотив. Подобно тому, как задача философии состояла в разрушении теологического воззрения и в замене его позитивно-научным миропониманием, опытным знанием и самодостоверным для себя разумом, — точно так же в сфере практической задача просвещения заключалась в критике абсолютизировавшей себя религиозной нравственности, в замене ее таким моральным воззрением, которое уже не притязало бы ни на самоочевидность и святость, ни на объяснение мира в целом, а покоилось на научноестественных основаниях и подчинялось натуралистическому миропониманию. Иначе говоря, речь шла о развенчании приоритета религиозно-моральной точки зрения на мир (его первоначало — моральный субъект, а мирозданне в целом — исполнение или неисполнение божественной воли, объект оценки, суда и воздаяния творца), о том, что моральные значения явлений — всего лишь «точка зрения», вполне сводимая к природной субстанции и выводимая из нее. Философия, стало быть, должна рассматривать мир не с точки зрения категорий добра и зла, подводить под них природу и все существующее, а, наоборот, привести сами эти моральные понятия к соответствующим естественнонаучным концептам.

Для новоевропейской философии XVII века весьма характерно сведение этики, учения о добре и зле к антропологии и психологии. В этом отношении показательна работа Декарта «Страсти души». Совесть, раскаяние, уважение, любовь, стыд и гордость, мужество и трусость, низость и благородство, добродетель и порочность определяются здесь как свойства всеобщей психической конституции человека, как выражение изначальных душевных импульсов и их соотношения, взаимодействия, меры. Иначе говоря, в моральных понятиях нет ничего уникального, такого, что не могло бы быть определено посредством известных атрибутов человеческой природы и сознания. Декарт не идет далее этого «разъяснения смысла» моральных понятий. Но уже ясно, что речь идет о такой редукции нравственных концептов к научно удостоверяемым психоантропологическим, естественным феноменам, при которой научно-философская точка зрения должна, во-первых, освободиться от ценностных, моралистических посылок, а во-вторых, сама дать все основания для обыденных нравственных представлений.

Спиноза продвигается значительно дальше Декарта в развенчании самодостоверности моральных представлений. С самого начала он ставит вопрос об их статусе в более широком, метафизическом плане (хотя и анализ психологии человеческих аффектов занимает здесь важное место).

Еще в своем самом раннем произведении, в «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье», Спиноза заявляет, что добро и зло суть только модусы мышления, что их нет в природе, где все существует и происходит по одной только необходимости. Угрызения совести, раскаяние, честь и стыд, благосклонность и благодарность — выражения несовершенства людей. Подлинно разумный человек должен руководствоваться только познанием необходимости и любовью к истине, а не печалью и иными аффектами. Свое отношение к моральным представлениям Спиноза уточняет и конкретизирует в «Этике». Здесь мы видим отчетливо выраженную критику морализации (а также эстетизации) природы, мира сущего. Понятия добра и зла, греха и заслуги, совершенного и несовершенного, прекрасного и безобразного как способы истолкования природных явлений Спиноза характеризует как «воображение» и «предрассудки», которые «показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения» [14]. Моральные понятия «не показывают ничего положительного о вещах» [15], они не адекватны сущности природы, так как в ней нет никакой цели, нет, следовательно, добра и зла. Но Спиноза вовсе не намерен отбросить понятия добра и зла: «Но хотя это и так, однако, названия эти нам следует удержать» [16], правда, в совершенно ином понимании их смысла. Каком же?

Под добром следует понимать полезное для нас. Добродетель же — это «потенция», способность человека «производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы»; «истинная добродетель есть не что иное, как жизнь по одному только руководству разума» [17]. Следовательно, для человека, живущего по од-

---

[14] *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. 1. М., 1957, с. 400.
[15] Там же, с. 523.
[16] Там же, с. 524.
[17] Там же, с. 525, 552.

нему только разуму, имеющему лишь адекватные идеи, не существовало бы понятий добра и зла [18].

Итак, Спиноза не оставляет в векодавнем арсенале морально-этических понятий никакого автономного, уникального, специфически нормативного содержания: оно растворяется в категориях рационалистической и натуралистической философии, в характеристиках природно-психических явлений или в атрибутах разума. Но почему же в таком случае основной труд Спинозы, излагающий его метафизическую систему, назван «Этикой»? Наименование работы явно полемично и как будто бы даже иронично: оно имеет тот смысл, что традиционная этика должна быть превращена в учение о природе, о субстанции и ее атрибутах; читатель, ожидающий изложения того, что он привык считать этикой, находит вместо нее натурфилософию. Кроме того, Спиноза вовсе не ниспровергает представления морального сознания. Концепция нравственности составляет заключительную часть его дедуктивной системы. И в этой части своей «Этики» Спиноза подчас выступает в роли моралиста-проповедника, изрекающего высоконравственные максимы: «Добродетель должно искать ради нее самой...» [19] (отметим, насколько это изречение о самодовлеющей добродетели расходится со всем предыдущим). «Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится...» [20] (это не что иное, как перепев «золотого правила» из библейских нравоучений, только переведенного в форму аподиктической констатации). «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» [21] (типично стоический, сугубо моралистический мотив).

Эти нравоучения отнюдь не случайны, они вытекают из методологической установки философа. Сведение нравственного воззрения к натурфилософскому с самого начала чревато морализацией. Так, критика морализации природы превращается в морализирование под знаком натурфилософии, и именно потому, что последняя всеобъемлюща, говорит обо всем. Или, если сказать иначе, у Спи-

---

[18] Там же, с. 576. Иначе говоря, истинный взгляд на вещи — разумный, философский — снимает ограниченное (и попросту делает ненужным) моральное воззрение.
[19] *Спиноза Б.* Избранные произведения, с. 538.
[20] Там же, с. 55.
[21] Там же, с. 617.

нозы нет еще этики как специальной дисциплины (как и у многих позднейших философов), исследующей какую-то особую сферу или сторону человеческой деятельности. У него моральное сливается с человеческим, психологическим, разумным или даже онтологическим. И потому у него вместо этики есть «Этика», учение о мироздании, материи и мышлении. Так, ирония Спинозы против теологической моралистики обращается против него самого: философия подводится к задаче давать людям житейские наставления. Впоследствии Гегель заметит относительно всей европейской философии, начиная от Платона и кончая Фихте: было бы лучше, если бы философия избавила себя «от труда давать хорошие советы», т. е. отказалась от мелочных назиданий и нравоучений, от «суетного лучшезнайства», которое берется судить о делах житейских с квазифилософской точки зрения. Но историческая судьба новоевропейской философии в дальнейшем состояла именно во все более конкретном вмешательстве в дела «житейские» — моральные, политические, правовые, педагогические. Ярким примером этому может служить состояние философской мысли во Франции накануне буржуазной революции конца XVIII века.

В философии французских материалистов противоречие между редуцированием нравственного воззрения к разновидности научного знания и расширением прерогатив морали и приведением философии к целям нравственной проповеди еще более усугубляется. «Человек, — пишет Гольбах, — есть чисто физическое существо»; «зло, как и добро, зависит от природы вещей»; состояние добродетели определяется «равновесием соков», «темпераментом», которые, в свою очередь, — «продукт физических субстанций» [22].

Но если это так, то мораль — разновидность науки. Гольбах уподобляет этот вид науки геометрии, Гельвеций — экспериментальной физике. Суть такого воззрения на мораль состоит в том, чтобы восходить «от фактов к причинам», т. е. не просто постулировать нравственные принципы и поучать о добродетели, а выводить нравственные законы из «необходимости известных существующих между людьми отношений», как говорит Гольбах [23],

---

[22] *Гольбах П.* Избранные произведения, т. 1. М., 1963, с. 59.
[23] Там же, с. 233.

не просто вменять и предписывать нечто людям (как ставит вопрос моралист), а выяснять условия, при которых требуемое от человека станет действительностью (т. е. рассуждать с точки зрения науки). Ошибка моралистов состоит в том, что они только проповедуют, взывают к совести людей, а потому лишь обвиняют и негодуют вместо того, чтобы объяснять причины пороков и добродетелей, исследовать механику поведения людей. Стало быть, морализирование должно быть заменено наукой (научной нравственностью) о человеке как природном и общественном существе.

Более конкретно суть этого поворота в понимании морали состояла в следующем. От человека бессмысленно требовать что-либо, его поступки не свободны, а во всем подчинены необходимости, прежде всего действию интереса, стремлению людей к счастью. «Если мир физический подчинен закону движения, то мир духовный (moral) не менее подчинен закону интереса» [24]. «Чтобы быть добродетельным», человек «должен быть заинтересован» [25]. «Мораль была бы пустой наукой, если бы она не могла доказать человеку, что его величайший интерес заключается в том, чтобы быть добродетельным» [26]. Посредством такого поворота мысли французским материалистам, казалось бы, удается решить труднейшую проблему практической реализации морально должного в действительность: найдена пружина, которая заставит человека (не обладающего свободной волей) быть добродетельным — это его личный интерес. Но при такой постановке вопроса исчезает сама нравственность в человеческом поведении. Отныне человек ничего не должен, ни за что не отвечает, он не может быть прав или виновен — он необходимо понуждается к тем или иным поступкам своим интересом, и если его поступки порочны, то виновны те обстоятельства, которые обусловили такой его интерес; ученый-реформатор — вот кто должен что-то сделать.

Конечно же, перемещение внимания философов от рассуждений о добродетельном и порочном к исследованию причин и механизмов человеческого поведения в обществе было исторически прогрессивным и перспектив-

---

[24] *Гельвеций К.* Об уме. М., 1938, с. 34.
[25] *Гольбах П.* Избранные произведения, с. 179.
[26] Там же, с. 313.

ным. В конечном итоге этот поворот привел к созданию социологии. Историческая же ограниченность его состояла в том, что не было выяснено место и особенность нравственной регуляции общественного поведения людей в общей системе социальной детерминации, а было найдено лишь понятие, которое будто бы позволяло объяснить буквально все в общественном поведении людей — «интерес». Но все дело в том, что объективная социально-историческая потребность, интерес общества или класса и, наконец, частный интерес индивида — вещи совершенно разнопорядковые. И если на уровне общесоциального движения «интерес общества» выражается в определенных моральных требованиях к человеку, то на уровне индивидуального и группового поведения личный интерес и нравственный императив часто вступают между собой в конфликт. Если бы возможность такого конфликта была в принципе исключена, то в морали просто не было бы необходимости. Нравственность как раз и является не только одним из способов преодоления такого противоречия, но в известном смысле она же и возникает из подобного противоречия.

Оптимизм французских просветителей, считавших, что «добродетель» — лишь иное наименование человеческого интереса и что «разумный эгоист» по необходимости — самый нравственный человек — типичная раннебуржуазная иллюзия. «Разумное общество», которое французские материалисты утверждали в идеологии, представлялось им настолько гармоничным, что в нем частный предприниматель, пекущийся только о личной пользе и выгоде, по самой логике вещей оказывается общественным благодетелем. О более позднем варианте подобной концепции К. Маркс отзывается с убийственной иронией: «... Именно потому, что каждый заботится только о себе и никто не заботится о другом, все они в силу предустановленной гармонии вещей или благодаря всехитрейшему провидению осуществляют лишь дело взаимной выгоды, общей пользы, общего интереса» [27].

Таким образом, притязания на превращение нормативной этики в науку, в философию природы человека и социальную психологию поведения, результировались в морализации — в нравственной апологетике «разумного

---

[27] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 187.

общества» и «естественного человека», добродетельного по самой своей природе. Критика феодального общества и противопоставление ему «общества разума» основывались как будто бы на чисто «естественнонаучных» посылках — на понятии «естественного человека», природу которого извращает общество феодальное. Но на самом-то деле «этот индивидуум XVIII века — продукт, с одной стороны, разложения феодальных общественных форм, а с другой — развития новых производительных сил, начавшегося с XVI века». «Пророкам XVIII века» этот современный им человек «представляется идеалом, существование которого относится к прошлому; он представляется им не результатом истории, а ее исходным пунктом, потому что, согласно их воззрению на человеческую природу, соответствующий природе индивидуум представляется им не исторически возникшим, а данным самой природой»[28]. Мы видим, что французские материалисты, подобно философам XVII века, совершают ту же методологическую ошибку: выводя, как им кажется, определенную моральную позицию из натурфилософии, они на самом деле проецируют свое нравственное воззрение на устроение мироздания, на извечную человеческую природу, т. е. морализируют в онтологии и антропологии.

Отсюда и универсализация значения этики. «Мало существует наук, — пишет Гельвеций, — которые не имели бы отношения к этике»[29]. Не случайно Гольбах называет свое главное произведение «Система природы, или о законах мира физического и мира морального», а другой свой труд — «Основы всеобщей морали, или катехизис природы». В основе таких отождествлений природоведения и морали лежит та же логика, которая побудила Спинозу назвать свою метафизику «Этикой».

Но далее эта универсализация этики, превращение ее в общую философию приводит к сведению философии к практической и прикладной науке. Установление в обществе добрых нравов мыслится как результат хорошего законодательства. «Реформу нравов следует начинать с реформы законов», — пишет Гельвеций. Философия и этика — «пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством; из этого я заключаю, что для

---

[28] Там же, т. 12, с. 709—710.
[29] *Гельвеций К.* Указ. соч., с. 97.

того, чтобы быть полезным для мира, философы должны рассматривать предметы с той точки зрения, с которой на них смотрят законодатели»[30], иначе говоря, не отвлеченно-теоретически, а практически, как социальные реформаторы и государственные деятели. Это приводит Гельвеция, в свою очередь, к релятивистскому и государственно-прагматическому толкованию самой морали: «...Нужды государства определяют, какие из них (поступки. — *О. Д.*) заслуживают уважения, а какие презрения... Дело законодателя ... знать, ... когда данное поведение перестанет быть добродетельным и становится порочным»[31].

Наука, обосновывающая мораль, сама, как оказалось, основывалась на нравственном постулате: «человеческая природа», как она рисовалась, уже несла в себе положительно-нравственные атрибуты, выступала как идеал, к которому должно приближаться. К. Маркс раскрыл секрет такой морализации в исходных исторических посылках просветителей: на место становящегося настоящего и будущего было подсунуто прошлое, результат исторического развития был представлен как его исходный пункт. Тем самым исторически-необходимое было выражено в форме провиденциального, «предназначенного» человеку.

С точки же зрения интересующей нас проблемы — соотношения философии и морали — причина такой морализации может быть обозначена следующим образом. Этика как учение об одной из сторон человеческой жизни, нравственности, в это время еще не была выделена в особую область исследования, человек поэтому в ней рассматривался как некое неразложимое целое, а этой целостностью оказалась его «природа», «естественное», т. е. нечто предданное, сразу же и одновременно определяющее в равной степени все стороны человеческого бытия. Данный синкретизм в понимании человека и привел к морализации его природы, к нерасчлененности философского и морального воззрений.

Выделение этики в обособленную область изучения, правда, происходит в это время, но не на европейском континенте, а в Британии, где уже в XVII—XVIII веках

---

[30] Там же, с. 93—94.
[31] *Гельвеций К.* Указ. соч., с. 98.

формируются две достаточно влиятельные школы собственно этической теории — теория нравственного чувства и кэмбриджская школа. Теоретики этих направлений выступают в этике как моралисты или как исследователи специфически нравственных идей. Адам Смит, представитель теории нравственного чувства, усматривает в человеке не единую и неразложимую природу, а два противоположных атрибута — с одной стороны, поиск личной выгоды, своекорыстие, «экономическую природу» (откуда он и выводит свою политическую экономию), а с другой — благожелательность, сочувствие, симпатию, сострадание, т. е. целую сферу нравственных чувств и побуждений, которые не выводимы из первой части человеческой природы и не зависимы от нее. «Каким бы эгоистическим ни представлялся нам человек, но в его природе очевидно есть и такие принципы, которые заинтересовывают его в судьбе других и делают счастье других необходимым для него, хотя он не извлекает из него ничего, кроме наслаждений его созерцанием»[32]. В этом же направлении работали и кэмбриджские теоретики, утверждавшие, что нравственные идеи совершенно уникальны, не выводимы из какой-либо иной сферы человеческого сознания, в том числе и из опытной науки. Таким образом, в этих школах — с идеалистических позиций, а потому в крайней, доведенной до дуалистического расщепления человека форме — происходит осознание специфики морали, ее самостоятельности по отношению к иным сферам человеческой жизни. Причем следует специально заметить, эта специализация этики и отграничение морали от других сторон деятельности человека позволяет британским теоретикам, по крайней мере частично, освободиться от морализации человека, буржуазного индивида. Примером может служить политэкономия А. Смита, теория капитала, построенная без привлечения каких-либо постулатов об изначальной моральности.

Вплоть до К. Маркса разграничение морального воззрения и философии, нравственности и науки, освобождение самой философии от скрыто заложенных в ней моральных посылок происходит в основном лишь по пути идеалистического противопоставления «естественной при-

[32] British Moralists Selections from Writers Principally of the Eighteenth Century, v. 1. Ed. by L. A. Selby-Bigge. N. Y., 1965, p. 257.

роды» и морального сознания человека. Примером такого идеалистического решения вопроса может служить этика Канта.

С одной стороны, Кант является приверженцем той традиции, для которой характерно выведение морали из метафизики. «Нравственный закон в его чистоте и подлинности» следует искать «только в философии, стало быть, она (метафизика) должна быть впереди и без нее не может быть никакой моральной философии» [33]. Но оказывается, философия должна играть здесь роль не конструктивную, не основополагающую, а главным образом критическую, «очистительную». С точки зрения Канта, человеку (в его обыденном моральном сознании) априорно дана идея нравственного закона. Поэтому для того, чтобы знать, как поступать и быть добродетельным, «мы не нуждаемся ни в какой науке и философии» [34]. Однако человек, как существо природное, испытывает на себе воздействие склонностей и потребностей, противодействующих велению долга. Отсюда возникает «наклонность умствовать наперекор строгим законам долга» [35], т. е. оправдывать чувственно-естественные потребности и интересы. Более всего виновны в таком «умствовании» те философы, которые способность нравственности в человеке «приписывали более или менее утонченному себялюбию», искали принципы морали в «знании человеческой природы» [36]. Истинная философия должна оградить обыденное моральное сознание от соблазна «умствовать» и от «популярной философии», апеллирующей к научному пониманию человека, ибо идея нравственного закона совершенно автономная и независимая от естественной организации человека, должна приучить это сознание доверять только своим самоочевидным моральным представлениям.

Ясно, кому адресует свои упреки Кант — материалистической философии Просвещения. При этом он не оставляет без внимания наиболее сильный аргумент материалистов — довод о том, что человек может быть добродетельным, если поймет, что в этом состоит его собственный интерес. Здесь Кант видит не сильную, а как раз слабую сторону натурализма в этике: когда материа-

[33] *Кант И.* Соч., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 224—225.
[34] Там же, с. 240.
[35] Там же, с. 242.
[36] Там же, с. 243, 247.

листы, «дабы сделать лекарство как следует сильным», «отовсюду набирают побудительные причины к нравственно доброму», они тем самым лишь ослабляют чувство долга. Честный поступок, совершенный «с непоколебимым духом», «без всякого намерения извлечь какую-нибудь выгоду», «несмотря на величайшие испытания и соблазны», далеко превосходит в своем значении такой же поступок, но совершенный по мотивам выгоды и счастья[37]. В человеке должно воспитывать презрение и стойкость к чувственным соблазнам, а не расслаблять его волю оправданиями склонностей и себялюбия.

Таким образом, позиция Канта — последовательно моралистическая. Он судит о нравственности с точки зрения самого морального сознания, его критериев и требований к человеку; отстаивает чистоту нравственного мотива, его неподкупность и противление всяким чужеродным, внеморальным побуждениям. С этой точки зрения оказывается, что человеку в решении своих моральных проблем следует подняться «не просто от обыденного нравственного суждения (которое здесь достойно большого уважения) к философскому, как это было раньше (т. е. в предшествующей философии. — *О. Д.*), а от популярной философии... к метафизике»[38], т. е. встать выше научно-натуралистического воззрения на человека и прийти к такой моральной философии, которая в своих положениях целиком совпадает с априорными идеями обыденного морального сознания.

Поворот, совершаемый Кантом, достаточно радикален. Решение им проблемы соотношения морали и философии прямо противоположно тому, которое давалось в метафизике и натурфилософии XVII—XVIII веков. Не философия заодно с наукой возвышается над обыденной моральной точкой зрения, а критическая философия заодно с нравственностью возвышается над наукой и научной философией.

В «Критике чистого разума» Кант указывает, что познание, начинаясь с созерцания, переходя от него к понятиям и завершаясь трансцендентальными идеями, в последней сфере основывается на «регулятивных принципах» и вступает в область моральных законов[39]. Вопросы

[37] См.: *Кант И.* Соч., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 248.
[38] *Кант И.* Соч., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 250.
[39] *Кант И.* Соч., т. 3. М., 1964, с. 658.

о необходимости и свободе, бесконечности, единстве и вечности мира могут решаться, по Канту, не опытным и даже не спекулятивным путем, а посредством предположений, выступающих в форме идеала познания, долженствования, конечной цели, которая направляет разум нормативным образом. Кант, иначе говоря, усматривает некоторую принципиальную аналогию между философским решением предельно широких вопросов и логикой морального воззрения.

Но обратим внимание, именно в этом пункте Кант наиболее четко выступает против философской морализации — против того, чтобы мыслимое долженствование принимало вид онтологического положения. Он специально указывает, что любое трансцендентальное суждение — «лишь идея, объективная реальность, которая далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней» [40]. Назначение трансцендентальных идей принципиально иное, чем теоретических понятий: они не несут в себе позитивного знания, а лишь представляют мир, предписывают нечто разуму, но не имеют конститутивного, объективного значения. Таким образом, Кант и приемлет логику морального сознания в философии, считая ее вполне законной, и отказывает ей в онтологическом, теоретико-познавательном, объективном значении, критически относится к этому компоненту философствования. Он как бы предупреждает философов: вы не можете обойтись без ценностных постулатов, но не впадайте в иллюзию насчет того, что эти постулаты — адекватное отражение объективного мира. Он сам мыслит в философии не как моралист, а как исследователь, подвергая моралистическое мышление пристальному изучению как бы со стороны.

Заметим также, что и в философии истории Кант менее всего склонен быть моралистом. Абсолютизировав чистоту нравственного мотива в этике, он вместе с тем прекрасно понимает, что в реальной жизни и в истории человечества все происходит отнюдь не по моральным законам (в полной противоположности французским моралистам, у которых законы морали были одновременно и законами, объясняющими реальные человеческие действия, общественную жизнь и историю). В своей работе

---

[40] *Кант И.* Соч., т. 3. М., 1964, с. 517.

«Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант подчеркивает, что прогресс истории нельзя возлагать на моральность человека. «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы»[41], плана, который осуществляется помимо разумных и нравственных намерений человечества. Кант против того, чтобы видеть тождество между объективными законами истории и моральными устремлениями людей. С его точки зрения реальное положение вещей обратное. Люди творят свою историю, будучи аморальными и неразумными существами. И хотя при этом совершается прогресс, он происходит вовсе не потому, что люди задались целью совершенствовать условия своей жизни. В истории моральный закон не действует — действует природа, по своей логике противная требованиям нравственности. Мы уже указывали, как высоко Ф. Энгельс оценил гегелевские указания на исторически-конструктивную роль морального зла; такую заслугу можно целиком отнести и к Канту. Он, несомненно, возвышается над утопическим морализированием философствующих историков, усматривавших в прогрессе человечества результат действия нравственных идеалов и устремлений людей. Но если Кант лишает морального значения механизмы и средства исторического действия, то это не значит, что он отрицает моральный смысл в конечных результатах истории в целом. История завершается у него созданием разумно устроенного человеческого общества, в котором торжествуют нравственные принципы. В этом — «оправдание природы», которая использует аморальные средства ради благих целей.

В общем в этом же направлении движется мысль Гегеля: нет непосредственного тождества между частными целями людей и законами всемирной истории; последние не осознаются людьми, каждый из которых преследует лишь свой интерес. Этот интерес отнюдь не самораскрытие подлинного назначения человека, он ограничен, случаен, произволен. Интерес же целого не присутствует «в сознании этих членов гражданского общества как таковых»[42]. Совпадение логики частного интереса с законами всемирной истории происходит как бы за спиной

---

[41] *Кант И.* Соч., т. 6. М., 1966, с. 18.
[42] *Гегель.* Соч., т. 7. М., 1959, с. 215.

людей, благодаря «хитрости мирового духа», который заставляет людей, преследуя лишь свои собственные цели, помимо своего желания, совершать дело истории.

Поэтому Гегель, как и Кант, выступает против морализации по поводу истории. Он подвергает резкой критике чисто нравственное воззрение на мир, лишенное объективности понимания действительности. Моральное сознание, пишет Гегель, отделяет себя от действительности и противопоставляет себя ей. «...Для него вся действительность вообще имеет сущность лишь постольку, поскольку действительность соответствует долгу...» [43], т. е. согласуется с критериями нравственности. Когда же моральное воззрение обращается к истолкованию мира и хочет разрешить противоречие между должным в понятии и сущим в действительности, оно в самом себе ищет «конечную цель мира, как гармонию между моральностью и всей действительностью» [44]. «...Практической идее еще недостает момента теоретической идеи» [45], т. е. понимания внутренней логики развития объективной реальности, например законов истории.

Отмеченное Гегелем противоречие между логикой морального долженствования (должно быть то, что является добром) и логикой развития реальных событий (совершается то, что причинно обусловлено и необходимо) действительно имеет место. Суждения моралиста не самое надежное объяснение или предсказание в области истории. Гегель весьма метко и глубоко подмечает способность морального воззрения, с одной стороны, не выходить за границы логики чистого долженствования и ценности, а с другой — притязать на осмысление действительности истории, «не считаться с фактами» и их порождающими причинами. Справедливость гегелевской критики обманчива в том, что если нравственное сознание и не объясняет реальных механизмов, действующих в истории, то все-таки оно — иногда, при каких-то особых обстоятельствах способно угадывать содержание и смысл объективных законов прогрессивного развития человечества. Постулаты морального сознания относительно идеального человеческого общества, торжества полной

---

[43] *Гегель.* Соч., т. 4. М., 1959, с. 329.
[44] Там же, с. 329.
[45] Там же, с. 292.

справедливости, равенства между людьми, отношение общества к насилию и убийству, воровству и эксплуатации — все эти императивы и пожелания, выдвигавшиеся еще в глубокой древности, выражают вместе с тем и направленность исторического прогресса, который закономерно завершается созданием общества без насилия и угнетения, частной собственности и хищений, эксплуатации и социального неравенства. Как говорит Ф. Энгельс, относительно этой способности морального воззрения угадывать направление истории, позади формальной неправды может быть скрыто истинное содержание. Но все дело в том, что Гегель принимает во внимание только форму, логику мышления нравственного сознания, естественно, не совпадающую с логикой исторической науки. Однако в конечном счете всякие представления о должном и ценном коренятся в исторической действительности (хотя само моральное сознание и не осознает своих действительно-исторических предпосылок), ее противоречиях и проблемах. Нравственная форма мышления тоже есть способ осмысления человеком реальности своего бытия, она также занята поиском «истины» истории и по-своему ее формулирует: видит эту «истину» не в наличествующем факте, а в идеале, ей противостоящем.

Гегель не случайно отказывает моральному сознанию в способности исторического «угадывания». Критика морального воззрения ведется Гегелем по существу с апологетических позиций.

Вот как более конкретно выглядит применение философски-объективистского метода к анализу истории у Гегеля. «...Всемирная история совершается в более высокой сфере, чем та, к которой приурочена моральность, чем та сфера, которую составляет образ мыслей частных лиц, совесть индивидуумов, их собственная воля и образ действий...То, что творит провидение, стоит выше обязанностей, вменяемости и требований, которые выпадают на долю индивидуальности по отношению к нравственности»[46]. Несомненно, в гегелевском рассуждении выражена мысль, что история имеет объективно-необходимый характер. В громадных масштабах исторического движения все совершается значительно сложнее того, как мыслит себе «план» или «цель» истории моральное воз-

---

[46] *Гегель.* Соч., т. 8. М.—Л., 1935, с. 64.

зрение, оправдывающее или осуждающее социальные события в зависимости от того, как соотносится сущее с должным. Но что мешает Гегелю признать, что и представления о должном также могут отражать законы исторической необходимости (хотя и в превращенной и потому неадекватной форме)? Все дело в том, что Гегель хочет доказать не только несоизмеримость частной моральности с общеисторической точкой зрения философии, но и неприложимость нравственных оценок к отдельным действиям некоторых лиц, поскольку они имеют отношение к историческим событиям. Гегель писал, что нельзя предъявлять к лицам, совершающим всемирно-исторические деяния, те моральные требования, которые неуместны по отношению к ним.

Итак, критика морализирования в истолковании законов истории перерастает у Гегеля в отрицание возможности нравственного суда над историческими событиями и лицами. Чувство исторической масштабности здесь явно изменяет Гегелю. Положение о том, что социальные процессы совершаются по необходимой закономерности, им переносится на деяния отдельных лиц, приобретая при этом совершенно иной, имморальный смысл: действия людей в силу их причинной объяснимости и исторической значительности выступают как заведомо оправданные, морально неподотчетные, но имеющие некий высший ценностный (провиденциальный) смысл. Так Гегель-теоретик превращается в морализатора наизнанку. Его стремление изгнать нравственную логику из сферы философского мышления обернулось тем, что эта логика проявила себя в обратном значении — в качестве апологии безнравственности «великих деятелей» истории.

Оказалось, что путем простого запрета на моральные оценки исторических фактов освободить философскую теорию от нравственных критериев невозможно. Всеохватывающее мировоззрение — и философия как его предельно обобщенное выражение — не может не включать в себя ценностные элементы, коль скоро оно не только дает картину внешнего мира, но и решает вопрос о значении этого мира для человека, о смысле жизни человека.

В этом и состоит главный урок предшествующего развития философской мысли в плане рассматриваемой нами проблемы. С одной стороны, по мере прогрессирующего

осознания мыслителями прошлого суверенности философии в царстве человеческого духа, по мере выделения ее среди других форм общественного сознания, она, вполне естественно, противополагала себя прежде всего обыденным, житейски-обиходным, дотеоретическим способам мышления и представления. Философия отталкивалась и от нравственного сознания, как наиболее высокоразвитой формы обыденного воззрения на мир, пыталась устранить из теоретического размышления морализирование — сначала применительно к природе, а затем и в вопросах исторического понимания. На этом пути философия формировала не только свое собственное мышление, но и критерии «строгой», конкретной науки.

С другой же стороны, в домарксистской философии происходил и иной процесс, не столь осознанный, но столь же существенный. Тяготея к научной логике мышления, философия в то же время всегда претендовала на осмысление значимости мира для человека и целеполагание, содержала в себе деятельно-практическую установку, хотя бы в самой отвлеченной форме. Философы апеллировали не только к науке как идеалу познавательной деятельности, но и к иным, ценностным формам сознания, в первую очередь к морали, как такой форме сознания, в которой в самом обобщенном виде проектировался «лучший мир», давалось «предназначение» и «задание» человеку. Поэтому-то концепты «подлинности» человека и его «неистинных» проявлений, его «универсальной сущности» и «отчуждения» от нее, прогресса и смысла истории всегда были пронизаны морально-ценностными представлениями, признавали это сами философы или нет.

Процесс формирования суверенности философии был известным образом подытожен в марксизме, где критика идеалистического воззрения на историю подразумевала прежде всего разоблачение ненаучности морализирования, подмены объективного исследования постулированием идеалов, понимания внутренней логики социальных процессов — нравственной их оценкой с точки зрения «извечной справедливости» или «абсолютного добра». Тезис об объективной необходимости законов истории, противопоставленный моралистическим концепциям прогресса как восхождения к предустановленному совершенству, является одним из краеугольных камней научного исто-

ризма. Теоретическое, научное осознание социально-практической установки философии как источника и основания нормативно-ценностных суждений или неявно выраженных оценок — одна из исторических заслуг марксизма как теории общественного сознания и, необходимо добавить, ее собственного самосознания. Критерий социально-исторической практики и общественно-классовой ориентации в марксизме вполне сознательно положен в основание философского мышления.

И так как эти две внешне противонаправленные тенденции в истории философии были теоретически осмыслены и признаны вполне закономерными в марксизме, уже его основоположникам пришлось решать связанную с этим кардинальную проблему. Каким образом можно взаимно примирить объективность познания и практическую установку философии, ее строгую научность и партийную приверженность, понимание непреложной исторической необходимости и целеполагание субъекта исторического действия, описание внешней действительности «как она есть» и оценочное отношение к ней? Одним из существенных аспектов данной проблемы был вопрос о соотношении философии, науки и нравственности.

В конечном итоге проблема была разрешена таким образом, что указанные противонаправленные тенденции в предшествующей философии были приведены к некоторому органическому синтезу; внешняя противоположность специально-научного мышления, объективирующего предмет познания в некую внеположенную данность, независимую от субъекта и обыденного представления, отражающего предметную действительность под углом зрения запросов и волнения субъекта, была снята в монистическом единстве универсального воззрения на мир в целом. Но, прежде чем подробно рассматривать марксистское решение проблемы, необходимо проследить дальнейший ход буржуазной философской мысли, прямо противоположный тому, который был намечен более столетия назад.

Проблема соотношения философии и морали в современной буржуазной мысли. В силу определенных социально-исторических условий буржуазная философия не пошла по пути создания концепций, синтетически обоб-

щающих различные способы общественного сознания в единую систему мировоззрения. Такие системы, хотя и встречаются еще в XX веке довольно часто, рассматриваются подавляющим числом западных философов как атавизмы традиционной «метафизики». Преобладающей же тенденцией является расщепление единого воззрения на мир в целом на ряд противостоящих друг другу способов познания. Та или иная философская доктрина соответственно ориентируется на какой-либо один из этих способов представления — науку, религию, «жизненное переживание» и пр., считая его единственно «подлинным» по сравнению с другими, «неистинными» или «ограниченными». Вообще говоря, вопрос о соотношении философии и нравственности сводится к следующей альтернативе: либо философия есть научное мышление, но тогда она полностью исключает из своего теоретического арсенала понятие ценности и, стало быть, не имеет никаких точек соприкосновения с моральным сознанием; либо философия несет в себе определенный моральный пафос и смысл, но тогда она вненаучна, всем своим строем мысли и предпосылками противоположна науке.

Обе эти тенденции, по логике вещей взаимно исключающие одна другую, еще сосуществуют в неокантианстве, которое в известном смысле и положило начало этому противоречивому движению.

Исходя из кантовской антитезы природы и долженствования, теоретического и практического разума, В. Виндельбанд и Г. Риккерт взаимно противополагают науки о природе и науки о духе, построенные соответственно по методам «генерализации» и «индивидуализации». Однако эта антитеза сциентистского и ценностного воззрений снимается далее Виндельбандом и Риккертом в некотором высшем синтезе значимости и смысла в сфере чистой логической формы и трансцендентального субъекта. Философия, с этой точки зрения, возвышается над противоположностью морально-ценностного и научного воззрений.

По этому же пути идут русские философы-идеалисты, испытавшие на грани XIX и XX столетий влияние неокантианства, — Н. Бердяев, С. Франк и др. Они также начинают с того, что «нравственная проблема — проблема должного, не может быть выведена из сущего, из эмпирического бытия, а этика, философское учение о должном, автономна, она не зависит от науки, от познания

сущего»[47]. Завершают же они признанием возможности воссоединения морального и научного воззрений в паднаучной философии. Как писал П. Новгородцев: метафизика объединяет этику и науку в высшем сверхэмпирическом познании.

Двоякого рода обстоятельства лежат в основе такого решения вопроса о соотношении науки, морали и философии. С одной стороны, к последней трети XIX столетия окончательно выявляется принципиальное расхождение между позитивистски ориентированной естественной и точной наукой и гуманитарным знанием о назначении, смысле, направленности человеческой жизни, истории, культуры. Первая область сознания ориентирована на описание и обобщение «фактов, как они есть», и эта установка в конечном счете обусловлена утилитарно-операционалистским приложением и истолкованием научных данных в «индустриальном обществе». Вторая же область представлений связана с процессом формирования «духовных ценностей», идеалов и оценок, умонастроения и самосознания духовной элиты капиталистического общества, т. е. буржуазно-либерального сознания в его неофициальной сфере. Не случайно именно неокантианцы раньше других осознали этот разрыв двух сфер сознания. Не кто иной, как Кант первый заявил о взаимной несводимости «условного» и «категорического» императивов, т. е. утилитарно-целесообразной и целеполагающей, технической и нравственной программ деятельности.

Но, с другой стороны, в либеральном сознании того времени еще сохраняется иллюзия возможности соединения научно-технического и ценностного способов ориентации в некотором всеобъемлющем (философском) мировоззрении. Иллюзия эта терпит полное поражение в условиях завершающегося формирования экономических, политических и идеологических отношений монополистического капитализма.

В XX веке взаимоотношения науки и идеологии в рамках буржуазного сознания все более осложняются. Внешне это выражается на одном полюсе в неприязни представителя «строгой науки» к любого рода «идеологии», в его стремлении очистить поле своих профессио-

---

[47] *Бердяев Н.* Этическая проблема в свете философского идеализма. — В кн.: Проблемы идеализма. М., 1902, с. 94.

нальных занятий от «всяких ценностей», а на другом — в таком патронажном отношении к интеллигенту со стороны политиков и идеологов, когда от него требуется «заниматься только своим делом», т. е. решать лишь чисто технические задачи и не задаваться вопросом о конечных целях и смысле своей деятельности.

Это взаимное расщепление «технической» целесообразности и целеполагания в буржуазном сознании было осознано западной философской мыслью прежде всего в виде противопоставления «цели для другого», «цели как средства», «инструментальной ценности» и «внутренней ценности», «цели в себе». Впоследствии отсюда и вытекает антитеза плоско-функционально понятой рациональности и принципиально иррациональной, волютивно-эмотивной ценности.

Джон Дьюи, в концепции которого причудливо переплетаются моменты «операционализма», прагматистски истолкованной рациональности действия и «философии жизни», стоящей в явной оппозиции к научной объективности, так решает означенную проблему: понятие или суждение ценности рационально и эмпирически верифицируемо, пока речь идет о сопоставлении «фактически достигаемого результата с намеченным», т. е. в рамках технических задач. Инструментальная ценность понимается как правило применения «научных обобщений» «в качестве средств для достижения желаемых и планируемых целей» [48]. Эти цели также могут определяться, планироваться и обосновываться рационально, но лишь до тех пор, покуда они служат промежуточными звеньями в достижении каких-то других целей. «Только тогда, когда цель становится средством (осуществления иной, следующей цели. — *О. Д.*), она понимается определенно и определяется разумно» [49], — пишет Дьюи. Когда же речь заходит о таких ценностях, которые уже выходят за рамки внешней целесообразности, задач достижения искомого результата, о таких ценностях (в том числе и о собственно моральных), которые являются конечными «целями в себе», — тогда прерогативы разума и науки исчерпаны. Об этих ценностях Дьюи говорит лишь то, что они спо-

[48] *Dewey J.* Theory of valuation. International Enciclopedia of Science, v. 2, N 4. Chicago, 1946, p. 23, 24.

[49] *Dewey J.* Human Nature and Conduct. N. Y., 1922, p. 36.

собствуют осуществлению и развитию человеческой «спонтанности», «активности» и «энергии».

Такое решение проблемы стало довольно типичным и для многих других направлений современной буржуазной философии: «ценность в себе» (понимаемая абсолютистски или субъективистски — все равно) считается лежащей вне компетенции науки, которая может обосновывать лишь ценности операциональные, технические, утилитарные [50].

В таком решении вопроса, в сущности, уже содержалось «новейшее» понимание предмета и метода философии в ее отношении к ценностным формам сознания. Соответствующая ориентация философии может быть двоякой — либо позитивистской, сциентистской, где понятие «ценности в себе» исключается из сферы научного рассмотрения; либо гуманистической, смысложизненной, антропологической, в той или иной мере иррационалистической (различные варианты философии жизни, духа, бытия, свободы). Область морали, ценностей вообще, так или иначе попадает в поле внимания обоих типов философствования. Неопозитивизм осваивает нравственную проблематику через «метаэтику» — теорию морального языка, очищенную от всякого морального содержания, «строго научную» теорию, с точки зрения которой ценностно-нормативные суждения лишены смыслового значения. Второй же тип философии, напротив, становится теоретическим воспроизведением нравственно-психологического, ценностно окрашенного опыта обыденного сознания. Здесь моральная проблематика не выделяется в обособленную область, а, наоборот, полностью сливается с антропоморфически переосмысленной «онтологией», описанием «бытия-сознания», экзистенции. Об этих двух взаимно поляризовавшихся направлениях буржуазной философии середины XX столетия, о том, как в них ре-

---

[50] Надо сказать, что и до Дьюи прагматистская ориентация позитивистски истолкованной науки неоднократно отмечалась представителями иррационалистской философии — Шопенгауэром, Ницше, затем Бергсоном. И хотя менее всего склонны были это признать сами адепты «строгой науки», считавшие ее областью «чистого», «незаинтересованного» знания, они, по существу, исходили из той самой модели науки, которая сводилась к операциональному ее толкованию. Ниже об этом будет говориться специально.

шается вопрос о соотношении философской теории и морального воззрения, в дальнейшем и пойдет речь.

Неопозитивисты резко отличают свою теорию морали, метаэтику от этики традиционного типа. Последняя всегда несла в себе известное нормативное содержание — обосновывала определенные идеалы, принципы жизни и нормы поведения, то или иное понимание добра и зла. Эта нормативно-ценностная проблематика была объявлена вненаучной и, следовательно, внефилософской. «Вот почему глупо и самонадеянно для философа какого бы то ни было рода, — пишет Айер, — выступать в роли проповедника добродетели» [51]. «Строго философский трактат по этике поэтому не должен содержать никаких моральных высказываний» [52]. Этическая теория сводится неопозитивистами к чисто формальному анализу морального языка — логическому или же эмпирически описательному, но в обоих случаях «нейтрально» относящемуся к тем или иным нравственным воззрениям, убеждениям, системам.

«Нейтральная» философия морали оказывается этикой без собственно нравственного содержания, «очищенной» от моральных проблем. Она сознательно устраняется от занятия какой бы то ни было позиции в современном конфликте моральных воззрений и устами своих теоретиков заявляет о своей неспособности хотя бы в абстрактно-отвлеченной форме решать жизненно-практические вопросы, возникающие перед людьми. Этика как «практическая философия», каковой она была на протяжении тысячелетий, превращается тем самым в «чистую науку», изучающую свой предмет — мораль — совершенно отрешенно, «со стороны», усматривая в нем некоего рода антипод себе.

Мы уже видели на материале предшествующей истории философии, что вопрос об отношении этики как теоретической дисциплины к объекту ее изучения, морали, имеет отнюдь не только узко-специальное значение. Конечно, вопрос этот ближе всего затрагивает судьбы этической теории, ее предмета, метода и социальных функций. Но в нем, уже начиная с Аристотеля, таится более широкая проблема — проблема назначения и возможностей философии в целом, ее соотношения с другими фор-

[51] *Ayer A. J.* Philosophical Essays. London, 1954, p. 246.
[52] *Ayer A. J.* Langage, Truth and Logik. London, 1936, p. 151.

мами общественного сознания и с социально-исторической практикой человечества.

Неопозитивистское решение вопроса — «этика вне морали» — означало в сущности, что философия в целом, будучи «строгой наукой», исключает из своего рассмотрения проблемы как общественного, так и общего мировоззрения, вопросы, которые так или иначе, хотя бы отдаленно, связаны с выработкой целеуказаний, оценок и императивов, социальных программ и идеалов, осознанием общественных устремлений человека. Это была линия на «дендеологизацию» философии, хотя и выраженная в зашифрованной форме «научного анализа морального языка».

Результаты этого анализа оказались довольно-таки неприглядными, если иметь в виду, в каком облике предстала позитивистски осмысленная мораль. В языке нравственности были усмотрены лишь «псевдопонятия» и суждения, «лишенные смысла», выражения произвольных предпочтений одних и средства психической манипуляции другими. Но, чтобы понять методологические основания такого низведения нравственности до уровня эмоциональных реакций индивидов или «пропаганды» и «политики», навязывающей «многим желания немногих» (Рассел), необходимо обратиться к неопозитивистскому толкованию именно «научной философии».

Ошибка всей предшествующей философии, как высказался Карнап, заключалась в ее убеждении, будто познание включает «нормативный элемент». Научная же философия исследует только «факты», «то, что есть», «оставляет все, как оно есть» (Витгенштейн), ничего не говоря о том, что должно быть. Смысл этого нового понимания предмета философии состоял в том, что идеалом научного мышления становится изучение эмпирического, констатация лишь непосредственных, опытно удостоверяемых очевидностей, «дескриптивное» познание, в рамках которого налагается запрет на глубинное проникновение в сущность явлений, событий, процессов. Как говорилось еще в раннем манифесте неопозитивистов «Научное понимание», в науке нет никаких «глубин», а имеется лишь одна «поверхность», в ней нет места понятию «сущности».

К. Маркс как-то заметил, что «если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то

всякая наука была бы излишня»[53]. Применительно к исторической реальности несовпадение внешней фактичности и глубинных тенденций бытия, его сущностных определений, выражается, в частности, в том, что необходимо-закономерное выступает подчас как противоположное тому, что имеется в наличии. Философия, поскольку она не ограничивается поверхностными констатациями, а стремится проникнуть в глубинные, скрытые от поверхностно-эмпирического взгляда на вещи детерминанты человеческого бытия, формирует понятие «сущности» человека, реальное осуществление которой — дело практически-преобразовательного действия, дальнейшего исторического движения, реализации социальных потенций человека. Философия тем самым, оставаясь объективным исследованием, указывает какую-то перспективу развития человеческого общества и тем самым содержит определенное «целеуказание». Вот эта-то общественно-мировоззренческая функция философии и была объявлена «нормативным элементом», «телеологией», незаконными в науке «моральными предписаниями», «ценностями».

Таким образом, выведение всей сферы «ценностей», моральных оценок (а в сущности — социально-мировоззренческих позиций) за границы философского миропонимания в неопозитивизме обусловлено в конечном счете весьма ограниченным, эмпирико-описательным толкованием научного познания. Иррациональная (эмотивно-волюнтивная) интерпретация ценностей и нравственности — это как бы перевернутое отражение ущемленной в своих возможностях «научной философии» — теории без «глубин» и сущностных концептов, «закрывшей» сугубо человеческие, смысложизненные проблемы, лишенной гуманитарного содержания. Вопрос об отношении философии к нравственным воззрениям, таким образом, явился и данном случае пробным камнем в выяснении социально-исторических функций философской системы в целом.

На другом полюсе современной буржуазной философии мы наблюдаем нечто обратное — озабоченность как раз «проблемой человека», «смыслом» его бытия, его субъективной ориентацией в мире и самосознанием, что

[53] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 25, ч. 2, с. 384.

прямо противопоставляется «объективному», предметному рассмотрению природы, истории, человека. Так рождаются многочисленные концепты «жизни», «духа», «свободы», «трагедии», «бытия», «экзистенции», образующие и собственные наименования соответствующих философий, в которых то ли прямо выражено человечески значимое, эмоционально воспринятое содержание «жизненного мира», то ли антропоморфически переосмыслены традиционные категории онтологии. Так или иначе здесь не описываются какие-либо характеристики универсума, а выявляется лишь человечески значимый «смысл» феноменов природного, исторического и психического порядка. Концепциям подобного рода в равной мере присущ один общий лейтмотив: гуманитарная (или «гуманистическая») функция философии, предполагающая раскрытие человека в его собственном бытии, не может быть осуществлена, если исходить из объективных детерминант предметного (естественного или общественного) мира, если человека рассматривать по аналогии с объектами внешней действительности.

В данном типе философии мы имеем дело с отвержением «общего понятия» человека как определенной природы, конституции, системы принципов или «механизма», кои содержательно предопределяли бы акции «живого», «конкретного» и «свободного» субъекта. Человек в таком понимании либо «сам творит себя» (Сартр), либо свободно «откликается на зов бога» (неопротестанты), бытия или трансценденции (Хайдеггер и Ясперс), на «сверхчеловеческий зов истории» (Мунье). Но так или иначе, человек находится к своему первопринципу или назначению не в отношении прямой детерминации или «заданности», а в некоей парадоксальной, двусмысленной, конкретно невыразимой зависимости «интимности» или «отрицания», вечного приближения и столь же непрестанного удаления. Эта связь человека со своим первоначалом (или полное отсутствие таковой, чисто отрицательное отношение к самому себе, как у Сартра) считается «прорывом» системы предметно-каузальной детерминации.

Отсюда вытекает и специфическое понимание собственно человеческой истории, своеобразное переосмысление предмета философии истории с позиции «нового гуманизма» (термин Хайдеггера и Ясперса, употреблявшийся также Бердяевым, но столь же приемлемый для

персонализма и неопротестантизма). «Смысл истории не может быть имманентным, он лежит за пределами истории», — писал Н. Бердяев[54]. Неохристианское толкование истории П. Рикер раскрывает так: «Видимая история прочерчена другой историей». «Вера в смысл истории, но в смысл скрытый» — это «мужество верить в глубокое значение самой трагической истории и, следовательно, дух доверия и покинутости..., отказ от системы и фанатизма», что противоположно идее «рационального и гарантированного прогресса»[55]. Или же, как говорит Э. Мунье, цивилизация — это «метафизический ответ на метафизический зов, приключение вечного порядка, данное человеку в одиночестве его выбора и в его ответственности...»[56].

Общий смысл этих положений, имеющих, разумеется, свои особые нюансы, состоит в следующем. Человечески значимое в истории не есть поступательное движение или перипетии внешних событий, в которые оказывается так или иначе вовлеченным субъект. Это «фактичность» или, может быть, объективная закономерность, но не сама человеческая ситуация. И не в сфере социальных достижений, научного, технического или правового прогресса, общественных реформ и революций решаются собственные проблемы человека. Он «поставлен перед фактом истории», «заброшен» в нее, но противостоит ей как чему-то внешнему («анонимному», «безличному»); ему же предназначен поиск своей собственной, уникальной сущности вопреки или безотносительно к развитию социальной действительности — поиск «в нераздельной ответственности» (Сартр), с готовностью «принять вину и трагедию на себя» (Тиллих). Фактическая, социальная история — это испытание человеку, но не путь его спасения (неопротестанты); его судьба, но не задача созидания (экзистенциалисты). Если история и создает условия моральных решений, то лишь как совокупность внешних, неблагоприятных обстоятельств, а не как содержательное основание выбора и мотивов; если социальные условия и проверяют подлинность моральных убеждений, то лишь

---

[54] *Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947, с. 179.

[55] *Ricoeur P.* Histoire et Vérité. Paris, 1955, p. 98, 102.

[56] *Mounier E.* Manifeste au service du personalisme. Paris, 1936, p. 11.

в смысле испытания внутренней стойкости личности, но не в смысле осуществления искомого результата или реальности избранного идеала[57]. Итак, человек, согласно своему предназначению, должен что-то делать, но именно только должен, а не предопределен в каком-либо смысле объективно; долженствование человеческого действия никак не связано с миром сущего — ни посредством исходных оснований, ни через те реальные последствия, которые достигаются.

Но более того — и здесь мы переходим к экзистенциальной интерпретации личности — человек в своем «подлинном» существовании оказывается лишенным и внутренних оснований. Его фактическое пребывание в мире и его природа, конституция также относятся к миру сущего, а потому в своем «истинном» проявлении человек «экзистирует», он — «вне-бытие» (Хайдеггер) или «вне-себя-бытие» (Сартр). Отсюда вытекает, что личность в своих моральных решениях не может опереться и на самое себя: она не может, например, мотивировать их заранее, ибо всякое, даже субъективное основание выбора предполагает «сущность», которой в человеке нет, которая отвергается каждым новым выбором.

Таким образом, долженствование в такого рода концепциях во всех отношениях оказывается безосновательным, т. е. чистым нормативом, лишенным субстанциальных характеристик. Как раз к такому типу философии может быть отнесена критика Гегелем морализирования — воззрения, которое «не считается с тем, что есть», а знает лишь должное. Но все дело в том, что здесь мы имеем дело не со стихийным воззрением, а с сознательной философской позицией, которая — вполне мотивированно — снимает традиционную проблему философии прошлого, стремившейся преодолеть нормативизм нравственных представлений и выйти в сферу позитивных, онтологических, теоретико-познавательных положений. Тем самым пересматривается и создавшееся взаимоотношение между философией и нравственностью.

---

[57] Философия истории экзистенциалистских и иных антропологических теорий уже неоднократно анализировалась в нашей печати. Наиболее емко такая концепция была проанализирована в статье Э. Ю. Соловьева «Экзистенциализм» (Вопросы философии, 1966, № 12 и 1967, № 1).

С одной стороны, здесь мы видим как бы полное взаимопроникновение морального и философского воззрений: первому придается онтологический смысл, второе же обретает скрыто нормативную модальность. В самой ткани философского мышления этот нормативизм проявляется трояко. Во-первых, он проглядывает в том, что «подлинность» человека обнаруживает в себе определенный конденсат надежд и устремлений, иллюзий и самообольщений современного обитателя буржуазного мира: он желал бы быть чем-то иным по сравнению со своим реальным положением. С этой точки зрения, например, оказывается, что «истинные» протяжения собственно человеческого бытия — свобода, ответственность, экзистенциальный выбор, верность себе или жизнь в боге — это отнюдь не имманентно присущие человеку способности, а всего лишь задача, императив, которые каждый индивид еще должен реализовать. Иначе говоря, «подлинное бытие» — это долженствование и предназначение, а не действительное положение вещей. Во-вторых, здесь под видом философского исследования «структуры бытия» воспроизводятся широко распространенные в современном западном мире критические умонастроения, мотивы морально-психологического или эстетического неприятия капиталистической действительности — мотивы, кои при всем их нравственном пафосе и оправдании не проходят через горнило теоретической и социально-исторической критики. Наконец, в-третьих, сами мыслители в результате оказываются не способными выделить эту нравственно-этическую (или педагогическую, как во французском персонализме) тему из проблематики собственно философской. Моральная доктрина остается глубоко укорененной в самой ткани новой «онтологии» и неотличимой от нее.

Последнее обстоятельство заслуживает особого внимания. Дело не просто в том, что, например, экзистенциализм или неоортодоксия, уделяющие вопросам нравственности столь большое внимание, не произвели на свет ни одной собственно этической работы. Сам этот факт объясняется тем, что этическая проблема здесь возводится в ранг онтологического вопроса о человеке, а вопрос о «подлинном существовании» сводится к моральному выбору.

Но — и в этом заключается вторая сторона вопроса — как раз это возвышение моральной проблемы до уровня

общефилософской оборачивается снятием этой проблемы в ее собственно этическом смысле. Доведенная до последнего предела антитеза должного и сущего завершается тем, что само долженствование («подлинное бытие») лишается сколько-нибудь конкретного содержания. Здесь также можно наметить несколько пунктов. Вспомним, во-первых, как Хайдеггер и Сартр выступают против философии ценности. Феномен ценности отрицается как в виде «сущности», особого вида бытия вне пространственно-временного мира или же идеального основания выбора, так и в виде сущего, в качестве характеристики реальных явлений. Ценность, иначе говоря, не существует ни до практического акта, ни после него, ни в мотиве, ни в результате морального действия, и, стало быть, не может быть критерия оценки выбора и его осуществления. Во-вторых, все без исключения доктрины «нового гуманизма» выступают против «традиционной морали», а именно — против системы всяких определенных постулатов, принципов и норм «нетворческой», «канонизированной», «догматической» нравственности. «Свободная» или «подлинно христианская» мораль понимается различно, но при всех вариациях остается вне сомнения убеждение в том, что всякое конкретное учение о морали несет на себе печать той «фиксированности», которая враждебна свободному духу (или же «абсолютно свободной воле бога»). И это убеждение подсказывается не просто тем, что экзистенциализм, неоортодоксия или персонализм выступают как отрицатели всяких «измов». Методологически такое решение вопроса о «подлинной нравственности» коренится как раз в универсализации моральной проблемы до общефилософского вопроса о бытии. Если моральный выбор имеет тот абстрактный смысл, будет ли человек осознавать в себе человека вообще (и притом не представителя даже всемирной истории, а лишь «свободного субъекта» или «человека перед лицом бога», по отношению к которому всякая историческая конкретность утрачивает свой смысл), то тогда уже неважно, что именно человек выберет, какую позицию займет, к чему будет стремиться, — важен лишь акт выбора (или безусловная отдача себя во власть бога, который равно осуждает любые человеческие проекты и притязания). И, наконец, последнее. От экзистенциальной личности (и то же самое — от персонажа неоортодоксаль-

ной доктрины) в сущности ничего не требуется. Он должен «что-то» делать, но не имеет значения, во что реально выльется его деяние (история не судит свершения идеальных проектов); он даже не должен что-то делать из самого себя (его природа неискоренимо греховна; то, что с ним происходит на самом деле, принадлежит к миру «неподлинности»), а лишь проникнуться определенным — отрицательно-критическим — умонастроением по отношению к самому себе; человек может показать какие угодно образцы стоического подвижничества и противления обстоятельствам в психологическом плане, но его личная парадигма имеет лишь смысл сохранения своего собственного достоинства, верности себе. Реальная же, нравственная задача — осуществление должного в действительности — рассматривается как тщетное и неоправданное стремление «стать богом» (Сартр и Бовуар) или «поставить себя на место бога» (Барт).

Таким образом, если подвести итоговую черту, философская антропология иррационалистического типа, вбирая в себя определенные моменты логики нравственного мышления, делая их достоянием своей «онтологии», вместе с тем в своих этических приложениях и выводах подрывает корни под обыденными нравственными воззрениями. Она как бы узурпирует в свое монопольное владение достояние нравственного опыта человечества, одновременно дезавуируя определенность и социально-историческую озабоченность всякой моральной позиции.

Мы видим, что современная буржуазная философская мысль до крайней напряженности заострила проблему соотношения философии и морального воззрения. Решение проблемы оказалось исключительно альтернативным. Либо философия вбирает в себя точку зрения нравственности и тогда противостоит научному воззрению на человека, либо философия исключает из своего содержания моральные проблемы ради «строгой науки». Тогда как смысл действительной проблемы, как она выкристаллизовывалась во всей предшествующей истории философской мысли, заключался как раз в том, чтобы философия смогла удержать в себе и принцип научности, и нравственно-гуманистическое значение.

Марксизм об отношении философии и морального воззрения на мир. В историческом развитии марксистского учения проблема отношения философии к моральному

воззрению решалась в рамках более широкого вопроса — обращения философии к социальной практике, создания теории революционного преобразования. Последняя задача включала для К. Маркса и Ф. Энгельса два тесно взаимосвязанных момента. С одной стороны, формировалось историческое понимание имманентных законов развития социальной действительности и тем самым — преодоление философско-исторического идеализма, согласно которому эмпирия социальной реальности подчиняется самодвижению некоторой идеи (Гегель) или должна согласоваться с идеализированным представлением об «истинной сущности человека» (младогегельянство). С другой же стороны, требовалось решение проблемы действительного преобразования существующих условий (а не только их идеологической критики), которое опиралось бы на существование реальных предпосылок действия; осознание того, что всякая, в том числе и нравственная, критика имеет смысл только при наличии действительных предпосылок преобразования, имеющихся под рукой средств. Обе эти стороны марксистского воззрения подрывали почву под критическим и апологетическим морализированием в области истолкования исторического процесса, были направлены против того, чтобы подвергать отрицанию или оправданию сущее посредством самодостаточных идей, с которыми действительность должна согласоваться.

В «Немецкой идеологии» решение означенной двуединой задачи резюмировалось в следующих результатах. Философия, равно как и нравственность, религия и другие формы сознания, являются лишь идеологией, т. е. производными от реальной социальной практики, но притязавшими до сих пор на объяснение или оправдание этой практики из самих себя. Тогда как действительное «понимание истории ... остается все время на *почве* действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики...». «Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии ... утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития» [58]. Иными словами, философское, как и нравственное, воззрение на историческую действительность отнюдь не яв-

[58] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 37, 25.

ляется «истиной» истории, правомочным судом и приговором над ней, а, напротив, само есть порождение истории, из нее может быть выведено и объяснено. Соответственно извращенные формы сознания «могут быть уничтожены не духовной критикой..., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, ...не критика, а революция является движущей силой истории...» [59].

Более конкретно ложность чисто философской точки зрения на исторический мир состоит в следующем. «...То, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории...» С этой точки зрения всякую эпоху прошлого изображают «как несовершенную, предварительную ступень, как еще ограниченную предшественницу истинно исторической эпохи...» «Таким образом, весь исторический процесс рассматривался как процесс самоотчуждения «Человека», т. е. «на место человека прошлой ступени... подставляли среднего человека позднейшей ступени и наделяли прежних индивидов позднейшим сознанием» [60]. В этом и заключалось морализирование (термин, впоследствии многократно употреблявшийся К. Марксом) прежней философии: в истории усматривалась некая цель или предназначение, якобы данные изначально в виде «понятия» или «подлинной сущности» человека, которая затем будто бы отчуждалась (или же противостояла эмпирии в виде абсолютной идеи) и поэтому должна была быть обретена вновь (или осознана в виде «истины» человеческого бытия). На самом же деле философские концепты — «сущность», «назначение», «цель» — результат проецирования на прошлое некоторого современного идеала, который и представляется регулятивным принципом, нормативным понятием, с которым должна согласоваться действительность.

Подлинное же воззрение на историю, «историческая наука», «действительная позитивная наука» дает только «изображение действительности» — такое понимание вещей, «когда они берутся такими, каковы они в действительности». И оказывается, что такое «изображение дей-

---

[59] Там же, с. 37.
[60] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 45, 40, 69.

ствительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды». «Всякая глубокомысленная философская проблема... сводится попросту к некоторому эмпирическому факту» [61].

Соответственно этому переосмыслению прерогатив философии истории происходит устранение моральных концептов из оснований практической программы социального переустройства. Если историческая реальность развивается только по своим собственным, имманентным законам, то революционное переустройство общества — это не идеальная задача, которая предписывает реализацию во внешней действительности некоторой идеи совершенного состояния, а само движение исторического процесса, действие, ни в коей мере не противополагаемое объективной логике событий. «Коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой» [62]. (Обратим особо внимание на последнее суждение. Оно направлено против характерно-моралистического способа мышления: если даже нечто нравственно неприемлемое совершенно необходимо, то все равно оно не может быть оправдано, а истинно другое, пусть даже для его реализации не имеется в наличии достаточных условий). Без таких наличных предпосылок нравственная критика существующего остается беспочвенной.

Впоследствии К. Маркс и Ф. Энгельс неоднократно подвергают сокрушительной критике морализирование как в теоретическом, так и в практическом решении социально-исторических проблем. Прежде всего это относится к сфере экономических отношений. «*Вопрос о собственности...*, — писал К. Маркс, — никоим образом не сводится лишь к тому, чтобы... выяснять, «*справедливо* ли, чтобы *один* человек *обладал* всем, а другой ничем»... и к подобным простым вопросам совести и фразам о справедливости» [63]. Частная собственность порождена необходимыми историческими законами. Однако «здравый че-

---

[61] См. там же, с. 76, 26, 43.
[62] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 34.
[63] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 301.

ловеческий смысл», объявив себя противником каких-то исторических фактов, считает, что тем самым уже объяснил их. «Он не понимает, но зато *презирает* их. Из области истории он убегает в область морали и здесь может пустить в ход всю тяжелую артиллерию своего нравственного негодования»[64]. Ф. Энгельс, говоря впоследствии о критике К. Марксом Прудона, указывает: «Все учение Прудона покоится на этом спасительном прыжке из экономической действительности в юридическую фразеологию... он спасается бегством в область права и апеллирует к *вечной справедливости*»[65]. Точно так же и в вопросе о том, что такое «справедливая заработная плата за справедливый рабочий день», критерии нравственности оказываются несостоятельными. «Для ответа на этот вопрос мы должны обратиться не к науке о морали или о праве и не к сентиментальным чувствам гуманности, справедливости или хотя бы милосердия... Социальная справедливость или несправедливость определяется лишь одной наукой... — наукой политической экономии»[66]. Наконец, сам К. Маркс, снова обращаясь к критике Прудона в «Капитале», писал, что тот «сначала черпает свой идеал вечной справедливости, justice éternelle, из юридических отношений, соответствующих товарному производству... Затем он старается, наоборот, преобразовать в соответствии с этим идеалом справедливости действительное товарное производство... Когда нам говорят, что ростовщичество противоречит «justice éternelle» [«вечной справедливости»], «équite éternelle», «mutualité éternelle [«вечной правде», «вечной взаимности»] и другим «verités éternelles» [«вечным истинам»], то разве мы узнаем о ростовщичестве хоть немного больше, чем знали еще отцы церкви, когда они говорили, что ростовщичество противоречит «grâce éternelle», «foi éternelle», «volonté éternelle de Dieu» [«вечному милосердию», «вечной вере», «вечной воле божьей»]?»[67]

В «Капитале» как бы подводится итог всей предшествующей спорадической критике морализирования с позиций сначала исторической науки, затем политэкономии. Экономическая система капитализма движется и разви-

[64] Там же, с. 305.
[65] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 18, с. 212.
[66] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 255.
[67] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 94—95, примечание.

вается по некоторым объективным, материальным законам, исключающим действие в ней идеально-морального фактора. Содержание волевых отношений субъектов здесь задано «самим экономическим отношением». Личности же действуют лишь как «характерные экономические маски лиц», персонифицирующие безличные социальные силы. Та или иная степень эксплуатации труда не зависит от доброй или злой воли отдельного капиталиста... «Имманентные законы капиталистического производства действуют в отношении отдельного капиталиста как внешний принудительный закон», достигающий его сознания «в виде движущих мотивов его деятельности». «...Вся деятельность капиталиста есть лишь функция капитала, одаренного в его лице волей и сознанием...» «Его душа — душа капитала» [68]. Поэтому в плоскости экономических отношений не может идти и речи о моральной ответственности какого-либо отдельного лица за создавшееся положение вещей [69]. В отношениях между капиталистом и рабочим каждый из них отнюдь не следует «лишь велениям своей свободной воли». И коль скоро каждый из них предъявляет другому свое право, «при столкновении двух равных прав решает сила» [70].

Итак, капитал — как экономическое отношение — вне морали. Но все дело в том, как понимать эту «нравственную невменяемость» капитала и какова может быть личностная позиция мыслителя, выявившего этот факт посредством строго теоретического анализа. «Изначальная аморальность» капитала вовсе не освобождает его от нравственного суда в глазах К. Маркса. Научно-объективное воспроизведение имманентной логики капиталистических отношений само подводит к тому, что фигура капиталиста рисуется «далеко не в розовом свете» [71], что генезис и развитие капитала оказывается историей преступлений против человечности, историей «жестокости», «вандализма», «истязаний», «беспощадности», «крови и огня» (выражения, употребляемые К. Марксом). Становление капитализма совершается «под давлением самых подлых, самых грязных, самых мелочных и самых бешеных стра-

---

[68] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 94, 95, 280, 326, 606, 244.
[69] См. там же, с. 10.
[70] См. там же, с. 187, 246.
[71] См. там же, с. 10.

стей»[72]. А это уже язык моральных оценок, органично вплетающийся в ткань теоретического рассуждения.

Иначе говоря, после того как социальные характеристики капитала содержательно выведены на основе строго научного анализа, к ним вполне приложимы критерии и понятия нравственности. Но более того — сам научный анализ К. Маркса отнюдь не нейтрален в моральном отношении и изначально. Раскрыть «тайну добывания прибыли» К. Маркс смог, лишь противопоставив себя точке зрения самого капитала и его идеологов, «фурии частного интереса»; для этого ему понадобилось встать на ту позицию, которая усматривает в рабочем единственного созидателя материальных ценностей, производимых в промышленности: «секрет» самовозрастания капитала — эксплуатация труда. Напротив, точка зрения политэкономии — буржуазной политэкономии, поскольку та не выходит за границы фактографического, функционального, внешнего описания феноменов прибыли, частной собственности, дохода, отношений «работодателя» и «работополучателя» — не позволяет выявить этот человечески значимый (антигуманный) смысл функционирования капитала, а превращает специфические отношения капитализма в «естественные» и исторически универсальные, в отношения «вещей» из отношений между людьми.

Итак, К. Маркс и в собственно политэкономическом анализе остается философом-гуманистом, и именно потому, что в своем размышлении он выходит за границы чисто функционального описания самовоспроизводящей себя, «замкнутой» в своей внутренней логике системы капитала. Буржуазная политэкономия, поскольку она не выходит за границы этих отношений, оказывается захваченной «завершенной мистификацией» капитала, «миром видимости», характерным для него «овеществлением общественных отношений», а потому дает лишь «доктринерское истолкование обыденных представлений действительных агентов» данного способа производства, для нее отношения капитала представляются «чем-то само собой разумеющимся, настолько же естественным и необходимым, как сам производительный труд»[73]. К. Маркс же рассекречивает «мистицизм товарного мира», который «немед-

---

[72] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 772.
[73] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 25, ч. 2, с. 23, 91, 398.

ленно исчезает, как только мы переходим к другим формам производства»[74]. В феноменологии капиталистических форм К. Маркс поэтому способен разглядеть не только «общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы», но и «заколдованный, извращенный и на голову поставленный мир...»[75]. Или, говоря иначе, если со специфической точки зрения политэкономии, исследующей только капитал, в отношениях между лицами следует видеть лишь персонификации экономических образований, то с более широкой, философско-исторической точки зрения, напротив, в «предметных функциях» капитала и труда просматриваются отношения живых людей, человечески значимые характеристики данного способа производства, а вместе с тем и исторический приговор капиталу. Как раз в этом пункте теоретический анализ в его конечных выводах принципиально совпадает с гуманистически-нравственным воззрением К. Маркса.

Впоследствии Ф. Энгельс так интерпретировал эту позицию К. Маркса. Анализируя капитал, К. Маркс приходит к выводу, что им присваивается продукт неоплаченного труда рабочего, «что рабочим, как единственным производителям, принадлежит весь общественный продукт, *их* продукт» (что он должен им принадлежать). Этот вывод «ведет прямо к коммунизму». «Но, как отмечает Маркс, ...в формально-экономическом смысле этот вывод ложен, так как представляет собой просто приложение морали к политической экономии. По законам буржуазной политической экономии наибольшая часть продукта *не* принадлежит рабочим, которые его произвели. Когда же мы говорим: это несправедливо, этого не должно быть, — то до этого политической экономии непосредственно нет никакого дела. Мы говорим лишь, что этот экономический факт противоречит нашему нравственному чувству. Поэтому Маркс никогда не обосновывал свои коммунистические требования такими доводами... Маркс говорит только о том простом факте, что прибавочная стоимость состоит из неоплаченного труда». Однако тут же Ф. Энгельс делает примечательное добавление: «Но что неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле. Если нравственное созна-

---

[74] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 86.
[75] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 86; т. 25, ч. 2, с. 398.

ние массы объявляет какой-либо экономический факт несправедливым, как в свое время рабство или барщину, то это есть доказательство того, что этот факт сам пережил себя... Позади формальной экономической неправды может быть, следовательно, скрыто истинное экономическое содержание»[76].

Таким образом, «во всемирно-историческом смысле», т. е. если выйти за рамки специально-экономического анализа капитала «как он есть», оказывается, что теоретическое размышление подводит содержательно (если и не формально, чисто логически) принципиально к тому же выводу, что и «нравственное сознание массы». Но эта всемирно-историческая точка зрения есть уже не собственно политэкономия («в более узком смысле», как говорит Ф. Энгельс), а социальная философия, целостно-историческое мировоззрение, которое синтетически соединяет в себе основания и строгой науки, и нравственно-гуманистической позиции (в определенных исторических условиях совпадающей с позицией известного класса). Если же говорить о генезисе такой точки зрения марксизма, то она органически соединяет в себе, одновременно преодолевая ограниченность и связанное с этим взаимное противостояние, с одной стороны, классической политической экономии, исторически первой формы общественной науки, а с другой — утопического социализма и коммунизма, в котором критика капитализма и предсказание новой формы общественного устройства основывались на преимущественно моральном воззрении.

Но каким же образом возможно это соединение научной и нравственной точек зрения? Содержат ли моральное воззрение и научная философия каждая в себе какие-то предпосылки такого совмещения? Если говорить о нравственности, то эта форма сознания в лице определенных социальных субъектов (прогрессивных классов и передовых мыслителей) бывает способна подняться выше того обыденного взгляда на вещи, который может отражать действительность лишь в границах непосредственно наблюдаемых фактов и повседневных явлений, — способна проникнуть в историческую сущность этих явлений и предугадать дальнейший ход истории — «апеллировать от

---

[76] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 183—184.

изживших себя фактов к так называемой вечной справедливости». И хотя форма такого мышления не может считаться научной, его «выводы» — приговор капиталистической системе — являют собой «симптом» для исторической науки, т. е. исходный пункт и идейный пафос для собственно теоретического анализа. Такова мысль Ф. Энгельса, изложенная им в «Анти-Дюринге»[77].

С другой же стороны, каким образом философия истории, оставаясь объективной наукой, может содержать в себе положения, кои по своему социально-практическому значению имеют тот же смысл, что и «нравственное негодование» или «апелляция к справедливости»? Более конкретно: исторический материализм выявляет объективные законы истории, которые предопределяют способы человеческой деятельности и вместе с тем сознание социальных субъектов; каким же образом такая философская позиция может признать правомерность нравственной оценки, которая подвергает осуждению и отрицанию существующую действительность? Или: если исторический процесс совершается по неумолимой необходимости, то какой смысл имеет борьба «за лучшее будущее»? И не является ли понятие исторического прогресса, включающее представление о «лучшем будущем», простым переформулированием исторической последовательности событий, в плане которой все позднейшее лишь обозначается как «лучшее» по сравнению с предыдущим? Не должна ли всякая оценка хода истории основываться на критериях, независимых от самого исторического процесса, который-то и нужно «измерить» и «оправдать»? Иначе говоря, не вступает ли точка зрения исторической науки в противоречие с собственно человеческой, ценностно-нравственной позицией? Такого рода обвинения неоднократно предъявлялись марксизму со стороны его идейных противников.

Все дело в том, что исторический материализм является в той же мере философией истории, сколь и философией человека, и, стало быть, понятия объективного закона, необходимости, естественно-исторического закона здесь не мыслятся в отрыве от исторического саморазвития человека как единственного субъекта этого процесса. «*История* не делает *ничего*..., — писали К. Маркс и Ф. Энгельс. — Не «история», а именно *человек*, действи-

---

[77] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 153—154.

тельный, живой человек — вот кто делает все... История — *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека»[78]. Или, как формулирует этот же принципиальный тезис В. И. Ленин, «история вся и состоит из действий личностей...». «Ход вещей» и состоит в действиях и «влияниях» людей и ни в чем больше...»[79] «... Исследуя *действительные* общественные отношения и их *действительное* развитие, я исследую именно продукт деятельности живых личностей». «Другими словами: социолог-материалист, делающий предметом своего изучения определенные общественные отношения людей, тем самым уже изучает и реальных *личностей*, из действий которых и слагаются эти отношения»[80]. Или же в другом месте: «... Идея исторической необходимости ничуть не подрывает роли личности в истории: история вся слагается именно из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей»[81].

В. И. Ленин обсуждает в данном случае как раз вопросы о соотношении философского детерминизма и нравственности, исторического объяснения и моральной оценки, анализа действительности и идеала, идеи исторической необходимости, свободы воли и морали. Общеизвестны слова В. И. Ленина о том, что идея детерминизма в философии и социологии «нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий», что, стало быть, нет никакого конфликта «между детерминизмом и нравственностью»[82]. Это означает, что диалектико-материалистическая философия вовсе не подрывает почву под моральным воззрением и соответствующим способом мотивации в сфере личностного действия и самосознания. Но более того, нравственная позиция известным образом включена в систему воззрений философа-материалиста. «Марксист исходит из того же идеала» (что и социалист-утопист), но в отличие от утописта-народника в своем социологическом анализе сличает этот идеал «с существующими классовыми противоречиями», понимает его «как требование такого-то класса, порождаемое такими-то общественными отношениями (которые подле-

---

[78] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 102.
[79] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 415, 417.
[80] См. там же, с. 427, 424.
[81] Там же, с. 159.
[82] См. там же, с. 159, 158.

жат объективному исследованию) и достижимое лишь так-то вследствие таких-то свойств этих отношений»[83]. Иначе говоря, в марксистском воззрении на мир сочленяются оценочное отношение к действительности и ее объективное объяснение; в его рамках ставится «кроме вопроса о том, хорошо это или дурно, еще вопрос о том, ... как *и почему именно так, а не иначе*» складывается существующее положение вещей[84].

С этой точки зрения оказывается, что нет никакого противоречия в том, что идеалы, с одной стороны, «должны осуждать факты, показывать, как изменить их, проверять факты», а с другой — «эти идеалы могли явиться только известным отражением действительности, что их, следовательно, необходимо проверить фактами, свести к фактам», что, однако, отнюдь не означает «примирения с фактом»[85]. Просто здесь смыкаются два различных угла зрения — нормативно-оценочный, когда мыслитель-философ сам занимает определенную социальную позицию и выдвигает какой-то идеал от своего собственного имени, и научно-исследовательский, когда этот же идеал выступает в качестве объекта его изучения. Оба эти аспекта рассмотрения социальной проблемы законны при условии взаимного дополнения друг друга; не следует один подставлять на место другого.

В «Философских тетрадях» В. И. Ленина мы находим ряд замечаний, которые имеют самое близкое отношение к рассматриваемой здесь проблеме взаимосвязи философии и нравственности. Конспектируя те разделы гегелевской «Науки логики», где говорится о соотношении познания и воли, идеи истины и добра, теоретического и практического, В. И. Ленин отмечает, что здесь хорошо показаны «две стороны, два метода» и одновременно способы преодоления «односторонности» «субъективности и объективности». Причем, если Гегель резюмирует практическое отношение человека к действительности в категории добра, то В. И. Ленин, напротив, усматривает в нравственных идеях соответствующие общефилософские корреляты и переводит «практическое» в традиционно-

---

[83] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 436.
[84] См. там же, с. 425.
[85] См. там же, с. 435.

этическом смысле в понятие социально-исторической практики как категории диалектико-материалистической философии. И здесь обнаруживается, что нравственное отношение к миру несет в себе несомненные моменты того революционно-критического отношения к действительности, каковое составляет ядро философии марксизма. Идею добра, например, В. И. Ленин интерпретирует следующим образом: понятие добра, которое «противостоит действительному», выражает «уверенность» в своей действительности и в «недействительности мира», имеет тот смысл, «что мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его»; «т. е. под «добрым» разумеется *практика* человека — требование (1) и *внешней* действительности (2)»[86]. Подмеченный же Гегелем «переход идеи истины в идею добра» и обратно В. И. Лениным аналогизируется такому же взаимопереходу «теории в практику»[87]. «Проверка субъективных идей, критерий объективной истины» посредством практики оказываются подобны тому, как «благая цель» удостоверяет свою действенность и объективность посредством средств, ее осуществляющих[88].

Таким образом, философская позиция классиков марксизма-ленинизма ни в коей мере не является внешне чуждой или противостоящей моральному воззрению как своему антиподу, что довольно часто стремились показать буржуазные комментаторы и критики.

Поскольку первоочередной задачей утверждения коммунистического воззрения было обоснование позиции исторического материализма и революционно-практической программы общественного переустройства (задача, которую К. Маркс и Ф. Энгельс решали в основном в 40—50-е годы и которую В. И. Ленин должен был решать в условиях России в 90-е годы прошлого века), постольку в данном вопросе преобладали акцепты критики морализирования как наиболее явной формы проявления философско-исторического идеализма или же способа перенесения критериев здравого смысла в теорию. Известная заостренность полемики с идейными противниками становящегося нового миропонимания и создавала подчас

---

[86] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 194—195.
[87] Там же, с. 198.
[88] Там же.

внешнюю видимость «взаимоисключения» исторического материализма и точки зрения морали.

Поскольку же на передний план выдвигалась проблема «достраивания» теории исторического материализма «доверху» (задача, которую Ф. Энгельс потом сознательно обозначил в своих письмах 90-х годов), мораль как особая форма сознания органично включалась в «верхние этажи» социальной системы и исторического воззрения. Более того, в той мере, в какой возрастала проблема формирования в революционных массах научно-коммунистического воззрения, все чаще обращалось внимание на то, что соответствующие нравственные представления и убеждения включаются в арсенал идейных источников и гуманистических предпосылок марксистского учения.

В проблеме соотношения гуманистической и собственно научной стороны в марксистском учении, которая лишь относительно недавно попала в поле специального исследования, в дискуссии по проблеме ценности, происходившей в 60-х годах в советской философии, в качестве самого существенного можно вычленить именно этот аспект: в каком смысле и каким именно образом общее мировоззрение, теоретическим выражением которого является марксистская философия, включает или вбирает в себя материалы и формы нравственно-ориентированного отношения к миру и каким образом собственно научная теория способна критически перерабатывать и переосмыслять эти материалы и способы мышления.

Вряд ли эту проблему можно считать полностью разрешенной на данной ступени исследования и происходящих обсуждений. Сами полюсы сопоставления — философия и мораль — подлежат еще дальнейшему изучению. Если вопрос о предмете марксистской философии продолжает оставаться широко дебатируемым уже третье десятилетие, то вопрос о специфике морали попал в фокус пристального внимания марксистских исследователей лишь в последние годы. Соответственно и проблема соотношения философии и морали в рамках марксистского мировоззрения, которая была очерчена в данной статье лишь в самом общем виде, нуждается еще в более детальном и доскональном исследовании.

ФИЛОСОФИЯ И ПРАВОСОЗНАНИЕ

В. П. Желтова, О. Г. Дробницкий

Как типы общественного сознания философия и право представляют собой весьма различные сферы духовной жизни; их содержанием являются разнопорядковые предметы. В одном случае — это формы и законы бытия мира в целом, место человека в этом мире и отношение к нему в деятельно-практической и познавательно-теоретической форме. В другом — это гораздо более узкая область исключительно общественных явлений, соотношение прав и обязанностей социальных субъектов. Можно, конечно, говорить и об известном сходстве философии и правосознания. В обеих сферах находят отображение свойственным им образом объективные закономерности и потребности общественного развития, социальные позиции и интересы классов, дух и проблемы соответствующей эпохи. Причем эти потребности, позиции и проблемы в обоих случаях могут выражаться в весьма обобщенной и даже отвлеченной форме, принимая вид безлично-универсальных принципов («истинных» в праве, как кажется, и безотносительно к выраженной в них воле). Правосознание в своей рационально-абстрактной форме может подниматься до уровня общей теории о природе и назначении общества в целом и человека как его члена. На этом прямые аналогии кончаются. Тот способ, которым философия и право мыслят природу человека и общества, совершенно различен. Различны и их языки. Положения правовой мысли выражены в нормативно-предписательной и оценочной модальности (хотя это и не всегда бывает явным); в этом отношении правосознание аналогично скорее нравственности, нежели философии, и действительно сливается в ряде пунктов с моральным воззрением.

Однако вопрос о взаимоотношениях философии и правосознания лежит не в плоскости простых сравнений и установлений их сходства и различия. Это вопрос об их

историческом взаимодействии, о том, как право влияет на философские представления эпохи и как, в свою очередь, философия вторгается в сферу правовых проблем, оказывая воздействие на их решение. Основным интересом данной статьи, как и предыдущих, является вопрос о предмете философии — в той мере, в какой он затрагивается в этом взаимодействии, поскольку содержание правосознания в чем-то смыкается с областью собственно философских вопросов.

Оговорим еще более точно предмет нашего обсуждения. В рамках указанного сопоставления мы будем говорить не о всей сфере правовых явлений (куда относятся и соответствующие институты, учреждения, аппарат и механизм государственного принуждения, деятельность правосудия и материально-насильственные санкции), а лишь о правосознании. Причем в центре нашего внимания будет находиться лишь теоретическое правосознание.

Область правосознания можно расчленить (с достаточной мерой относительности и условности) на три основные сферы. В первую очередь — это узаконенные властью государства нормативы: юридические кодексы и нормы, постановления и указы, а также процессуальные положения и инструкции, т. е. воля господствующего класса, возведенная в закон, представленная в виде официально санкционированных предписаний и предустановленных санкций. Такова институциональная форма бытия правосознания; ее особенность состоит в том, что она существует в виде документов и является формой живого процесса мышления (особых должностных лиц — законодателей, судей, адвокатов, юрисконсультов, лиц надзора и проч. и специалистов-правоведов, юриспрудентов, теоретических интерпретаторов права) лишь постольку, поскольку оно во всем согласуется с общеобязательной нормой, подчиняется ей как критерию правильности, законосообразности суждений и решений. В дальнейшем мы будем эту область правосознания терминологически обозначать как «законоположения», «юридический закон», «действующее право».

От этих правоположений иногда отличают правосознание в более узком смысле [1], как недокументальную и не-

[1] Хотя в советской юридической науке право в его идеальном выражении обычно целиком относится к форме общественного

официальную форму правового мышления (а также воли и чувства). По способу своего бытия эта сфера правосознания значительно отличается от первой. Это всегда живой процесс или акт сознания в его «неопредмеченном» виде, фиксируемый в письменной форме задним числом, в той же мере, как и всякий другой вид мышления (скажем, в теоретических трудах, художественной литературе или в личных документах). Но основное различие касается способа мышления, по которому данная сфера правосознания, в свою очередь, разделяется на две области.

Далее можно выделить обыденное правосознание, включающее представления, переживания, чувства и волеизъявления массы людей (не относящихся к профессионально-должностному кругу юристов и правоведов), их субъективное отношение к действующему праву, знания о существующих законах и их оценку, убеждения в правомерности или неправомерности судебных действий, в справедливости или несправедливости самих законов. Эти представления и реакции могут исходить либо из восприятия существующего законодательства и судебной практики, либо из обычно-традиционных норм поведения и житейского опыта, либо, наконец, из осознания общественных, классово-групповых и своих собственных интересов. От нравственных представлений и чувств эта область правосознания отличается тем, что здесь должное, справедливое всегда мыслится как то, что должно стать и государственным законом, за нарушением чего должны последовать и материально-действенные санкции. Данная область правосознания социологами обычно относится к сфере общественной психологии; во всяком случае в ней находит отражение определенный социально-психологический склад сознания той или иной общности

сознания, часто собственно правосознание отличают от правовой нормы. Относительно природы и границ этого правосознания существуют различные точки зрения. В отличие от тех авторов, которые ограничивают сферу правосознания областью восприятия, знания и понимания существующих законов, Н. Н. Полянский (Вопросы теории советского уголовного права. М., 1956, с. 145) и И. Е. Фарбер (Правосознание как форма общественного сознания. М., 1963, с. 204) считают, что правосознание может выражать оценку законов и требовать создания новых норм. Наше понимание правосознания в общем находится в русле этой второй точки зрения.

и умонастроения эпохи; она образует массовое общественное мнение вокруг действующего права, поддерживая его или требуя его изменения, а то и полной замены (в случае революционно-классового конфликта).

И, наконец, это — теоретическое правосознание. Сюда можно отнести юридические «доктрины», создаваемые теоретиками права, а также обсуждение вопросов о «праве», «законности», «справедливости», о взаимных правах и обязанностях общества и личности, об основополагающих принципах законодательства в трудах ученых — гуманитариев, философов, мыслителей, для которых правовая проблема может выступать как одна из областей их общественного интереса.

Какова природа последней сферы правосознания? Этот вопрос мы будем обсуждать по ходу изложения и специально остановимся на нем в заключении. Пока же только наметим границы данной области, поскольку о ней в дальнейшем и пойдет речь. Следует прежде всего отличать теоретическое правосознание в том смысле, как мы его здесь трактуем, от правоведения, юриспруденции как специальной дисциплины, ориентированной исключительно на действующее право и его законоположения, в основном на нем и основывающейся. Задаваясь вопросами о происхождении юридических установлений, об их смысле и назначении, о социальной целесообразности, способности и правомочности регулировать и контролировать человеческую жизнь, ограничивать свободу индивида, об «оправдании» существующего права, о его «гуманности» и «справедливости», соответствии «исконным правам» человека, мыслители различных эпох тем самым вторгались в область теоретического правосознания. Иногда эту область рассуждений о праве, как таковом, когда она обретала теоретически завершенный и систематический вид, называли «философией права».

Стало быть, теоретическое правосознание можно отличить от действующего права не только по тому, как выражены правоположения (в виде официального документа или чьего-то субъективного представления и теоретической мысли), но и главным образом по тому, что и с каких предпосылок при этом обсуждается. В одном случае дается толкование, комментарий, конкретное разъяснение изданного государством закона применительно к частному казусу или к вопросу о конституционности отдельного

закона. В другом же случае решается вопрос о том, как в принципе отнестись к действующему праву в целом, признать его правомерность или отвергнуть, можно ли его обосновать или следует подвергнуть критике. С точки зрения действующего права предписание правомерно всегда и только в том случае, если оно соответствует норме, сформулированной в качестве таковой законодательной властью. С точки же зрения теоретического правосознания (как, впрочем, и обыденного) воля государства сама по себе еще не является конечным основанием права. Сама эта воля должна соответствовать какому-то «началу», принципу, основанию. И как только речь заходила о таких основаниях права, мыслитель попадал в область теоретико-философских постулатов о «назначении» общества и человека, об их «изначальных», «естественных» (или сверхъестественных) правах, о «природе», «свободе» и «ответственности» человека, как такового. Причем интерпретации правовой проблемы, поставленной в таких широких границах, могли быть только специфически философскими, соответствующими определенным философским направлениям — естественно-натуралистическими, религиозными, объективно- и субъективно-идеалистическими, историко-материалистическими.

В дальнейшем мы и попытаемся проиллюстрировать это взаимопроникновение и взаимодействие философии и правосознания на нескольких характерных исторических примерах.

И философия, и право как специфические и самостоятельные формы общественного познания возникают впервые лишь в классово-антагонистическом обществе. Философия исторически складывается как первая форма теоретического знания: она отделяется от религиозно-мифологического мировоззрения, размежевание с которым было необходимым условием формирования философии и одновременно также и правосознания.

Мифологическое мировоззрение было не только архаическим способом осмысления происхождения мира, человека и общества, важнейших событий истории, оно также санкционировало определенную систему общественных предписаний. Человек, еще не выделившийся в качестве обособленной личности из рода, получал все свои

воззрения на мир и общественное устройство, систему нормативов поведения почти в готовом виде из этого мифологического источника. Содержание мифологических преданий не подвергалось обсуждению, «факты», которые они сообщали, принимались как нечто очевидное, и таким же неоспоримым представлялся и тот социальный порядок и жизненный уклад, который утверждался этой ранней исторической формой идеологии. Буржуазные исследователи обычно изображают картину доклассового общества как порожденную специфическими формами его сознания. На самом деле идеология лишь отражала родовые общественные отношения. «Племя, род и их учреждения, — пишет Ф. Энгельс, — были священны и неприкосновенны, были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках» [2].

Конечно, в сфере повседневного опыта у индивидов, составляющих первобытный род, могли быть свои мнения, личные представления, особые воззрения, связанные с их внутригрупповым положением и собственной жизненной практикой. Но в вопросах, которые охватывались религиозно-мифологическим мировоззрением, не существовало никаких мнений: здесь господствовали традиционные представления, происхождение которых терялось в далеком прошлом, и относительно этого прошлого существовали лишь те же религиозно-мифологические представления.

Одним из моментов становления философии как особого способа мышления было развитие самостоятельного (разумного) сознания личности — «мудреца». В философии мы находим первые проявления несогласия мыслящего разума с общепринятым догматическим мировоззрением, освященным традицией и религией. Утверждения Фалеса, Анаксимена, Гераклита относительно того, что все существующее возникло из воды, воздуха или огня, были прорывом не подлежащих обсуждению воззрений, духовным непослушанием. Для этого уже были реальные социальные предпосылки; раскол общества на классы, смешение родо-племенных общностей в государственных объединениях, противоположность между умственным и физическим трудом, распад кровнородственных связей,

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 99.

выделение личности в качестве относительно-самостоятельного субъекта общественных отношений, возникновение первых пока еще элементарных, позитивных знаний о природе мира в целом.

Как раз в этом направлении шло формирование и правовой идеи — мысли о том, что законы не существуют от века и не даны людям богами во всей их конкретности, а формулируются человеческим разумом (на основе понятия о природе космоса и человека — Демокрит, или же как выражение общественной пользы — софисты). «Справедливое» в философии мыслится прежде всего как законосообразное (Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель), т. е. как общественно-человеческое порождение. Законы могут даже мыслиться как нечто произвольно-условное (софисты) или же как результат общественного соглашения, которому каждый человек должен подчиняться, раз он признает саму идею законосообразности (Сократ). Так или иначе, непреложность закона усматривается теперь не в факте древнего обычая (и соответственно в догматах мифологии), а в его «разумности» (полезности, взаимной согласованности или в государственной воле). И именно в философии эта идея поначалу и находит свое выражение, надолго опередив развитие обыденно-массового правосознания, в котором культ местных богов, сакральные традиции предков, освященные мифологией законы жизни и воздаяние судьбы еще долгое время сохраняют свое значение в качестве оснований должного миропорядка. Именно вокруг вопроса о том, как следует относиться к традиционно-мифологическим догматам-предписаниям, и разыгрывается зачастую конфликт между философом и окружающей его средой (примером чего может служить судьба Сократа). Отчасти этот конфликт разыгрывается и в древнегреческой трагедии (например, у Эсхила между Антигоной и Креонтом, которые представляют собой обычно-традиционное и государственно-правовое воззрения).

Характеризуя этот исторический переход от традиционно-мифологического воззрения к рефлексии, Гегель отмечает, что ранее «точкой зрения греческого духа была незадумывающаяся, бесхитростная нравственность, в которой человек еще не определял себя к действию из себя..., и законы по своей основе еще рассматривались как традиции... носили форму установлений, санкционированных

богами»[3]. Развивая эту мысль, Гегель далее указывает: то, что народ «еще не решает сам, а даст определять свои решения внешнему факту, составляло существенное условие греческого сознания»[4]. Прогресс, суть которого резюмируется утверждением цивилизации или классово-антагонистического общества, заключается в том, что «место оракулов заняло свидетельство духа индивидуумов и что субъект взял на себя акт принятия решения»[5].

Гегелевская концепция всемирно-исторического перехода от нерассуждающей «субстанциональности» человеческого духа к его рефлектирующей субъективности, конечно, весьма умозрительна, отделена от лежащего в его основе социально-экономического процесса разложения родового общества, в результате чего индивид был вовлечен в стихийный процесс развивающихся товарно-денежных отношений. И все же эта спекулятивная схема отражает действительный исторический процесс, в ходе которого, в частности, возникают и философия и правосознание, причем первоначально в рамках единой, в сущности уже внерелигиозной формы общественного сознания.

Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» дает четкую картину становления классового общества, позволяющую понять и становление этой первоначально единой формы общественного сознания.

Итак, классовое общество вызвало к жизни философию как самостоятельное теоретическое рассуждение, как стремление понять истоки социальной жизни и ее устроения. Классовое общество породило первоначально в лоне философии и теоретическое правовое сознание, саму «идею права», которая возникает раньше массового правосознания. По отношению к действующему праву теоретико-философское правосознание также сохраняет свою относительную самостоятельность. С самого начала оно выступает как осознание оснований правопорядка. И если впоследствии эти основания (в римском и буржуазном праве) входят в само содержание законодательства, используются как идейное оправдание государственной воли, то тем не менее философия права могла выступать

---

[3] *Гегель.* Соч., т. 10, с. 66.
[4] Там же, с. 67.
[5] Там же, с. 69.

и с критикой существующей юридической системы и всего правопорядка, который ею регулировался. Правосознание выступало, таким образом, в качестве оценки, «суда разума» над действующим правом, а иногда и противопоставляло ему «единственно разумные» правовые принципы. Конечно, в этом конфликте обычно выражались реальные противоречия эпохи, противоположность социально-классовых воззрений и историческое развитие самого права, смена одной его системы другой. Но своеобразие данного конфликта состояло, в частности, и в том, что юридические законы всегда выражали прежде всего волю государства, тогда как правовые «доктрины», особенно в их философской форме, часто брали под защиту «права личности», «неотъемлемые права человека» (хотя за теми и другими в равной мере могли скрываться те или иные классовые интересы).

Почему вообще так происходило? Почему именно философия в области правовых проблем чаще всего (особенно в эпохи античности и нового времени) исходила из понятия человека и сознания его интересов? Дело, по-видимому, в том, что государственное законодательство, даже учитывая права индивида как юридического субъекта (в основном субъекта частной собственности), в первую очередь исходило из наличных потребностей функционирования общественного целого, т. е. основывалось в своих нормативных актах прежде всего на соображениях простой целесообразности. Тогда как философское мышление было призвано обосновать и само существование этой (или какой-либо другой) социальной системы. Здесь и возникало понятие «природы человека», как такового, или же любая иная концепция должного миропорядка, что могло быть осознано лишь в категориях «свободно мыслящего» разума. Сам государственный и правовой порядок становился объектом рефлексивного мышления и должен был «узаконить» и «оправдать» себя перед ним. Это и означало относительную свободу самосознания личности, ее способность мыслить обо всем с позиции одной только достоверности разума. (Как раз в этом и видел суверенность личности Сократ, отчасти также и Демокрит.)

Совершенно естественно возникает здесь другая проблема, которую поставил в своей философии уже Платон и которая, как нам думается, явилась следующей вехой

на пути развития правосознания. Проблема эта состояла в том, каково соотношение истинного для отдельного человека и всеобщих целей в государстве?

У Платона это соотношение выступило в общефилософском, гносеологическом плане как различие индивидуального восприятия, направленного на отдельные предметы, и общих идей разума, а в более конкретном социальном плане — как противостояние частного и группового мнения, с одной стороны, и государственного разума с другой. «Истина» дана лишь в государстве как целом, тогда как отдельные индивиды обладают лишь особенными определениями по их принадлежности к сословиям. На вершине же социальной иерархии в платоновском идеале государства стоят философы и правители, т. е. сословие, объединяющее в себе власть и разум, позитивный закон и «идею права», нерасторжимые в единой способности формулировать «истинные» законы. Притом само это идеальное государство было порождением философского сознания — реакцией философа на обострившуюся борьбу политических партий, участившуюся смену государственных форм и ситуацию социальной нестабильности. Именно поэтому философский — универсально-всеобщий — идеал рисовался в виде неизменной общественно-политической организации. В философском сознании эта тенденция консерватизма абсолютизировалась до полного разрыва между конечным и бесконечным, временным и вечным, и социально-правовая позиция мыслителя, его озабоченность реальными общественными проблемами трансформировались на пути философского умозрения в некую извечную систему. Поэтому многие проблемы, которые воспринимаются в его концепции как чисто умозрительные, на самом деле столь же значимы для социального, в частности правового, сознания, а зачастую и порождены им, и только принимают форму чисто философских построений.

Цель идеального государства Платона — безопасность и благо общего, а вовсе не в счастье отдельной личности. (Аристотель попытается восстановить меру и равновесие в этом отношении. Но для нас важно здесь то, что основы права и самого государственного устройства Платон тем не менее находит в самом человеке).

В самом деле, происхождение сословий и соответствующих им особых добродетелей (мудрости, мужества и

умеренности) Платон усматривает в структуре человеческой души, в соотношении ее разумной, волевой и чувственной частей. Необходимость государственного единства и всеобщей его добродетели (справедливости) он выводит в конечном итоге из должной гармонии между этими сторонами души. Сама же «разумность» государственно-правового устройства черпается не из традиций или существующих общественных установлений, а из «воспоминаний» души, которая некогда пребывала в мире идей.

Таким образом, основание права и его конкретное содержание даже у такого «государственника», каким был Платон (чем он выделялся среди всех остальных античных мыслителей), выводится все же из понятия человека, как такового. В этом состояло своеобразие философского воззрения на право, которое было вновь восстановлено в новое время в процессе критики теократических концепций средневековья.

Теократическая идея светской власти и ее законоустановлений, пронизывавшая средневековое сознание в феодальной Европе, тем не менее никогда не отрицала целиком представления о том, что право дано человеку и до государственного закона. Прежде всего потому, что христианская религия и церковь сами притязали на некоторые области законодательства. И тем более потому, что в феодальной Европе право существовало, признавалось и функционировало зачастую и вне государственных нормативных актов (не только в форме «обычного права», но и в виде норм римского права, постепенно получавших все большее распространение); оно утверждало себя в качестве общегосударственного или даже межнационального принципа даже в том случае, когда единого государства еще и не существовало. И в задачу философии права в позднем средневековье как раз и входило обосновать эту единую «идею права» теологическими средствами, т. е. опять-таки вне и до государственного узаконения.

Можно выявить довольно четкие параллели между правосознанием и философией в ее теологической форме в эпоху средневековья. Иерархическая картина мироздания в средневековой философии соответствовала сословно-корпоративному пониманию особых прав в рамках каждой социальной группы. Если правовое состояние индивида (и сама его причастность к праву, обладание ка-

кими-либо правами) целиком ограничивалось его корпоративно-сословной, вассальной, родовой или цеховой принадлежностью, то и философское представление о природе человека измерялось его отношением к богу, близостью или удаленностью от него, его соответствующими «достоинствами». Даже всеобщая «греховность» человека (в чем христианство и «уравняло» всех людей перед богом) более конкретно мыслилась как та или иная степень «святости» «совершенства» отцов церкви, благородства дворянства, или порочности, «низости» простых смертных, ростовщиков и торговцев, «черни». И сам способ мышления права (очевидности обычно-традиционного права или «божественного закона») совпадал с тем, как средневековая схоластика представляла себе знание (божественное откровение, авторитет писания и отцов церкви, что не случайно также называлось «традицией»). Стесненность правотворчества (его скованность традицией, религиозной и мирской) была вполне аналогична невозможности открытого пересмотра «божественной истины» в теологии, которую можно было лишь интерпретировать иным образом в соответствии с нормами церковной догматики. И, наконец, правосознание, как и философия, в феодальной Европе выделяются из синкретичного религиозного мировоззрения в относительно самостоятельные формы сознания лишь в поздний период средневековья.

И в античном, и в средневековом миросозерцании право понимается как система норм, существующая от века. Это отсутствие момента творчества, созидания права, вернее отсутствие сознания того, что право изменяется, преобразуется людьми, — характерная черта так называемого «космологизма» правового сознания. Обычай, который был основным критерием средневековья, характерен именно тем, что люди не представляют себе никакого иного права. Закон следует лишь «объявить», зафиксировать.

Существенной чертой нового времени становится исследование причин возникновения правовых норм и отношения к нему человека. Познание и оценка правовых явлений приобретают другое значение: это теперь не познание «естественного закона бога», а исследование воз-

можностей целесообразной организационной деятельности людей.

Развитие капитализма разрушает средневековые связи и ограничения, отношения личной зависимости сменяются экономическими отношениями принуждения, стимулирования, предпосылкой которым является формальный свободный индивид. Это не могло, конечно, не получить своего отражения и воплощения в праве. Это право должно было основываться на общих, постоянно действующих условиях организации капиталистического производства; оно должно быть рациональным, потому что капиталистическое предприятие нормально функционирует только в атмосфере формальной законности, где судья становится орудием или лишь логическим аппаратом, извлекающим из актов и законов нужную норму. Право развивающегося капиталистического производства должно было стать и стало систематизированным сводом законов и уставов, который в отличие от феодального права охватывал несравненно более широкую область межличностных, групповых отношений, оно стало и формально всеобщим.

Человеку, получившему возможность распоряжаться своей личностью, необходимо было выработать также соответствующее правовое сознание своего нового положения. Громадную роль в развитии этого нового понимания правовых явлений играет и то обстоятельство, что в философии этой эпохи человеческий индивид становится средоточием многообразных связей и сопряжений социальной жизни. Разумеется, это стало возможным потому, что изменилось философское понимание самой этой социальной жизни: сущность человека теперь видят не в том, что он внимает космосу или богу, а в том, что он представляет собой цель для самого себя и все то, что служит его самосохранению, благосостоянию, счастью трактуется как высший закон, реализация которого составляет назначение общества.

Такое замыкание миросозерцания на человеке, как таковом, в котором теперь изыскиваются все начала общественного движения и одновременно конечный результат творения природы, в наибольшей степени способствует проникновению критериев философского мышления в область правосознания и правотворчества. Идея «естественного права», в которой теперь с предельной очевид-

ностью проступает представление о некой изначальной «природе человека» и его извечных прав, составляет нерасторжимое единство правовых и философских воззрений на человека. Именно философская антропология призывается обосновать все исходные принципы нового буржуазного права.

С другой же стороны, сообразно тому, как экономические отношения субъектов частнособственнических отношений выступают на поверхности в виде их правоотношений, все воззрение на общественную действительность становится юридическим. О юридических фикциях буржуазного сознания и о юридическом характере этого мировоззрения в целом много раз говорили Маркс и Энгельс. И философия нового времени должна воспринять некоторые из таких юридических фикций, под углом зрения правосознания должны быть пересмотрены и задачи философского размышления о человеке и обществе. Действительно, философия нового времени многое восприняла из развивающегося на новом базисе правосознания.

Р. Декарт в своем «Рассуждении о методе» еще отдает дань традиционализму. Он всячески восхваляет обычаи, он превыше всего готов повиноваться законам своей страны и т. д.[6] Но под этой маской скрывается нечто совсем иное: Субстанция, «сущность и природа которой — думать». И это вводит нас в такую систему миропонимания, которая отбрасывает все стихийное, традиционное, неосмысленное, воспринятое из обычных, унаследованных от прошлого способов мышления. (Вспомним в этой связи и характерную критику Ф. Бэконом «идолов рода» и «идолов пещеры»). Если в сфере философии такое миропонимание выражается в господстве разума, стремящегося к единству начал и отчетливости понятий, то в правосознании внимание также концентрируется вокруг того, что может и должно быть подчинено неким разумным, аксиоматически ясным принципам. Правосознание и философия (и здесь имелось определенное взаимодействие) стремятся свести все многообразие правовых явлений к одному изначальному принципу. Таким узлом, где соединялись основные проблемы права, и становится понятие человеческой природы. (У Гроция — принципом ее стало тяготение людей друг к другу, у Гоббса — стрем-

[6] *Декарт Р.* Рассуждение о методе. М., 1953, с. 26—27.

лепие человека ограничить свои эгоистические наклонности, у Томазия — вселенская любовь и т. д.) Здесь теоретическое правосознание и должно было сомкнуться с философским учением о человеке.

На первый взгляд, понятие «естественного закона» вступает в противоречие с основной идеей права нового времени: идеей его созидания посредством рациональной деятельности просвещенного законодателя. В самом деле, что остается на долю правосоздающей личности, если все основы права уже заложены природой в самом человеке? В лучшем случае следует выявить, зафиксировать это естественно данное. Такое осознание права мало чем отличалось бы от античного и средневекового миросозерцания. Однако противоречие здесь чисто внешнее, формальное.

Чтобы убедиться в этом, рассмотрим вкратце генезис понятия естественного закона. Понятие это имплицитно содержится в знаменитом рассуждении Аристотеля о рабстве, впервые сформировано стоиками, затем оно встречается у отцов церкви, у многих философов XVI, XVII—начала XVIII века. Но в этих учениях «естественное» предписывало людям принимать то, что уже есть в действительности, санкционировало существующие учреждения. В средневековом миросозерцании и правосознании то, чему следовало подчиниться, то, что следовало знать человеку, как считалось, целиком содержалось в писании, и философская мысль, если она стремилась вырваться из этих тесных оков, подвергалась анафеме.

Ряд изуверских процессов и казней, проведенных в полном соответствии с законами обычного права, показал, что между этим правом и выросшим правосознанием общества существует глубокий разрыв. Философия французского Просвещения впервые открыто выявила этот разрыв, восстав против обычаев и противопоставив им понятие «естественных законов», не тех, которые есть, а тех, которые еще только должны быть осуществлены людьми.

Итак, что же именно изменилось в понятии «естественного права»? Представление о разрыве между сущим и должным, конечно, существовало и в средневековом воззрении, но ранее оно было статическим — противоречием мирской, «греховной» практики и божественного закона. Теперь же этот разрыв обретает исторически-по-

ступательное измерение (что затем выражается в идее социального прогресса). Соответственно тому, как в философии формируется идея о том, что «естественное» состояние и природа человека еще должны быть утверждены в социальной жизни, что это лишь идеал, требующий своего осуществления в «обществе разума», в теоретическом правосознании «естественный закон» представляется теперь как абстрактный, идеальный принцип на основе которого еще только и должно перестроить действующее, законное право. «Естественное» теперь означает «разумное», а не налично существующее от века. Так появляется теоретическая философская предпосылка «созидания права». Идея основания всех форм общественного сознания на методологических принципах естественной науки, на знании о природе, как таковой, также исходит из философии.

Разъедание и подтачивание этих догматических оснований средневекового правосознания происходило «сверху», прежде всего в сфере общей «идеи права» и не без прямого участия передовой философской мысли, тогда как в судебной практике устаревшие принципы продолжали применяться еще долгое время, хотя все реже и реже. Во второй половине XVIII века просвещенное сознание уже единодушно выступает против применения текстов писания и норм обычного права в судопроизводстве.

Вместе с тем столь же очевидна методологическая связь между становлением нового буржуазного правового знания и принципами естественных наук. Направление начатое Монтескье в его «Духе законов», ищет соответствия между естественными условиями и поведением людей в обществе; Гельвеций, Гольбах стараются объяснить религию и политику психологией, географией, физиологией и т. д.

Иначе говоря, правосознание того времени (начиная с XVII в. и особенно отчетливо в XVIII столетии) «перенимает» способы мышления естественной и точной науки не непосредственно и прямо, а, главным образом под влиянием преобладающих философских идей.

Но посмотрим на эту зависимость между философией и правосознанием с другой стороны. Что означало для самой философии то, что она в новое время постепенно становилась духовным наставником иных форм сознания

и прежде всего тех, которые были ближе связаны с актуально-практическими проблемами эпохи — правом, моралью, социально-политическим мышлением и др.? На примере Просвещения мы видим, что философия при этом сама начинает разрешать для себя правовые проблемы в качестве своих собственных, специфически философских. Призванием философа, его общественно-практической задачей становится... правотворчество. «Философы, — пишет Гельвеций, — должны рассматривать предметы с той точки зрения, с которой на них смотрят законодатели»[7].

Философия должна открывать и провозглашать нормы права, а дело государственной власти лишь санкционировать и утвердить, провести эти законы в жизнь. Философия призывается взять на себя функцию законодательства (по крайней мере, в его теоретической части).

Конечно, это своеобразное перенимание философией функций правотворчества (точнее, самообольщение самой философии в канун «века разума») могло иметь место лишь в специфических условиях того времени, когда не официальное и открытое общественное мнение впервые признается действенной духовной силой социального движения и реформирования, подготавливает почву буржуазной революции. Особенностью этого момента в предреволюционной Франции было также то, что в формировании этого общественного мнения самую активную роль играла философия (ситуация, нигде потом не повторившаяся в столь отчетливо выраженном виде), которая при этом сама «обмирщалась», создавала публицистические памфлеты, вторгалась в светские салоны, а затем привлекалась в качестве свидетеля в речах практических деятелей революции.

Но есть здесь и более общая причина этого вторжения философии в сферу правосознания и соответствующей переориентации самой философии. Поскольку феодальное право опиралось на традицию, авторитарную власть и беспрекословный авторитет религиозной догмы и церкви и поскольку слом этого права предполагал основание новых законов на «разумных» принципах, на очевидностях человеческого мышления и ни на чем больше, постольку философия представлялась естественным наставником

---

[7] *Гельвеций К.* Об уме. М., 1938, с. 94.

в вопросах нового права. И, кроме того, лишь философски можно было обосновать тезис о том, что «правами» обладает не только государство по отношению к своим подданным, но и суверенная личность как носитель «человеческой природы». Коль скоро начальной точкой рассуждения и первоочередным интересом нового права был буржуазный индивид, противостоящий всесилию авторитарного государства, постольку философия «естественного человека» и его «исконных» прав была призвана создать основоположения этого права[8].

Характерно, что и Гегель, во многом разошедшийся с просветителями, воспринял от них, хотя бы только и отчасти, идею универсализации права до способа мышления социальной философии в целом. Его «Философия права» есть не что иное, как социологический эскиз структуры общества в целом: она включает вопросы обычно-традиционной регуляции, морали, товарного обмена и частной собственности, классово-сословных отношений, семейных отношений, функций государства, общественного устроения и администрирования. И, соответственно, подвергая критике гегелевскую систему права, К. Маркс имеет в виду теорию общества Гегеля в целом, его социальную философию.

Но это слияние философии и правосознания, создание на рубеже между ними философии права как раздела философского знания и представление о том, что эта последняя и есть теория общественного устройства и динамики, т. е. социальная философия — все это могло иметь место лишь в эпоху революционного утверждения буржуазного общества. Когда же «общество разума» было реализовано в виде системы частного предпринимательства, стихии частного интереса и экономической конкуренции, «войны всех против всех», политического прагматизма и игры противостоящих друг другу сил, группировок, партий и классов, — тогда стало ясно, что право в этом об-

---

[8] «Наука о правах людей существовала, но, к сожалению, отправным пунктом для нее служили не разум и природа, — но создавшаяся практика или воззрения древних. Составители этих законов не столько заботились о правах человека, о справедливости по отношению к личности, сколько об удовлетворении высокомерия или жадности правительства» (*Кондорсе*. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. СПб., 1909, с. 106).

ществе может играть лишь внешне регламентирующую, упорядочивающую, ограничительную роль, но никак не служит в виде конструирующего принципа, созидающего общественную жизнь. Соответственно в воззрениях на социальную действительность, с одной стороны, начинает превалировать иррационалистическая тенденция. И само «человечески-естественное» начало все чаще трактуют как иррациональное, стихийное, в самом себе неупорядоченное, противоразумное [9]. С другой же стороны, разумно-упорядочивающее начало (каковым и мыслится право) все более приобретает характер чего-то только формального, абстрактно-всеобщего, противостоящего конкретности социальной жизни в виде застывшего и «самоочевидного» принципа. Принцип «идеи права» с его формальной всеобщностью противополагается конкретно-социологическому мышлению, которое имеет дело не с законосообразным, а с текучей и плюральной эмпирией наличной действительности.

В этом отношении наиболее характерной и этапной представляется социальная философия М. Вебера, которая сочетала в себе обе эти тенденции и пыталась в то же время преодолеть их взаимный разрыв. Мир выступает в философско-социологической концепции Вебера как хаос действий отдельных индивидов, руководимых самыми различными религиями, идеологиями и системами ценностей. Теоретическая наука может лишь попытаться сконструировать логические схемы («идеальные типы») и как-то классифицировать бесконечное разнообразие, учитывая при этом, что схемы эти могут быть чисто формальными. В теории заранее выделяется узкая сфера деятельности, и любой выход из этой сферы трактуется как выход за пределы познаваемого; любая научная оценка той или иной системы ценностей становится явно бессмысленной, так как жизнь иррациональна в своей основе. Ее можно познать лишь в одном аспекте, — приложив к ней условные логические схемы познающего субъекта. Наука в такой интерпретации ни в коей мере не

---

[9] По мере же нарастания тенденций монополистического капитализма, в рамках которых личность вообще перестает быть началом общественного самодвижения, выталкивается из него и противопоставляется ему, индивидуальное в общественной жизни начинают рассматривать и как нечто внесоциальное.

должна претендовать на подлинное познание действительности, а практика не должна требовать от науки такого познания.

Характерно, что под углом зрения этого противоречия задач теории и реальной эмпирии социальной жизни Вебер пересматривает и понятие права. Нормативное право, согласно Веберу, может быть только формальным, оно не отражает какие-то интересы и не может быть основанием для деятельности по принципу полезности и целесообразности. Последнее же не укладывается в правовые рамки. Стало быть, философия права уже не может быть содержательной социологической теорией, способной объяснить все происходящее в общественной жизни.

Вебер, что называется, уловил основную тенденцию в революции буржуазного теоретического правосознания в XIX веке. Оно действительно утрачивает связь с социальной философией и конкретными социологическими теориями, само при этом становясь все более формалистическим. В его задачу входит систематизация и логическое упорядочение принципов и норм права вне анализа условий их практической приложимости или социально-исторических источников. С этой точки зрения теоретик-правовед может лишь заниматься структурным анализом тех или иных юридических систем и выяснять их формально-аксиоматические основания, но не обосновывать содержание этих систем, давать им оценку или показывать предпочтительность одной системы перед другой.

Бергбом, Остин, Гербер стремятся создать «позитивную» правовую науку (антипод «философии права»), охватывающую общие и отдельные дисциплины, стремятся разработать понятия, из которых как из кирпичиков будут строиться элементы правового сознания. При этом «естественному праву» отдают теперь должное лишь как теории, выполнившей свою роль и отошедшей в прошлое. Такое понимание права как рационально-дедуктивной системы, взятой в полном отрыве от общественных конфликтов и мировоззренческой оценки, вполне отвечало основной задаче, выдвинутой позитивистски ориентированным правосознанием: задаче каталогизации права. Юрист должен тонко улавливать зависимость частных предписаний от общих положений в стройной иерархии общих и частных принципов — такой виделась основная цель его деятельности. «Правильная», т. е. подвергшаяся формализа-

ции система права не должна содержать никаких противоречий — в этом якобы и состоит ее правильность.

Формализация теоретического правосознания, конечно, несла в себе и определенный идеологический смысл. В основе таких воззрений на право лежало представление о том, что юридический закон отнюдь не выражает чьи-то конкретные интересы (интересы классов и других социальных групп), а, напротив, ограничивает эти интересы извне, имеет, таким образом, только общесоциальное значение упорядочения общественной жизни. Но опять-таки эта переориентация правоведения происходила не без участия философии.

Хотя в конце XIX—начале XX века буржуазная философия права представляла собой пестрый конгломерат самых различных концепций, тон здесь задавали неокантианство и затем позитивизм. Сама идея «чистой теории» права, науки о нем как формально-методологической дисциплины, была связана с преобладающими тенденциями в тогдашней буржуазной философии, предметом которой считались законы и формы познавательного процесса.

Можно выявить и более конкретные связи правоведения с философией.

Нормы права и морали, утверждал, к примеру, Г. Кельзен, живут вне всяких общественных отношений. Они есть лишь априорные требования нравственного сознания, само правоведение, следовательно, — наука чисто нормативная, ей следует блюсти свою методологическую чистоту и избегать всякого смешения с эмпирией. Нормы не являются утверждением того, что происходит в действительности, утверждал Г. Кельзен. В то время как законы природы относятся к явлениям, которые они отражают, как к чему-то действительному, фактически существующему, т. е. рассматривают эти явления в их реальности, то факты, составляющие содержание правовых норм, понимаются как таковые лишь в особом, идеальном смысле, с точки зрения их долженствования.

Таким образом, основной методологический тезис формалистического правоведения, как мы видим, достаточно явно отсылает нас к неокантианству с его теорией ценностей как принципов, противостоящих эмпирически существующему миру, как самодовлеющих долженствований, имеющих лишь внешнее, извне приходящее отношение к фактам реальности.

Философия и в этом случае наиболее «последовательно», заостренно и антиномично выразила суть социального противоречия буржуазной цивилизации, противоречия между стихийной и прагматически ориентированной деятельностью субъекта частной собственности и между необходимостью «рационализации» этой деятельности в общесоциальном масштабе и ее мировоззренческого осмысления в каких-то универсальных категориях. Именно поэтому правосознание в его теоретической форме апеллирует к философии, как его высшему «откровению». А философия, со своей стороны, выполняя эту идеологическую роль, является наиболее обобщенной формой выражения правовой, как и любой иной конкретно-социальной проблемы.

В данном случае мы имеем дело с типично либеральным способом разрешения проблемы: «смысл» и «рациональность» — что только и может интересовать философию и науку (неокантианскую антропологию и позитивистски ориентированную науку) — находятся где-то «сверху», вне и по ту сторону стихии «факта». Подобно тому, как буржуазное право со всеми его формально понимаемыми равенством всех людей, безличностью выраженной в нем воли, строгой системностью принципов и их отвлеченностью, «беспристрастностью», «абсолютным долженствованием» и проч. остается лишь системой иллюзий, имеющих смысл лишь «по ту сторону» капиталистических отношений, которые оно как раз и призвано регулировать. Последняя область как бы совершенно бессмысленна, попросту «неинтересна» для буржуазного либерала-интеллигента, строящего лишь область «чистого знания» и «высших законов».

Однако уже в начале нашего столетия, а в особенности после второй мировой войны, в буржуазном правовом сознании произошли серьезные изменения. Начинается возрождение так называемой «философии права». Феноменологическое, экзистенциалистское, эмотивистское направления, вновь утверждающееся «естественное право» и др. пытаются реставрировать, с одной стороны, мировоззренческие, а с другой — практические функции права и укрепить тем самым его престиж в конкретной социальной жизни. Чем же вызван этот поворот от гносеологизма, формализма к более содержательному рассмотрению правовых феноменов? И в чем при-

чина столь активного вторжения философии в область права?

В буржуазной литературе (в частности, в ФРГ, где философско-правовые теории особенно многочисленны) причина этой новой ориентации правового сознания истолковывается в последнее время только как реакция на жестокость и несправедливость гитлеровского политического режима. Имеется в виду следующий исторический факт: в нацистской Германии действительно было формально сохранено буржуазно-либеральное законодательство, и все процессы против антифашистов, социал-демократов, либералов, христиан, имеющие характер массовых политических преследований и репрессий, велись как будто бы в соответствии с буквой закона. Формалистически интерпретированное право оказалось в равной мере пригодным и для внеправовых по существу действий. Как раз в связи с этим обстоятельством сейчас на Западе много говорится о необходимости «высшего», «смыслового» права, которое должно лежать в основе права действующего и контролировать его.

Но в действительности причина поражения идеи чисто формального и нормативного права имеет более широкий характер. В XX веке стал очевиден общий конфликт между буржуазным государством, иерархической структурой капиталистических отношений и личностью. Обнаружилось, что за теоретически стройным фасадом системы правовых принципов может скрываться вопиющая несправедливость конкретной практики судопроизводства, политические гонения и коррупция в судах. В этих условиях и понятен поворот от вопросов формалистики, споров «о принципе» и системосозиданиях к самому содержанию права, его «человеческому значению», к конкретным правовым конфликтам и к самому смыслу правовой проблемы.

Однако в тех узких рамках, в которые заключила себя буржуазная правовая идеология (сохранив существующие общественные отношения, придав им «новый» смысл и толкование), проблема оказывается неразрешимой. С одной стороны, кризис бытия, как утверждает К. Ясперс, состоит, в частности, в том, что, безмерно расширяя технику упорядочения человеческого существования, формальное право уничтожает волеизъявление целого.

С другой стороны, право империалистического государства не может быть иным, чем оно есть, если даже оно и не устраивает широкие слои общества, ибо право, как писал К. Маркс, не может быть выше, чем экономический строй и обобществленное им культурное развитие общества.

В современной буржуазной философии права проблема получает «обновленную» интерпретацию: человек противостоит им же самим созданным правовым институтам и учреждениям, им же самим построенному типу общества. Центром философско-правовых конструкций соответственно становится человеческая личность, обладающая внутренней свободой, стоящая вне рациональных теоретически-обобщенных методов изучения, а также сама «правовая ситуация» в ее «конкретности», «финальности», «неповторимости».

Более конкретно этот поворот первоочередного интереса правосознания выглядит следующим образом. Методом построения формально-системных конструкций права являлся теоретический разум, наука, поиск обобщающего рационального принципа. Но эта ориентация на рациональные методы, как утверждается, не способна раскрыть «истинное бытие правовой действительности» — сложность возникающего конфликта конкретных воль, мотивы действительных поступков людей, «жизненный мир» самого человека, свободное самоопределение личности, стихию реально проявляющихся импульсов действия, словом, то, что на самом деле движет человеком. (Мы видим, что в центр внимания попадает как раз то, что было последовательно исключено ранее из интереса правоведения, — житейская конкретность. Но посмотрим, в каком виде предстает эта конкретность в ее теоретической интерпретации.) Наука, как далее констатируется, служит совсем не тем целям, на осуществление которых она претендует. «Чистая истина» стала предметом идеологических и политических спекуляций, способом «рациональных» манипуляций сознанием индивидов. Эти апелляции к разуму в пропагандистских целях создают для обычного человека такую ситуацию, что ему становится невозможным отличить истину от прагматического оперирования с ней, от идеологического давления на его личное сознание. И все это потому, что наука предала забвению само «бытие», его «смысл» и человеческие измерения. Стало быть,

необходимо устранить эту внешнюю рациональность науки и проникнуть к девственным слоям сознания в его нетронутой «подлинности», глубинной и потаенной мудрости человека. Далее, имеется в виду создание «юриспруденции действий, а не понятий», т. е. такого правосознания, которое ориентировалось бы непосредственно в житейских ситуациях и было способно разрешать сами практические конфликты, а не примирять теоретические противоречия посредством общих принципов. Все это вместе взятое выразилось в попытках дать ситуационно-личностную доктрину права, с одной стороны, основанного на «вечном риске», предполагающего «абсолютную свободу решений», а с другой — апеллирующего к сугубо личным формам сознания — индивидуальному усмотрению, переживанию, самосознанию и самовыражению, иррефлективному опыту. Не последнюю роль в этом поиске новых горизонтов права играло стремление дать действующему праву нравственные, внеавторитарные основания.

Разумеется, вся эта перестройка правосознания, включавшая целый комплекс самых общих вопросов (соотношение общего и индивидуального в сознании, рационального и иррационального в общественной жизни, науки и жизненного опыта, необходимости и свободы воли и многое другое), была непосильной для правоведения как специальной дисциплины. Вопросы явно имели общефилософское содержание. И если речь шла о создании новой «философии права», то в буржуазной философии XX века уже существовали доктрины, которые в самом общем виде решали все эти вопросы еще до того, как они возникли в области собственно права. Так, буржуазное правоведение вновь обратилось за помощью к философии. Причем в этом заимствовании мировоззренческих основ обнаружилось, что философия берет в фокус своего внимания в общем те же самые проблемы, которые обнаруживаются в сфере права. И более того, идеалистическая и иррационалистическая мистификация этих проблем в философии оказалась вполне адекватной запросам буржуазного правоведения.

Сделаем из этого поразительного соответствия один предварительный вывод, имеющий значение для исторического и критического анализа общефилософских концепций, представленных сейчас и в прошлом на Западе. Общее положение о том, что всякая, как угодно отвле-

ченная, философская система в конечном итоге имеет определенный социальный и идеологический смысл, может быть более конкретно проиллюстрировано при ее сопоставлении с соответствующими социально «заземленными» теориями — в том числе с правовыми доктринами.

Рассмотрим кратко две влиятельные философско-правовые концепции, пытающиеся решить означенную выше задачу: теорию возрожденного «естественного права» в ее католическом варианте и экзистенциалистскую правовую концепцию; их теоретические посылки совершенно различны, конечные же выводы во многом совпадают.

Согласно католической концепции «естественного права» человек — это часть универсума, телесно-духовное единство, материя и дух, душа и тело одновременно, существо, «экзистирующее между двумя мирами». Потому что, если человек как личность обладает особой формой духовной самостоятельности, то душа его независима от вещества и его законов. Человек является обладателем «абсолютной самости», и причины всех его действий следует искать именно в ней.

Все духовно-практические акты человека — познание и воля, ответственность и обязанность — объясняются неотомизмом исключительно из внутреннего, духовного, особого мира личности и возникают якобы вне всякой связи с внешним миром, обществом, вне какой-либо закономерной причины. Мерой ответственности становится «внутренняя совесть», внутреннее блаженство человека, согласие его духовного мира с богом. Личностное господствует в этой доктрине над всяким человеческим коллективом и обществом в целом. Более того, общество оказывается противопоставленным бытию человека. Установление идейной ценности не дает, согласно этой концепции, никаких устойчивых масштабов права, — остается один путь: в трансцендентное, «переход в божьи владения». Неразрешимость бытийно-правовой проблемы, парадоксальное сочетание в ней всеобщего и уникально-индивидуального, вневременного и конкретного только лишь указывает на существование бога, как определенного гаранта высшего права.

Но во всем остальном неотомистская интерпретация правовой проблемы обнаруживает свою близость к экзистенциальной философии. Причины действия выпадают из поля зрения науки, которая всегда исследует лишь об-

щее в отдельном. Иррациональные человеческие поступки, непознаваемую человеческую индивидуальность, согласно неотомистской концепции, нельзя объяснить, ее нужно понимать в ее ни с чем не сравнимом и невыводимом собственном бытии, собственном действии. Но в чем же в таком случае основа права? Ни на воле, ни на разуме человека (не говоря уже о социальных его связях) право не может быть обосновано, утверждает Р. Марчич. Разум не есть основа права, потому что бог не прямой, а лишь опосредованный источник всего бытия и каждого отдельного существа. Поэтому «основа права это порядок сущего в целом. Право вырастает из человека, как его эманация. Таким образом, субъекта права просто не существует... Оно исходит из бытия, оно всегда конкретно, абстракция убивает право» [10]. Неотомистская философия права, таким образом, в одно и то же время изображает право и как внутренне присущее природе человека, и как коренящееся где-то вне его — в «естественном праве», неписанном законе, дающем общие, очевидные принципы поведения человека, соответствующие его природе, исходящие из «факта внутреннего опыта».

Лишь затем к определению личности как замкнутой духовно-телесной сущности неотомизм прибавляет ее социальную характеристику: общество, согласно неотомистам, создается благодаря внутренней принадлежности людей друг другу, вырастает из первоначальных склонностей, из личных контактов. Это — «естественное» общество, порожденное «социальной природой» человека [11]. Так же, как и «социальная личность», есть чисто абстрактная духовная сущность. Она вырвана из всех ее реальных общественных связей, лишена всякого социального содержания — это вневременная, неисторическая абстракция. Склонность к человеческим контактам, «причастность к другим», есть в неотомистском представлении лишь приобщение к «современному бытию бога», установленному богом смыслу человеческого поведения; человек

---

[10] *Marxiz R.* Der Mensch, Recht, Kosmos. 1962, S. 123.

[11] «Сущность права, — пишет, например, Гоммес, — есть способ осуществления изначального соединения людей. Его задача не исчерпывается ни в сфере социальной, ни в сфере индивидуальной: право коренится в особом проявлении человеческого бытия, в его природе» (*Hommes U.* Existenzerhellung und das Recht. Frankfurt, 1962, S. 95).

в своем отношении к другому лишь реализует поставленную богом задачу.

Странное впечатление оставляет описанная «правовая доктрина». В своем собственном содержании она, очевидно, не имеет никакого отношения к области правоведения. И это даже не философия права, а скорее философия по поводу права. И это, разумеется, не случайно. Ведь философско-теоретическое обоснование правовых принципов, самых общих основоположений юридического закона, как раз и отрицается в рассмотренной концепции. Вместо этого предлагается философско-экзистенциальное по форме, религиозно-теологическое по содержанию размышление о человеческой «самости», «уникальности», «автономии», воспринимающее свой более конкретный материал из сферы нравственности, психоанализа, социально-психологических явлений (например, стремления индивида к сохранению своей духовной свободы), но только не из сферы самого права. Эта доктрина как будто бы и противопоставлена действующему праву, его реальной практике в буржуазном обществе. Но только в том смысле, что здесь мы обнаруживаем специфически философскую (в данном случае иррационалистическую и религиозную) мистификацию правовой проблемы — вопроса о том, какими же должны быть юридические нормы, на чем они могут основываться, как они могут регулировать повседневные отношения людей. Обращение философии права в философию о «смысле бытия», таким образом, уничтожает ее как теорию права.

В этом отношении еще более характерна другая довольно влиятельная в последние годы экзистенциалистская правовая концепция.

Отмеченный нами парадокс в неотомистской теории «естественного права» здесь с самого начала выступил с предельной заостренностью. В самом деле, экзистенциалистская философия по всему своему строю, исходному замыслу и исповедуемым принципам снимает правовую проблему как таковую. Юридическое регулирование, подчинение человека общезначимым нормам и авторитетам, социальные санкции, ориентация личного поведения на «образцы» и возможные последствия действий здесь объявляются сферой «неподлинности», от которой философия может лишь отталкиваться в качестве чуждого ей материала. С этой точки зрения возникновение в 50-е годы

экзистенциалистской философии права могло показаться противоречием в самом определении, чем-то вроде «деревянного железа». Однако это противоречие снималось тем, как при этом интерпретировалось само право, — оно было представлено в виде, по существу, доправового феномена.

«Понятийная» правовая система является, по мнению экзистенциалистского философа права, как и бюрократия, проявлением «рационализма». Она стремится к контролю над социальной жизнью и отдельным человеком. Но еще большее зло — абстрактность, вследствие которой в праве действуют раз навсегда установленные каноны; они накладываются на человеческие судьбы и так прочно овладевают современным человеком, что у него даже исчезает потребность в подлинном живом человеческом существовании. В экзистенциалистской конструкции рационально-формальному праву общих норм и принципов противополагается идеализированное понятие человеческой личности и ее самосознания. Что здесь имеется в виду более конкретно? Прежде всего проводится мысль о том, что «подлинное» право должно включать в себя свободу воли человека. «Все прежние философские системы, — пишет Э. Фехнер, излагая кредо нового направления, — или совсем отрицали свободу воли, или же придавали ей небольшое значение. Экзистенциалистская философия права делает ее решающим фактором» [12].

Обоснование этой идеи мы находим уже не в философии права, а в общефилософской концепции экзистенциализма. Вот как эту идею разъясняет К. Ясперс: закон не есть естественная необходимость, которой я должен быть подчинен. Это необходимость норм действия, правил поведения. Я могу следовать им, но могу и отрицать их. Из этой констатации, — верной самой по себе — Ясперс далее делает следующий вывод: «Решающим является то, что я выбираю, мой экзистенциальный выбор, который не есть борьба мотивов. Выбор мотивов моего я» [13]. Иначе говоря, морально-правовая проблема, по Ясперсу, состоит не в том, что человек посредством своего выбора, свободы воли, борьбы мотивов должен найти и осуществить правомерное решение, а просто в том, чтобы этот выбор был собственным, был утверждением своего Я. Конкрет-

---

[12] Archif für Recht und Sozialphilosophie. 1955, Hf. 3, S. 306.
[13] *Jaspers K.* Philosophie, Bd 2. Berlin, 1932, S. 182.

ное же содержание этого выбора и его отношение к существующим нормам считается не имеющим значения, ибо ответствен человек якобы только перед самим собой. Но каким же образом это возможно в праве, которое, как известно, не может быть ничем иным, как системой государственного принуждения и сферой ответственности личности перед законом? Оказывается, что экзистенциальное право находится в самом человеке, в его «экзистенции». «Между отдельными экзистенциями возникают отношения понимания, которые называются коммуникациями. Именно этот способ общности от отдельного к отдельному мы используем для анализа общественной жизни в государстве и праве», — пишет У. Тиссен [14]. Представителей экзистенциалистской философии права вовсе не интересует эмпирия исторических правовых установлений; с их точки зрения проблема историчности права — это чисто онтологическая проблема одноразовой и неповторимой исторической задачи. Это новое право, по замыслу его теоретиков, должно также стать естественным правом — в том смысле, что его бытие и значение будут независимыми от произвольных установлений и законов и будут вытекать из самой структуры человеческого бытия, как «бытия с другими». Таков второй пункт переосмысления экзистенциализмом действующего права. Оно оказывается сферой межличностных отношений, определяемой вне и до существования государственных норм. Далее же следует, что и анализ личности, и ее якобы предшествующих всякой общественной организации структур не позволяет обосновать «новое» право. Человек должен стать в центре всех философских рассуждений, утверждают Хайдеггер, Ясперс, а вслед за ними Майхорер, Тиссен, Фехнер и др., но человек не как сущность, не как объект, а как экзистенция.

Чтобы освободиться от элиминирующей личность внешней зависимости, связанной в правовых отношениях, человек должен опираться не на научное знание, не на разум (ибо он детерминирует личность внешними фактами и событиями), а на свою экзистенцию, т. е. должен «довериться» ей, «слиться» с ней, не делая ее объектом рефлексивного наблюдения и анализа. Сущность человека соткана из отчаяния, страха, вины и поэтому не поня-

[14] Archif für Recht und Sozialphilosophie. 1954, Hf. 2, S. 18.

тия, не аналогии, а интуитивное «сопереживание» делают возможным постижение другой человеческой личности и, следовательно, правового конфликта.

С этой точки зрения и правовая виновность человека возникает отнюдь не в результате нарушения им каких-то норм, санкционированных государством. Неизбежность этой виновности коренится якобы в изначальном бытии, и человек виновен не потому, что нарушает закон, а потому, что несет вину в себе самом. Случайна ли ситуация борьбы, в которой совершается становление государства и права? — пишет К. Ясперс. Нет, эта борьба не случайна, это неизбежная пограничная ситуация, определяющая сущность и государства, и права [15].

Не обоснованное ни объективными законами, ни человеческой сущностью, ни определенным знанием о природе человека и общества (а воспринятое лишь интуитивно, в «самопереживании» и «сопереживании») «экзистенциальное» право обнаруживает свою полную беспредметность, нефиксируемость в каких-либо принципах. Оно становится только «вечным риском», «броском в неизвестность». Иррациональность «нового» права и соответствующего ему правосознания личности является вполне закономерным результатом попыток построения его вне какого-либо социально-исторического фундамента.

Анализ экзистенциалистской философии права можно было бы завершить следующим соображением. По своему замыслу она явилась попыткой вывести личностное правосознание за границы законодательных актов государства, представить его как нечто предшествующее государственной воле, имеющее гораздо более глубокий и фундаментальный смысл, чем прагматически-ситуационно ориентированное или формально-каноническое буржуазное действующее право. Но такова реальная проблема — способ же ее осмысления и решения оказался весьма далеким от действительного ее смысла. На это решение оказала влияние экзистенциалистская философия — философия, с самого начала исключившая из своего рассмотрения область правовых феноменов.

Можно зафиксировать некоторые общие выводы из совершенного нами исторического экскурса.

---

[15] *Jaspers K.* Op. cit., S. 163—170.

Во-первых, обращение теоретического правосознания к философии и вхождение самой философии в содержание правовой проблемы, восприятие ее как собственно философской обычно бывает связано с переломными историческими эпохами, с потребностями пересмотра конкретного содержания правоустановлений и нового осмысления природы права. Так было и в эпоху средневековья, когда теологическая философия с ее концепцией «божественного» и «естественного» законов идеологически санкционировала превращение норм обычного права, римского юридического наследия и библейско-церковной догматики в действующие нормы государственного права. Точно так же и формирование буржуазного правосознания с его принципами формального равенства индивидов, всеобщей и безличной воли и самого буржуазного «юридического воззрения» происходило при непосредственном соучастии и даже под идейным руководством философии. И, наконец, кризис буржуазного правосознания в конце XIX—начале XX века, обострившийся после второй мировой войны, вызвал необходимость апелляции к общефилософским доктринам, что привело на первых порах к развенчанию традиционной «философии права», а затем, наоборот, к ее «возрождению» в совершенно иной форме.

Во-вторых, можно говорить о том, что это обращение правосознания к философии происходит всякий раз таким образом, что в поле его внимания попадает не просто та или иная наиболее влиятельная в данное время философская концепция, а именно такая, какая в наибольшей мере отвечает идеологическим правовым потребностям идущего к господству или уже господствующего класса. Вполне закономерно, что «откровением» правосознания накануне буржуазной революции стала философия Просвещения, тогда как в середине XX века — наиболее иррационалистические типы философии. Ведь в конце XVIII века правовая проблема состояла прежде всего в создании нового буржуазного права. В середине нашего столетия перед буржуазной идеологией стоит совершенно иная задача — такое оправдание действующего буржуазного права, которое бы мистифицировало его классово-государственную природу (придало бы ему «сугубо человеческий» смысл).

Поэтому говоря, что философское сознание всегда было наиболее адекватной формой переосмысления правовой

проблемы, мы не должны забывать и о том, что само это переосмысление в философии отнюдь не всегда было адекватным действительному содержанию социально-исторических условий. Напротив, иногда идеалистическая или иррационалистическая философия совершенно необходимо выступала в роли «покрывателя» тех реальных правовых и экономических отношений, которые она должна была освещать.

В-третьих, философии в этих исторических поворотах и переориентациях правосознания всегда отводилась вполне определенная роль. Она не могла подменить действительный процесс правотворчества, совершающийся в сфере государственных отношений, политической борьбы классов и партий, обусловленный прежде всего экономическими отношениями и их изменениями. Философия была призвана идейно обосновать ту или иную систему права. Это обоснование предполагало выхождение за пределы существующих государственных отношений, уже установленных законов, конкретной юридической практики. Центральным пунктом такого обоснования является вопрос о том, чему должно соответствовать законодательство и юридическая практика. И коль скоро здесь возникали вопросы о «правах человека», о назначении самого права (а также общества и государства), о «смысле» законодательства и его способности быть детерминацией человеческой жизни, — вопросы эти были уже собственно философскими и решаться они должны были совершенно иначе, нежели посредством апелляции к государственной воле. Последнюю как раз и нужно обосновать.

Возникает вопрос, правомерна ли вообще такая постановка вопроса, можно ли обосновать какую-либо систему права посредством принципов, логически предшествующих государственной воле? Вопрос этот, в свою очередь, включает два других. Первый касается сферы и границ правосознания. Является ли правосознание в его теоретической форме только осознанием действующего, получившего государственную санкцию юридического закона, или же оно способно судить и о самом государственном праве, подвергать его оценке, критике или пересмотру? История вопроса показывает, что правосознание способно выходить за пределы признания и толкования официального закона (отражая при этом социально-исторические

факты и потребности не только через призму существующих юридических норм).

Второй вопрос касается самого предмета философии. Превращение философии в официальную доктрину в условиях эксплуататорского общества — факт далеко не исключительный и общеизвестный. Но это всегда так или иначе вело к вырождению философии в систему догматической апологетики (действующее право в таком случае становилось лишь предметом безусловного идеологического оправдания, исключавшего его критическое рассмотрение). Свою же действительную историческую миссию философия выполняла лишь тогда, когда она, в частности, становилась в более свободное отношение к существующим юридическим установлениям общества. И здесь обнаруживалось, что «человеческая природа», «смысл жизни», «назначение» человека и его «неотъемлемые права», как собственно философский предмет обсуждения, подразумевали совершенно иную точку зрения, нежели утилитарно понятые интересы государства, господствующих в обществе или правящих группировок. «Права личности», которые официальное право всегда должно было в той или иной мере учитывать, в философии становятся исходным пунктом рассуждения.

Как раз в этом пункте буржуазная, например, философия в наибольшей мере подвержена моралистическим иллюзиям, индивидуалистическим самообольщениям личности, идеалистической фетишизации человека «как такового», идеализации «народной воли» и т. п. Но здесь имеется и некое реальное содержание. «Права человека» как проблема той или иной эпохи или исторического движения в целом, конечно, не сводятся к тому, в какой мере они допускаются эксплуататорским государством. Эти «права» (реальные интересы, потребности, запросы и притязания) человека определяются в конечном счете не официальным установлением, а объективными историческими потребностями развития общества. И в этом отношении в принципе правомерно и обращение правосознания к философии и философское, внеюридическое, теоретико-мировоззренческое рассмотрение проблемы человеческих прав. Язык философской рефлексии более адекватен этой проблеме, чем легализм юридической казуистики. Стало быть, правовая проблема в чем-то является собственно философским вопросом.

ФИЛОСОФИЯ И ОБЫДЕННОЕ СОЗНАНИЕ

Т. А. Кузьмина

Вот уже более столетия в буржуазной философии на Западе существует ряд концепций, в которых в качестве сугубо философских категорий выступают такие понятия, как непосредственная данность и переживание, интуитивное постижение, восприятие в его самоочевидной непреложности, верования и настроенность, волевой порыв и бессознательное, смысл и символ, страх и тревога, миф и ценность и т. п. Все эти феномены человеческого сознания описываются как характеристики подлинно человеческого духа в отличие от мертвых схем и формальных моделей строгой науки. Именно в этом первом, донаучном и дорефлексивном, слое человеческого опыта ищется истинное основание философского размышления вообще и собственно философского учения о человеке в частности.

Общеизвестно, что такого рода концепции выступают как прямая реакция на Просвещение и классический рационализм Нового времени (и потому апеллируют подчас к якобы несправедливо забытым европейской культурой восточно-мистическим учениям и философским представлениям античности еще досократовской эпохи). Философия с точки зрения авторов этих концепций лишилась цельности и гуманитарной значимости, которыми обладала мудрость древних. В первую очередь этот факт объясняется как результат исключения из философии обыденных форм сознания, исключения, ставшего традиционным в век науки. В противовес этой рационалистической линии в философии, утверждавшей, по мнению ее критиков, примат «чистого сознания» и гносеологического рацио, на первое место ставится жизнепереживание нерефлектирующего сознания, включенного в мирскую ситуацию и предданного всякой научно-теоретической деятельности.

Эта особенность позднейших веяний в буржуазной философии уже давно обратила на себя внимание марксист-

ских исследователей, усматривающих в этом один из существенных признаков иррационализма: во всяком случае именно иррационалистические доктрины зарекомендовали себя как апологии обыденного опыта. Однако среди философов, которые так или иначе отправляются от обыденного сознания и вводят его в самое ткань философского рассуждения, находятся и основоположник немецкого классического идеализма И. Кант и неокантианцы, Э. Гуссерль и его последователи, представители самых различных антропологических направлений, склонный к самому изощренному интеллектуализму Ж.-П. Сартр и представители крайне сциентистской традиции — лингвистические позитивисты. Естественно, встает вопрос, почему в современную эпоху, когда наука проникла во все сферы человеческой деятельности и стала определять духовный климат эпохи в целом, философия призывает возвратиться к более простым, не прошедшим теоретической обработки феноменам сознания? В чем состоит действительная проблема, тревожащая современных западных мыслителей? Каково с этой точки зрения соотношение между предшествующей историей развития философии и современной тенденцией в буржуазной мысли?

Попытаемся прежде всего выяснить, что объемлет собой сам термин «обыденное» сознание. В истории философии почти с самого начала ее развития под обыденным сознанием понималась вся совокупность стихийно сформировавшихся массовых и индивидуальных представлений, образовавшихся в границах повседневных житейских ситуаций и, стало быть, ограниченных восприятием и осмыслением явлений, лежащих на поверхности. Подобные представления характеризуются в силу этого разрозненностью и несистематичностью, неглубоким проникновением в существо отражаемых процессов, подчас извращенным их пониманием, косностью предрассудков и стереотипов, некритичностью в отношении своих собственных продуктов, наконец, эмоциональностью и пристрастностью, мешающими объективной оценке происходящего.

В силу этого ясно, что обыденное сознание, наделяемое эпитетами неполноценности, становится тем самым непреходящим объектом критики со стороны философского, а затем и научного сознания. Уже в древности философия прямо противопоставляет себя «мнению», подчеркивая тем самым, что ее истины особого рода, требующие напряже-

ния ума и воли, отказа не только от, казалось бы, очевидных, а на деле просто привычных представлений о мире, но и от многих жизненных запросов. Философия именует себя мудростью жизни, т. е. знанием того сокровенного, что скрыто за поверхностными и на первый взгляд понятными проявлениями окружающего мира.

В известном смысле философия концентрировала в себе все эти умонастроения духовного аристократизма и исключительности, выражая их в виде требования своеобразной аскезы: если мирская жизнь со всеми ее обыденными запросами, страстями и иллюзиями не способствует постижению высших духовных ценностей, то подлинное философское сознание (которое только и есть мудрость) должно пройти через своеобразное очистительное горнило: отказаться от обычных жизненных установок и мыслить каким-то принципиально иным способом. Сам предмет философии мыслился чем-то скрытым и непостижимым для «просто человеческого», мирского сознания и предполагал иное духовное зрение. Внешней видимости, доступной для всех, философия противопоставляла скрытую суть вещей, реальную в каком-то совершенно ином смысле, чем факты каждодневности.

В период своего возникновения философия, по крайней мере в древнеантичном мире, была тем совокупным знанием, которое органически включало в себя и те научные элементы, из которых впоследствии развилась наука как особая форма осознания мира и отношения к нему. Так что свое противопоставление обыденному сознанию наука унаследовала от философии (а там, где такое отпочкование наук не происходило, как, например, в древнем Востоке, Египте и др., противопоставление обыденному сознанию принимает форму эзотерической тайны, в которую посвящены немногие — особая каста жрецов и браминов — и которая строго передается от поколения к поколению).

Таким образом, обыденное сознание определялось как то, что лежит вне науки и философии, т. е. как такое сознание, которое еще не прошло теоретической обработки и критики, не обладает систематичностью, универсальностью, внутренним единством, адекватным языком и логикой. Вполне понятно, что выведенное из сферы философского размышления обыденное сознание должно было стать в конце концов чем-то неопределенным, непостижи-

мым и загадочным. Но, с другой стороны, по мере того как наука оттачивала свои методы и инструменты познания, делая все более точными свои критерии и формализованными свои системы, «отрицательность» обыденного сознания — его неоформленность и нерасчлененность, неопределенность, синкретизм и т. п. — начинает пересматриваться. Перед лицом науки, строго определяющей границы своих проблем, обыденное сознание, напротив, наделяется достоинством некоторой беспредельности и широты. Обнаруживается также, что обыденное сознание в отличие от философски препарированной сферы «чистых понятий» находится в живом контакте с миром, являющимся человеку повседневно. В теоретически сконструированном и воссозданном предмете научного и философского знания была усмотрена условность и искусственность, а на стороне непосредственного переживания — подлинность и самодостоверность.

Вот этот поворот в западноевропейском философском мышлении и представляет особую проблему. Почему относительно прямой путь самоопределения и самовыделения философии привел к результату, противоположному начальной и столь уже утвердившей себя тенденции? Было ли это закономерное движение в истории философии или результат преодоления односторонности ценой впадения в новую крайность? С какими историко-культурными особенностями эпохи связан этот поворот? На какие реальные проявления и характеристики человеческого духа опирается пересмотр традиционной философии? Таковы далеко не все перечисленные вопросы, которые встают при рассмотрении проблемы соотношения философии и обыденного сознания. Кроме того, как это будет видно из дальнейшего изложения, поставленная проблема с необходимостью поднимает и по-иному ставит вопрос и о предмете самой философии, природе философского знания и его границах.

Античная философия с самого начала своего выделения заявила о своей причастности скрытой сущности мира, пытаясь выявить некое начало мира, скрытое от обыденного взгляда, единое — в противоположность разнородному и многому, непреходящее — в противоположность частному и временному и т. п. Самые различные философские направления древности сходны в одном — начало не дано чувствам и простому обыденному люд-

скому созерцанию; суть мира отлична от предметно созерцаемого и чувственно воспринимаемого. С точки зрения философии как мудрости жизни обыденный опыт людей (начиная с простых житейских потребностей и удовольствий и кончая жаждой власти и богатства) низводится до уровня стихии страстей, отвращающей человека от истины. Поэтому вопрос об истинном знании и методах его приобретения становится одним из основных в древнеантичной философии. Уже тогда знание (включавшее в себя не только знание законов внешнего физического мира, но и знание «как жить») понималось как средство приобщения человека к миру в целом, как прорыв узкой повседневности устоявшихся привычных норм жизни и ходячих предрассудков. Философия формирует представление о внутренней автономии разума и человека, приобщенного к правильному знанию, в противовес сковывающим человека общим мнениям и общественно санкционированным догматам. Представление в философии о человеке как «космополите», причастном к мирозданию и человечеству в целом, складывается в тот момент, когда в греческом обществе встает вопрос об ограниченности жизни полиса и его норм, когда греческая мысль начинает освобождаться от пут традиционалистского сознания. Суть древнегреческого просвещения и состояла в освобождении личности и расширении горизонта ее сознания до видения мира в целом. (Древнегреческое общество судило Сократа именно за непочитание своих богов и традиционных обычаев.)

Внутри древнегреческой философии обозначилось и другое разграничение, также ставшее в позднейшей истории одной из важнейших проблем философии. С одной стороны, философия как хранительница знания начинает систематизировать накопленное знание, классифицировать его, исследовать логические законы и категории познания и т. п. Такой философия предстала у Аристотеля. С другой же стороны, в философии проявляется и такая линия, которая в большей или меньшей мере индифферентна к «рационализированному» знанию, если выразиться современным языком. Свои основания это направление, получившее позднее имя «философии жизни» в самом широком, неакадемическом значении этого термина, ищет в самом человеке. Методы философии, в частности диалектика, используются лишь для того, чтобы поколебать устоявшиеся

представления и посеять сомнение в их истинности. В то же время эта философия требует от человека самоуглубления и самопогружения, внутренней сосредоточенности и отрешенности от всех внешних атрибутов жизни. Так выявляются два рода знания, равно противополагаемые обыденно-житейским представлениям, равно претендующие на универсальность и общезначимость, но отличные по своим истокам и основаниям. И уже в древнеантичной философии выявляется одна специфическая особенность второго рода философского знания — оно оказывается, в отличие от строго логичного и формализуемого знания (сошлемся здесь опять-таки на философию Аристотеля), не поддающимся систематизации, почти что невыразимым [1]; знание это объявляется внутренним достоянием каждого отдельного человека, но оно обладает в то же время общечеловеческой и универсальной значимостью.

Признание этих двух видов знания (выступающее либо в виде проблемы их соединения, либо, напротив, в попытках их совершенного разведения) скрыто живет во всей истории философской мысли и выходит на поверхность всякий раз, когда встает вопрос о ломке той или иной сложившейся доктрины. Даже христианская теология не избежала этого вопроса. В основе «теоретических» споров различного рода реформаторских движений в христианстве всегда лежал вопрос о том, в чем истинный христианин должен черпать основания своей веры, где он познает «истинного» бога — в формализованных и логически выверенных системах официальных доктрин, либо, напротив, в нерационализуемых движениях своей души.

В решении проблемы соотношения собственно философского знания и обыденного сознания философия постоянно обращается к анализу и оценке обыденного со-

---

[1] Все древние историки и комментаторы философии единодушно отмечают эту «невыразимость» знания сократовской философии — цель которой правильное знание, знание разумной жизни, но в чем состоит это знание, Сократ, по собственному признанию, не знает; не случайно также, что Сократ в платоновских диалогах выступает по большей части лишь как ниспровергатель устоявшихся мнений, ставивший своих собеседников в тупик и оставляющий, как правило, их «наедине» с различного рода вопросами: что же такое добро?, красота?, благо? и т. д.

знания и всякий раз обнаруживает, что обыденное сознание не сводится целиком к иллюзорным, ограниченным и извращенным представлениям. В нем различают и «здравый смысл», и интуитивно открываемые истины, и непреходящие верования, и вечные истины, которые открыты отнюдь не наукой и философией, а как бы спонтанно рождены самой жизнью и непосредственно запечатлены человеческим сознанием. Не случайны поэтому столь нередкие в истории философии призывы «обмирщения» философии, приближения ее к живому человеку, его чувствованиям, непосредственным жизнеощущениям и т. п. Даже в эпоху Просвещения, когда науке и философии была предоставлена монополия в области истинного знания, широко обсуждается вопрос о «здравом смысле», его «истинах» и их соотношении с истинами науки и философии.

Однако преобладающей тенденцией в эпоху Просвещения остается сознательное и категорическое противопоставление философии и науки обыденному сознанию. «Здравый смысл», как понимание наиболее очевидного средствами простой житейской логики, есть всего лишь одна из самых низших ступеней человеческого опыта, который может отвергнуть только «наиболее вопиющие нелепости» [2]. Д. Дидро и Д'Аламбер здравому смыслу прямо противопоставляют более глубокую способность — способность понимания. По мнению Гельвеция, «ум (как адекватное собственно философскому мышлению. — *Т. К.*) начинается там, где кончается здравый смысл» [3].

Философия в своей ориентации на науку расценивает себя как высшее достижение человеческого разума. Так, немецкая классическая философия строит уже иерархию духовной культуры, вознося себя на самую вершину этой пирамиды, бесконечно удаляясь от обыденных форм сознания как неподлинных и крайне ограниченных. Немецкая классическая философия продолжает выступать под флагом научности: философия — это наука, но наука высшего и особого рода, отличная от науки в собственном смысле слова. Различные результаты, к каким привело переосмысление способа философского и научного мышления, лучше всего проследить на двух фигурах немецкого классического идеализма — Канте и Гегеле.

---

[2] *Гольбах П.* Здравый смысл. М., 1941, с. 3.
[3] *Гельвеций К.* Об уме. М., 1938, с. 382.

Кант, на первый взгляд, как будто продолжает линию просветителей по данному вопросу. Назначение философии, по его мнению, состоит в исследовании границ познания, его условий и возможностей. Но уже в самом определении назначения философии как установления границ и условий познания содержалась та двузначность, из которой впоследствии выросли различные течения философии, равно боровшиеся за «подлинного» Канта. Из всех двузначностей кантовских положений, принимавших часто антиномический характер и надолго предопределивших в будущем философские споры, остановимся пока на одной, тесно связанной с нашей темой.

С одной стороны, установление границ и возможностей познания означало, что если философия хочет быть наукой (и тем самым противостоять обыденным представлениям и невежеству вообще), она должна выполнять особые требования, следовать определенным законам образования понятий и т. п. Только в этом залог и условие истинности познания, только так оно в состоянии противостоять заблуждениям, способно освободиться от многих иллюзий и т. д. И тут Кант выступает против различного рода метафизических спекуляций, которые не удовлетворяют требованиям истинного и объективного познания, не являются его результатом, а лишь постулируются тем или иным философом. Но сам же Кант при решении ряда принципиальных философских проблем вынужден был постулировать или предположить такие идеи. В противном случае все его философское построение повисло бы в воздухе, оно не имело бы основания. Здесь вступает в силу нормативное сознание, которое в своей собственной сфере «практического разума» восстанавливает веру в противовес рациональному и опытному мышлению. Получился парадоксальный на первый взгляд вывод: наука и философия, равно противостоящие различным верованиям, сами, оказывается, укоренены в этих верованиях, последние суть регулятивные принципы не только практического, но и теоретического разума.

Постановка проблемы границ познания приобретает и другой смысл — ограничение возможностей философии и науки изучением определенных областей; философия и наука не вездесущи и не всесильны, они имеют свои определенные пределы. Так, кантовская постановка проблемы соотношения философии, науки и обыденного со-

знания заключает в себе не только вопрос об их взаимоотношениях, но и требует исследования предпосылок философии и науки.

Гегель продолжил кантовскую работу по определению границ естественной науки и роли философии, но пришел к другим результатам относительно самой философии и ее функций. Гегель более остро ставит вопрос об ограниченности, извращенности и неподлинности обыденного сознания. Здравый смысл низводится им до уровня «мнений». Когда, согласно Гегелю, житейские представления переносятся в область разума, «они оказываются теми заблуждениями, опровержением которых... является философия или, правильнее сказать, оказываются заблуждениями, от которых следует освободиться до того, как приступают к философии, так как они заграждают вход в нее» [4]. «... В этой науке (философии. — *Т. К.*) встречаются совсем иные определения, чем те, которые имеют место в обыденном сознании и в так называемом здравом человеческом рассудке...» [5]. Антитеза философии и обыденного сознания заостряется таким образом до предела.

Но показательно, что Гегель при этом вовсе не противополагает научную абстракцию живой конкретности созерцания. Напротив, вопреки общераспространенному мнению об абстрактности философии, он заявляет, что только философские истины подлинно конкретны и всесторонни, тогда как обывательский взгляд грешит как раз абстрактностью, т. е. односторонностью и дурной отвлеченностью. Говоря же о «здравом человеческом смысле», Гегель специально замечает, что он «как раз не всегда есть здравый, а есть также рассудок, специально культивированный для абстракций и для веры в них или, вернее, для суеверного отношения к абстракциям» [6].

В центр гегелевской критики попадает не только синкретичность, непосредственность и дорефлективность обыденного сознания в его первозданности, а уже прошедший школу научного обучения «рефлектирующий рассудок». В чем же усматривается его ограниченность? В том, что он «стремится вывести истину из чувственной

---

[4] *Гегель.* Соч., т. 5. М., 1937, с. 22.
[5] Там же, с. 70.
[6] См.: *Гегель.* Соч., т. 5, с. 70.

реальности». Это, далее, «абстрагирующий и, следовательно, разделяющий рассудок, который упорствует в своих разделениях»[7], т. е. расчленяющий единство мира посредством застывших дистинкций. Разум же «отрицателен и диалектичен, ибо разрешает определения рассудка в ничто...»[8]. И еще очень важный момент. «Обращенный против разума, он ведет себя как обыкновенный здравый смысл и выдвигает свой взгляд, согласно которому истина покоится на чувственной реальности, ... что разум, поскольку он остается сам по себе, порождает лишь химерические домыслы»[9]. Таким образом, Гегель указывает, что не только философский разум отрекается от общепринятого взгляда, но и сам этот взгляд в своей претензии на научность клеймит философию за ее неправдоподобные фантазии. Так обнаруживается внутренний антагонизм различных форм сознания, а шире — форм духовной культуры вообще.

Философия обособляется и от «обычной» науки. Она имеет свой особый метод — диалектический, противоположный рассудочности естественной науки и исходящий из принципа радикального монизма. Благодаря этому философия является концентратом общечеловеческого познания, сгустком всемирно-исторической культуры, она очерчивает в своей универсальной Логике законы саморазвивающегося мира и истории. Философия возвышается над позитивной эмпирической и систематизаторской наукой как принципиально иная форма сознания, открывающая абсолютные истины независимо от нее и не нуждаясь в выведении своих положений из позитивных наук или в подтверждении их фактами. Здесь, несомненно, лежит тенденция развенчать опытную и аналитическую науку — тенденция, не обратившая на себя поначалу внимания позднейших иррационалистских критиков Гегеля.

Но почему же тогда современные критики научности как принципа подлинного познания обращаются против гегелевской философии, которая низвела эту научность до уровня здравого рассудка? Главной мишенью стал гегелевский монизм, принцип тождества бытия и мышле-

---

[7] См.: *Гегель.* Соч., т. 5, с. 22.
[8] Там же, с. 4.
[9] Там же, с. 22.

ния и системность гегелевской философии, в которой представали решенными все проблемы, и человечеству оставалось лишь пройти по ступеням логики и овладеть ее законами.

Однако в последующем выявилось немало парадоксов как раз по тем вопросам, по которым гегелевская философия как будто бы уже дала принципиальное решение. И это относилось прежде всего к проблеме заблуждения, вновь возникшей во второй половине XIX и начале XX века. Рассмотрение ее начинает теперь далеко выходить за рамки традиционной гносеологии и ставит множество вопросов. Почему, несмотря на сокрушительные удары разума и его критику, все-таки остаются почти не тронутыми старые иллюзии, почему живучи предрассудки, а столь явно доказанная и очевидная истина все-таки не побеждает? Почему в реальной жизненной ситуации люди сплошь и рядом ориентируются на свои верования и привычные представления, а не на науку и философию? Наконец, почему все-таки многие явные иллюзии, извращенные представления служат жизненным и довольно надежным ориентиром для людей даже тогда, когда наука доказала их ложность?

На все эти вопросы ответ был получен лишь в философии марксизма, но по ряду объективных причин К. Маркс был «закрыт» для буржуазных философов, которые знали его в основном лишь как «экономического» материалиста. Поэтому в большинстве случаев влияние марксистских идей на развитие философии в целом было окольным. Буржуазная философия XX века с трудом открывала для себя новые проблемы, многие из которых были не только очерчены К. Марксом, но и для которых были уже найдены принципиальные пути их решения.

Философия новейшего времени, переосмысливая свои отношения с наукой, предъявила ей обвинение в схематизме и упрощении, закрывающих якобы богатство окружающего мира. Наука обвинялась и в своеобразном прагматическом произволе, в том, что ее задачей является далеко не изыскание чистой истины и служение ей, а достижение сугубо утилитарных целей, что наука якобы кроит мир по мерке практических потребностей, а ее научные инструменты — это не средства адекватного воспроизведения предмета, а лишь полезные схемы для овладения миром. Короче говоря, в основании науки и

ее развития стали усматривать волевые и ценностные установки, несущие в себе не что иное, как тот же житейский здравый смысл, который она вместе с философией совершенно исключала из своих предпосылок. Оказалось также, что научно-трансформированные иллюзии житейских представлений в ряде случаев являются питательной почвой для произрастания различного рода вульгарно-натуралистических представлений о сфере духовной деятельности человека. Началась всеобщая критика науки, а вместе с ней и рационалистической философии. Конец XIX—начало XX века — это время широкого распространения различных течений в философии, заявивших о себе как об антиподах науки, рационалистической философии и научного мышления вообще.

Критика рационалистической философии и науки коснулась прежде всего понимания природы человека, была направлена против просветительской идеи о том, что человек в реальной жизни может действовать разумно, согласно открывшейся ему истине философии и науки. В противовес этому утверждалось, что разум не является ни определяющей, ни высшей способностью человека, поскольку повседневный опыт подтверждает практичность житейских, извращенных с точки зрения рационализма представлений, их действенность вопреки логике разума. Критики рационалистической философии заявляли также, что общая логика этой философии, представляющая человека в «высшей мере», в высшем пределе его сознания, не схватывает человека в его живой конкретности, реально действующего в данной житейской ситуации. На место феноменологии сознания в его общеуниверсальном движении предлагалось теперь поставить феноменологию индивидуального мироощущения, а на место человека как трасцендентального «чистого» субъекта и персонифицированного человечества — феноменологию донаучного, дорефлективного «жизненного мира». В самом индивиде, его непосредственных жизненных реакциях и мироощущениях были обнаружены феномены, которые не укладывались в рамки схем экономических, политических, институциональных и идеологических отношений. В этом личностном «резидиуме» была усмотрена своя универсальность и, в противоположность универсализму разума рационалистической философии, даже

в чем-то более высокая, выходящая за рамки социального, как нечто неформальное, несистематизируемое, невыводимое и т. п.

Начало современной философии иррационалистического толка справедливо датируют с А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Они по существу наметили основные линии развития современной буржуазной философии, которые осуществлялись в неразрывной связи с критикой предшествующей философии.

А. Шопенгауэр выступил с опровержением тезиса о тождестве бытия и мышления. В той или иной форме принцип тождества содержался в самых различных философских системах рационализма. У Спинозы — это принципиальное совпадение или параллелизм двух атрибутов субстанции, у Лейбница — постулирование предустановленной гармонии, в философии Просвещения — подспудно лежащий принцип телеологизма, у Фихте — совпадение процесса познания, творчества мира и активности Я. Суть данного тезиса, несмотря на все различные его толкования, сводилась в конечном итоге к утверждению, что человеческое мышление и окружающий мир обладают в сущности одинаковой природой, благодаря чему и возможно не только познание мира, но и принципиальное подобие, тождество познанного и познаваемого, познаваемого и познающего, или, другими словами, разум, познавая мир, открывает в этом мире самого себя, содержание открытых им истин является сутью вещей, законы познавательной деятельности суть законы самого окружающего мира. Отсюда вытекала и общая точка зрения на ошибки, иллюзии, заблуждения и т. п., которые относились на счет «необученного» сознания и мышления, погруженного в чувственность, обыденность и рассматривающего окружающий мир как чуждый и потому непонятный, принимая его «инобытие» за отличие по существу, по природе. Отсюда также следовал основной метод искоренения ошибок и иллюзий, состоявший в утверждении господства разума над стихией чувственности, в просвещении, т. е. взгляд, который в конечном итоге разделял и Гегель. В сущности именно это убеждение рационалистической философии во всесилии разума и его познавательных способностей, установку, что разум есть сущность мира и человека, Шопенгауэр и пытается подвергнуть критике в первую очередь.

Согласно Шопенгауэру разум не составляет сущность мира. Содержание разума — это лишь мир явлений в кантианском смысле этого термина. Мир — это не только представление, но и воля, и в первую очередь воля. Воля как сущность мира и есть, по Шопенгауэру, та кантовская вещь в себе, которая не является человеку в его представлении, не есть предмет его знания, вернее, не познается с помощью науки и методов рационалистической философии и в то же самое время каким-то образом известна человеку.

Итак, мир по своей природе не тождественен познающему разуму, а знание, в том числе и истинное, не есть знание только науки или рационалистической философии. И Шопенгауэр ставит вопрос о природе знания вообще. Знать, пишет он, это вообще значит произвольно употреблять такие суждения, которые имеют в чем-либо вне себя самих достаточное основание познания, т. е. истины. Но является ли истина достоянием только науки (или философии, претендующей быть научной)? На этот вопрос, на который предшествующая философия отвечала вполне категорично и положительно, Шопенгауэр столь же категорично отвечает отрицательно, придавая этому обстоятельству особое значение для дальнейших философских выводов. Знание, т. е. обладание истиной, не ограничивается наукой. «...История, строго говоря, хотя и есть знание, но не наука» [10]. Достоверность же вообще не является монополией науки. Наука отличается от других видов знания лишь по форме, но не по существу. «...Цель науки, — пишет Шопенгауэр, — не состоит в большей достоверности, ибо таковою может обладать и самое отрывочное, отдельное познание, но в облегчении знания посредством его формы и в доставлении таким образом возможности полноты знания... научность состоит не в достоверности, а в систематической форме познания, основанной на постепенном переходе от общего к частному» [11]. В человеческом опыте закреплены истины, которые далеко не всегда есть результат научных изысканий и доказательств, более того, вся наука покоится в конечном итоге на чем-то непосредственно очевидном и

---

[10] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1900—1901, с. 64.

[11] Там же, с. 65.

не требующем доказательства. «Никакая наука, — говорит Шопенгауэр, — не может быть сплошь доказательна, как здание не может стоять на воздухе. Все ее доказательства должны подводиться под нечто созерцательное, не подлежащее дальнейшим доказательствам. ... Всякая последняя, т. е. основная очевидность созерцательна... Поэтому должна существовать возможность непосредственно познать всякую истину, открываемую посредством умозаключений и передаваемую посредством доказательств» [12]. Все это означает, по Шопенгауэру, что истина, наука и всякое знание вообще «истекает не из самого разума, но приобретенное извне, как созерцательное познание, укладывается в разуме и таким образом переходит в совершенно иной род познания, в отвлеченное» [13].

Таким образом, Шопенгауэр выступает против рационалистической интерпретации непосредственного и не прошедшего школу научного и философского обучения сознания как «неподлинного» сознания на том основании, что последнему также присуща истинность, причем истинность непосредственная, предшествующая всякой рефлексии, выведению и опосредованию. В свете сказанного наука истолковывается лишь как способ систематизации, упорядочения самодостоверного знания, его развертывания методом дедукции и т. п., но не принципиально иная ступень знания. Исходя из признания самостоятельного значения нерационального и нерефлектирующего познания, Шопенгауэр пытается объяснить многие явления человеческой психологии и поведения, которые до того не находили, по его утверждению, сколько-нибудь удовлетворительного объяснения. Это — смех, острота, педантизм, различного рода двусмысленности, каламбуры и т. п. Примечательно, что позднее З. Фрейд также обратит внимание на все эти явления, изучение которых, наряду с анализом неврозов, по его собственному признанию, привело его к обнаружению в духовной жизни человека доселе неизвестных явлений. Тот же Фрейд сделает затем попытку показать почти что универсальное значение открытых им явлений для анализа духовной деятельности человека, благодаря чему

---

[12] Там же, с. 67.
[13] Там же, с. 63.

он и будет позднее фигурировать в историко-философских работах как вполне современный и самостоятельный мыслитель.

У Шопенгауэра в зачатке имеется и другая важная для понимания дальнейшего хода буржуазной философии мысль. Он выступает не только против сведения рационалистической философией сущности мира и человека к разуму, но и по существу против сведения духовной деятельности человека к деятельности познающей. Иными словами, человеческое сознание, или человеческий дух вообще, не равны разуму и не равны познанию (тезис, который станет одним из основных в критической и позитивной программе экзистенциалистов). Человеческий дух включает в себя целый ряд явлений, которые несводимы к разуму и его познающей деятельности, их природа качественно иная; более того, сам разум оказывается, с этой точки зрения, чем-то производным и подчиненным. Принцип воли и постулирование воли как сущности мира и человека выступает в философии Шопенгауэра прежде всего как антипод философско-рационалистического их понимания. Имея в виду представителей рационалистической философии, Шопенгауэр пишет, что раньше-де «существо человека полагали в душе, которую считали первобытно познающим, даже собственно абстрактно мыслящим существом и лишь вследствие этого желающим, что таким образом делали волю второстепенным по природе, тогда как в действительности такое место занимает познание. На волю смотрели даже как на акт мышления и отождествляли ее с суждением, именно Декарт и Спиноза. Согласно с этим, каждый человек становился бы тем, чем он есть вследствие своего познания... Согласно последнему, стоило бы ему только обсудить, каким ему лучше всего надлежало бы быть, и таким бы он и стал: это и есть их свобода воли. Она, следовательно, состоит собственно в том, что человек — собственное свое создание при свете познания. Я, напротив, говорю: он собственное создание до всякого познания. У них он хочет того, что познает; у меня он познает, чего хочет» [14]. Сам по себе факт введения в философское рассуждение нерационализуемых представлений и чувствований означал пере-

[14] *Шопенгауэр А.* Указ. соч., с. 304.

оценку роли обыденного сознания в философском постижении сущности мира, попытку увидеть в них некоторое «иное» измерение мира и человеческого бытия. И то, что у Шопенгауэра было лишь первыми попытками и по существу наметками в критике предшествующей философии, у Ницше превращается в развернутую программу всеобщего ниспровержения всей прежней философии. Ницше безапелляционно объявляет фикциями все основные представления прежней философии — о мышлении и сознании, о субъекте и объекте, истине и науке, заблуждениях и иллюзиях, ценностях и познании.

Рационалистическая философия ставила своей основной целью постижение истины, познание мира как он существует сам в себе, его сущности. Основной задачей философии поэтому считалось освобождение познания от возможных ошибок на пути движения к истине — отвлечение от всякого рода субъективных интересов и склонностей, могущих затемнить действительное положение вещей, от феноменализма чувств, дающих лишь поверхностное представление о вещах, от ограниченностей рассудка, обремененного житейскими заботами и т. п. В результате, как считалось, и открывается человеку чистая истина, независимая от различных конъюнктурных соображений и субъективных склонностей, истина, дающая нам представление о мире как он есть. Такими истинами являются, по убеждению представителей рационалистической философии, понятия и категории философии и науки. Ницше решительно выступает против таких воззрений. Он увидел во всем этом не просто заблуждение, а двойную иллюзию.

Во-первых, согласно Ницше, всякое наше понятие, суждение, представление есть уже некоторого рода фикция, ибо мир никогда не дается нам «как он есть». Если пользоваться старой терминологией, то единственно доступный нам мир, это мир явлений, или кажущийся мир. И этот мир всегда уже есть определенная его переработка субъектом. Поэтому мир, по Ницше, это слово для обозначения совокупности различных способов нашего воздействия на него. «„Вещь в себе“ также нелепа, — писал он, — как „чувство в себе“, „значение в себе“. Не существует совсем „фактов в себе“. ...Вопрос: „Что это такое?“ предполагает уже некоторый смысл... В основе лежит всегда вопрос: „Что это для меня?“ (для нас, для

всего живущего и т. д.). Короче говоря: сущность вещи есть только мнение о „вещи". Или, скорее: то, что „она имеет значение", есть собственно „ее существование", единственное „содержание" утверждения „это есть"» [15]. Не существует поэтому, по Ницше, и антитезы кажущегося мира и мира в себе, на чем в конечном итоге и основывалось определение истины. Истина есть дальнейшая обработка мира явлений, поэтому-то, как утверждает Ницше, «истинный мир» является «миром явления, взятым еще раз» [16].

Всякое понятие истины, говорит Ницше, не имеет другого смысла, кроме нашего стремления как-то упорядочить окружающий нас мир в соответствии с нашими потребностями и устремлениями, как-то обозначить наше отношение к вещам, и в первую очередь выразить наше обладание ими. Во всех наших понятиях выражено только наше стремление овладеть вещами, а не истина; процесс же познания в целом является не изысканием истины, а орудием «выживания» человека. «Для того, чтобы определенная порода, — говорит Ницше, — могла удержаться и расти в силе, она должна внести в свою концепцию реальности столько пребывающего себе равным и доступного учету, чтобы на этом можно было построить схему поведения» [17]. В этой схеме главным оказывается не истина (она, по Ницше, часто вредна для жизни), а ценность чего-либо для жизни. Поэтому вопрос о ценности фундаментальнее вопроса об истинности, ибо последняя вторична по своему значению. Отсюда ясно, почему все познаваемое человеком истолковывается у Ницше прежде всего с точки зрения пригодности, выгодности, приятности и т. д. «Поскольку вообще слово «познание» имеет смысл, мир познаваем: но он может быть истолковываем и на иной лад, он не имеет какого-нибудь одного смысла, но бесчисленные смыслы» [18]. Поэтому всякое наше понятие о действительности, в том числе и «истинное», есть заблуждение, а познание возможно или имеет место лишь как «примерка более ранних заблуждений и более поздних заблуждений друг к другу», единственно правомерный смысл истины в том,

[15] См.: *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1910, с. 262.
[16] Там же, с. 266.
[17] Там же, с. 223.
[18] Там же, с. 224.

что она есть «гипотеза», «наименьшая трата духовной силы» [19].

Подобному же «развенчанию» подвергается у Ницше и традиционное представление о сознании и мышлении. Ницше довольно точно суммирует сложившиеся в философии представления о роли сознания, которые он характеризует не иначе, как «чудовищные промахи». Это: «1) бессмысленная переоценка сознания, из него делают единство, существо; „дух", „душа", нечто, что чувствует, мыслит, желает; 2) дух как причина...; 3) сознание как высшая достижимая форма, как высший род бытия, как „Бог"; 4) воля, вносимая всюду, где есть действие; 5) „истинный мир" как духовный мир, как доступный через посредство фактов сознания» [20].

В противоположность традиционным представлениям Ницше выдвигает свои «гипотезы». «Мышление, — пишет он, — как его себе представляют теоретики познания, не имеет места вовсе; это — совершенно произвольная фикция, достигаемая выделением одного элемента из процесса и исключением всех остальных, искусственное приспособление в целях большей понятности...» [21]. Сознание очень сложное и разнородное образование, и оно поэтому отнюдь неясно и прозрачно для самого себя, как это считал Декарт. Не является сознание и неким «руководящим» центром духовной жизни индивида. Его роль в жизни человека строго ограничена, она состоит в осуществлении отношений человека с внешним миром, изыскании полезного. «Мера того, что вообще доходит до нашего сознания, — утверждает Ницше, — находится в полнейшей зависимости от грубой полезности осознания...» [22]. В строй наших мыслей, продолжает он, глубоко вплетены всевозможные аффекты, действие которых настолько быстро и в то же время так глубоко упрятано, что сознание не в состоянии их фиксировать, а потому оно улавливает лишь поверхностное и иллюзорно выдает себя за причину. Иными словами, сознательное никогда не равносильно свободному волеизъявлению, а сознание (или истинное мышление) не

[19] Там же, с. 240, 251.
[20] Там же, с. 245.
[21] Там же, с. 220.
[22] Там же, с. 219.

есть причина человеческого действия. Огромная часть духовной жизни человека совершается помимо его сознания и осознания, а потому опять-таки мышление (и его ясность) не может быть исходной точкой или критерием оценки окружающего мира. Более того, поскольку мышление не тождественно человеческому духу вообще, то его истины не суть истины всей духовной жизни человека.

Отныне, заключает Ницше, должна наступить «фаза скромности сознания». И Ницше, пожалуй, впервые, хотя и в весьма резкой и крайней форме, ставит вопрос о статусе науки, научных истин и других представлений, вопрос о том, что они выражают, каково их значение, смысл, помимо того, что они говорят нам об объективном мире. Для Ницше это очень важно, ибо истина, научная или какая-либо еще, не говорит, по его мнению, сама за себя, а говорят ею, с помощью нее. Она суть орудие для чего-то еще, но не цель сама по себе. Истину умалчивают или начинают бороться за нее, вернее, опять-таки с ее помощью ради достижения каких-то целей, ее используют по-разному, и бывает, что истина и заблуждение не обязательно противоположны и т. д. и т. п. Ответ при такой постановке проблемы мог быть лишь один — да, и истина и ложь, и наука и верования — все они включены в некую превосходящую их систему, место в которой и дает им их «бытие», объясняет смысл и значение их существования. Ведь сам Ницше заявляет, что его учение есть «вид той интерпретации, которая исследует ценность астрологии, предрассудков, возникающих на почве инстинктов (рас, общин, различных ступеней, как-то: юности или увядания и т. д.)»[23]. Но подобный ответ противоречил бы всей антирационалистической направленности философии Ницше. Это означало бы в первую очередь обращение к научному анализу социального и исторического бытия человека, с точки зрения которых и возможно объяснить «целесообразность» существования всевозможных иллюзий.

В самом деле, для Шопенгауэра, и особенно для Ницше, стало ясно, что прежние принципы философии, исходившей от бога, абсолютной идеи, логоса, субстанции, сознания, «я» и т. п., не могли сколько-нибудь

[23] *Ницше Ф.* Указ. соч., с. 90.

удовлетворительно объяснить не только факт существования иллюзий и верований, но и их необходимость, утилитарную значимость, их смысл и роль в человеческой жизнедеятельности. Рационалистическая философия, все отсылавшая на суд разума и полагавшаяся на науку, оказалась здесь бессильной. Ее доводы не разбивали устоявшихся предрассудков и верований, рационалистическая критика и просвещение не смогли выкорчевать их из сознания людей. Неспособность науки и рационалистической философии справиться со всевозможными верованиями объяснялась критиками этой философии тем, что понятия науки и философии страдают известной ограниченностью, что они всегда есть известное упрощение, схематизация действительности, абстрагирование от ее определенных свойств, короче, они, дескать, не улавливают движущий нерв жизни, суть мира. Последнее возможно лишь в интуиции, в некоем не поддающемся анализу прозрении.

И в этом отношении, как представляется критикам рационализма, обыденные представления людей, далеких от науки и философии, содержат в себе больше мудрости, нежели утонченные и изощренные теоретические построения. Ницше, объявляющий свое учение сугубо аристократическим по общей направленности и духу, здесь даже превозносит «маленьких людей», которые в практической жизни (а именно в оторванности от нее видят «философы жизни» основной порок предшествующей философии) «более философы», чем сами философы[24]. У Ницше нет еще четкого разграничения между понятием социальной значимости истины и восприятием обыденного сознания этой истины. Однако для него ясно, что всякая так называемая «чистая» истина рождается отнюдь не из соображений только познавательного характера, но что она есть результат определенных устремлений и потребностей, ответ на какие-то необходимости и т. п. Но объяснение этого факта, его интерпретация у Ницше зачастую представляет собой некритическое воспроизведение различных настроений по поводу развития науки — тут и крах надежд, возлагаемых на науку как силу, способную разрешить социальные противоречия, и сетования гуманитариев, чья деятельность в из-

[24] *Ницше Ф.* Указ. соч., с. 194.

вестной мере обесценивалась перед лицом точной науки, и прагматические поползновения различного рода политиков, и самообольщения ученых, и сочетание в лице одного ученого изыскателя «чистой», объективной истины и человека-политикана, озабоченного своей карьерой, и измышления людей, стоящих вне науки и не приобщенных к теоретической деятельности вообще. Так или иначе, но наука в этот период еще не становится объектом социологического анализа, ее место в социальной системе не имеет адекватного определения, и философия вынуждена опираться на стихийно складывающиеся представления о ее природе. В распоряжении философии еще не было своих специфических критериев в оценке науки, научных истин и научной деятельности и потому она начинала с обыденных мерок науки, с того, как наука и ее истины выглядят в повседневной «практике жизни». Но, воспроизводя реакции обыденного сознания относительно науки, философия в то же время уловила вполне реальные и объективные черты функционирования науки в обществе, сделала попытку выявить специфические свойства и характеристики науки как особой формы сознания.

Ницше ясно, что для понимания и оценки роли науки и ее места в человеческой жизни недостаточно сложившихся в философии понятий и критериев познавательной деятельности человека. Характерно, что Ницше пытается здесь пересмотреть не только прежнее представление об истине, но и понятие субъекта, который для него не есть «что-либо данное, но нечто присочиненное, подставленное. Да и нужно ли, наконец, позади интерпретаций помещать еще и интерпретирующего? Уже это одно — вымысел, гипотеза» [25].

Субъект в рационалистической философии всегда представал в виде персонифицированного лица, которое осуществляет познавательную деятельность сознательно и целенаправленно. Истина — это всегда результат приложения деятельных сил субъекта, и она не может быть открыта вне этих сознательно организуемых познавательных способностей человека. Ницше отрицает такое понимание субъекта. «Смысл», «толкование», которые теперь в его философии занимают место истины, рождаются

---

[25] *Ницше Ф.* Указ. соч., с. 224.

как бы помимо сознательной познавательной деятельности человека, они либо уже «готовы», либо рождаются стихийно как непосредственное отражение самой жизни. Тем самым отбрасывается необходимость в традиционном рационалистическом понятии субъекта [26].

Эти, столь шокирующие, по понятиям классической философии, положения Ницше в современной буржуазной философии расцениваются, напротив, как гениальные прозрения. Подобная метаморфоза философских оценок и акцентов объясняется тем, что между ними пролегает целая эпоха становления таких самостоятельных дисциплин, как философия культуры и социология познания. Именно в рамках этих дисциплин наука начинает рассматриваться как феномен культуры, а формы знания как социально обусловленные, и в силу этого целый ряд положений Ницше о науке и ее истинах, о различных их смыслах и толкованиях, его предположения о множественности субъектов и т. п. становятся понятными и начинают входить в качестве составной части почти во все современные философские и социологические теории. Философия приходит к такому пониманию постепенно, через критическое отношение к методам и результатам научной деятельности, через постепенное освобождение от натурализма и поиск своих специфических методов исследова-

[26] Тут можно провести несколько параллелей между ницшевскими «переоценками» традиционных представлений о познании и современной социологией познания. Так, К. Маннгейм прямо говорит о том, что нашу мысль и действие мотивируют отнюдь не сознательно-познавательные запросы, а «коллективно-бессознательное». Он критикует традиционную гносеологию прежде всего за «преувеличенный теоретический индивидуализм». «Дополнительное бессознательное искажение, вносимое классической эпистемологией в характеристику происхождения познавательного процесса, — пишет он, — состоит в том, что она исходила из того, как если бы знание возникало из акта чисто теоретического размышления. Здесь маргинальный, пограничный случай возводится на уровень центрального принципа. Как правило, человеческая мысль мотивируется не созерцательными побуждениями, ибо они требуют волевого и эмоционально-бессознательного настроения, которое обеспечивало бы непрерывную ориентацию для жизни в групповой жизни». Классическая эпистемология обвиняется Маннгеймом также и в том, что она исключила из своего рассмотрения все то, что относится к сфере «смыслов» и «значений», сфере, дающей возможность «реального проникновения в социальную реальность» (*Mannheim K.* Ideology and Utopia. London, 1936, p. 28, 39).

ния. Ницше, как один из основателей этого движения, пока лишь констатирует необъяснимые с точки зрения предшествующей философии явления и предлагает свои гипотезы, ошеломляющие по необычности и подчас весьма вульгарные, но в то же время и весьма серьезные, ибо речь шла об отношении философии к своему наследию.

Результаты ницшевской переоценки выразились в следующих основных положениях его философии: познание есть всегда интерпретирование, толкование, допускающее множество смыслов; допустимо множество субъектов как представителей различного рода влечений и потребностей; наука и философия покоятся на вне себя лежащих основаниях, их основные исходные положения — из области веры, а не доказательства; главное в познании не истина, не достоверность, а полезность, приемлемость наших толкований (иными словами, полезность фальсификаций и даже необходимость «принудительности научных заблуждений»). Ницше, со свойственной ему категоричностью и приверженностью к самым крайним выводам, вообще отрицает за понятием истины какой-либо смысл, раз есть толкование, допускающее бесчисленные смыслы.

Ницше, эпатирующий саму идею науки и рационалистической философии, смог в конечном счете противопоставить «чистому познанию», «истине в себе» лишь вульгарно-биологическую интерпретацию. Обусловленность науки свелась у него к опыту и верованиям лишь на уровне простой обыденности. Идея укорененности науки в самом человеческом бытии, его необходимости и потребностях, оказалась весьма аморфной и неопределенной. Совершенно неотграниченными оказались широкая историческая перспектива и каждодневность, человечество в своем историческом движении и отдельный человек, запросы группы и частные индивидуальные устремления.

Ницше натолкнулся на весьма серьезную проблему — проблему основания науки и философии. Последние, будучи «организованными» и систематизированными формами сознания, вырастают тем не менее из сознания стихийного, еще не оформленного. Критика обыденного сознания, осуществлявшаяся рационалистической философией, упустила из виду эту жизненную почву, связь со всей совокупностью человеческого опыта. В результате реабилитация обыденного сознания как реакция на его известное третирование в предшествующей философии

вылилась в его апологию, возведение этого сознания в ранг философского откровения.

А. Бергсон отказывается от крайностей решения данной проблемы у Ницше, предлагая свой особый угол ви́дения этого вопроса, одновременно уточняя и подправляя некоторые ницшевские формулировки. Наука по своим задачам, методам и механизму познания не отличается, по Бергсону, от обыденного сознания. Тем самым обыденное сознание выносится за пределы философии и это вынесение как будто бы противоречит начинающей складываться традиции пристального внимания философии к обыденным представлениям и механизму их возникновения, открытию в мировосприятии обыденного сознания чего-то родственного собственно философским оценкам и позиции. Но здесь надо иметь в виду, что для Бергсона обыденное — это лишь прагматическая установка нашего интеллекта на овладение вещами (и в этом как раз обыденное сознание и совпадает, с его точки зрения, с наукой), сама же суть вещей не обнимается этим прагматизмом. Поэтому для Бергсона обыденное сознание не представляется содержащим некое особое понимание (как, например, у Ницше), а его компоненты — особого механизма возникновения и функционирования (как, скажем, у Шопенгауэра), Бергсону обыденное сознание представляется одноплоскостным — оно насквозь рационалистично и, подобно науке, направлено лишь на овладение вещами и «фабрикацию», в нем нет ничего сверх того, что содержит в себе практичный здравый смысл. Этому здравому смыслу, с неизбежным эпитетом «прагматичный», и противостоит у Бергсона интуиция, стремящаяся открыть «основу вещей», интуиция как философское усмотрение сущности и философское понимание мира.

Но эта новая интерпретация обыденного сознания отнюдь не противоречит общей тенденции. Просто обнаруживается, что то, что имеют (или должны иметь) в виду философы, это не то обыденное, обывательское сознание, которое подвергали критике рационалисты, а сознание, не прошедшее никакой искажающей обработки, предшествующее научному познанию и являющееся его «интуитивным» основанием. Именно в качестве интуитивного оно и является «подлинным» и родственным философскому. Этот неожиданный после Ницше поворот был просто уточнением поднятой проблемы.

Проблема соотношения философии и обыденного сознания содержала в себе и еще один важный для философии вопрос — выделение собственно гуманитарного знания из знания естественнонаучного.

Введенное Ницше в философский обиход понятие смысла и его бесчисленных вариаций следовавший за ним В. Дильтей относит уже лишь к наукам о духе. За естественной наукой оставляется право на объективную истину, определение которой традиционно установилось в философии и науке, как соответствие понятия реальности, не допускающее никаких двузначностей. Науки же о духе должны были заниматься совершенно другой сферой, в которой это соответствие неприложимо. Типичным примером и основой наук о духе является описательная психология, исходящая как раз из многозначности (или бесчисленных смыслов, как сказал бы Ницше) духовных явлений. «Психологические факты, — пишет Дильтей, — даны нам столь многозначно, что приемами конструктивной психологии... может быть построена лишенная противоречия логическая связь психологической системы, исходящая из совершенно различных предположений» [27]. Дильтей также указывает и еще на одну особенность наук о духе в отличие от естественных наук — критериями оценки и различения всех явлений духовной жизни индивида является переживание или сознание ценности этого явления. «Отдельные душевные процессы ... выступают в нас, — говорит Дильтей, — с различным сознанием их ценности для целого нашей жизненной связи. Таким образом, существенное отделяется в самом внутреннем постижении от несущественного. Психологическая абстракция, выделяющая связь жизни, обладает для такого своего действия руководящей нитью в этом непосредственном сознании ценности отдельных функций для целого, между тем как познание природы подобною путеводною нитью не обладает» [28].

Дильтей как один из основоположников философии жизни, несомненно, причастен к психологизации проблем философии. Но нам важно отметить в его учении другую сторону. Философия Дильтея имеет явную тенденцию рассмотрения философских проблем, и вообще проблем

---

[27] *Дильтей В.* Описательная психология. М., 1924, с. 57.
[28] *Дильтей В.* Там же, с. 42.

гуманитарных наук в целом, в рамках обыденного сознания, хотя и понимаемого особым образом. Философию, говорит Дильтей, «ничто не отделяет от эмпирического сознания»[29], лишь в нем она может обрести свои корни и обоснование. Только из эмпирического сознания, наиболее непосредственно связанного с жизнью, она может вычленить ценности и принципы человеческого поведения, максимы воли и целеустановления. Отсюда и впервые введенный в философию метод «вычитывания» в индивиде (как «типическом» человеке) законов бытия. Но полем философии, по Дильтею, является не все эмпирическое сознание, а его внутренняя «духовная связь», нечто типичное и тем самым могущее быть представленным как общеобязательное, универсальное; философия берет из эмпирического сознания все то, что не связано с устоявшимися и определенными фактами эпохи, с ее определенными условиями жизни, а следовательно, с чем-то преходящим. Говоря о специфике философии, Дильтей замечает: «Задумавшись над самим собой и над связью вещей, человек тем самым освобождается от связанности с данным, определенным; таково познавание, имеющее своим объектом не тот или другой ограниченный предмет, таково поведение, которое не должно непременно совершиться в определенном моменте целевой связи»[30]. Поэтому методом философии и является понимание и переживание, а не объяснение, потому-то философия и может говорить об историчности духа, а не только об истории как эмпирически протекающем процессе.

Дильтей, поставивший проблему разграничения естественных и гуманитарных наук, не исключает полностью науку из философского размышления. Отмечая характерную для философии жизни тенденцию к антисистематичности и реакцию на общеобязательность философского знания, он все же считает необходимым для философии «достижение обязательного знания», кроме того, как теория познания философия для него всецело наука[31].

Несколько иным путем, но в русле той же традиции, идет и Э. Гуссерль. Он начинает не с критики науки, а с задачи ее обоснования. Тем более знаменательно совпадение конечных выводов.

---

[29] *Дильтей В.* Сущность философии. СПб., 1909, с. 68.
[30] *Дильтей В.* Там же, с. 35.
[31] См.: *Дильтей В.* Сущность философии, с. 63.

Бергсоновская идея об интуитивном постижении сути мира, отличающемся от прагматически ориентированных здравого смысла и науки, очень близка гуссерлевской идее «беспредпосылочности» философского познания. Гуссерль, в отличие от Бергсона, лишь особо обращает внимание на то, что интуитивному постижению должны необходимо предшествовать особые процедуры очищения нашего сознания от всех сознательно заданных (наука) или стихийно воспринятых (суждения здравого смысла) схем и норм мышления и познания. И здесь, как считает Гуссерль, это очищенное от всех предпосылок философское постижение мира открывает нам не только мир в его сущности (ибо здесь осуществляется непосредственный контакт сознания с миром), но и совершенно специфическая реальность самого познания, его особой деятельности, осуществляющейся независимо от того, какое конкретное содержание при этом занимает само сознание. Сам Гуссерль считал, что на этом пути для философии открывается возможность, с одной стороны, дать онтологию различных уровней и сфер бытия, а с другой — описать различные формы сознания. Что касается первой задачи, то ее выполнение мыслилось им в русле общих посылок трансцендентального идеализма и в первую очередь положения, что мир в познавательной ситуации дан нам лишь через явления сознания. Вторая же задача, содержащая в себе вполне реальную и важную проблему для науки, так и не была выполнена в феноменологии.

В данном случае нам важно зафиксировать, что проблема соотношения философии и обыденного сознания ставится теперь не как задача их принципиального размежевания, а, напротив, их сближения. В философском и донаучно-теоретическом сознании изыскивается подобие и родство, нечто тождественное, в чем они якобы одинаково противостоят науке. Правда, сам термин «обыденное сознание» переосмысляется. Это уже не просто сознание, которое стихийно складывается у человека в процессе его повседневной жизни и которое может быть охарактеризовано как здравый смысл, житейская мудрость и пр. Такое сознание столь же прагматично ориентировано, как и научное познание. На этом, как мы видели, уже настаивал Бергсон. Теперь ставится задача найти такие характеристики сознания, которые были бы исходной почвой всех форм деятельности сознания, в том числе и научно-теоре-

тической. «Беспредпосылочное» философское постижение мира оказывается возможным на базе некоего очищенного сознания, освобожденного как от «схематизма» науки, так и от предвзятостей житейского опыта. Другими словами, философское сознание в каком-то смысле становится своеобразным обыденным опытом, т. е. таким жизненным опытом, на который еще не наложены никакие ограничения (будь то в форме содержания и материала сознания, пришедшего к нему извне, или сами нормы мышления, установленные «задним числом» в процессе рефлексивного осознания деятельности самого сознания). Очевидности такого опыта и есть, по Гуссерлю, первые и исходные очевидности всей нашей деятельности, они предшествуют всякому научному и теоретическому познанию и всегда присутствуют в любом нашем опыте. Прояснение и выявление этих очевидностей нашего «жизненного мира» и есть основная задача философии, в результате выполнения которой нам становится доступным и впервые открывается смысл мира. Одной из таких основных уверенностей является ставшее очевидным в результате редукции положение, что сознание есть смысло-образующая инстанция, что мир, как таковой, немыслим без такого рода деятельности сознания и что, наконец, сам мир черпает смысл своего существования из самого факта наличия сознания.

Рассмотрение всех вопросов предопределено у Гуссерля рамками трансцендентального идеализма. Гуссерлем лишь еще более подчеркивается факт автономности сознания и независимости его функционирования от любого привходящего к нему материала сознания.

«Содержанием» феноменологически толкуемого сознания становится главным образом то, как соотносятся между собой различные переживания в общем потоке сознания, как и в какой форме эти переживания даны сознанию, насколько ясно и отчетливо они выступают в нем и т. д. Само понятие предметности и соответственно предметного содержания теряет свою связь с объективными свойствами вещей. Это лишь «материал» сознания, подвергаемый редукции.

Гуссерль специально обращает внимание на то, что в рамках феноменологии сознания не важно различие между нормальным и аномальным, правильным и обманчивым восприятием. «Принудительность» и объективная

необходимость истины и логического закона становятся лишь формальной «обязательностью», нормативным долженствованием, как оно выступает в самом воспринимающем и переживающем сознании. Все это вместе взятое означает, что обыденное сознание с его особой «логикой» является равноправным компонентом философского суждения, а иногда и исходным, определяющим основанием философского знания вообще.

Оставляя пока в стороне вопрос о том, насколько правомерно рассмотрение различных форм обыденного сознания в качестве основ и исходных пунктов теоретических построений, остановимся на некоторых характеристиках обыденного сознания, которые сознательно или бессознательно были выявлены различными философами и введены в ткань философского миропонимания.

Уже Шопенгауэр, как отмечалось выше, впервые выставивший против традиционно рационалистической трактовки сознания и познания специфичность различных феноменов обыденного сознания, отмечал, что для последнего характерно прежде всего «несовпадение понятия с реальными объектами», выражающееся либо в соединении двух различных объектов под одним понятием, либо в привязанности к форме, в этом случае заступающей «место сущности вещей», либо, наконец, в совершенном отрыве понятия от реальности, как это проявляется, в частности, при сумасшествии, где фикции совершенно заменяют реальность [32].

Эту же черту — в большей или меньшей степени элиминированности объективно-содержательной стороны понятия и представления — особенно подчеркивает Ницше. Для него место истины занимает вера и ценность, которые удерживают от действительности ровно столько, сколько это выгодно, удобно, приемлемо для жизни и т. д.

Гуссерль, сторонник строго-рационалистического мышления и научной философии, также в конечном итоге приходит к аналогичным выводам. «Жизненный мир», объявленный им основой науки и философии, обладает, по его мнению, безусловной значимостью и представляет собой совокупность таких очевидностей, которые воспринимаются индивидом помимо и независимо от теоретико-

---

[32] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление, с. 60—61.

познавательных процедур добывания и доказательства истины со стороны ее объективно-предметной характеристики.

Особое место в ряду этих поисков занимает психоанализ З. Фрейда. Внимание к фрейдовскому психоанализу не ослабевает. Его анализируют, «развивают», пытаются приложить к самым различным областям знания, сопоставляют с сугубо философскими теориями и самыми абстрактными спекуляциями, подвергают критике, наконец, объявляют его конец и снова и снова к нему обращаются (кстати сказать, явный крен психоанализа в сторону пансексуализма, отрицаемый, к тому же, самим Фрейдом, никогда всерьез не принимался во внимание буржуазными философами). В психоаналитических работах Фрейда историки философии находят подобие методам гуссерлианства и экзистенциализма. Привлекает, наконец, сама теоретическая эволюция Фрейда. Как заметил известный французский философ П. Рикер, привлекательность этой эволюции состоит прежде всего в том, что Фрейд постепенно освобождает свою психологическую теорию от объяснительных методов, аналогичных методам науки того времени, и обращается к исследованию сферы смыслов и значений [33].

Действительно, сам Фрейд заявлял о том, что он открыл для психологии новое поле исследования, не обращавшее на себя до сих пор внимания психологов, а именно — особую связь между самими психическими феноменами.

Психические явления, говорит Фрейд, можно описывать и объяснять с точки зрения различных анатомических, физиологических и химических изменений организма; психоанализ такой зависимости никогда не отрицал, он лишь открыл для психологии «такие феномены, которые раньше к ней не относились» [34]. Если отдельные явления душевной жизни, говорит Фрейд, проистекают непосредственно из физических, органических, материальных воздействий, то изучение их не дело психологии. Психология должна заниматься явлениями, которые «связаны с другими психическими процессами, за которыми

---

[33] См.: *Ricoeur P.* De l'interprétation. Essays sur Freud. P., 1965.

[34] *Фрейд З.* Лекции по введению в психоанализ, т. 1. М., 1922, с. 65.

уже где-то дальше скрывается ряд органических причин. Психическими процессами мы всегда называем только процессы второго рода, а потому мы считаем целесообразным формулировать наше положение таким образом: в данном явлении имеется определенное содержание, оно имеет смысл: под словом „смысл" мы понимаем известное значение, намерение, тенденцию и определенное место в ряду других психических явлений»[35].

В отношении патологических душевных явлений, в частности исследуемых им неврозов, Фрейд формулирует свою мысль более определенно и категорично: существует особая «психическая реальность в противоположность материальной»[36]. Невротики, говорит Фрейд, создают фантазии, которые имеют для них не меньшее значение, чем если бы они действительно переживали содержание своих вымыслов[37]. Поэтому-то покончить с неврозом, ликвидировать болезнь нельзя простым указанием больному на то, что в действительности нет тех фактов, которыми он грезит, что на самом деле все происходит иначе, чем в его больном воображении. Но если «нельзя покончить с бредовой идеей ссылкой на реальность, то возможно, что эта идея и не обусловлена реальными причинами»[38] (или, другими словами, причинами внешней сознанию реальности). Психическое само, в силу своих особых внутренних связей и отношений, порождает явления, обладающие для субъекта значением и смыслом, выступающие для него в качестве непреложных законов и императивов.

Налицо определенное, хотя и несколько неожиданное, содержательное подобие между полем психоаналитической работы и философскими изысканиями феноменологии и философии жизни: все они говорят об особой сфере соотношения различных смыслов безотносительно к внешней реальности. Сознание превращено у Гуссерля в особое бытие, специфическую реальность, различные явления которой надо рассматривать не с точки зрения их соответствия вне нее стоящей реальности, а с точки зрения ее собственных внутренних связей, отношений одних переживаний к другим и ко всему комплексу пережива-

[35] *Фрейд З.* Указ. соч., т. 1, с. 66.
[36] Там же, т. 2, с. 159.
[37] Там же, т. 2, с. 158.
[38] Там же, т. 2, с. 41.

ний в целом. Для выявления этих связей и отношений Гуссерль устанавливает методы эпохэ́ и редукции, отвлечения от эмпирически наличной реальности окружающего мира, знаний и методов исследования естественных наук о человеке и т. п.

Нечто подобное гуссерлевским эпохэ́ и редукции мы находим и у Фрейда. Для понимания психической реальности, по Фрейду, не нужны знания физиологии и анатомии, физики и химии; психическое для Фрейда в сущности тот же поток переживаний, связь которых выявляется в результате того, что индивид отдается «свободным ассоциациям, исходя из одного определенного представления», и осуществляет «особое направление внимания, совсем иное, чем при обдумывании, и несовместимое с ним»; всякая возникшая мысль или переживание, добавляет Фрейд, «всегда строго детерминирована внутренним направлением внимания» [39].

В конечном итоге Фрейд, подобно Гуссерлю, пытается выявить ту часть жизненного опыта индивида, которая создается помимо рефлективно-познавательной работы сознания; это жизненный опыт на уровне обыденного сознания, для которого различные явления реальности приемлемы индивидом лишь постольку, поскольку они что-то «значат» для него. Для рефлексии здесь нет работы, ей не над чем размышлять, что-то «обдумывать», ибо осмысление явлений идет не по линии овладения их предметным содержанием. «Направление внимания», о котором говорит Фрейд, равнозначно в данном случае усмотрению места данного феномена в ряду других психических явлений независимо и часто вопреки их осознаваемому содержанию. В чем же состоит эта особая связь?

Фрейд указывает, что специфичность открытых им для психологии явлений дает ему право пересмотреть прежнее понимание многих фундаментальных вопросов психологии. По существу, здесь Фрейд осуществляет переоценку предмета психологии, аналогичную новым веяниям в философии. Психическое, говорит он, повсеместно «определяется его сознательностью, по этому воззрению психология есть наука о содержании сознаний». Психоанализ же «не может допустить такого отождествления

---

[39] *Фрейд З.* Указ. соч., т. 1, с. 110.

сознания с психическим»[40]. Только допустив такое несовпадение психического с сознанием, можно объяснить целый ряд явлений душевной жизни. Это обмолвки, описки, ослышки, забывание, затеривание, ошибки и т. п. — явления, объединяемые Фрейдом в рубрику «психопатологии обыденной жизни», — а также сновидения и неврозы. Позднее Фрейд заявит, что психоаналитическая техника исследования и интерпретация этих явлений обыденной духовной жизни вполне применимы и к анализу различных явлений культуры, как-то: мифов, фольклора, литературы, живописи, языка, символики, различных обычаев и обрядов и даже мышления. Именно на эту сторону дела и обратят особое внимание позднейшие интерпретаторы фрейдизма, сопоставляя его с новейшими тенденциями в философии — усмотрение в любых формах сознания фактов стихийно-нерефлективного переживания и осмысления, стремление найти в этой стихии духовной обыденности корень всех порождений сознания, выступают ли они в форме индивидуального, социального или «коллективно» выработанного осмысления действительности.

Фрейд утверждает, что анализ различных психических процессов и актов может и должен идти в направлении исследования их смысла, или исследования тех значений, которые скрываются в этих явлениях. Смыслом Фрейд называет «цель, к которой стремится такое явление, и его взаимоотношение с другими психическими процессами», поэтому в большинстве случаев, говорит он, слово «смысл» можно заменить словами «намерение», «тенденция»[41]. Согласно Фрейду, исследование смысла психических явлений — задача более широкая, нежели выяснение содержания сознания как конечной цели господствующей тогда психологии. Так, например, при анализе ошибочных действий психоанализом прежде всего констатируется борьба различных намерений, в результате чего скрытое, но «мешающее», намерение искажает явно высказываемое. И в ряде случаев эта борьба двух различных намерений непосредственно приводит к искажению их предметно-объективного «содержания». «Мешающее стремление при обмолвке может иногда иметь от-

---

[40] *Фрейд З.* Указ. соч., т. 1, с. 28.
[41] Там же, с. 46.

нение к содержанию нарушенного, тогда обмолвка содержит возражение против последнего, поправку, или, наоборот, дополнение к нему. Или, и это более темный и интересный случай, — когда между нарушающим и нарушенным намерением нет ничего общего по содержанию» [42].

Это отсутствие «содержательных» связей в психическом Фрейд неоднократно подчеркивает и при анализе неврозов. Особенно богатый подтверждающий материал дает ему исследование элементов сновидения. Смысл сновидения, по Фрейду, отнюдь не в тех образах, которые человек может передать при пробуждении. Каждый такой образ или элемент сновидения говорит не сам за себя — он есть знак, заменитель, символ чего-то другого, скрытого за этим явным материалом. Связь этого явного элемента с чем-то другим, скрытым, является искусственной в том смысле, что явное и скрытое связаны между собой не по содержанию, а как знак и обозначаемое.

Анализ сновидений позволяет Фрейду построить более широкую концепцию. Согласно последней, всякое психическое явление понимается и интерпретируется не из своего соответствия (или зависимости) вне него существующей внешней реальности, а их особых связей между собой безотносительно к последней. Связь эта может быть ассоциативной, символической и т. п. Это значит, что смысл психического явления надо искать не в нем самом и не в том, насколько оно соответствует действительности или обусловлено тем познавательным материалом, который дает эта действительность, а в том, как оно связано с другими психическими явлениями: в случае ассоциативной связи выясняется, что́, каким образом и с какой целью данное явление заимствует у другого; в случае символической связи — что заменяет рассматриваемое явление, что оно замещает, знаком чего является и т. п.[43] Иными сло-

[42] *Фрейд З.* Указ. соч., т. 1, с. 67.

[43] Вот один из примеров Фрейда. Больная женщина без конца вызывает свою горничную, она не может объяснить, зачем она это делает. Действительно, эти навязчивые действия нельзя понять как обусловленные «реальными» причинами — нужда в помощи горничной, например. Горничная вызывается как будто бы «не зачем». В самом содержании этого действия нет никаких указаний на его объяснение. Тут можно говорить лишь о смысле и значении этого действия, своим вызовом горничной больная хочет что-то выразить, подчеркнуть. Что? — Это и выясняется из ряда событий, происшедших до этого в жизни молодой женщины.

вами, смысл и значение символа никак не связаны с «содержанием» самого символа.

В связи с этим Фрейд отмечает, что поскольку смысл какого-либо действия или явления никак не связан с его содержанием, то соответственно другое значение приобретает знание и осознание этих действий и явлений человеком. Всякий элемент сновидения, пишет он, является заменой чего-то, «о чем у видевшего сон имеется определенное знание, хотя и недоступное его сознанию». «Видевшему сон, — говорит он, — все-таки известно значение его сновидения; он только не знает о своем знании и потому настаивает на своем незнании»[44]. А это означает, что в психике совершаются многие жизненно важные духовные процессы, в которых сознание не принимает никакого участия. Иначе говоря, психическое не равно сознанию, или содержанию сознания, оно включает в себя обширную сферу смыслов и значений, образование и формирование которых происходит помимо сознания и потому не может быть объяснено на его основе. Это относится в первую очередь к символике как одной из разновидностей феномена смысла. «Знание не имело никакого значения в деле образования символа»[45], «лицо, видевшее сновидение, пользуется выражениями, которых в бодрствующем состоянии оно не знает и не узнает», и, продолжает Фрейд, «мы можем утверждать только одно: знание символики не сознается лицом, видевшим сон, оно принадлежит к его бессознательной душевной жизни»[46].

Каким же образом тогда возможно толкование символов, раскрытие их смысла? Фрейд вполне определенно отвечает на этот вопрос: «из сказок, мифов, водевилей и острот, из фольклора, т. е. науки о нравах, обычаях, поговорках и песнях народов, употребляемых в поэзии и в обыденной жизни, в выражениях нашего языка»[47]. Иными словами, сознание, и даже более широко, психика вообще, не конструирует символ, «не творит» его наподобие понятий и категорий мышления, а пользуется им уже как готовым образованием, как уже наличным материалом для психической деятельности, кроме того, пользуется ими бессознательно.

[44] *Фрейд З.* Указ. соч., т. 1, с. 105.
[45] Там же, с. 167.
[46] Там же, с. 172.
[47] Там же, с. 165.

В ходе фрейдовского анализа то и дело подчеркивается мысль, что высказанные им положения могут, вообще говоря, иметь и более широкое значение. Именно в этом плане психоанализ часто и комментировали. И действительно, переосмысление Фрейдом психического шло в том же русле, в каком философия пересматривала классическое представление о сознании. Выражаясь традиционным языком предшествующей философии, значительная часть душевной жизни оказалась «непрозрачной» для сознания: оно не «знает» ни путей образования целого ряда психических феноменов, ни их смысла, ни их функционирования. Сознание начинает «догадываться» о них лишь в критические моменты душевных кризисов, психика же в целом в значительной мере действует бессознательно. (Это дало повод П. Рикеру заметить, что в противоположность предшествующей философии, осуществлявшей «редукцию к сознанию», Фрейд осуществляет «редукцию сознания») [48]. Для самого же Фрейда это означало прежде всего, что психическое, объемлющее у него по существу всю душевную жизнь человека, есть особая реальность, в которой он видит несколько глубинных измерений, выделяет в ней определенные сферы, обладающие своими специфическими закономерностями и стоящие в различных отношениях к внешней реальности.

Однако надо подчеркнуть, что в основном эти выводы относятся Фрейдом именно к психике за вычетом научно-теоретической деятельности человеческого познания. Поэтому-то и сознание, поскольку оно направлено на познание и уяснение бессознательного в психическом (совпадающее тут по своей работе и результатам с деятельностью «прозрачного» сознания и самосознания), выступает у Фрейда лишь как посредник между внешним миром и психическим. В этом отношении фрейдовская трактовка сознания как регулятора и приспособителя требований бессознательного к законам внешнего мира очень сходна с интерпретацией Ницше. Содержательный анализ самого сознания, включающий в себя анализ логических механизмов сознания и их соответствия законам самой действительности, анализ обусловленности сознания внешней реальностью и степени адекватного воспроизведения этой реальности и т. п., стоит вне его поля зрения. Он считал,

[48] *Ricour P.* De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris, 1965, p. 413.

что подобную интерпретацию можно осуществить и в отношении многих явлений культуры, как-то: религии, искусства, морали, языка и т. д. В интерпретации Фрейд выдвигал на первое место прежде всего ее технику, а именно, нахождение смыслов и значений как представителей и выразителей различных потребностей. Именно благодаря этой идее психоанализ и оказался в общем русле философских проблем начала XX столетия. И действительно, психоанализ Фрейда коснулся той сферы, которую западная философия пыталась сначала определить, обращаясь к обыденным представлениям в противовес теоретико-научным способам познания. В психоанализе же сделан первый конкретный шаг к показу того, что обыденные представления при всей стихийности их образования и неадекватности с точки зрения научного знания о действительности, присущих им иллюзий и кажущихся алогизмов обнаруживают подобие закономерностей и механизмов их функционирования с явлениями духовной жизни человека вообще. Здесь есть «своя логика», которую должно исследовать. Дальше этой констатации психоанализ Фрейда не шел (всякие другие попытки «универсализации» психоанализа Фрейд, как известно, категорически отвергал), это не входило в его задачи.

Ж.-П. Сартр, пожалуй, был одним из первых, кто весьма серьезно оценил философское значение фрейдизма. И в первую очередь потому, что он сам (как, впрочем, и экзистенциализм в целом) сосредоточивает внимание именно на сфере смыслов и значений. В этом видит он специфически человеческий аспект мира, «бытие», как область собственно человеческого существования.

Экзистенциализм в обыденных стихийных представлениях и верованиях пытается найти одновременно индекс и человеческой реальности, и специфически философского поля исследования. В связи с этим экзистенциалисты переосмысляют и сам термин «обыденное», относят его к тем областям знания и деятельности, к которым он ранее не прилагался, а в представлениях, традиционно понимаемых как обыденное, ищет протяжения и измерения, которыми и должна в первую очередь интересоваться философия.

В этих своих поисках экзистенциализм как бы завершает линию пересмотра прежних представлений о мышлении и познании, сознании и бытии. В то же время экзистенциализм наиболее отчетливо заявляет о том, что

предметом философии должны быть не абстрактные логико-гносеологические вопросы, а проблемы самого широкого «бытийного» плана. Экзистенциалистская онтология оказывается тесно связанной с общими проблемами культуры и человеческого бытия вообще. Рассмотрим вкратце сартровскую интерпретацию этих вопросов, изложенную им в «Бытии и ничто».

Сартр начинает с пересмотра принципиального положения прежней метафизики об отношении сущности и явления. Первая связь, первое отношение человека с миром — это, по Сартру, встреча с бытием через ряд его проявлений, «данностей», «видимостей» (apparitions); бытие предстает перед человеком именно так, как оно ему является. Эти явления бытия, непосредственно и впервые схватываемые человеком, и есть само это бытие в бесконечном ряду своих проявлений. В каждом из таких явлений бытие представлено все, целиком; за явлением, феноменальной данностью не скрыто никакого другого бытия, основания явления или его сущности (уже Ницше, говорит Сартр, решительно выступил против этой «иллюзии-за-явлением»). Всякое явление, всякий феномен обладает своим собственным бытием, но не в смысле некой скрытой сущности, прячущейся за своим внешним проявлением. Оно обладает бытием само по себе, так, каким оно является нам. В этом смысле всякий феномен «самоиндуктивен», т. е. указывает только сам на себя.

По общему мнению экзистенциалистов, фундаментальный вопрос философии о бытии и сознании был превратно поставлен и интерпретирован предшествующей метафизикой.

С точки зрения последней главными вопросами являются вопросы о скрытой сущности мира, о выявлении скрывающейся за внешней видимостью и пеленою явлений сути этого мира. Сам же этот мир понимался как бытие в себе, т. е. как мир без человека, как некая субстанция, которая лишь раскрывается человеку. Поэтому и человек (поскольку он рассматривается как часть этого мира) становится предметом философской теории, понимается по аналогии с вещью, а изучение человека и его мира передоверяется ряду позитивных наук. Отсюда же и создалась парадоксальная ситуация, весьма остро обрисованная М. Хайдеггером, — ни одна эпоха, писал он, не имела столь разнообразных знаний о человеке и ни одна

эпоха в то же время не знала так мало о человеке и не ощущала так остро проблему человека.

По своей направленности и конечной значимости это была борьба против натурализма в философии, рассматривающего человека как природный объект в ряду других природных объектов. В экзистенциализме же человек как предмет специфически философского интереса становится не только центром философской картины мира, но и сам мир при его подлинно философском рассмотрении теперь предстает лишь как мир человеческий.

Экзистенциалисты вслед за Гуссерлем ставят вопрос о конечном интересе и значении всякого познания: для чего человек задает себе вопросы о мире, в котором он живет? Позитивная, конкретная наука ничего не говорит о смысле человеческого бытия. Ведь знание человеческой органики, физиологии, психологии и механизмов действия еще не раскрывает человеку значения и собственного содержания, смысла человеческой жизнедеятельности. Экзистенциалисты как раз и пытаются вернуться к этому миру человеческого смысла и значения, от которого отвлекается наука.

Сартр говорит, что вопрос о бытии значим лишь как вопрос о смысле бытия. От феномена бытия, с которым, говорит он, я сталкиваюсь впервые и непосредственно, я могу перейти только к смыслу самого этого бытия, а не к нему самому. Бытие — это просто условие существования всяких феноменов, условие постановки всех вопросов, о самом бытии нельзя спросить, каково оно, оно просто есть. Нам могут возразить, говорит Сартр, что смысл и значение мира могут быть только человеческими. Мы и не отрицаем это, продолжает он, но это не значит, что тем самым смысл есть нечто субъективное. Онтология, как изучение сферы смысла, является исследованием и описанием общих и объективных структур человеческой реальности.

В чем же тогда отличие таким образом понимаемой онтологии от предшествующей философии? Прежде всего, по Сартру, экзистенциальная онтология, или феноменология, отказывается при постижении смысла бытия от примата рефлексивного познания.

Предшествующая философия, согласно экзистенциализму, знала бытие лишь как познанное бытие, данное человеку опосредованно, через познание. Таким образом,

в ней имел место примат познания и характерная для него дуальность субъекта и объекта, представляемая либо в форме идеализма, когда сознание понимается как конструирующее мир (из так называемых «фактов сознания» или его прирожденных свойств), либо в форме реализма, когда сознание понимается как пассивный реципиент, испытывающий на себе воздействие вне него находящихся объектов.

Существеннейшим пороком обеих концепций, не позволяющим им сколько-нибудь удовлетворительно решить проблему связи субъекта и объекта, Сартр считает то, что они не задаются вопросом о бытии самого познания (и знания). Постановка же вопроса о бытии познания, говорит он, неминуемо приводит нас к открытию некоторого абсолюта, который никак не может стать объектом познания. Это и есть сознание как бытие познающего субъекта, то бытие-сознание, которому только все и является, для которого и существуют все эти феномены бытия, но которое само никак не поддается объективации. В этом смысле оно и является абсолютом. Но этот абсолют в то же время не субстанционален, он сам есть чистое явление в том смысле, что не обладает никакой сущностью и не может быть объектом познания.

В свете этого и отношение бытия к сознанию интерпретируется Сартром также принципиально иначе по сравнению с предшествующей философией. Само бытие «непрозрачно» для сознания, поэтому вещи, говорит Сартр, не входят в сознание даже в форме представления. Мир всегда и целиком лежит вне сознания (тезис, как мы видим, недвусмысленно направлен против рационалистического тождества бытия и мышления). Как показал еще Гуссерль, пишет Сартр, сознание есть сознание чего-то, или сознание некоего трансцендентного объекта; другими словами, это сознание того, в каком отношении данная вещь находится к сознанию, оно, следовательно, есть определенного рода позиция (position) в отношении к миру, осознание того, в каком отношении я, как человек, нахожусь с миром. Сознание всегда есть позиционное сознание, и в этом заключена его основная характеристика. «Всякое сознание позиционно в том, что оно трансцендируется, чтобы достичь объекта, и оно исчерпывается самой этой позицией», «сказать, что сознание есть сознание чего-то, это значит, что для сознания нет бытия вне этой

точной обязанности быть открывающей интуицией чего-либо, т. е. трансцендентного бытия» [49].

Мы видим теперь, что Сартр (следуя Гуссерлю) вовсе не отказывается всецело от проблемы отношения субъекта и объекта. Однако в трактовке этой проблемы экзистенциалистами есть немаловажное различие по сравнению с теми решениями, которые выдвигались в классической философии. Познающий и деятельный субъект, как он понимается в классическом рационализме Гегелем и затем переосмысляется К. Марксом, — это в конечном итоге персонифицированное человечество, предельно обобщенный образ познающего и действующего в мире человека. Экзистенциализм же обращает свое внимание в проблеме отношения человека к миру на другое, поставив во главу угла анализ каждодневной ситуации отдельного человека. Традиционно-рационалистическая постановка проблемы отвергается не в принципе, а как не подлинно философская. Каков же путь ее решения? Здесь и обнаруживаются апелляции экзистенциалистов к сфере обыденного, «бытийного», непосредственно переживаемого и воспринимаемого: в теоретической канве экзистенциалистского изложения появляются термины «сугубо человеческого», «обмирщенного» звучания. Непосредственное соприкосновение с бытием, «открытость» ему и соответственно постижение его осуществляется, по Сартру, через такие феномены сознания, как скука, тошнота, отвращение, ненависть, любовь, всевозможные склонности и предпочтения, вкусы и т. д. (Следует, конечно, сразу указать, что подобное «обмирщение» проблемы зачастую оказывается неадекватным способом ее постановки. И действительно, примеры, которые рассматривает Сартр, сплошь и рядом являются несоразмерными тому масштабу проблемы, которую он пытается поставить и обсудить.)

Чтобы понять, почему явления обыденного сознания оказываются в экзистенциализме тем путем, который ведет в сокровенные структуры человеческой реальности, надо более подробно рассмотреть отношение экзистенциализма к науке. Наука и научное познание решительно отграничиваются от философии. Необходимо отметить, что критика науки не была в экзистенциализме самоцелью. Пафос и конечное ее назначение состояли не только в кри-

[49] См.: *Sartre J.-P.* L'Etre et le neant. Paris, p. 18, 28, 29.

тике неоправданных претензий науки, рассматривающей искомую ею истину как средство преобразования мира и общества, но и в том, что эта истина понимается как единственная, заслуживающая названия истины. Научная истина и само представление о научности были, как считают экзистенциалисты, некритически перенесены в философию. Отсюда, по их мнению, и происходит смешение научного и философского сознания, методов исследования этих двух дисциплин, их целей, задач, назначения, наконец, самих сфер исследования. Непосредственным следствием такого смешения явился натурализм в философии как механическое перенесение в философию методов и подходов естественной науки (объект философии при этом ничем не отличался от природного объекта естественных наук), и философия, таким образом, потеряла свою специфику. Критика науки и научности в экзистенциализме — это, в сущности, критика философского натурализма, вернее, натуралистических пережитков в философии.

Критика научности философии (именно в смысле механического перенесения в философию методов и установок естественных наук) не ограничивается в экзистенциализме критикой натурализма, она перерастает в критику плоского историцизма, а также социологизма, еще одного весьма распространенного поветрия в философии, являющегося уже собственно детищем XX века в противоположность натурализму, унаследованному философией от прошлого столетия. По существу, критика «Мап» в экзистенциализме как неподлинного способа существования есть в то же время критика и того философского сознания, которое ориентируется в познании человеческого бытия на массово-усредненные (и в этом смысле общие) явления, объясняемые опять-таки по аналогии с методами естественных наук.

Основная черта такого подхода (и в естественных науках, и в философском натурализме, и в историзме, и в социологизме как философской установке, хотя сами эти термины и не фигурируют у самого Сартра) — это, согласно Сартру, детерминированность сущего прошлым фактическим состоянием. Всякое наличное состояние объясняется из прошлого, и будущее, по существу, исключено из рассмотрения. Прошлое, настоящее, будущее при таком понимании — это в конечном итоге некий текучий поток чередующихся и сменяющих друг друга фактов, но

лишенный всякого смысла, ибо в принципе эти три состояния ничем друг от друга не отличаются. У бытия, трактуемого на такой манер, нет, по существу, жизни, это нечто застывшее, лишенное движения (движения в его творчестве нового и полагания своего будущего).

Человеческая же реальность, согласно экзистенциализму, есть ничто, она не поддается фиксации и не детерминируется никаким прошлым или наличным состоянием. Она всегда «есть то, что она не есть, и не есть то, что она есть» [50]. Ее детерминация принципиально иного порядка, это детерминация будущим, из будущего, «с той стороны мира», и сама сущность этой реальности — это бытие «по ту сторону» наличного мира, или, по выражению Хайдеггера, она есть «бытие далей» [51]. Детерминация будущим — это еще детерминация и целевая. Цель же как проект всегда есть нечто отсутствующее в наличной действительности (в противном случае не было бы необходимости ставить эту цель), и в этом смысле она и детерминируется и приходит к человеку «с той стороны мира». Цель, проект, устремленность в будущее означают еще, что человеческое бытие по своей существенной структуре есть недостаток (manque d'être) некоторого бытия, отсутствие, ничто с бесчисленным рядом возможностей. Выбор их — отличительная черта человеческой реальности, но не просто выбор, а свободный выбор, детерминированный лишь свободно полагаемой целью или проектом.

В марксистской критической литературе уже было достаточно сказано о том, что определенные таким образом выбор, полагание цели, детерминация настоящего будущим таят в себе опасность их истолкования в духе волюнтаризма. Оснований к этому экзистенциалисты дают достаточно, в том числе и Сартр. Однако в этой же самой постановке проблемы Сартром проглядывает и другая ее сторона — попытка прощупать и найти собственно человеческие, личностные горизонты и детерминанты деятельности. Действительно, идеалы нравственного сознания, эстетическое ви́дение мира, сознание человеком своей ответственности за свое историческое бытие, предъявляемые им к себе «завышенные» требования в условиях, жестко обусловливающих его возможности, социальной ситуации — все это может быть объяснено лишь при допуще-

[50] *Sartre J.-P.* Op. cit., p. 711.
[51] Ibid., p. 53.

нии, что существует и иная детерминация человеческого сознания и действия. В чем смысл истории для человека и каким образом он может непосредственно приобщиться к логике безграничного становления человечества? (Этот вопрос, в сущности, только ставится экзистенциализмом, решается же он путем простых постулатов о безграничности человеческой свободы. Свобода эта остается совершенно формальной до тех пор, пока эти «механизмы» исторической детерминации не рассмотрены конкретно).

Проблема, усмотренная экзистенциализмом, имеет важное методологическое и общетеоретическое значение. Отказ рассматривать человеческое бытие как полностью детерминируемое наличной фактической ситуацией или прошлым состоянием означает, по сути дела, отказ рассматривать его как некую замкнутую систему, лишенную каких-либо возможных выходов из наличного состояния. Категория проекта, выбора, возможности, цели и т. п. подчеркивает в экзистенциализме постоянный выход человеческой реальности за пределы наличной ситуации, процесс становления, детерминированность ее будущим, ее целевую детерминацию. Человеческое бытие предстает как абсолютно «разомкнутое» («эк-статичное» в экзистенциалистской терминологии) и принципиально не укладывающееся поэтому в рамки «объектного» рассмотрения. «Значения», «смыслы», которые являются объектами изучения философии, объясняются именно этой устремленностью человеческого бытия в будущее, они всегда идут к человеку если не «с той стороны мира», как выражается Сартр, то во всяком случае извне наличной ситуации.

В марксистской критике указывалось также, что во всех этих определениях человеческого бытия и его структур превалирует момент «как» (как человеческая реальность детерминируется, как выбирается, как соотносится с в-себе-бытием и т. п.), а не «что» именно выбирается. Для Сартра суть человеческой реальности не в объективно фиксируемых ее характеристиках, а в активности, непрестанном спонтанном движении. В этой связи надо отметить, что экзистенциалисты не отрицают вообще факт конкретной определенности всякого бытия. Молчаливо предполагается, и Сартром в том числе, что таким образом понимаемое бытие является вполне законным предметом исследования позитивных наук, но не философии. (Продукты этого движения, объективированные, овеществ-

вленные, «материализованные» и потому так или иначе фиксируемые, станут позднее объектами изучения различных наук, социологии, общественного мнения, моды, психологии, этнографии и т. п., но уже не философской онтологии.)

Из сказанного следует, что предмет философских исканий экзистенциализма не мог быть объективирован и уловлен понятиями «объективного» познания (поскольку оно всегда есть объяснение из прошлого или наличного состояния вещей). Все, что улавливается этим познанием, относится в конечном итоге к наличной ситуации, сегодня действующим обстоятельствам, здесь и сейчас существующим связям и т. п. Предмет же философского интереса, в противоположность так понимаемому «объективному» познанию, представляет собой «иррациональный» остаток, остающийся за его пределами. Средством постижения этого «остатка» и оказывается особым образом понимаемое обыденное сознание, которое не может быть «рационализировано», представлено как что-то типичное, общее, повторяющееся. Показательна в этом отношении критика Сартром психоанализа.

Сартр критикует фрейдизм, по сути дела, за то, что можно было бы назвать субстанциалистско-натуралистическими пережитками в теории. Принципиальная схема фрейдовского объяснения каждого конкретного поступка — это, по Сартру, последовательное восхождение от него к комплексу, а затем к либидо, которое и представляется конечным основанием всякого поступка, или, другими словами, либидо как абстрактное основание конкретизируется, согласно фрейдизму, в отдельных поступках. Для нас же, говорит Сартр, всякий поступок есть уже абсолютная конкретность, человеческое бытие как таковое, раз оно выбрано, и вследствие своего выбора оно не нуждается уже в объяснении из какой-либо абстракции. «... Отдельные поступки могут, — пишет Сартр, — выразить или партикуляризовать этот выбор, но они не могут конкретизировать его больше, чем он уже есть»[52]. Дело обстоит не так, пишет Сартр, в другом месте, что сначала существует желание быть, которое затем выражается в апостериорных желаниях. «Нет ничего за символическим выражением, чего не находится в конкретных жела-

---

[52] *Sartre J.-P.* Op. cit., p. 660.

ниях»[53]. На этом же основании экзистенциализм отказывается видеть в либидо или каком-либо комплексе нечто общее всем людям, поэтому же «мы отвергаем в то же время общие интерпретации рассматриваемого символизма»[54]. В ходе экзистенциального психоанализа личности должно «каждый раз вновь изобретать символику, исходя из особого случая, который он рассматривает»[55].

Наука ассоциируется здесь, по сути дела, лишь с наукой естественной и ей-то и противопоставляется подлинно философское изыскание. (В этом и заключается принципиальная ограниченность сартровской постановки проблемы.) А предмет последнего, как уже указывалось, не поддается никакой «рационализации», обобщению и т. п. Так, любое событие можно подвергнуть развернутой процедуре «рационализации», но в конце концов останется, по экзистенциализму, некий «осадок», не рационализуемый, или, иными словами, необъяснимый уже никакими вне него находящимися причинами. Этот «осадок» представляет собой очевидность, дальше которой уже нельзя двигаться, очевидность, которая таким образом только констатируется, но не объясняется и не выводится из чего-либо еще.

Ограниченность в постановке данной проблемы сказывается и в ее неадекватном решении. Апелляция к простой очевидности никогда не может считаться теоретическим тезисом. Такой констатируемой очевидностью, последним несводимым феноменом и является, по Сартру, первоначальный проект, который «представляет собой «иррациональный» факт в историческом смысле термина»[56].

За всеми этими положениями экзистенциалистов стоял в конечном итоге вопрос о конечном смысле человеческой реальности и истории. И борьба с предшествующими представлениями о сознании, бытии и их соотношении, борьба против натурализма и т. п. — все это было лишь частными выражениями одной основной, наполненной большим гуманистическим пафосом проблемы — проблемы человеческого смысла истории. Были справедливо в определенных отношениях подвергнуты критике субстанциалистские теории истории. Последние совершенно исклю-

[53] *Sartre J.-P.* Op. cit., p. 652.
[54] Ibid., p. 660, 661.
[55] Ibid., p. 661.
[56] Ibid., p. 525.

чали из своего рассмотрения человека, а если он и присутствовал, то лишь в качестве обманутой марионетки трансцендентных сил; таким образом представляемая история сама, что хотела, творила с человеком, давая лишь ему иллюзию достижения своих «человеческих» целей. Но вместе с тем критиками подобных теорий достаточно ясно осознается, что человек не может встать над историей, целиком освободиться от ее необходимости и т. п. И даже при полном принятии тезиса о человеческой свободе с неотвратимостью встает вопрос о соединении человеческой свободы и исторической необходимости. Экзистенциализм раскладывает эту проблему следующим образом.

Человек как объект науки, согласно экзистенциализму, и вообще как объект всего рационализуемого, не есть человек собственно Истории, он есть человек наличной ситуации, человек сегодняшнего дня, связанный самыми различными путами, начиная с забот повседневного существования и кончая неотвратимыми и жесткими требованиями социально-политических и иных институтов общественной жизни. Выход же человека в историю есть «прорыв» этой данности, «фактичности» ситуации, в которой он живет, человек приобщается к истории по ту сторону этой его наличной ситуации — через свою устремленность в будущее, непосредственную обращенность к некоему безусловному, проявляющемуся в спонтанных действиях и мыслях, в тех движениях души, которые не обусловлены повседневностью, но которые в то же время и придают смысл человеческому существованию.

Именно потому, что история (или подлинно человеческая реальность) понимается как нечто отличное от фактически происходящего и эмпирически фиксируемого, то и приобщение к таким образом понимаемой истории, постижение ее смысла, не объяснимого из условий хронологического времени, не является, согласно экзистенциализму, результатом какого-либо научного вывода или рационального знания; если тут и фиксируются какие-либо принципы, то они фиксируются как уже существующие, имеющиеся, но не выводимые из системы наличного знания, их никто не формулирует, они как бы спонтанно рождаются из недр самого бытия. Однако это наличие понимается особым образом: оно мыслится в форме долженствования, человеческая реальность в ее подлинной характеристике всегда есть то, чем она должна быть, но

чем она сейчас, в данный момент, не является и чем она не была. Поэтому все кардинальные вопросы человеческого бытия, как-то: о соотношении свободы и ситуации; свободы и трансцендентной цели, которой определяется человеческое бытие; свободы и ценности; свободы выбора и детерминации; постоянного стремления заполнить недостаток бытия, каким является человеческая реальность, и реальной невозможностью реализовать любой проект и т. д., все они решаются, говорит Сартр, только на почве морали. Так одна из форм обыденного сознания, в данном случае моральное сознание, становится синонимом собственно философского (или подлинного) сознания мира (и соответственно отношения к нему), а ощущение своей причастности к истории есть, по существу, ощущение себя как человека морального (или, что то же самое, историческое самосознание тождественно моральному самосознанию личности).

Что же понимается в «Бытии и ничто» под моралью? Мораль — это в конечном итоге стремление достичь состояния полной самодетерминации, соединения позитивного достоинства бытия-в-себе и постоянного активного выхода за пределы фиксируемой позитивности. Сартр образно выражает это как стремление быть в-себе-для-себя, или богом. Стремление это неодолимо, оно, как выражается Сартр, является человеческой страстью, но страстью бесполезной, ибо всегда обречено на прохождение через «данность», на невозможность освободиться от ее оков и способа «фактического» существования (или способа наличного бытия). Человек хочет стать богом, сделать реальностью свою идеальную цель, а это значит, в рамках экзистенциалистского мышления, убить саму эту цель, убить самого человека. Такими парадоксами оказывается фактически закрытой и вся проблема объективной детерминации человеческого бытия: все оказывается равнозначным, одинаково значащим и пустым, ценным и тщетным, ибо «человек — это бесполезная страсть» [57].

Мы видим, что экзистенциалистское подлинно моральное «эк-статичное» сознание — это не обыденное сознание в обычном понимании этого термина. Это собственно философское сознание, характеризующееся попытками осознать специфически человеческое бытие, прорывающееся

---

[57] *Sartre J.-P.* Op. cit., p. 708.

к предельным горизонтам истории. «Обыденным» его можно назвать только в одном смысле — оно представляет собой нечто отличное от сознания научного, строго систематизированного, логически формализованного и организованного, представляющего свой предмет в виде внешних человеку и отвлеченных от него объектов. Оно «обыденно» лишь в том, что оно по видимости возвращается к непосредственному ви́дению мира; но в этом «бытии в мире» оно открывает измерения, не поддающиеся фиксации в замкнутых системах позитивных наук. Собственно в этом и заключается проблема соотношения обыденного и философского сознания — как из человеческого опыта вырастает ви́дение мира в целом, мира, обнимающего и сферу объектов, и человека как субъекта.

Проблема соотношения философии и обыденного сознания стояла в истории философии, как мы видели, в тесной связи с пониманием специфики самой философии. К какой части или стороне всей совокупности духовно-практического опыта человека относится философия, каковы ее непосредственные истоки, в каких отношениях стоит она с другими проявлениями духовной жизни человека и т. д., — таковы вопросы, которые неизбежно вставали перед мыслителем, пытавшимся решить эту проблему. И решающее значение имела здесь общая духовно-идейная атмосфера эпохи и ее определяющие тенденции.

Философия всегда говорила о своих задачах и назначении исходя из определенного духовного уровня и идейного состояния общества и в соответствии с ним. И сами обыденные представления в своем основном содержании, от которых философия либо открещивалась, либо, напротив, к которым она возвращалась в поисках своих корней и оснований, формировались соответствующей эпохой. Именно этот факт остается вне поля зрения современных философов на Западе, когда они пытаются найти некое внесоциальное по существу основание философского знания. В результате в ранг онтологических категорий попадает ряд иллюзорных и широко распространенных представлений, порожденных той социальной данностью, на преодоление которой они претендовали. Сама же борьба с фетишизмом в сфере сознания и философской теории, объявленная чуть ли не первоочередной задачей современной философии, приобретает неожиданные и

извращенные формы — она направляется в основном против науки.

Анализ К. Марксом фетишизма и идеологии (в критическом значении этого термина) рассматривается западными буржуазными философами всего лишь как одна из попыток в истории новейшей философии (наряду с Ницше, Фрейдом и другими), как хотя и ценный вклад в борьбу с «ложным сознанием» и «иллюзиями сознания», но тем не менее ограниченный в своих исходных посылках. Эта ограниченность усматривается все в том же «экономизме» марксизма, сводящем якобы человеческое бытие лишь к наличной экономической данности с ее замкнутостью.

На самом же деле марксизму не только не чужда постановка вопроса о прорыве наличной социально-экономической данности, но она оказывается внутренне необходимой при рассмотрении таких важнейших проблем историко-философской теории, как субъект исторической деятельности, как революционная практика, сфера свободы в человеческой деятельности и т. д. Зависимость духовных и культурных феноменов определенной эпохи от ее социально-экономической основы марксизм никогда не трактовал буквально и вульгарно или даже в духе социологического функционализма. Общеизвестно, что К. Маркс неоднократно указывал на враждебность определенных видов духовной деятельности капиталистическому производству и его общественным отношениям, видел в искусстве, например, общечеловеческое содержание, волнующее людей различных исторических эпох и сохраняющее свое содержательное и проблемное значение для самых различных периодов истории.

Представление о марксизме как учении, якобы полностью подчиняющем человека современным ему экономическим условиям, в сущности является его вульгаризацией. Марксово понимание человеческой свободы как соответствующей действительной сущности человека есть как раз свобода от связывающих его пут естественной необходимости. И марксистская постановка вопроса в данном случае стоит гораздо выше созерцательно-познавательной и социально-квиетической в своей основе установки прежней философии, нашедшей свое выражение в классической гегелевской формуле о свободе как познанной необходимости. «Царство свободы, — писал К. Маркс, — начинается в действительности лишь там,

где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства». Человек, продолжает К. Маркс, борется с природой, дабы сохранять и воспроизводить свою жизнь. С развитием цивилизации развиваются и его потребности, усовершенствуются способы их удовлетворения и соответственно методы борьбы с природой. Человек, овладевший ее законами, ставит их себе на службу. «Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль вместо того, чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой силы и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе» [58].

Принципиальное различие в данном случае постановки вопроса о человеческой свободе в марксизме и современной буржуазной философии состоит в том, что последняя не принимает «царства необходимости» как условия и базиса «царства свободы». Свобода мыслится как отрицание мира, как нечто утверждаемое в противовес ему. Эта альтернативность «или-или» присуща также постановке и решению другой проблемы — соотношения философии и науки. Марксизм не приемлет полной элиминации науки, как это утверждают современные западные философы при обсуждении вопроса о специфике философии. Дело не просто в том, что в данном случае обыденные представления (даже в том уточнении их понимания, которое внес в это понятие экзистенциализм) испытывают на себе влияние науки. Дело также и в том, что само бытие, подлинное схватывание которого, по утверждению западных философов, возможно лишь в обыденных представлениях, как противостоящих искусственному отображению этого бытия в науке, испытывает на себе

[58] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 25, ч. 2, с. 387.

непосредственное влияние науки. Бытие современного человека, его самочувствование и мировосприятие, сам «дух» его эпохи отличен от соответствующих мироперекиваний человека других эпох, и роль науки и рациональной установки вообще здесь очень важна.

Нельзя при этом также не подчеркнуть, что марксистское понимание духовной культуры при всей его емкости и подвижности не позволяет только одного — натурализации и фетишизации отдельных форм сознания. Именно опасность этой тенденции можно отметить в работах буржуазных авторов, вырывающих из стихии совокупного человеческого опыта отдельные его феномены и онтологизирующих их. Натурализм может быть преодолен лишь в том случае, если весь человеческий опыт понимается как продукт и порождение человеческой истории в целом, как ее результат, а одновременно как ее предпосылка и форма дальнейшего духовного движения.

Проблема соотношения философии и обыденного сознания многозначна[59], и она безусловно требует своего дальнейшего исследования. Мы хотим лишь подчеркнуть, что тот поворот этой проблемы, который она получила в современной буржуазной философии — в связи с постановкой вопроса об истоках и основаниях философского знания, о связи философии с исторической жизнью человека, о соотношении философии и науки как специфических формах сознания, о расширении и одновременной спецификации философской проблематики и, наконец, о связи философского знания и поисков сугубо внутренних и личностных детерминант человеческого бытия — вовсе не чужд марксизму-ленинизму. Марксизм-ленинизм не только не «закрыт» для такого рода проблем, напротив, марксистско-ленинские методологические установки являются наиболее адекватными инструментами при постановке и решении подобного рода проблем.

---

[59] О некоторых аспектах этой проблемы см., например: *Ойзерман Т. И.* Философия и обыденное сознание. — Вопросы философии, 1967, № 4.

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

А. П. Мидлер

Многообразные взаимоотношения философии и религии как мировоззрений в марксистской науке определяются решением основного философского вопроса — об отношении мышления к бытию, утверждением первичности бытия. В свете этого положения полюсами анализа оказываются материалистическая философия, с одной стороны, и религия и идеалистическая философия, с другой: религия и идеализм удваивают мир [1] и в этой связи имеют противоположную материализму социальную и классово-мировоззренческую направленность [2].

Связь религии с эмоциональной верой и культом оформляется в виде представлений; идеализм же, являясь, по существу, абстрактно-теоретической формой религиозного мировоззрения сравнительно немногих образованных людей [3], кристаллизуется в рамках понятий; религиозно-теологические ценностные формы сознания исходят из тезиса об истинности религиозных догматов, идеалистическая философия пытается подвести человека к выводу об истинности принципов, по природе своей родственных религиозным догматам. В этом смысле религия предстает «грубым», «примитивным», «наивным» идеализмом, преподносимым в конкретно-чувственной форме и рассчитанным на широкие массы населения [4], идеализмом — «утонченной рафинированной формой фидеизма» [5].

Такое определение взаимоотношений философии и религии, общности этих мировоззрений в целом верно.

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 2—3.
[2] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 283.
[3] См.: *Угринович Д. М.* Философские проблемы критики религии. М., 1965, с. 316.
[4] Там же, с. 305—306.
[5] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 380.

Но мы хотели бы обратить внимание и на специфику этих мировоззрений так, как она охарактеризована марксистской диалектико-материалистической философией.

Религия исторически возникает как фантастическое отражение «в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражение, в котором земные силы принимают форму неземных»[6]. В социально-психологическом отношении она представляет собой претензию человеческого и естественного быть сверхчеловеческим и сверхъестественным[7]. Наконец, с индивидуально-психологической позиции тайна религии есть тайна сочетания в одном и том же человеке сознательного и бессознательного. «Человек не понимает и не выносит своей собственной глубины и раскалывает поэтому свое существо на «Я» без «Не-я», которое он называет богом...»[8]

Если обратиться к философии, марксизм понимает ее как научно-теоретическую форму осознания и духовно-конкретный способ освоения мира[9]. Это форма мировоззрения, которая отличается от других, в частности от религиозной, тем, что реализует мировоззренческую функцию на основе теоретического отношения к действительности, противопоставляя антропоморфизму представление о мире как поле действия объективных безличных сил, а непосредственности мифа — сознательный выбор представлений на основе особых логических и гносеологических критериев[10].

«Утонченность» идеализма по сравнению с религией

---

[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 328. Это понимание противостоит целому спектру взглядов на религию, распространенных в теологии: пониманию сущности религии в субъективной вере или объективном откровении, определению ее как индивидуального отношения человеческой души к божественному или сведению к тому собирательному творчеству и социальной организации, которыми создаются культ, догмат, религиозная община и религиозная иерархия, приданию преимущественного значения интеллектуальному (реминисценции гегелевской философии), эмоциональному (Шлейермахер и др.) или, наконец, элементу человеческой воли в ее отношении к высшей нравственной воле (теологическая ветвь кантовского идеализма).

[7] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 591—592.

[8] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 59.

[9] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. 1, с. 38.

[10] См.: Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970, с. 332.

в этой связи является показателем не количественным, но качественным. Ю. И. Семенов прав, когда говорит, что в богословии как теоретической сублимации религии на первом месте всегда стояла слепая вера в сверхъестественную силу, в идеализме же философского толка — пусть искаженное, но знание о самом знании. Само возникновение философского идеализма имело, таким образом, иные основания, чем те, которым обязана своим развитием религия. Философский идеализм никогда не был только мировоззрением, но всегда и теорией познания. Имея в виду это принципиальное различие философского и религиозного мировоззрений, К. Маркс подчеркивал: «религия полемизирует не против определенной системы философии, но вообще против философии всех определенных систем» [11].

Тем не менее, глубинное многообразное опосредование этими мировоззренческими системами друг друга очевидно. История христианства, которое, по словам Ф. Энгельса, является типичной религией, религией как таковой [12], раскрывает превратности взаимосвязанной эволюции философии и религии. В период окончательного упадка Римской империи, например, философское миропонимание уступило религиозному. Это было время, когда, пишет Ф. Энгельс, «всеобщему бесправию и утрате надежды на возможность лучших порядков соответствовала всеобщая апатия и деморализация. Немногие оставшиеся еще в живых старо-римляне патрицианского склада и образа мыслей были устранены или вымирали; последним из них является Тацит. Остальные были рады, если могли держаться совершенно в стороне от общественной жизни. Их существование заполнялось стяжательством и наслаждением богатством, обывательскими сплетнями и интригами. Неимущие свободные, бывшие в Риме пенсионерами государства, в провинциях, наоборот, находились в тяжелом положении. Они должны были работать, да еще в условиях конкуренции рабского труда. Но они были только в городах. Наряду с ними в провинциях были еще крестьяне — свободные владельцы земли... Этот класс меньше всего был затронут общественным переворотом; он всего дольше сопротивлялся и религиозному перевороту. Наконец, рабы,

---

[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 106.
[12] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 591.

бесправные и безвольные, которые не могли освободиться, как это уже показало поражение Спартака...»

«Таково было материальное и моральное состояние. Настоящее невыносимо; будущее, пожалуй, еще более грозно. Никакого выхода...» «Но во всех классах должно было быть известное количество людей, которые, отчаявшись в материальном освобождении, искали взамен него освобождения духовного, утешения в сознании, которое спасло бы их от полного отчаяния. Этого утешения не могла дать ни стоическая философия, ни школа Эпикура, во-первых, потому, что это были философские системы, рассчитанные, следовательно, не на рядовое сознание, а затем, во-вторых, потому, что образ жизни их приверженцев вызывал недоверие к учению этих школ. Для того, чтобы дать утешение, нужно было заменить не утраченную философию, а утраченную религию. Утешение должно было выступить именно в религиозной форме, как и все то, что должно было захватывать массы...»[13].

В этом описании обращает на себя внимание, что религия выступает на историческую арену, когда массовое сознание настоятельно требует утешения в популярной форме и такое, при котором люди, несущие это утешение, живут жизнью, близкой тем, кому они его несут. Утешение не может не иметь нравственно-этической природы, так как последняя, в силу своей конкретности, ближе массам, чем более или менее абстрактная символика познания.

При этом взаимосвязи, в которых проявляется различие философии и религии как мировоззрений, предстают следующим образом: многие свои наиболее глубокие и изначальные установления религия почерпнула из древнейших философских мировоззренческих систем. Уже у Б. Бауэра мы находим свидетельства тому, что философские труды Филона из Александрии и римской школы Сенеки составляют самую значительную часть фундаментальных положений христианства[14]. Когда Ф. Энгельс стал подробно исследовать эту проблематику, он заключил, что раннее христианство (периода Откровения от Иоанна, т. е. 68—69 гг.) и христианство, начиная со вре-

---

[13] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 311, 312—313.

[14] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 307—309; т. 22, с. 473—474.

мен догматического конституирования (325 г., Никейский собор), различаются принципиально. Первое прогрессивно [15] и в своей основе обязано в значительной мере философским римско-александрийским корням. Однако уже четырьмя веками позже «...христиане, получив положение государственной религии, «забыли» о «наивностях» первоначального христианства с его демократически-революционным духом» [16].

Ф. Энгельс обратил внимание на упущенный Б. Бауэром процесс превращения философского мировоззрения в религиозное, специфику, которая составляет существенное различие этих мировоззрений: «...христианство произошло из популяризированных филоновских представлений, а не непосредственно из произведений Филона» [17]. Новый завет почти совершенно пренебрегает важнейшей частью произведений Филона — аллегорически-философским истолкованием ветхозаветных рассказов [18]. Добавим к этому замечанию Ф. Энгельса — популяризация философом Филона представляла собой их «разбавление» нравственно-этическими нормативами. Эти последние, в свою очередь, были «почти дословно списаны у Сенеки», подчеркивает Ф. Энгельс, превращены в Евангелия и в особенности в апостольские послания.

Философские построения Филона и Сенеки, развитые последующими философами, эволюционировали к исторически более прогрессивным взглядам, тогда как почерпнутые из них христианством положения сакрализовались и застыли в виде канонов. Между тем в христианстве начального периода не было «ни догматики, ни этики позднейшего христианства». Напротив, имели место прогрессивные тенденции, «существующие в наше время лишь на другом общественном полюсе — у социалистов» [19]. Исторически взаимоотношения религии и философии как мировоззрений сопровождались, таким образом, не только паразитированием первой на второй, но и определенной вульгаризацией религией философских систем, при которой движение идей александрийской и стоической философских школ было остановлено; неокончательные, если

---

[15] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 22, с. 467—481.
[16] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 43.
[17] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 309.
[18] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 309.
[19] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 22, с. 478.

хотите, исследовательские положения были превращены в предписания нравственности.

Можно ли говорить об имманентных философии, с одной, и религии, с другой стороны, взаимоотношениях со средой моральных ценностей. Очевидно, что религиям присуще довольно явное стремление «впитать» мораль. Применительно к истории «типичной религии» К. Маркс пишет: «Специфически христианский законодатель *не может признать мораль* независимой сферой, которая священна сама по себе, так как внутреннюю всеобщую сущность морали он объявляет принадлежностью религии. Независимая мораль оскорбляет всеобщие принципы религии, а особые понятия религии противоречат морали. Мораль признает только свою собственную всеобщую и разумную религию, религия же — свою особую позитивную мораль»[20]. Отсюда следуют привычные для человеческой истории насилия религии над моралью. Ф. Энгельс подробно показывает, в частности, как в Англии, начиная со времени чартистского движения и вплоть до описываемого им периода — середины XIX века, религия самореализуется в качестве «узды», «важнейшего морального средства, которым воздействует на массы»[21]. Именно в этом смысле христианство из морали сделало бога[22].

С другой стороны, материалистическая философия вот уже по меньшей мере последние три века стремилась непротиворечиво соединить научное представление об окружающей действительности с ценностным. Но при этом, как справедливо заметил О. Г. Дробницкий (см. его статью в данном сборнике), философия стремилась рассматривать мир не с точки зрения моральных категорий, а, наоборот, обусловить их научными воззрениями. Это проложило в прошлом еще одну полосу отчуждения между всякого рода философией и религией. К. Маркс замечает, что религиозному мышлению, чтобы быть последовательным, остается отвергнуть не только материалистов, но и ориентирующихся на научные факты «героев мысли в области морали, вроде Канта, Фихте, Спинозы, как людей без религии»[23].

---

[20] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 13.
[21] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 22, с. 317.
[22] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 54.
[23] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 13.

Далее, философское мировоззрение и религия как ценностные формы сознания отличаются между собой и в сфере политики. Ф. Энгельс показывает это на судьбе учения Т. Мюнцера: в то время, как религиозная философия последнего становилась все более атеистической, его политическая программа становилась все более коммунистической[24]. К. Маркс доказал (на примере антицерковного движения в Англии), что последовательная борьба философии против религии не может не принять характера классовой борьбы бедных против богатых[25] и т. д. Мысль, по которой религия и философия связаны: первая — с реакционными политическими течениями, а вторая, если развивается в направлении атеизма, диалектического и исторического материализма, — скорее с прогрессивными политическими движениями является одной из самых разработанных в марксистской науке.

Наконец, различия философского и религиозного мировоззрений обнаруживаются и в их отношении к научному анализу действительности.

Значительное число ученых во все периоды истории и в самых различных регионах цивилизации субъективно стремились к тому, чтобы наука «снабдила религию основаниями для рационального послушания, на котором покоится добродетель веры»[26]. Они доказывали (некоторые буржуазные ученые продолжают это делать и сейчас) принципиальное бессилие исследователя «проникнуть в самую сущность вещей, которая, кажется, ускользает от науки по мере того, как исследователи считают себя приблизившимися к этой сути»[27]. Однако уже Ф. Энгельс показал в «Диалектике природы», что с богом никто не обращается хуже, чем верующие в него естествоиспытатели[28], что они, пусть и оказывая религии знаки уважения, по существу, отрицают ее. Верующие естествоиспытатели «вводят» научные достижения в сферу религиозных представлений, в силу чего они приобретают все более абстрактный характер. Естественнонаучные и философские концепции под давлением исторических обстоятельств иногда вынуждены заимствовать элементы

---

[24] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 371.
[25] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 11, с. 340.
[26] *Лаппаран А.* Наука и апологетика. Сергиев Посад, 1911, с. 174.
[27] Там же.
[28] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 514.

религии, однако, параллельно, они оказывают мощное давление, под которым религия принимает наукообразный вид, превращаясь в теологию. Ведь форма, которую приобрело христианство, издавна вынужденное считаться с результатами естественнонаучного познания мира, есть именно форма теологии. Сущность этой научно-философско-религиозной разновидности мировоззрения заключается в примирении и затушевывании абсолютных противоположностей [29].

Взаимосвязь религии и философии, их различия в конкретно-исторической динамике издавна привлекали большое число исследователей. Из советских ученых, внесших значительный вклад в постановку и решение этих проблем, можно назвать П. Н. Федосеева, Ф. В. Константинова, Ю. П. Францева, И. А. Крывелева, С. И. Токарева, А. Г. Спиркина, Д. М. Угриновича, Ю. А. Леваду, Ю. И. Семенова, С. С. Аверинцева, которые своими работами раскрыли характер взаимодействия различных философских и религиозных направлений в тот или иной период, в тех или иных регионах, особенности динамики философии и религии в ходе развития культуры человечества, специфику философской и религиозной гносеологии и онтологии, природу религиозно-философского синкретизма.

Мы коснемся некоторых из этих проблем в рамках специальной задачи — сопоставления философии и религии как ценностных форм сознания.

Задача такого рода может быть решена, как представляется, только при наличии критерия сопоставления религиозного, теологического и философского мировоззрений. Основную трудность в поиске такого критерия создает вышеупомянутая диффузия философских, теологических и религиозных идей. Причем, и это важно подчеркнуть, — взаимная диффузия. Так, в период господства греко-эллинского воззрения (и в период его упадка) развивающееся христианство зачастую принимало облик философем. И, наоборот, во времена доминирования религии философы не могли избежать теологизирования своих концепций.

Для того чтобы понять общее и различить особенное в многообразных направлениях философии и религии,

---

[29] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 488.

попытаемся ранжировать соответствующие попытки определения «предельных оснований» мира, общества и человека [30].

Понимание «предельных оснований» в каждом конкретном случае, конечно, зависит от социально-культурного контекста. Так, классическая метафизическая философия усматривала «предельные основания» в «последних сущностях» мира, немецкая идеалистическая диалектика — во взаимосвязи субъекта и объекта, для тех или иных направлений современной буржуазной философии в качестве этих оснований выступают различные фундаментальные характеристики человеческого существования. Однако в смысле отношения к проблеме «предельных оснований» эталон, равно пригодный для измерения мировоззренческих свойств и философии и религии, уже существует в четко сформулированном виде по меньшей мере со времен Декарта. Мы имеем в виду так называемую разумно-волевую активность. Поясним: начиная с Декарта, в западной философии широко принято связывать волю с разумом и его способностью к достоверному познанию [31]. То, что разум это инструмент познающего мышления — соображение, очевидность которого не подвергается сомнению и не разрушается от того, что в религии разум приписывается богу (и отнюдь не только в гностических течениях), в идеалистической философии Миру (Мировой разум) и Логосу, а в материалистической — человеку.

Несмотря на то что можно взять принципиально различные понимания разума: как «образа первообраза всех вещей» (Н. Кузанский), как «полагающей способности абсолютного «я» (Фихте), или кантовское понимание разума как высшей способности познания (разделяемое Гаманном и Гердером, для которых разум представляет собой орган восприятия невидимого, трансцендентного, божественного) и др., тем не менее во всех этих и множестве других далеких друг от друга пониманиях содержится то общее, что в понятии «разум» описывается мышление, адекватное сути объекта, о котором помышля-

---

[30] Ср.: Философия и наука. М., 1972, с. 22.

[31] Следующий в этом смысле Декарту Спиноза пришел к формуле: «воля и разум — одно и то же» (*Спиноза Б.* Этика. М.—Л., 1932, с. 75).

ется. В этом смысле определение, данное разуму основоположниками марксизма, — разум есть «универсальная независимость мысли, которая относится *ко всякой вещи* так, как того требует *сущность самой вещи*»[32], является суммированием того правильного, что наряду с принципиальными заблуждениями содержалось в теологических и идеалистических пониманиях разума.

Для устремления разума на проблематику «предельных оснований» всегда требовалась незаурядная воля, сознательное и целенаправленное регулирование деятельности разума. Попытки рассмотрения воли в связи с разумом были уже у стоиков; впоследствии мысль о том, что воля стоит над миром и над мышлением, в наиболее рельефной форме обнаруживается у Дунса Скота, утверждавшего, что воля как человека, так и бога не зависит от разума, а, напротив, разум от воли (учение о примате воли). Через пять веков после Дунса Скота для Фихте человеческая воля является определяющей, а мир мыслителя — производным от субъективной воли. Эта идея бытует вплоть до А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и Э. Гартмана. Последний даже атомы материи считал единицами воли. В самых разнообразных философских направлениях понятие «воли» в отличие от понятия «разум» трактуется единообразно, воля понимается как напряженная последовательность направленных к некой цели человеческих или божественных сил. Отдельные мистико-иррационалистические направления религии и ряд течений субъективного идеализма придают при этом человеческой воле значение некоего высшего принципа бытия, утверждают ее доминирование над объективными законами природы и общества и т. д. Это «блуждание смыслов» прекращается, на наш взгляд, когда понятия «воля» и «разум» соединяются в понятии «человеческая разумно-волевая активность», которое подразумевает стремление (воля) — к — познанию (разум).

Проследим (вначале в русле богооткровенных, а затем и других разновидностей религиозного, религиозно-философского и мистического сознания) превратности эволюции разумно-волевой активности. Это выяснение позволит нам увидеть, в каких исторических ситуациях и каким образом происходило сближение или размежева-

---

[32] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 7.

ние философского и религиозного мировоззрений, как изменялись взаимосвязи философского и религиозного типов ценностного сознания.

В процессе развития монотеизма квинтэссенцией религиозности были, как известно, богооткровенные религии — иудаизм, христианство и ислам. Здесь над всеми принципиально возможными маневрами интеллектуальной и эмоциональной активности человека господствовала идея откровения. Она получила реализацию впервые в иудаизме, где ветхозаветный бог был не столько объектом созерцания, сколько субъектом божественной Воли, дающей человеку большую свободу по сравнению с детально регламентирующими жизнь божествами мифологической эпохи. Свобода выбора здесь ограничивалась предписаниями, нерушимость которых росла по мере приближения к «предельным основаниям» и «последним вопросам». Волю бог предоставляет индивиду в акте личной милости.

Конфликт богооткровенных религий с философией как типом мировоззрения впервые отчетливо проявился в эпоху патристики, «святоотечества» (II в.), т. е. тогда, когда сама философия освобождалась от мифологии, «мирного» (относительно последующих веков) сосуществования с усиливающимися религиями. Сравнительно бескровно «защитив» (ко II в.) христианскую литературу от философов, патристика конституировалась (в III в.), облекаясь (к IV—V вв.) догмами. Однако уже в период развитой патристики (V в.) наблюдается усиление интереса к «предельным основаниям», приведшее в конечном итоге к ряду несовместимых вопросов и проблем. В частности, таким, как: если мир и человечество не могут быть оправданы и освящены, то церковь с ее учением и таинствами не нужна, так как бессильна; если мир и человечество чисты и могут сами достичь святости (или обладают ею), церковь не нужна, ибо излишня и т. п. Развиваясь внутри множества таких логических ножниц, патристика была вынуждена прибегнуть к концепциям типа: «сын божий сделался тем же, чем мы, дабы сделать нас тем, что есть он». Подобные антивалентности стимулировали телеологизм с его представлениями о наличии в природе и обществе объективных внечеловеческих сил. Наряду с теологизмом продолжали существо-

вать отголоски стоической философии, утверждавшей, что мудрец волевым усилием может сделать себя равным богу. Выраженные сильнее, чем какие-либо другие, эти отголоски античной философии особенно интенсивно продолжали развиваться внутри христианства (например, в виде «эбионитизма», оформленного феодотианами и распространенного благодаря арианству). Они подтачивали исходную религиозную концепцию, и церковь мучительно нуждалась в кеносисе, последовательном учении о реальном воплощении бога в человеке путем нисхождения бога.

Параллельная историческая драма разворачивалась в другой богооткровенной религии — исламе. Так, во второй половине VIII века в Аравию проникают произведения античной философии. Под их влиянием растет интерес к проблематике «предельных оснований». Последний же находит отражение, в частности, в движении мутазилитов, которые вели борьбу с ортодоксальными мусульманскими сторонниками учения о предопределении, выдвигая против них концепцию свободной человеческой воли.

Христианство с его тесной связью с античной философией на три с лишним века раньше ислама претерпело формирование критико-рефлексивной обращенности к проблематике «предельных оснований» и следующий за этим период сознательного подавления церковью критико-рефлексивного начала: уже в IV в. христианский креационизм, определив бога и человека как субъектов воли, постулировал изначальную ущербность человеческой воли. Например, по Августину, последняя не может найти себя и обрести цельность без непрерывного вмешательства универсальной божественной благодати. При отсутствии термина «теология» в лоне философии, таким образом, по существу развивалось теологическое содержание.

После Августина и Ансельма, давших теоретическое обоснование религиозных идей, теология постепенно начинает обретать себя вне философии. В период зрелой схоластики мы наблюдаем, что для таких авраамических религий, как иудаизм и христианство, сосуществовали бог Библии, сообщающий о себе посредством откровения, и для дешифровки того, что бог сообщает, — логос как система приемов греческой философии. На этой фазе

развития философского и религиозного типов ценностного сознания мирская, так называемая естественная, теология, тяготеющая к платоновско-аристотелевским Афинам, и, с другой стороны, «божественная» теология, или теология откровения, ориентированная на библейский Иерусалим, воспроизвели антиномию интеллектуального теоретизирования и — полярно ему — «благодати».

Если подытожить развитие христианства от его зарождения в I в. до XIII в. (когда взаимная диффузия философии и религии привела к томизму, с одной стороны, и к учению о «двойственной истине» — с другой), то видно, как в этот исторический период специфическая атмосфера логического рассмотрения постепенно подчиняется интимному переживанию «тайны» личного общения с богом. Можно выделить три ступени этого подчинения: 1) мимикрию «под философию», 2) отрыв от последней, религиозное противостояние философии и по существу, и по формам смысловыражения и, наконец, 3) теологизацию «непереваренных» в раннем христианстве платоновских и затем аристотелевских философем.

В исламе (с его относительной оторванностью от иудео-христианской традиции) попытки представить философию «служанкой богословия» хотя и развертывались на ином культурном поле, имели тем не менее значительное сходство с вышеописанными. Возникшее во второй половине VIII в. мусульманское богословие восприняло от мутазилитов атомистическую систему, внешне подобную философской системе Демокрита. Ортодоксальное мусульманство ввело атомизм, а также онтологические и гносеологические предпосылки в рамки калама — схоластической догматики. Причем элементы древнегреческой диалектики, используемые мутазилитами, были (уже во второй половине IX в.) подчинены основному правилу ортодоксального калама: не задавать вопросов и не делать сравнений. После оформления (в X в.) четырех направлений мусульманского права, считающихся одинаково правомерными (ср. канонизацию четырех евангелий), двери иджтихада, т. е. анализа и рассмотрения «предельных оснований» полностью закрылись.

На пороге XI века произошли качественные социальные изменения, благодаря которым в христианском и мусульманском мире начинается новый подъем философии. Он связан с возникновением в эту эпоху нецерковных

школ и затем, в XIII—XIV веках, образованием первых европейских университетов. Углублялось знание античного наследия. Главные сочинения Аристотеля стали переводиться непосредственно с греческого оригинала. Возникло и распространилось влияние шартрской школы с ее естественнонаучной и гуманистической ориентацией. Наконец, в этот период европейская культура ощутила сильное воздействие со стороны передовой арабо-язычной культуры (в частности, философии, в особенности Ибн Рошда). Эти и многие другие исторические факты, среди которых важнейшим является расширение и углубление научных и философских знаний, стимулировали развитие критической рефлексии. К XIII в. целый ряд концепций «богооткровения» получили такой сильный удар извне — со стороны арабской философии и изнутри — от европейских аверроистов, что в результате развивается томизм как явление философствующего сознания, дотоле свыше десяти веков существовавшее «украдкой», в условиях абсолютного господства религиозного мировоззрения.

Менее интенсивный, чем в Европе, процесс урбанизации, происходившей в ареале ислама (Ближний и Средний Восток, Северная Африка и Юго-Восточная Азия) дал картину (сравнительно с Европой) менее острого столкновения ортодоксального правоверного направления — суннизма и суфизма — активного и философичного направления восточной теологической мысли. В определенном смысле М. Газали, который на рубеже X и XI веков ввел суфизм в рамки ортодоксального ислама, явился мусульманским аналогом Аквината. Оба продемонстрировали, как рост философской рефлексии, самоопределение разумно-волевой активности в ее обращенности к «предельным основаниям» влекут за собой сознательную ассимиляцию философских течений прошлого.

Если первым этапом ассимиляции считать столкновение образующихся религий с дорелигиозными мифологическими и наивно-философскими представлениями, то вторая волна (средневековье с XI в.) характеризуется сознательным теоретическим противопоставлением философского и религиозного (порой даже в мировоззрении одного и того же мыслителя, как, например, у Ибн Гебироля, сочетавшего в своем творчестве богослужебную поэзию на иврите с философствованием на арабском языке).

Конфликт религиозных и философских идей, борьба систем табу с мышлением, отрицающим любые табу в том числе и связанные с «предельными основаниями» мира и бытия, видны на примере «внедрения» в религиозное мировоззрение неоплатонизма, который, хотя и повлиял на Августина в III—IV веках, затем медленно уступает «богооткровению» свои позиции, а уже в VIII в. обнаруживает тенденцию к победному «возврату» (на Арабском Востоке ему в это время последовал столь крупный мыслитель, как Аль-Кинди, в Европе — Эриугена, своим отождествлением бога с природой нанесший ощутимый удар догматической вере). К XI веку неоплатонизм в мусульманском мире оказал влияние на Ибн Сину и Ибн Рошда, в западном христианском мире — на такого ортодоксального мыслителя католической церкви, как Ансельм Кентерберрийский, и менее ортодоксальных сторонников шартрской школы. Отталкиваясь от неоплатонизма и пантеизма, Амори Шартрский осуществляет решительную попытку ослабить путы, связывающие философски направленную интерпретацию разумно-волевой активности (Аль-Кинди и Эриугена оказались, таким образом, у истоков исследования проблемы «предельных оснований», которая определилась четырьмя веками позже у Ибн Рошда, а затем развита на европейской почве Оккамом, Буриданом, Сигером Брабантским и шартрскими философами). Так, на почве арабской и европейской средневековой культуры сформировалось наиболее выразительное взаимоотношение философии и религии — сумма учений о двойственности истины прогрессивного заряда которой хватило на то, чтобы, постоянно возрождаясь в различных направлениях, пропитать идеи «Критики чистого разума» и найти многоликое развитие в современной буржуазной философии.

Для наглядности возьмем один из участков этого пути более крупным планом. Так, философские пифагорейско-платонические традиции к IV в. оказались не только не отмершими, но, напротив, — живым синтезом христианской аскезы с пафосом сократовского «познай самого себя» [33]. В то время «вопрос об отношении к античному

[33] *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. — В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 41.

наследию достигал предельной остроты применительно к наиболее концентрированному выражению самой сути эллинства — к философии»[34]. Взаимоотношения философии и религии были таковы, что (например, для Августина как одного из «столпов» «святоотеческой» литературы, давшего философское обоснование религиозных идей) религиозное и философское созерцание божества совпадали в едином акте интуиции, и всякое спекулятивное знание о вере было именно «философией», а не какой-либо особой формой знания (например, теологией). Это был период, когда языческий мир накануне гибели осуществил свой последний философский синтез. «В III—V веках против христианства стояли уже не конкурирующие друг с другом системы житейской морали вроде стоицизма и эпикурейства, но подлинное философствование о бытии, бравшееся ответить на глубинные вопросы человеческого существования. Еще в творчестве Плотина (ок. 204—269 гг.) платоновская философская традиция сумела через преодоление стоических налетов вернуться к строгому умозрению, найти внешние формы, систематизирующие учение Платона, вобрать в себя аристотелевское учение об уме и об энергии и заново завоевать для себя содержание архаической греческой мудрости орфико-пифагорейского типа. Постепенно былое многообразие школ и течений сменяется абсолютным господством неоплатонического умозрения, систематически синтезирующего один за другим все оттенки греческого идеализма. Борьба с христианством заставляет неоплатонизм формироваться в универсальную мировоззренческую систему, стремящуюся охватить все области духовного творчества и жизни. Мы видим перед собой строгую философскую систему, сконструированную по всем правилам античной диалектики, но одновременно и религию, имевшую своих аскетов, чудотворцев, даже воителей за веру (великий враг христианства Юлиан Отступник был адептом неоплатонизма на троне цезарей)»[35] и т. д. Мистика и экстаз христианского вероучения оказались как бы нанизанными на стержень неоплатонизма.

Как было показано выше, данный фрагмент истории, если и не является типичным (да и может ли быть ти-

---

[34] Там же, с. 43.
[35] *Аверинцев С. С.* Указ. соч., с. 44.

пичным отрезок истории?), то в рассматриваемой нами плоскости, во всяком случае, — никак не исключителен. Напротив, с эволюцией и христианства, и ислама в средние века связана, при нарастающей осознанности, напряженная рядоположенность активного, с одной стороны, и претерпевающего — с другой, разумно-волевого начала.

Интересно, что в это же время аналогичную интенцию к освобождению от религиозности обнаружил и буддизм при всех характерологических отличиях, не позволяющих его ввести в число богооткровенных религий (которые и сами по себе значительно отличаются друг от друга). В ареале буддизма происходило аналогичное движение от религиозности к философичности через различные иллюзионистские типы мировоззрения ко все более материалистическим и атеистическим взглядам. Параллельно тому как в VIII—XI веках с распространением христианства в Европе и ислама на Арабском Ближнем и Среднем Востоке возрастала обращенность к разумно-волевой активности, к проблемам «предельных оснований», в Индии сформировалась философская школа чарвака, в рамках которой подобная же активность развилась до атеизма и материализма. Интерес к чарваке, видный из факта упоминания о ней едва ли не в каждом трактате национальной философии этого периода, совпал с исключительным подъемом индийского теоретического знания и, вместе с тем, не просто изобилием, но — абсолютным преобладанием иллюзионистских (майавада) учений. Чарвака выступила как реалистическая и строго онтологическая школа; она обнажила принципиальное подобие процессов выявления разумно-волевой активности, обращенной к «предельным основаниям» в границах всей индоевропейской культуры.

История брахманизма, буддизма и индуизма в плане развития разумно-волевой активности требует рассмотрения как общих черт (с описанными выше религиозными мировоззрениями), так и черт особенных, собственно «азиатских». Если наблюдать развитие ведической религии в брахманизм, последнего — в буддизм, а его — в индуизм, то обнаружится, что ведическая религия 1-го тысячелетия до н. э., с ее слабой индивидуализацией богов, перекрещиванием их функций и олицетворяемых ими явлений аналогична специфике европейского анимизма. Наследник ведической религии — брахманизм

по степени активности Мировой воли в ее обращенности от космоса к социуму и индивиду напоминает равви нистический иудаизм — оба освящали волей бога неизменность государственной иерархии, запрещая социальную мобильность (эту роль в брахманизме играли непреодолимые социальные перегородки в правах четырех каст, в иудаизме — 613 ветхозаветных заповедей как система жесткой фиксации неравноправия социальных слоев и групп). Брахманизм обладал качествами, ставящими его как бы «между» европейскими религиями и идеализмом. Безличный, бестелесный, бескачественный брахман, воплощающий Мировую волю в ее субстанциальном проявлении, не претендует на диктат, характерный для богов теистических религий. В сопоставлении с ними брахманическое волеизъявление выглядит почти нейтрально, являясь ответственным лишь за периодическое возрождение и гибель мира и ограничивая разумно-волевую активность только в переосмыслении «предельных оснований».

Буддизм делает шаг к философичности: возникнув позже (в VI в. до н. э.) и уже через 300 лет в значительной мере вытеснив брахманизм и начав распространяться за пределами Индии, он, в известном смысле, может считаться аналогом Нового завета: им отменена строгая регламентация социальных привилегий. Слабо регламентируя и пренебрегая детальными социальными предписаниями, буддизм и параллельно ему развивающийся джайнизм расшатали брахманскую идеологию привилегий, относительно освободили разумно-волевую активность. (Сформировавшийся позже индуизм явился по отношению к буддистской мысли «обратной волной»: став кодексом жесточайших предписаний, он позволил организовать иерархическое общество и связать его системой табу.) Но возвратимся к буддизму, так как он является самым распространенным религиозно-философским мировоззрением на азиатском континенте. Специфика буддизма коренным образом отличила его от богооткровенных религий именно в аспекте взаимоотношений собственно философского и религиозного. Если в развитии иудаизма к христианству, а последнего от теизма к деизму выявилось, так сказать, постепенное «прорастание» элементов философского мировоззрения сквозь религиозное, процесс, который можно представить, как вертикальный, то в буддизме освобождение от религиозности стало процессом, скорее, «гори-

зоитальным»: буддистам, подобно древним грекам, было присуще стихийно-диалектическое мышление [36], затем выделилась более близкая к иудаизму, чем к раннему христианству, проповедь адаптации к действительности и философское учение о природе вещей. Собственно религиозное в буддизме проявилось на социальном уровне, где общим правилом поведения было пассивное подчинение: философское кристаллизовалось на «внутричеловеческом» уровне. В этом смысле в буддизме как религии заключается внутреннее противоречие: оставаясь верным себе, буддизм явился атеизмом и антитеизмом; он стремится избавить человека не только от мира, но и от первой причины мира, от причины жизни; становясь же религией, выполняя требования религиозного сознания, он изменяет себе, дает человеку богов. Вместе с тем, то искупление, к которому он ведет, достигалось без искупителя, лишь усилиями на уровне самосознания индивидуальности (что в принципе уже философично). Здесь происходит (вместо европейской сублимации и абстракции) интеллектуальное исчезновение субъекта в объекте. Буддизм облекся в нетеистические формулы, т. е. почти изначально определил такую разумно-волевую активность (по отношению к проблеме «предельных оснований»), при которой доказательство бытия создателя усматривается лишь в упорядоченности окружающего, а власть мировой воли со всех сторон ограничивается реально постигаемыми законами природы. Таким образом, буддизм — это нечто вроде европейского деизма. Но если последний возник в Европе только в XVI веке (с написанного Г. Е. Чербери «Трактата об истине»), то великий азиатский «деизм», распространенный в виде философской литературы в Китае, Монголии и Японии, имеет тысячелетние традиции.

В азиатских странах от Индии до Кореи, Китая и Японии философичность и религиозность, оставаясь в едином сплаве, не столько вырастали «из себя», сколько развивались посредством ассимиляции с автохтонными культами и местными религиями. Например, в Японии таковыми были синтоизм, даосизм и конфуцианство. Если для иудео-христианства и ислама подобный процесс ассимиляции постепенно уступил саморазвитию, то для

[36] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 538.

центрально- и восточноазиатских религий доминировали и продолжают господствовать процессы очевидного взаимопроникновения. В отношении Востока можно сказать, что здесь обособление религии и философии происходит скорее в пространстве, чем во времени. Чем дальше от Востока, тем заметней своеобразная специализация: тяготеющие к философии рационально-логические и сублимированные христианством как религией преимущественно эмоционально-чувственные аспекты все явственней поляризуются, оформляя соединения эмоционально-чувственного и рационально-логического в те или иные разновидности религиозного, религиозно-философского и философски-идеалистического сознания.

Если не рассматривать культуры Латинской Америки, Африки (помимо Северной), Австралии и Океании с их сложной картиной взаимопроникновения «собственных» языческих культов и «чужих» религий, то иудаизм, христианство, ислам, буддизм и в какой-то мере конфуцианство образуют спектр основных современных религиозных (и религиозно-философских) концепций. Интересным представляется рассмотрение конфуцианства как уникального отклонения разумно-волевой активности человека: предельная похожесть конфуцианства на законченную социотехнику мешала многим религиоведам принять его как религию. В конфуцианстве воплотилась не конкретная связь бог-индивид, а абстрактная. Связь личности с Высоким участником диалога осуществлялась не посредством эмоций: любви, страха, аффективного поклонения и т. п., но в образе уважительного по отношению к Верховному началу и относительно освобожденного от субъективности рационального понимания неотвратимости устройства государства (и мира) как большой семьи. Конфуцианство поставило во главу религиозно-философских абстракций понятие «народ» («народ» — самое драгоценное, божества ши и цзы следуют за ним, затем государь[37]). Если для христианской гносеологии центральным является учение об «откровении», из которого как бы вырастают концепции рационально-догматического и чувственно-мистического постижения мира[38], то для конфу-

[37] *Васильев Л. С., Фурман Д. Е.* Христианство и конфуцианство (опыт сравнительного социологического анализа). — В кн.: История и культура Китая. М., 1972, с. 428.

[38] Там же, с. 423.

цианства характерна идея относительно непормированных чувств при четкой ориентированности и несвободе разума. Отличия христианства и конфуцианства от философии как типа мировоззрения и ценностной формы сознания становились все более очевидными по мере того, как исторически в христианстве росло могущество заповедей веры, надежды, любви и выполнения долга, а в конфуцианстве — знания и выполнения долга. В обоих случаях понимающий разум играет подчиненную роль: в случае христианства ставится выше любовь и вера (в иудаизме — страх и вера), в конфуцианстве выше понимающего разума ставится догматизированное знание. Поскольку христианство предоставило массам возможность общения с богом «через» голову государства и лишь посредством церкви, оно тем самым допустило ускоренное накопление динамического потенциала социальных перестроек. «Богу божье, кесарю — кесарево» явилось руслом, куда менее жестким, чем детально разработанные Конфуцием морально-правовые взаимоотношения человека с властью. Христианство, эволюционируя, хотя и смягчало свои «антигосударственные» первоначальные идеи и как-то приспосабливало их к потребностям власти, тем не менее, содержало в себе более выраженный элемент социальной активности (за счет изначальной непостулированности идей, охраняющих государственно-правовой гомеостазис), нежели конфуцианство. Будучи учением об огосударствлении человека, конфуцианство характеризуется имманентными охранительными тенденциями. Конфуцианец, даже восставая, всегда восставал во имя строя. Причина тому — преемственность конфуцианством учений (легизм, моизм), ориентирующих на то, что лучшее, что можно ожидать от будущего, это — повторение прошлого. Конфуцианство, создав идеал стабильного общества и стабильной личности, стимулировало формирование социальной структуры и личности, к новаторству и творчеству готовых в меньшей мере, чем дезинтегрированная и индивидуалистическая личность европейца-христианина [39].

Христианство и конфуцианство при большом сходстве древнейших верований первых иудеев и протокитайцев, демонстрируют, таким образом, два пути: в одном случае сложились предпосылки божественно-личностной моно-

[39] *Васильев Л. С., Фурман Д. Е.* Указ. соч., с. 475.

тенстической религии с ее царством мистики и иррационального, культом религиозного чувства и неподконтрольной разуму веры; в другом — основы весьма рационалистической, логически обусловленной идеологии, в рамках которой на первое место вышли нормы строго ориентированного разума и производный от них долг. Важно подчеркнуть, что с точки зрения разумно-волевой активности конфуцианство явилось машиной «приручения» именно разума. Направив его силы на превращение индивида в винтик государственного механизма, конфуцианство, как уже говорилось, поспособствовало постоянству ориентации массового сознания на социальное статус-кво. Отличия христианства и конфуцианства от философии как мировоззрения и ценностной формы сознания становились все более очевидными по мере того, как исторически в христианстве росло могущество заповедей веры, надежды, любви и выполнения долга, а в конфуцианстве — знания и исполнения долга. В обоих случаях понимающий разум играет подчиненную роль: в случае христианства выше любовь и вера (в иудаизме — страх и вера), в конфуцианстве выше понимающего разума догматизированное знание. Поскольку христианство предоставило массам возможность общения с богом «через голову» государства и лишь посредством церкви, оно способствовало такой эволюции критической рефлексии, в рамках которой последняя все более оттесняла религиозность, веру в — преимущественно — эмоциональную сферу, не вмещавшую последовательного и полного развертывания разумно-волевой активности.

Мы рассмотрели развитие религиозных, философских и религиозно-философских типов мировоззрения как эволюцию своего рода систем. Очевидно, что эти системы исторически были связаны с процессом формирования индивидуальности.

Индивидуальный уровень был и является тем уровнем, где рождался как философский тип сознания, так и концептуальное ядро религии.

Индивидуальность характеризуется прежде всего уровнями критической рефлексии и саморефлексии, и чем они выше, тем она ярче, тем, зачастую, бóльшая опасность грозит всякого рода догмам — в том числе и связанным с «предельными основаниями». Это становится очевидным при рассмотрении процесса психологического отде-

ления «я» от мира, общества, «своего» микросоцнума от «других», при наблюдении исторического противоположения человека окружающему миру и восприятия последнего в свете осознания индивидом своих отличительных качеств, самосознания, на наш взгляд — основного конституирующего признака индивидуальности. В рамках европейской культуры предпосылки такой саморефлексии вряд ли можно усмотреть раньше протагорова «человек есть мера всех вещей» — мысли, развиваемой далее киренаиками, киниками, позже стоиками и эпикурейцами. Однако индивидуальность как осознающая себя в своей отдельности сформировалась еще позже, если подразумевать массовое формирование рефлектирующих субъектов, — с появлением относительно большого числа людей, слабо связанных с какой-либо социально-экономической общностью, дворян, сословия, рамки которого оказались шире и пластичней рамок античного полиса. Рыцарь и дворянин в большей мере, чем свободный гражданин, аристократ и патриций древней Греции и Рима, представляли себе себя в качестве индивидуальностей. А. И. Герцен, анализируя понятие феодальной рыцарской чести, показал, что долг представлять полис, эволюционируя в обязанность явить лицо сословия, сопровождается формированием несуществовавших в период античности понятий и реалий индивидуального человеческого самосознания [40].

В период феодализма сформировались дотоле неразвитые возможности кристаллизации индивидуальности — не только в виде уникального феномена (что было присуще античности), но и в виде слоя людей, уровень саморефлексии которых поднялся настолько, что теоретическая мысль смогла узаконить статус философии в ее отдельности от теологии. В свою очередь, это явилось импульсом для расширения границ легализованной саморефлексии субъекта. Начало этого процесса, пожалуй, можно отнести к 50-м годам X в., когда эпоха патристического умозрения, сформировавшего христианскую философию, сменилась схоластикой и когда Эриугена взял на себя смелость настоять на примате свободного разума над авторитетом, создав уникальную для средневековой культуры цельную объективно-идеологическую пантеистическую

[40] Современник, СПб., 1847, март.

философскую систему. Тем самым в вопросе об отношении к «предельным основаниям» бытия он сделал крупный шаг к отделению разума от божественного первоначала, а затем и к их противопоставлению. Когда индивидуальное самосознание стало явлением, характерным для социальных слоев, критическая рефлексия «предельных оснований» оставила за собой полную превратностей описанную выше длительную историю «прорастания» философии сквозь религиозное мировоззрение. Как тень, сопровождает этот процесс изменение «организации субъективности самого агента духовного производства»[41]. Окончательно очевидным это становится в период Возрождения, когда обращенность к проблематике «предельных оснований» обогащается сильнейшей саморефлексией осознавшего себя «я». В XV в. Пико делла Мирандола, Манетти, Фичино соединили этот поток рефлексии с возрожденческой волной эпикуреизма: впервые в европейской истории распространение получила мысль — человек как бог (Пико делла Мирандола отстаивал концепцию, по которой человек творит самого себя; подобные по типу идеи разрабатывали Л. Валла, Дж. Бруно, М. Монтень). Развивается принцип методологического плюрализма, согласно которому способы познания определялись предметом исследования. Этот процесс освобождения самосознания оформлялся в неосхоластике XVI в., особенно после Тридентского собора, относительно «расчистившего поле» саморефлексии разумно-волевой активности, затем (на рубеже XVIII и XIX вв.) в рамках так называемой католической реставрации и, наконец, неотомизма. И все время критическое осмысление «предельных оснований» и саморефлексия эволюционируют как два параллельные взаимостимулирующие процесса. Развивающаяся «внутри» религиозности философия подтачивает систему запретов, имманентных догматическому религиозному мировоззрению. Растущая саморефлексия индивидуальности последовательно разрушает наиболее жесткие принципы религиозного мировоззрения.

В период зрелого христианства саморефлексия индивидуальности определяется все резче. В этом самоопределении заметную роль сыграли факторы, связанные

[41] Ср. *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии.— В кн.: Философия и наука. М., 1972, с. 33.

с католичеством [42]. Еще более значительный вклад в выявление индивидуального самосознания, обращенного к философским проблемам «предельных оснований», внес протестантизм.

Развивающийся в XIV в. протестантизм интересуется богом преимущественно как личным партнером, хотя и не для равноправного диалога (тогда это была бы, в сущности, философия по типу гораздо позже возникшего христианского экзистенциализма). Правда, если католичество отстаивает святость сущего, протестантизм — святость должного. В его рамках критическая рефлексия добровольно и последовательно отвергает самое себя по отношению к одним проблемам, но добровольно и последовательно утверждает свое право на решение других. Так, протестантизм признал важность разумно-волевой активности, направленной на повседневное бытие. Дополнительное оправдание вместе с тем получило учение о познании. Таким образом, протестантское мировоззрение могло допустить и «допустило» работы Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Дж. Локка, Д. Юма, Б. Спинозы. Создав антиномию должного и сущего, протестантизм расколол западную ветвь христианства, и без того уже находившуюся в конфликте со своей восточной — православной ипостасью. Возникла объективная возможность просачивания в эту брешь гуманистических принципов, развитых в период Возрождения, и их усиления традицией построения систем, основанных на опытных и теоретических фактах. Важность результатов этого синтеза видна на примере творчества Лейбница, впервые научно обосновавшего идею внутренней активности субъекта и, во-вторых, решительно отделившего философию от теологии.

Итак, с одной стороны, рационализм XVII века и просветительство XVIII века разрушили сакральность и действенность идеи откровения; вместе с тем оказалась развенчанной разъедаемая скепсисом идея предопределения: в границах западного христианства в XVI веке иезуиты заменили ее учением об «условном знании» бога и праве на свободное с ним сотрудничество. Вне этих границ идея предопределения противопоставила друг другу за-

[42] Например, даже Бонавентура и Аквинат уклонялись от идеи предопределения, что несколько «высвобождало» в концепциях этих столпов католицизма разумно-волевую активность (хотя не следует и преувеличивать меры этой свободы) и т. п.

падное и восточное христианство и тем самым поспособствовала развитию критической рефлексии «предельных оснований»: для западнохристианского мировоззрения важней всего было найти гармонию между богом и человеком как субъектами воли в рационалистически-юридической плоскости (как это имеет место в схоластике) или на путях сентиментального переживания с установкой на субъективизм (определяющий мистику). Идея предопределения, значимая для католицизма и для протестантизма, уже в XVI в. оказалась безразличной православию. Для последнего основная проблема — онтологическое соотношение божественной и человеческой природы в богочеловеке. В этой связи понятно, какой импульс дала восточная церковь развертыванию разумно-волевой активности, коль скоро такие авторитеты православия, как Златоуст и Дамаскин, подменили «предопределение» «предвидением» (Златоуст) и однонаправленное «высшее» волеизъявление — формулой «бог все предвидит, но не все предопределяет» (Дамаскин).

С точки зрения прогресса критической рефлексии не так уж важно, что православие, протестантизм и католицизм пришли различными путями к обострению разумно-волевой активности. Существенней то, что к концу XVIII — началу XIX века итог этого процесса сформулировал Фихте, который «возвел на уровень субстанции деятельность и на этой основе построил самую грандиозную, пожалуй, систему, проникнутую духом активизма» [43], и затем Гегелем. Его теоретическая концепция явилась законченным отражением исторически нарастающей философичности религиозной мысли, растущего количества и глубины теологии и — их все более последовательной и зрелой секуляризации — обострения разумно-волевой активности, ориентированной на проблемы «предельных оснований». Не отрицая в целом ни религиозной, ни философской концепций европейской мысли, система Гегеля теоретически «развернула» активность критической рефлексии «в обе стороны», к установлению беспредельности последней. Гегель определил путь знания как путь веры, движение к истине как к богу. Истина, которую должна познать философия, теперь заключалась в самом про-

---

[43] *Юдин Э. Г.* Отношение философии и науки как методологическая проблема. — В кн.: Философия и наука. М., 1972, с. 155.

цессе познания [44]. Гегелевская концепция в этом смысле отсекла философию от теологии. По верному замечанию Л. Фейербаха, философия Гегеля оказалась последним прибежищем теологии. Точнее, протестантской теологии, категории которой превращались Гегелем в аллегории философских понятий (так, христианскую догму о божественном триединстве он истолковал как символическое выражение диалектического движения идеи по принципу триады и др.).

Немецкая классическая философия, английская политэкономия и французский материализм в качественно новом сплаве марксистской науки позволили раскрыть подлинную природу религии, ее взаимосвязь с идеалистической философией и ее противоположность материализму.

К. Маркс и Ф. Энгельс пришли к выводу, что общественные отношения, породившие религиозное чувство как общественный продукт [45], чрезвычайно живучи, эти отношения по-прежнему продолжают порождать суррогаты религии. В «Капитале» К. Маркс говорит: «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой» [46]. Очевидно, что установление прозрачных и разумных связей не просто длительный процесс, но черта коммунистического общества. И религиозность, в большей или меньшей мере, остается угрозой любому обществу до тех пор, пока коммунистические отношения в решающей степени не вытеснят те, которые им предшествовали.

«Строй общественного жизненного процесса, т. е. материального процесса производства сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным плапомерным контролем» [47]. Данная мысль К. Маркса — ключевая для понимания религиозности в современную эпоху, так как позволяет предполагать, что отсутствие материального процесса производства как продукта свободного общественного союза людей, сознательно и плапомерно контроли-

[44] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 275.
[45] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 2—3.
[46] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 90.
[47] Там же.

рующих это производство, делает религиозность имманентной бытию. Факторами современной капиталистической действительности, которые превращают эту гипотезу в реальность, являются: отчуждение индивида, нарастающее по мере стабилизации отчужденных производственных отношений; компрометация религиозных догм, предлагаемых в канонических формах и вместе с тем «психологический голод» — поиски «новых ценностей», верований и ориентаций. Стремление многочисленных современных направлений религии, теологии и идеалистической философии учесть эти факторы привело к тому, что наука оказалась основной ценностью, магнитным центром, на который ориентируются религиозное, теологическое и философско-идеалистическое мировоззрения.

Иоанн XXIII суммировал в энциклике «Матер эт магистра» отношение католицизма к науке в нашем веке так: «Утверждают, что в эру триумфа науки и техники люди могут созидать цивилизацию, обходясь без Бога. Истина, однако, состоит в том, что сам научно-технический прогресс ставит человеческие проблемы всемирных масштабов, проблемы, которые могут быть разрешены только в свете искренней и активной веры в Бога, начало и конец человека и мира. Подтверждение этой истины мы находим в констатации того, что безграничные горизонты, открытые научными исследованиями, способствуют возникновению и развитию в умах убеждения, что научно-математическое познание фиксирует, но не раскрывает сущности и тем более не выражает полностью глубоких сторон действительности»[48]. Католическая пастырская конституция «О церкви в современном мире» говорит: наука не должна выходить за пределы «ее границ» в область мировоззренческих обобщений, в сферу решения вопросов о сущности бытия и смысле человеческого существования[49]. В доктрине неотомизма наука отождествляется с рассудочным «позитивистским» познанием, разум отделяется от рассудка и ему противопоставляется как инструмент высшего познания. Отношение к философии в рамках католичества при этом двоякое: признание за нею (не за наукой) статуса «единственного пути» к «пер-

[48] «Матер эт магистра», энциклика Святого Отца Иоанна XXIII о новом развитии социальных проблем в свете Христианского Вероучения (перевод). М., 1969, с. 76.

[49] См.: Наука и теология в XX веке. М., 1972, с. 64—65.

вой причине мира» соединяется с отождествлением философии и теологии (неотомизм, неосхоластика и др.). Попытки создать целостную философскую систему, переосмысливающую «предельные основания» в свете современной науки, по-прежнему встречают сопротивление глав католической церкви. Приспособление религии к последовательной объективно-идеалистической схеме «космической эволюции», оформленной Т. де Шарденом в виде неортодоксального томизма, было осуждено Ватиканом как неприемлемая натурализация сверхъестественного.

Относительному единству католической, так называемой естественной, теологии (явным отклонением от которой был, пожалуй, только «христианский эволюционизм» шарденовского приспособления религии к науке) в протестантизме противостоят либеральная теология, диалектическая теология, или теология кризиса, неортодоксия, или фундаментализм, теология надежды и теология революции — последовательно «засыхающие» ветви когда-то жизнеспособного многоветвистого протестантского модернизма, корни которого были питаемы деизмом и рационализмом эпохи Просвещения. Протестантская теология оказалась буквально разрываемой внутренними противоречиями. Так, Р. Бультман выступил в начале нашего века с концепцией научного истолкования христианской мифологии. Он имел в виду демифологизацию канонов, исследование догматической «мифической картины мира» как символической, дешифровку «закодированных» священных текстов в полном согласии с данными науки и не в противоречии с «божественностью» смыслов, стоящих за символикой. Бультман подразумевает активное «творческое» восприятие «божественных идей»[50]. С другой стороны, коль скоро основное содержание веры исходит не от человека, а от самого бога (К. Барт), религия остается истиной «не от мира сего», разумно-волевая активность не имеет к ней отношения вообще[51]. Развивая мысли Барта относительно религии, Э. Бруннер ставит на суд совести (заимствовано киркегоровское понимание нравственных категорий как экзистенциалов) саму возможность философского объяснения проблем «предельных оснований», полагая, что они познаваемы единственно

[50] См.: *Bultmann R.* Jesus and Mythology. N. Y. (cop.) 1958.

[51] См.: *Barth K.* Die Kirchliche Dogmatic, Bd 1—9. Zollicin, 1932—1955.

в сфере морали[52]. В противоположность Барту и Бруннеру, П. Тиллих подчеркнул необходимость сохранения автономной активности человеческого разума в религиозных и философских попытках проникновения в проблематику «предельных оснований». Отрицаются механизмы познания, подобные толкуемому Бартом откровению, нисходящему на человека из непостижимого мира. Вместе с тем, Тиллих выступил против бультмановской «исторической правды» человека-Христа и «демифологизации» священных текстов[53]. С 1921 по 1933 г. был разработан, таким образом, целый спектр отношений к разумно-волевой активности в ее ориентации на проблематику «предельных оснований». За сорок последних лет внутренняя противоречивость протестантской теологии существенно дополнилась: в 30-х годах Р. Нибур призвал теологов и широкие круги верующих отказаться от попыток кардинальных социальных преобразований, ограничиться непосредственной практической деятельностью;[54] к 70-м годам протестантская теология прошла путь все менее вписывающихся в социальное статус-кво «теологии мертвого бога» (Д. Бонхоффер, Д. Робинсон[55]), «теологии надежды» (Э. Мольтманн[56]) и «теологии революции» (Р. Шолл[57]). Произошел полный разрыв протестантской философии с традиционной христианской этикой индивидуального спасения и в результате развилась теология, направляющая энергию религиозной мотивации на дело преобразования мира.

Специфика этого преобразования заключена в «очеловечивании» мира, т. е. проблеме отнюдь не академического характера, ибо она касается того, как на практике соединить личное самоудовлетворение индивида, самоусовершенствование, адекватное познание окружающего мира и — коллективное благо; сформировать индивидуальную жизнь как целое и ту же жизнь как часть более обширного целого — общества. Растущее отчуждение индивида в условиях капитализма придало небывалую ост-

---

[52] См.: *Brunner E.* Relisionsphilosopie. Chicago, 1926.
[53] См.: *Tillich P.* Love, power and justice. N. Y., 1960.
[54] См.: *Niebuhr R.* Moral man and immoral society. N. Y., 1932.
[55] См.: *Bonhoeffer D.* Letters and Papers from Prison. N. Y., 1971.
[56] См.: *Moltmann J.* Theologie der Hoffnung. München, 1964.
[57] См.: *Shaull R.* Revolutionary change in Theological Perspective. — In: Christian Ethics a Changing World. N. Y.—L., 1966.

роту этим вопросам. Попытки религиозных, теологических и идеалистических направлений продвинуться к их решению, не «впадая» в марксизм, привели в целом теологическую и идеалистическую мысль к формированию ложной конфронтации сциентистской и антисциентистской теоретических платформ. Другим подобного рода «противостоянием» является антиномия конформизма (теологии и философии статус-кво, от прагматизма до «богословия порядка») и, с другой стороны — социальной активности (от маркузианской и фаноновской «философий бунта» до шолловской «теологии революции»). Ложность этих антиномий раскрывается при переходе от рассмотрения эволюции философских и религиозных течений Нового времени как таковых к их описанию сквозь призму роста в XIX—XX вв. индивидуального самосознания.

Определяющей для периода постклассической философии становится обращенность к индивидуальности. Эта тенденция была осмыслена в XIX веке (когда, как писал Барбэ д'Оревильи, «душа отлетала от всех явлений под напором надвигающейся материи» [58]) и была осмыслена именно как перспектива превращения теологии в философски-теологическую антропологию, что папа Павел VI выразил позднее словами «бог становится человеком». В этот период обостряется необходимость положительного и глубокого личного переживания. Упадок формальной религии сопровождается качественным изменением религиозности — ее новой интимизацией. Антропология и стянутый вокруг человека мир заменяют теологию и сотворенный мир. (Ряд современных западных исследователей считают, что, борясь с отчуждением, церковь уже сублимировала теологию в антропологию [59].) С другой стороны, все более обычным становится антропологизм на уровне целых философских направлений (например, «критический гуманизм» Д. Джонса, согласно концепции которого вера в бога является первоначальной формой веры

---

[58] Цит. по: *Волошин М.* Лики творчества, кн. 1. СПб., 1914, с. 59.

[59] См.: *Gagern M. von, Feuerbach L.* Die «Neue» Philosophie. Munchen—Salzburg, 1970. Параллельно польские религиоведы показали, что, в частности, в христианстве последних двух веков идет процесс «приближения» человека к богу и бога к человеку с акцентом на все более явное подчеркивание человеческой природы Христа (см.: Filosoficzne problemy wspoleczesnego shrzèsijanstwa. Kol. red. Warszawa, 1973).

в человека[60]). Во множестве систем буржуазной философии последняя отождествляется с философской антропологией, иначе говоря, трактуется исключительно как теория человека. Это прежде всего относится к теологии Ранера, экзистенциализму и примыкающим к нему течениям. По существу, единственным объектом экзистенциалистского исследования является человек, рассматриваемый как сумма переживаний, складывающихся в единое целое, благодаря стремлению к богу (Киркегор), вообще трансцендентному (Ясперс), к «ничто» (Хайдеггер), к самому себе (Сартр[61]) и т. д. Специфические черты религиозного и философского антропологизма, взаимно пересекаясь, образовали сложную картину, в ходе которой проповедь монологическая, самозаконченная и объясняющая саму себя сменилась «открытым диалогом»[62] со все более растущей персональной ответственностью человека за результат «двустороннего» общения с богом, космосом, людьми. До XVIII века проблема смысла человеческого существования ставилась перед индивидом как проблема «включения в божественный строй, величественно существующий без него и объективно зримый как в природных явлениях, так и в социальных отношениях»[63]. Однако, будучи втянутыми в интенсивную секуляризацию, религия и религиозная философия оказались перед идеей служения бога человеку, потребовавшей «выйти навстречу на-

---

[60] См.: *Jones J.* Qù est que l'humanisme? — «Esprit.» Paris, 1972, N 2, p. 171—183.

[61] Признание человека в качестве единственного предмета философских исследований лишено того жизнеутверждающего оптимизма, который был характерен для аналогичных интенций эпохи Возрождения. Современная антропологизация, например, в рамках экзистенциализма различных типов и, с другой стороны — неотомизма связана с часто подчеркиваемым нескрываемым ощущением вынужденной печальной и «иррациональной» необходимости бытия.

То, что философская антропология, экзистенциализм и персонализм новейшего времени отличаются от аналогичных, в какой-то мере, явлений периода Возрождения и Романтизма, находит свое выражение, в частности, в отношении к той же науке. Наука была в авангарде возрожденческих гуманитарных ценностей. Затем она сополагалась ценностям немецких романтиков конца XVIII—начала XIX в., и далее — новейшей буржуазной философской антропологией была противопоставлена высшим духовным ценностям.

[62] Философия и наука. М., 1972 с. 36.

[63] *Казанова А.* Второй Ватиканский собор. М., 1973, с. 54.

сущпым человеческим нуждам», поскольку очевидно, что, «если мы не сумеем снять преграду между молитвой и ежедневной жизнью, наша проповедь скоро не будет достигать людей» [64].

Антропологизация религиозного мировоззрения обнаружила себя попытками ряда направлений протестантской теологии и религиозного экзистенциализма, жертвуя традиционными понятиями «бог», словами теологов «бог умер» (М. Бубер, Д. Бонхоффер [65]), «откровение» (Г. Кауфман [66]) и т. д., через «секулярные варианты религии» приобщиться к выработке «основных идеалов и ценностей, выходящих за пределы наших близоруких пожеланий» [67].

Эти попытки были предприняты — в более широком русле — современной буржуазной философией, стремящейся к «общей этике», способной дать ценностную интерпретацию основных конфликтов современности. В то время как для идеалистической философии эти попытки продиктованы противоречиями гносеологического порядка, для религии и теологии — это выработка этики повседневного бытия.

В сферах как религии, так и философии в прямой связи с этими поисками оформились тенденции к синтезу различных философских концепций, теологических идей, наконец, деятельности церквей различных конфессий [68]. Поиск этических нормативов, действенных для современного человека, ведет религиозные институты еще дальше, за рамки экуменизма. Католическая церковь вынуждена считаться, например, с тем, что значительное число христиан стремится увидеть воплощение чаяний, которые они носят в себе от имени своей веры, — в социализме [69]. Подобные явления в настоящее время волнуют и протестантскую церковь, ведут к многообразным сочетаниям религиозных и теологических течений с марксизмом и делают все менее удивительными признания того, что гуманистической силой, предохраняющей христианские

---

[64] «Dokumentum catholicum», 1962, c. 1496.
[65] *Bonhoeffer D.* Op. cit.
[66] *Kaufman G.* God the problem. Cambridge, Mass., 1972, p. 24, 226.
[67] *Burnheim S.* After Religion. Reflection on the Post-Christian Situation. — «Quadrant», 1972, February, p. 42.
[68] См.: «Журнал Московской патриархии» за 1972—1976 гг.
[69] *Leroy R., Casanova A., Moine A.* Les marxistes et l'evolution du monde catholique. Paris, 1972, p. 114—115.

нравственные ценности от разрушения, в будущем станет коммунизм [70].

По мере реализации понятий «экуменизм», «синтез», «диалог» стоявшее за ними содержание становится все менее эзотерическим. Отсюда еще одна особенность антропологизации: различные течения идеалистической философии и теологии, понятные дотоле лишь «посвященным», спустились на уровень если не обыденного, то, во всяком случае, массового сознания образованных людей.

Взаимосвязанные тенденции к «общей этике», экуменизации, стремление насытить массовое сознание «революционными» ценностями так, чтобы это были, однако, ценности религиозной веры, привели к созданию обширной сферы квазирелигиозных верований. Основой большинства из них является идейная позиция, схема которой такова: массовое сознание нового и новейшего времени озабочено проблематикой «коллективного блага» и «недоозабочено» самосовершенствованием личности; коль скоро это так, предлагается концентрация на внутренней жизни индивида. В отношении к христианской традиции это путь неогностического углубления до понимания, присущего ранним христианам и роднящего их с мистиками Востока [71]. Сюда входят «экуменические» компоненты: от ценностей автохтонных культов до ценностей ориентально-мистических течений и разновидностей буддизма. Здесь находят выражение стремления человека к духовной свободе и — псевдовыход к ней в роли изолированной, якобы абсолютно свободной личности. Развитие получают порой переносимые через века дохристианские мифологические, раннехристианские мистические и азиатские психотехнически-поведенческие течения — бого-

---

[70] См.: *Schall J.* Human dignity and human numbers. N. Y., 1971.

[71] Д. Пассмор приводит замечание Шардена, предвосхищающее развитие квазирелигиозности: «Быть может, мы могли бы узнать от мистиков Дальнего Востока, как сделать нашу религию более «буддийской», не столь всецело поглощенной этикой...» (*Passmore J.* Paradise now. The logic of the new mysticism. — «Encounter», London, 1970, v. 35, N 5, p. 3). В цитированном размышлении интересно то, что оно дает почувствовать историческую неудачу догматического христианства в части решения этических проблем и ощущение необходимости выхода равным образом из этического и гносеологического тупиков путем заимствования опыта иных, экзотических, «решений» проблем «предельных оснований».

вдохновенность как духовно-мистическое единение с богом, трансформация учения Августина о сверхчувственном озарении человеческой души, мистическое богопознание как увенчание или отрицание рационального в русле «Ареопагитик», учений европейских поздних мистиков (М. Экхарт), ближневосточных суфиев и дальневосточных последователей чань-дзена.

Таким образом, параллельно развитию элементов сциентизма в массовом сознании и параллельно сайентификации академической теологии реакция на сциентизм в виде «впадения» в мифотворчество, распространяясь на теологию, ведет к мистической теологии. На уровне массового сознания соединяются религиозный мистицизм и иррационализм [72]. Наконец, популярность ряда индивидуалистических течений обязана модернизации неоплатонической идеи необходимости душевного экстатического соединения с непознаваемым богом. Вместе с тем, развивается акцентированное стремление к «коллективному благу» — тенденция, в ходе развития которой оформляется своеобразный анархический «группизм»: здесь идеи псевдореволюции (наркотиков и сексуальная) соединяются с политическими движениями «не за себя» (за права негров, против войн, в поддержку социальной борьбы в развивающихся странах и т. д.) в общем уходе от «я», ориентированного, якобы, на ценности производства и распределения, к коллективному «Мы», будто бы по самой своей сущности нацеленному на блага равного распределения и потребления. Здесь получают религиозную окраску самые различные идеи: «новых левых» и «ангелов ада», прокитайские и — африканского социализма, негритюда и — эклектически воспринимаемого материализма. Дзен, культ «сознания Кришны», «церковь сатаны», трансцендентальная медитация, новое «движение Иисуса» с антиницшеанским и антибонхофферовским лозунгом «бог жив, а не мертв!» — в целом пестрое поле квазирелигиозности продемонстрировало своеобразный

[72] Это стимулирует, например, мифизацию прогресса путем трактовки научного познания мира как процесса отчуждения, «злой магии» (Т. Розак и мн. др.), противостоять которой предлагается при помощи мистики — «доброй магии» (причем это предлагает ученый!). Более других развитию такого рода идей способствует «подпольная церковь» (см., например, *Boyd M.* The underground church. N. Y. 1968, X).

прорыв индивидуальности сквозь догматическую религиозность в мифотворчество, в сферу, где «новое христианство» совпадает с молодежной культурой и контркультурой [73]. Таким образом, развилась своеобразная «поп-религия», высшие ценности бытия в которой ощущаются посредством непонятийного созерцания, а оформляются как процесс сопереживания и со-чувства с вхождением в образ лица и явления. Эстетически поп-религия имеет характер своеобразного театрального действа, гносеологически — характер мифа и этически — религиозный характер. Явление это развивается в странах капитализма все шире. В его рамках массы людей переосмысляют религиозную этику, формируют сотни микрорелигий (которые являются вместе с тем локальными культурами и в еще большей мере стилями жизни и то и дело лопаются, чтобы возникнуть в новых формах); в этом стремительном историческом процессе философии ориентированная критическая рефлексия все более успешно пробивает себе путь к переосмыслению «предельных оснований» уже потому, что процесс в целом имеет характер как никогда объемного эксперимента с ценностями. Такого, который подрывает сам принцип религиозного и идеалистического мировоззрений — принцип догматизации того или иного обоснования «предельных оснований». Этот последний рушится нарастающим плюрализмом взаимосвязанных подвижных духовных ориентаций.

Мы рассмотрели историческую динамику философии и религии как типов ценностного сознания, выбрав критерием их сопоставления способность человека критически переосмысливать «последние вопросы». Рост этой способности, по сути определяющей философское мировоззрение как принципиально отличное от религиозного, характеризует историческую эволюцию философии в сравнении с динамикой религии и показывает специфику этих мировоззрений, так как разновидности рели-

[73] Ж. Эллюль описал такого рода квазирелигиозность, трансформированную в мятеж (см.: *Ellul J.* De la rèvolution aux rèvoltes. Paris, 1972, p. 377); он же верно заметил: «мятежная» контркультура явилась попыткой создания новой ипостаси христианской культуры (Op. cit.). См. также: *Sonson R. L.* Counter-Culture on vision of God. Minneapolis, 1971.

гнозного мировоззрения представляют различной смысловой протяженности «отрезки» между предопределенными — той или иной ипостасью бога — точкой отсчета и итогом решения «предельных проблем». В этом смысле существо религии составляют принципиально неисследуемые явления. У философии, напротив, нет проблем, не подлежащих анализу, она отрицает табу.

Философия, особенно в ее зрелых формах, последовательно воплощает функцию познания, тогда как для религии характерна (зачастую декларируемая как познавательная) нормативная функция. Превратности исторической динамики философии и религии как типов ценностного сознания показывают имманентное качество религиозного «познания» — догматизацию познанного. Специфику же философии составляют постоянные, в прямой зависимости от динамики научных фактов, выступления против своих результатов. Эти типы отношения к проблематике «предельных оснований» «разводят» концепции религии и прежде всего материалистической философии, между которыми флуктуируют идеи непоследовательного материализма, идеализма и теологии.

Кроме того, с позиций философского мировоззрения религия предстает полем значений, где ценности познания относятся к области сверхъестественного, но нормативные ценности которого, так или иначе, философия не может не принять во внимание. И, напротив, с позиций религиозного мировоззрения философия является арсеналом содержаний, из которых нормативные религиозному сознанию не несут ничего качественно нового, а вот ценности познания оказываются именно качественными, принципиально философскими. Мировоззренческий характер философии таков, что в иерархии ее ценностей ценности познания определяют остальные и потому проецируются и на нормативные, окрашивают их в свои цвета. В религии же в целом нравственно-этические нормативы отбрасывают свое отражение на ценности познания. Здесь этические нормативы выведены на уровень детерминант бытия; акт познания происходит постольку, поскольку он развивается в рамках отправления нравственно-этических нормативов. В этом — принципиальная ограниченность религии как мировоззренческой системы. Отделившись от мифологического восприятия природы, общества и человека и обретя само-

стоятельность уже в устах Сократа, конституирующее философию движение от вопроса к вопросу, во всяком случае в рамках теистических религий, стремится к редукции. В интеллектуально-эмоциональном поле религии индивид обретает себя по преимуществу в движении от ответа к ответу. Интересно, что в религиозно-философском сознании «философское» обращается к окружающему миру и к «я» с вопросом, а возвращается с религиозно окрашенным ответом. (Такой тип восприятия свойственен не только религиозным философиям, но и религиям, не принадлежащим к богооткровенным, например буддизму.)

Мы подошли к концу наших размышлений. Так как процесс развития философии и религии происходил параллельно и взаимосвязанно с кристаллизацией саморефлексии, которая является показателем роста человеческой индивидуальности, проделан двойной «ход»: прослежено вычленение индивидуальности и кристаллизация разумно-волевой активности.

Из вышесказанного видно, что философия и религия как типы ценностного сознания исторически поделили между собой сферы влияния: а) на уровне элит, вплоть до XX века — философия, на уровне масс — религия; б) в плане безграничной диалектики — философия, в плане диалектики, ограниченной канонами, догмами и (или) табу — религия. Если признать, что для философского мировоззрения важнейшим нравственно-этическим принципом является бескомпромиссное, принципиально не имеющее пределов познание, а для религиозного — главным путем познания действительности является служение нормативным ценностям, то становится объяснимым исторический процесс, в рамках которого, в результате воздействия философского мировоззрения на религиозное, нормативные ценности последнего приобретают все более трансцендентальный характер и религиозное мировоззрение оборачивается религиозной философией; и, наоборот, теология, несущая определенные теоретико-познавательные ценности, может постепенно превращаться в набор нравственно-этических предписаний, в конечном счете в религию. В рамках религиозных философий анализ «последних вопросов» ограничивается соответственно, по мере трансформации философского мировоз-

зрения в религиозное. В свою очередь, в процессе трансформации некоторых религиозных философий, с одной стороны, в идеализм и, с другой — в материализм с постановки «последних вопросов» последовательно снимается табу, и ответы все в большей мере верифицируются объективной реальностью.

История показала, что философские элементы накапливались и накапливаются «внутри» религиозного мировоззрения, что связано с растущей актуальностью осмысления «предельных оснований». В этом смысле можно сказать, что главным историческим результатом взаимодействия философии и религии явилось «вовлечение» религиозных действий и теологических концепций внутрь философского осмысления мира и многообразное подчинение религиозного типа мировоззрения критическому, саморефлексивному, перед лицом «последних вопросов» — философскому.

ЭВОЛЮЦИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ИСКУССТВА И ФИЛОСОФИИ

Ю. Н. Давыдов

Постановка и решение любого вопроса в философии, в том числе и проблема взаимоотношения искусства и философии, с необходимостью предполагает осмысление под углом зрения исследуемой проблематики всего предшествующего движения философской мысли. Поэтому и в данном случае нельзя избежать историко-теоретического рассмотрения вопроса в форме критического анализа соответствующих концепций, существующих в истории философии. Разумеется, имеются в виду лишь важнейшие концепции, воплотившие в себе узловые моменты развития теоретической мысли об искусстве в его отношении к философии.

В общем, таких узловых моментов не столь уж много, и они более или менее обозримы. Ибо, во-первых, далеко не все заслуживающие внимания мыслители интересовались проблемой отношения искусства к философии и философии к искусству. Во-вторых, концепции философов, концентрировавших свое внимание на интересующей нас проблематике, как правило, восходят к совсем уж немногочисленным ее формулировкам, отмеченным ясностью и отчетливостью — «классичностью» — постановки вопроса. Эти-то формулировки проблемы взаимоотношения искусства и философии и предопределяли сравнительно узкий спектр ее принципиальных решений.

Трудность, однако, заключается в том, что каждое из конкретных теоретических решений рассматриваемой проблемы, сформулированной в рамках относительно устойчивой традиции, осуществлялось на основе определенной философской системы, несущей на себе отпечаток личности ее создателя, и безотносительно к этой системе понято быть не может. Вот почему необходимо не только наметить контуры основных философских традиций в подходе к решению нашего вопроса, но и акцентировать

специфику его конкретных решений, детерминированную своеобразием соответствующих систем философии. А это значит, что, резюмируя теоретические итоги развития философской мысли об искусстве, мы вынуждены реконструировать общую логическую схему этого развития и учесть определенные индивидуальные отклонения от нее.

Отсюда — своеобразие общего построения предлагаемой работы, где исследование основных линий различных философских традиций, характеризовавших подход к вопросу об отношении искусства к философии (иногда на протяжении многих столетий), соседствует с анализом персонально окрашенных версий его решения. Отсюда же и перекрещивание двух существенно отличающихся друг от друга «перспектив», с точки зрения которых трактуется здесь исследуемая проблема: крупномасштабной, «макрологической», с одной стороны, и «микрологической» — с другой.

Учитывая то обстоятельство, что данная проблема не только заново актуализировалась, но и крайне заострилась в западноевропейской буржуазной философии последних ста лет — в связи с завершением эмансипации искусства от иных сфер общественного сознания, мы подвергнем детальному «микрологическому» анализу философские концепции искусства, возникшие именно в этот период[1]. Что же касается более ранних формулировок и решений вопроса о взаимоотношении искусства и философии, то по необходимости, связанной с ограниченными рамками предлагаемой работы, они будут рассматриваться с точки зрения крупномасштабной «макрологической» перспективы, для которой главное — воспроизвести общую схему эволюции различных типов сознания, определивших развитие и взаимодействие важнейших философских традиций, сложившихся в связи с обсуждением интересующего нас вопроса.

Эстетический идеал, искусство и философия. Эволюцию взаимоотношения философии и искусства легче всего проследить, сконцентрировав внимание на проблеме эстетического идеала и его исторических судеб, ибо сфера эстетического идеала была одновременно и полем, на котором скрещивались мечи искусства и философии, и

---

[1] Речь идет о судьбах эстетического идеала в европейской культуре.

обителью, где происходило их примирение. Так что описание исторической эволюции эстетического идеала неизменно окажется — в какой-то степени — и характеристикой исторически складывавшихся взаимоотношений искусства и философии.

В зависимости от того, какая форма общественного сознания оказывала доминирующее влияние на процесс складывания эстетического идеала, в исторической эволюции последнего можно выделить следующие основные стадии: 1) развитие эстетического идеала на почве античной мифологии и античного космологического миросозерцания; 2) его развитие на почве христианской религии и средневековой теологии; 3) его развитие на почве мировоззрения Нового времени, в котором преобладают сперва натурфилософские (и метафизические), затем политико-юридические (или этические) и, наконец, естественнонаучные и социологические мотивы. Особой — четвертой — стадией в истории эстетического идеала можно считать его «бездомное» (если воспользоваться хайдеггеровским оборотом) существование, связанное с участившимися во второй половине XIX века и унаследованными буржуазным искусством XX столетия попытками философов и художников утвердить эстетический идеал «на себе самом», эмансипировав его от всех прочих форм общественного сознания.

Само собой разумеется, в чистом виде можно выделить эти стадии только условно, ибо в каждой из них давали о себе знать и иные мотивы, противостоящие доминирующим. Однако нечто существенное для упорядочивающей типологизации материала такая теоретическая абстракция все-таки дает. Особенно в связи с теми проблемами, возникающими главным образом на «четвертой» стадии эволюции эстетического идеала, которые будут предметом нашего детального, «микрологического» анализа.

1. Как и для всего античного искусства, предпосылкой и материалом античного эстетического идеала была мифология[2], хранившая воспоминания народа о тех временах, когда начали складываться «высшие свойства человека» — личное достоинство, красноречие, религиозное чувство, прямота, мужество, храбрость, — становясь,

[2] Имеется в виду мифология в марксовом понимании этого термина.

по выражению К. Маркса, «общими чертами характера» индивида[3]. Народное сознание освящало эти черты, превращая их в личные свойства богов и героев, придавая им культовое, мистериальное значение. Традиция закрепляла их, обживая как социальные формы человеческого поведения и отношения к миру. Художественная фантазия придавала им эстетически чувственный смысл, преобразуя в образы созерцания. Но значение эстетического идеала эти черты характера человека приобретали лишь по мере выделения искусства в особую сферу — в качестве специфической формы сознания.

Поэмы Гомера, ознаменовавшие один из первых этапов такого выделения искусства, воплотили это мифологическое содержание наиболее прямо и непосредственно. Здесь уже даны все основные характеристики античного эстетического идеала: его целостность, исключающая преобладание интереса к какой-либо односторонне обособленной сфере жизненных проявлений человека, его телесность и пластичность, вытекающие из мифологического отождествления природы и духа, единичного и всеобщего, субъективного и объективного, внутреннего и внешнего и пр., его самодовление и завершенность, отражавшие стремление древних «... найти законченный образ, форму и заранее установленное ограничение»[4].

В последующем связь между мифологической почвой эстетического идеала и его специфической сферой опосредствуется: с одной стороны — комплексом обособившихся от культа так называемых мусических искусств (музыка, пение, танец). А с другой — искусством трагедии, которая также начинает развиваться на своей собственной основе. В каждой из этих областей эстетический идеал принимает особую форму. В эстетике пифагорейства, философски-художественно артикулировавшего «музыкальный» аспект эстетического идеала, в качестве последнего выступает Космос — носитель универсальной гармонии. Классическая же трагедия, ориентированная (особенно у Эсхила и Софокла) на изображение лучших людей, нежели ныне существующие[5], связывала свой эстетический идеал

---

[3] См.: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. 9, 1941, с. 45.
[4] *Marx K.* Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. München, 1939, S. 388.
[5] См.: *Аристотель.* Об искусстве поэзии. М., 1957, с. 49—50.

с лицами, хотя и полулегендарными, но уже не божественными, а земными, замыкаясь «...в кругу немногих родов, например, вокруг Алкмеона, Эдипа, Ореста, Мелеагра, Телефа и всех других, которым пришлось или перенести, или совершить ужасное» [6]. Тем не менее и в этот период эстетический идеал выступает еще как органический момент действительной жизни. Он не воспринимается как нечто оторванное от реальности и противостоящее ей и потому не становится еще предметом критической рефлексии — практически-художественной или философско-эстетической. Прекрасное и доброе, соответствующее традиции и отвечающее истине, еще не вступили в антагонистический конфликт друг с другом в составе эстетического идеала. Идеал, так сказать, «реально функционировал» как единство Истины, Добра и Красоты.

Обострение антагонизмов между аристократическими и демократическими силами внутри рабовладельческого полиса (усугубляемое неразрешимой для него проблемой «люмпенства» — тех, кого со времен Платона называли «трутнями»), между «свободнорожденными» и рабами сопровождается углублением критики мифологических, а затем и космологических основ античного эстетического идеала. Результатом влияния на театр демократической публики явилось бурное развитие комедии, для которой характерно «воспроизведение худших людей».[7] Пародийно-мифологические мотивы в сочетании с тенденцией к злободневной политической карикатуре превращают ее у Аристофана в эстетическую антитезу трагедии. Традиционно-ориентированный эстетический идеал становится в комедии предметом художественной рефлексии, — и это, несмотря на то, что сами комедиографы, например тот же Аристофан, пытались использовать комедию для утверждения (или даже реставрации) именно традиционных ценностей и норм. Параллельно этому — сперва у софистов, а затем у Сократа — происходит философское рефлектирование традиционного идеала — факт, который и вызвал ожесточенную полемику со стороны аристократически настроенного Аристофана (правда, с применением тех самых комедиографических средств, каковые разлагали упомянутый идеал не меньше, чем парадоксы софистов).

---

[6] Там же, с. 80.

[7] См.: *Аристотель*. Указ. соч., с. 53.

Как известно, Сократ, предпринявший одну из первых попыток перевести эту всеразъедавшую рефлексию на рельсы позитивного духовного творчества: наметив перспективу замены мифологически космологического фундамента эстетического идеала более универсальным и более абстрактным — моральным фундаментом, перспективу отождествления прекрасного с морально-разумным, — оказался в жесточайшем конфликте не только с мифологической традицией, но и с ее реальными носителями и защитниками. Этот конфликт, в огонь которого подливал масло и Аристофан своими намеками (они в изобилии были рассыпаны в аристофановских комедиях), привел к трагической гибели Сократа. Платон и отчасти Аристотель продолжают дело Сократа; первый из них стремится реставрировать гомеровский эстетический идеал, подведя под него базу нового миросозерцания, обращенного уже не столько к Космосу, сколько к Логосу — космической гармонии, как бы обособившейся от Космоса и возвысившейся над ним. При этом характерно: это свое стремление Платон осуществляет в непрерывном споре с художниками на тему о том, что выше — искусство или философия, какой способ постижения действительности истиннее — эстетический или умозрительно-философский.

Утверждая истинность именно умозрительно-философского способа постижения действительности в противоположность художественному (эта линия продолжается затем у Аристотеля), доказывая возвышенность философского Эроса в отличие от заземленно-эстетического, изгоняя «подражательных поэтов» из своего идеального «благоустроенного государства», а комедию сохраняя лишь как дело и зрелище рабов, — ученик Сократа берет своеобразный реванш над одним из самых яростных врагов погибшего философа. Платоновская философско-эстетическая и эстетико-политическая концепция предстает как запоздалая месть Аристофану, участвовавшему в травле Сократа: науськивавшего на него толпу зрителей афинского театра — тех самых, что впоследствии осудили философа. Впрочем, эта «месть» отнюдь не казалась Платону запоздалой; по мере того, как «спор» Аристофана с Сократом становился делом все более отдаленного прошлого, утрачивая свой индивидуально-личностный оттенок, истинный смысл этого спора представал в реальной исторической перспективе как борьба искусства и философии за пре-

стол, оставленный распадающимся мифологическим сознанием. За «право на истину», которая нуждалась теперь в новом «онтологическом» обосновании. И, в частности, за то, какой камень будет положен в фундамент эстетического идеала в качестве основополагающего — «философский камень» или «магический кристалл» искусства.

Впрочем, «реванш», взятый Платоном, долгое время оставался чисто философским, а в эмпирической реальности праздновало победу искусство, идущее навстречу эллинистическому распаду целостности и объективности античного идеала. Предвосхищением эллинистического субъективизма, идущего на смену этому идеалу, были уже трагедии Еврипида, которые несли на себе печать нигилистической рефлексии софистов (Аристофан тенденциозно смешивал ее с сократовой — морально ориентированной — рефлексией). Эпоха распада античного мира характеризуется возникновением эстетического идеала, для которого существенно, во-первых, противопоставление духа — природе, внутреннего — внешнему, души — телу, личной жизни — общественной деятельности и, во-вторых, возрастающее внимание к внутреннему миру индивида, к его душевной жизни. Этот идеал получает свое наиболее адекватное выражение в римском скульптурном портрете, а также в философско-эстетическом идеале одинокого мудреца-стоика.

2. Раннехристианская концепция эстетического идеала восходит к Августину, развившему платоновское воззрение в духе решительного противопоставления религиозно-этического отношения — эстетически-чувственному. Акцентирование последнего в его специфичности и особливости рассматривалось как греховное, как результат злонамеренного неприятия более высокого начала, а потому — как источник иллюзии, заблуждения и пр. Злое, греховное в человеке вызывает в его душе иллюзорное впечатление того, что прекрасные чувственные формы имеют основание в самих себе, тогда как на самом деле единственный источник их красоты — дух, подлинный носитель истинного начала, «тройственного союза» истинного, доброго и прекрасного. Поскольку «дух» как высшее начало был истолкован с позиций христианства, постольку платоновская попытка сделать философский идеализм фундаментом эстетического идеала вылилась у Августина в форму христиански-религиозного обоснования

последнего. Отныне эстетический идеал развивается на почве христианского сознания, а его теоретическое фундирование осуществляется интеллектуальными средствами, которыми располагала теологически ориентированная философия.

Рассмотренная тенденция в обосновании эстетического идеала с самого начала вступила в противоречие с эллинистическим эстетизмом — стремлением утвердить эстетический идеал на собственной почве искусства (последнее, как мы могли убедиться, было формой разложения античного идеала, не приведшей, однако, к утверждению новых ценностей, которые жили бы за свой собственный счет, а не за счет разлагаемого ими идеала). По мере распространения христианства в Европе упомянутая тенденция вступает также в противоречие с языческими традициями народного искусства. Проблема отношения к новому эстетическому идеалу выступает для христианства как один из существенных моментов более общего вопроса — об отношении религии к традиционным верованиям народных масс, к традиционно-языческой форме эстетического чувствования. Ситуацию глубокого расхождения «непосредственного» эстетического чувства прихожан и христианского миросозерцания фиксировали в XII веке Пьер Абеляр и Бернар Клервоский. Но если в этот период христианские богословы (из числа ортодоксов) предлагали разрешить противоречие между народным эстетическим чувством и христианским идеалом за счет подавления первого, то уже в XIII веке Дж. Бонавентура и Фома Аквинский намечают путь компромисса эстетического и религиозного начал, которым сопровождалось оформление христиански-средневекового эстетического идеала в его классической форме.

Здесь происходит перенесение эстетически-чувственных характеристик предметного мира (и практической жизни вообще) в сферу нравственно-религиозных переживаний, интеллектуального созерцания бога и т. д. Так, Фома Аквинский связывал область прекрасного с духовной, точнее, познавательной сферой и наделял эстетическими характеристиками самого бога. Эта тенденция получает еще более последовательное выражение у Ульриха Страсбургского, для которого бог обладает «красотой всесовершенной» и предстает как эстетический идеал в более или менее точном смысле этого словосочетания.

Рассмотренная тенденция, отражавшая стремление посчитаться с реальным развитием эстетического сознания (равно как и с традициями, продолжающими в нем свою жизнь), введя его в лоно христианского миросозерцания, сопровождалась усилением интереса к античным (платоно-аристотелевским и неоплатоновским) источникам христианства, с характерной для позднеантичного мировосприятия эстетизацией Логоса и человеческого разума, его постигающего. Правда, в своем последовательном развитии эта линия приводила к противоречию с основами христианского мировоззрения, рождая теоретические (и не только теоретические) устремления, которые ортодоксальная теология воспринимала как новую форму язычества. Становилась очевидной принципиальная неспособность христианского эстетического идеала примирить в себе эстетическое и религиозное начало: первое из них вновь и вновь воспроизводило себя как языческое.

3. Возрождение знаменовало начало новой эпохи в развитии эстетического идеала, для которой была специфична связь последнего с нерелигиозными формами общественного сознания. В развитии эстетического идеала в Новое время можно, в свою очередь, выделить следующие этапы: во-первых, сопряженный с генезисом буржуазной формации, — период Ренессанса, отмеченный теснейшей связью эстетического идеала с натурфилософскими (и метафизическими) идеями, которая характеризовала начальную фазу становления светского миросозерцания. Второй, связанный с развитием капитализма при господстве абсолютных монархий, — период классицизма и Просвещения, когда эстетический идеал развивался под преобладающим влиянием политико-юридической идеологии и этически ориентированного мировосприятия. Третий, связанный с эпохой так называемого свободного капитализма (со времени победы буржуазной революции во Франции), для которой характерно нарастание естественнонаучных и социологических элементов в структуре эстетического идеала и в способах его обоснования.

Выход за пределы религиозного миросозерцания в эпоху Возрождения осуществлялся через пантеизм с его (почти непременной) идеей бога-художника[8]. Тезис нео-

[8] См.: *Кузанский Николай.* Избранные философские сочинения. М., 1937, с. 213—214.

платоников, согласно которому истинным источником чувственной, телесной красоты является дух, используется теперь не для принижения (как это было в августинианстве), а для возвышения этой красоты: «... поэтому-то, — пишет Дж. Бруно, — благородная страсть любит тело и телесную красоту, так как последняя есть выявление красоты духа»[9]. Таким образом, «телесной красоте» Ренессанс стремится придать то же универсальное значение, которое раннехристианская теология придавала только духу. Это стремление, реабилитирующее чувственность и чувственное наслаждение, ищет «меру» последнего в нем самом[10]. Здесь выразилась тенденция Возрождения к разрушению всякого «заранее установленного ограничения», специфичного, согласно К. Марксу, как для античности, так и для Средневековья — формаций, базирующихся на «естественно сложившихся» общественных отношениях. Осознание односторонности этой тенденции приводит мыслителей и художников Возрождения к идее необходимой «гармонизации» чувственного и духовного начал и соответственно — к попыткам реставрации античного эстетического идеала — идеала гармонического человека. В период позднего Возрождения этот эстетический идеал сталкивается с фактом невозможности его более или менее последовательного осуществления, что и получило свое художественное выражение у Сервантеса и Шекспира.

От эпохи Ренессанса и вплоть до раннего романтизма развитие эстетического идеала осуществляется в форме «опрокидывания» эстетического сознания Нового времени в прошлое — на тот или иной этап развития античного общества. В классицизме этот процесс сопровождался одновременно формализацией и рационализацией эстетического идеала, которые, в свою очередь, возникли из обнаружения факта противоречивости (и неосуществимости) универсально-гармонического развития личности в условиях буржуазного прогресса. Противоречивость идеалов Возрождения отчетливо проступала в неразрешимой антиномии чувственности и рассудка, влечения и долга, индивидуальных склонностей человека и моральных (или

---

[9] *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. М., 1953, с. 56.

[10] См.: *Валла Лоренцо.* О наслаждении. — В кн.: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. 1. М., 1962.

политических) требований, — антиномии, художественное и философское осознание которой определило своеобразие эстетического идеала эпохи классицизма. В противоположность «безмерному» универсализму классицизм выдвигает жестко фиксируемый принцип меры, навязываемый эстетической чувственности чисто внешним образом — тем более, что принцип этот заимствуется из радикально враждебной всякому эстетизму юридически-правовой идеологии, пришедшей на смену религиозной [11].

Связь классицистского эстетического идеала с юридически-правовой идеологией обнаруживается в эстетике Н. Буало, стремившегося подчинить художественное творчество формально-рассудочному «закону», и в эстетике Винкельмана, считавшего причиной «идеального» состояния античного искусства политическую свободу древних греков. Высшую победу классицизм, как это ни парадоксально, одержал в эпоху Французской революции 1789 года, разыгранной «гладиаторами буржуазного общества» [12] в костюмах, изготовленных по образцам классицистской эстетики. В традициях Римской республики, эстетически переработанных классицизмом, были найдены буржуазными революционерами «идеалы и художественные формы, иллюзии, необходимые им для того, чтобы скрыть от самих себя буржуазно-ограниченное содержание своей борьбы, чтобы удержать свое воодушевление на высоте великой исторической трагедии» [13].

Две тенденции в истолковании природы и сущности искусства. Французская буржуазная революция послужила важным импульсом, обеспечившим не только решительный поворот в развитии западноевропейской философской мысли, но и возникновение новой перспективы в философском понимании искусства. Дело в том, что до Французской революции, в условиях господства политико-юридической идеологии, на европейском континенте господствовала главным образом рационалистически-просветительская тенденция в истолковании природы и сущности искусства. И — соответственно — высшим принципом, на основе которого оправдывалось единство Истины, Добра и Красоты (а в той или иной форме оправдания такого единства требует любой эстетический идеал), оказывался про-

---

[11] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 496.
[12] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 8, с. 120.
[13] Там же.

светительски истолкованный — то есть по преимуществу «рассудочный» — Разум. События революции 1789 года, совершившейся под знаменем просветительского разума, привели многих мыслителей — как в самой Франции, так и, в особенности, за ее рубежами — к убеждению, что последний не так уж и «разумен»; а если считать разумным только его, то придется согласиться с тем, что многое, определившее ход и исход революции, не имело к нему никакого отношения: попросту говоря, было неразумным. Отсюда — романтическая реакция на просветительский рационализм, результатом которой было возникновение широкого философского течения, осознававшего себя в качестве оппозиции по отношению к идее рассудочно истолкованного «разума». В русле этого движения оформилась, наконец, тенденция иного — не-(а иногда и анти-) рационалистического истолкования природы и сущности искусства. Противоборство этих двух тенденций в понимании искусства, побуждающее каждую из них развивать свои собственные посылки, и определило развитие философской мысли об искусстве на протяжении XIX, а затем и XX века, причем в одних случаях одна из этих тенденций выступала на передний план, в других — другая, а порой между ними наступало известное равновесие.

Основной вопрос, по поводу которого расходятся и вступают в борьбу две рассматриваемые тенденции, — это вопрос об отношении искусства к науке, эстетической способности к логической, художественного акта к теоретическому, образа к понятию и т. д., и каждого из этих двух моментов — к Истине. Иной формулировкой этого же вопроса (находящейся в более близкой связи с проблематикой эстетического идеала) является проблема соотношения Истины, Добра и Красоты — с точки зрения места последней в рамках этого соотношения.

Если попытаться, подытоживая сказанное выше, вычленить основной эстетический принцип западноевропейского рационализма, объединяющий все рационалистические типы мышления в толковании искусства, то его можно будет сформулировать как принцип *разумности прекрасного*, восходящий к гуманистическому постулату единства Истины (Науки), Добра (Природы) и Красоты (Искусства), который, в свою очередь, представлял собой — разумеется, трансформированное (трансформация,

в рамках которой «природа» заменила упорядоченный и «благоустроенный» Космос) — «возрождение» основного постулата платоновского миросозерцания. В эстетике Руссо эта связь рационалистического истолкования прекрасного с платонизмом чувствуется особенно отчетливо. В платоновском (да и аристотелевском) словоупотреблении «прекрасное» фигурировало почти в том же качестве, в каком оно используется обычно в обиходной речи. Здесь оно носит, скорее, этический оттенок, чем эстетический, и, во всяком случае, в такой же мере связано с представлением о благе, в какой — с представлением о красоте [14]. Что же касается Руссо, то он, говоря о «любви к прекрасному», специально подчеркивал при этом: «речь идет о красоте добродетели» [15]. В свою очередь, эта любовь рассматривалась им как «естественное чувство для сердца человеческого» — столь же естественное, «как любовь к себе» [16]. Естественное же было для Руссо синонимом «разумного», т. е. «истинного» [17]. На этой основе и достигалось искомое единство разумного, добродетельного и прекрасного с теми или иными вариациями, определяемыми удельным весом сенсуализма в пределах общего рационалистического устремления.

В послереволюционную эпоху, когда просветительский разум предстал в виде позитивно-научной «рациональности» (и соответственно — юридически-правовая форма буржуазной идеологии начала сменяться сциентистски-позитивистской), та же проблема предстала в виде проблемы отношения искусства к «положительной науке». Решалась же она в соответствии с той «парадигмой», которую задал основоположник позитивизма Огюст Конт, заявивший, что «неисчерпаемый источник нового поэтического величия», бесспорно, возникнет «в позитивистской концепции человека как верховного владыки царства природы, которое он все время изменяет в своих интересах

[14] Когда мы говорим о каком-либо высоконравственном поступке: «это — прекрасный поступок», а о самом принципе нравственности: «это — (нечто) прекрасное», то мы оказываемся гораздо ближе к платоно-аристотелевскому словоупотреблению, чем в том случае, когда мы прилагаем эти характеристики к произведениям искусства и к искусству вообще.

[15] *Руссо Ж.-Ж.* Письмо к Д'Аламберу о зрелищах. — Избр. соч., т. 1. М., 1961, с. 82.

[16] Там же.

[17] Там же.

с мудрой решимостью, будучи начисто свободен от всяких пустых угрызений и от подавленного страха, не признавая никаких общих ограничений, за исключением системы положительных законов, открывшихся его деятельному разуму...»[18], что «неотвратимое наступление всеобщей реорганизации (имеется в виду буржуазная «рационализация» и «модернизация» природы и всей системы межчеловеческих отношений. — *Ю. Д.*) само принесет новому искусству и неистощимый материал в виде зрелища чудес человеческих и важную общественную функцию: оно должно будет заставить по достоинству оценить структуру нового общества»; что «основное обязательное условие нового искусства, равно как и науки и общественного производства, заключается в том, чтобы подчинить все свои замыслы системе законов реальности, и это ни в коей мере не лишит его драгоценного источника вымысла, а лишь заставит его придать этому могучему логическому приему (?! — *Ю. Д.*) новое направление, соответствующее тому, что он получит в двух других упомянутых выше областях»[19].

Для позитивизма XIX столетия также характерно объединение истины, добра и красоты на основе разума. Причем последний расшифровывается уже не как этический разум просветителей, а как *естественно-научный разум*. По утверждению Герберта Спенсера, например, «...высшее искусство всякого рода основано на науке» и «без науки не может быть ни совершенного произведения, ни совершенной оценки»[20]. Но вот что касается самой науки, то она вполне может обойтись без искусства. Она — сама себе поэзия. Потому-то и может она служить «основанием скульптуре, живописи, музыке, поэзии», что она «поэтична»[21] по своей внутренней природе. Вообще для Спенсера красота тождественна разуму, таящемуся в природе и совпадающему с фактами и законами, открываемыми естествознанием. «Наука открывает целые царства поэзии там, где для ума ненаучного все пусто»[22]. И даже красота человеческого лица — это в конечном

[18] Цит. по: Памятники мировой эстетической мысли, т. 3. М., 1967, с. 730—731.
[19] Там же, с. 731—732.
[20] См.: *Спенсер Г.* Научные, политические и философские опыты, т. 3. СПб., 1866, с. 50.
[21] Там же, с. 55.
[22] Там же.

счете не что иное, как внешнее выражение ума, скрывающегося под черепной коробкой человека: «главные составные части красоты и безобразия находятся в связи с совершенством и несовершенством умственной природы»[23]. А поскольку, согласно Спенсеру, умственные достоинства человека определяют — в общем и целом — и его нравственные качества, постольку и «красота характера имеет связь с красотой лица». Так что «вера в связь между достоинством и красотой», которая «присуща каждому из нас»[24], имеет под собой веские основания.

Надо сказать, что и в лоне существенно иной — гегелевской — разновидности западного рационализма, которая в отличие от контовско-спенсеровской базировалась на критике «естественнонаучного рассудка», логика и эстетика, теоретически-познавательный акт и художественно творческий также предстают как тождественные по своему истинному содержанию. И если чем и различаются логически-понятийное и эстетически-чувственное, так это формой постижения одного и того же содержания, способом выявления одной и той же истины — вечно изменяющейся, «текучей» но извечно (и предвечно) равной себе самой. Дело в том, что Красота — это та же самая Истина, но взятая как объект «живого» (чувственно-конкретного) созерцания, а потому предстающая перед человеком в виде образа. А Добро (или Благо, или Бог) — это опять-таки та же Истина, но выступающая уже в форме представления, таящего в себе глубочайшее духовное содержание, а потому вызывающего у человека уже не чувственное наслаждение, а благоговение, высокий душевный подъем, побуждающий к добродетели.

Что же касается самого Разума, с помощью которого постигается (и полагается в конкретности, «тотальности» понятия) единство первых двух моментов, то он также не что иное, как сама Истина, правда, являющаяся человеку (и самой себе) в своей наиболее адекватной форме, тождественной содержанию. Последняя оказывается у Гегеля высшей формой, в которой «снимаются» все предшествующие, более или менее односторонние, формы пребывания истины — эстетически-художественная и нравственно-религиозная. Как видим, в пределах гегельянского

---

[23] Там же, т. 1, с. 209.
[24] Там же, с. 217, 204.

рационализма единство Истины, Добра и Красоты утверждается столь решительно и энергично, что высшая форма истины — диалектически-конкретное понятие — грозит растворить в себе все остальные ее формы. В этом отношении спекулятивная форма рационализма, решительно противополагавшая себя «просветительскому рассудку», оказывалась близкой к просветительству и позитивизму. Правда, Гегель иначе, чем позитивисты, понимал «понятие» как подлинную стихию Истины: в нем уже содержались и чисто рациональные моменты, и те, что с позитивистской точки зрения должны быть охарактеризованы как «иррациональные». Но, поскольку даже так истолкованное понятие он отличал от «образа» — этой подлинной стихии Красоты, причем, подчинял этот последний первому, суть дела не изменялась: «рацио» лишало Красоту самостоятельности, как это и было в позитивизме. В отличие от просветителей, для которых в нашем триединстве первое место отводилось Добру, Гегель, как и позитивисты, выдвигает Истину. Впрочем, независимо от того, считать ли высшим способом осуществления добродетель или спекулятивно-диалектическое умозрение, вывод окажется тождественным: Красоте придется «раствориться» в том, что стоит в более интимном отношении к Истине. Либо Красота должна принести себя в жертву добродетели, предварительно увенчав ее своими лаврами [25], либо Красота должна «снять себя» в «умном зрении» диалектического разума, изнутри организующего природу, общество, историю и человеческое сознание [26].

Наконец, раннее немецкое неокантианство (60—70 годы XIX в.) тоже отмечено крайней нерешительностью в проведении разграничения научно-философской и эстетико-художественной сфер. Неокантианцы хотя и подчеркивали особенности нравственной и эстетической областей в их отношении к научному познанию, но от противопоставления этих разных моментов духовной организации воздерживались. Более того, один из основоположников неокантианства Ф. Ланге и его ученик О. Либман, вынужденные предпосылками кантовской философии «разводить» естественнонаучное познание, с одной стороны, и этико-эстетическую сферу — с другой, в то же самое время пыта-

[25] См.: *Руссо Ж.-Ж.* Избр. соч. М., 1961, т. 1, с. 167—177.
[26] См.: *Гегель.* Соч., т. 14. М., 1958, с. 398.

лись перебросить мост между ними. Или, во всяком случае, доказать, что развитие науки не противоречит в общем и целом иным идеальным потребностям духа [27]. Что же касается взаимоотношения этического и эстетического идеалов, то их внутренняя нерасторжимость, а соответственно этичность эстетического идеала и эстетичность этического принималась как нечто само собой разумеющееся [28–29]. Словом, при всем своем стремлении настаивать на специфике различных ипостасей духовной организации, раннее немецкое неокантианство не выходило за пределы постулата единства Истины, Добра и Красоты. Хотя сам этот постулат приобретал в конце концов характер недостижимого идеала, к которому человечество призвано стремиться точно так же, как многоугольник с бесконечно увеличивающимся числом сторон «стремится» к кругу. И, по мере дальнейшего развития неокантианства, в этой двоякой тенденции (к сохранению специфики, особливости духовных сфер и настаиванию на их внутреннем, идеальном единстве) все более и более решающей оказывалась вторая, монистическая тенденция. Так что неокантианство становилось все больше похожим на нечто вроде «неофихтеанства».

Именно эта тенденция западноевропейского рационализма, базирующаяся на представлении о разумности прекрасного и красоте разума, встретила мощное сопротивление в Европе. Наметившееся еще на рубеже XVIII—XIX веков (у ранних немецких романтиков), оно приобрело характер модного поветрия в конце прошлого столетия и затем нарастало из года в год.

С точки зрения теоретической вполне естественно, что возникнуть и оформиться эта тенденция должна была на почве той же кантовской традиции. Ведь в отличие от других философских систем, положенных в свое основание рационализмом XIX века, именно кантовская философия оставляла наиболее крупные «зазоры» между истинным и прекрасным (которые не удалось залатать даже наиболее монистически настроенным неокантианцам). И уже в самом начале прошлого века в этот «зазор» (расширенный ими до размеров крупной бреши)

---

[27] См.: *Liebmann Otto.* Zur Analysis der Wirklichkeit. Strasburg, 1900, S. 581—589.

[28–29] Ibid., S. 590.

рипулись немецкие романтики. Правда, их идеи не сразу стали определяющими в европейском сознании. Прошло не меньше половины столетия, прежде чем Западная Европа отдала пальму первенства романтической традиции, пересмотрев свой первоначальный выбор между романтизмом и рационализмом. Однако уже в момент своего возникновения романтизм заявил о себе достаточно громко, выступив в качестве основного оппонента классицистски ориентированного рационализма. А главное, на почве романтического умонастроения возникли именно те философские концепции, которым предстояло сыграть решающую роль в период «общего кризиса» европейского рационализма. Особое место среди этих концепций занимает концепция данцигского философа Артура Шопенгауэра, давшего кантианской философии такое истолкование, при котором гуманистически-рационалистический принцип единства Истины, Добра и Красоты был потрясен в наиболее глубоких его основаниях.

В составе шопенгауэровского миросозерцания кантовская «вещь в себе» предстала в виде темного, бессмысленного и безнравственного космического начала — Воли, желающей только самое себя и ничего, кроме самой себя. Тем самым в качестве глубочайшего основания мира было постулировано нечто, не имеющее никакого отношения ни к Добру, ни к Красоте, более того — враждебно противостоящее тому и другому. Что же касается отношения этого космического начала к Истине, то его придется назвать по меньшей мере двусмысленным. С одной стороны, это начало нельзя назвать «истинным» в европейском понимании этого слова. Если истина — свет, то оно — тьма; если истина — нечто имеющее смысл, то оно — вполне бессмысленно. Однако, с другой стороны, оно-то и есть единственно истинное начало мира, т. е. единственно «реальная» истина всего существующего — бессмысленная, темная, но — что делать! — истина.

В соответствии с этими постулатами в рамках шопенгауэровского построения происходят следующие метаморфозы с традиционным единством Истины, Добра и Красоты. Если брать эту сферу как нечто целое, как некоторое светлое царство прекрасной добродетели и добродетельной красоты, освещенное лучами разума, — то оно в рамках миросозерцания Шопенгауэра целиком и полностью лишалось своего космического фундамента, «онто-

логического статуса». Это царство существует только благодаря какому-то совершенно необъяснимому (и никогда не объясненному самим Шопенгауэром) попустительству темного и безобразного, безнравственного и бессмысленного начала — Воли. Она (по какой-то странной прихоти) в один прекрасный момент отказалась от своего вечного стремления к самой себе и возжелала чего-то не только отличного от нее, но диаметрально противоположного ей — начала светлого и прекрасного.

Но царство Истины, Добра и Красоты — это, по Шопенгауэру, не только нечто совершенно беззащитное (и «безосновное») перед лицом всемогущей, лишь себя самое вожделеющей Воли, — напоминающее юную красавицу, попавшую в бандитский вертеп. Это царство как бы расколото в самом себе. Расколото сознанием того, что, несмотря на его высшую истинность, оно не есть нечто реальное, адекватное подлинному началу мира, а следовательно — не может не усомниться в своей истинности. Иначе говоря, в этом единстве истинного, доброго и прекрасного оказывается расколотым принцип истины. Истинное оказывается противоположным реальному, а значит, является чем-то нереальным, иллюзорным, мнимым — «покрывалом Майи».

Вместе с этим расколом к ощущению бездомности, хрупкости, неприкаянности, которое должно господствовать в шопенгауэровском царстве Истины, Добра и Красоты, добавляется еще одно ощущение. Это уже не то светлое чувство, которое в присутствии прекрасного произведения искусства не исчезает даже при ощущении хрупкости и неприкаянности являемой им красоты; грусть, возникающая из этого ощущения, ведь может же быть светлой грустью. Нет, речь идет о другом: о смутном, темном, больном сознании неистинности красоты, неистинности являемой ею истины. Ибо совершенство той и другой достигается ценой забвения подлинной истины бытия. Действительное знание о бессмысленном и безобразном начале мира вытесняется на задний план сознания, становящегося от этого неискренним, лукавым сознанием. Сознанием, заболевшим «двусмысленностью», «двоемыслием» («раздвоением личности», если выразиться в терминах психиатрии).

Так темное начало мира проникает — уже помимо воли философа — в «обездомленное» им царство Истины,

Добра и Красоты, заражая его обитателей неизлечимой болезнью, той самой болезнью, которая (на известной стадии своего развития) должна была неминуемо расцвесть бодлеровскими «цветами зла». Это — та самая болезнь, которая поразила — уже в XX столетии — манновского Адриана Леверкюна...

Царство Истины, Добра и Красоты олицетворяло в шопенгауэровском мировоззерцании античный идеал. Не случайно в системе Шопенгауэра оно фигурировало как вполне тождественное платоновскому царству «вечных идей». Но как раз тот способ, каким он ввел платоновские идеи в свое теоретическое построение, больше, чем что бы то ни было иное, свидетельствовал о парадоксальной судьбе античного идеала в XIX столетии. Помещенные Шопенгауэром между Волей, с одной стороны, и миром индивидуальных вещей — с другой, платоновские «вечные идеи» представали как нечто предельно неорганичное и «неприкаянное». Их положение «в промежутке», в «интермундии» — между миром Воли «самой по себе» и ее «представлением» — человеческим миром, подчиненным принципу борьбы за существование, вечной борьбы всех против всех, — очень походило на положение богов Эпикура.

Это положение предельно двусмысленно и парадоксально. Шопенгауэр одновременно и лишает платоновские идеи их самостоятельного значения, объявляя их «адекватной объективностью воли», и утверждает их абсолютную самостоятельность и самозаконность, заявляя, что в них — вся полнота истины и красоты мира. Впрочем, последнее заявление не вызывает серьезного отношения к себе, так как сильно отдает «двоемыслием». Поскольку Воля признается «сущностью в себе», «внутренней сущностью вещей» и т. д., постольку упомянутое заявление в лучшем случае может рассматриваться как доброе пожелание, не подкрепленное сколько-нибудь весомыми основаниями. Так или иначе, «вечные Идеи», которые у Платона «довлели себе», неся в себе всю полноту смысла и значения всего сущего, полностью утрачивают свой прежний статус. То, что имело высший закон бытия в самом себе, существует отныне лишь милостью Воли, совершившей элементарную логическую ошибку и вместо того, чтобы желать только самое себя, возжелавшей также своей полной противоположности.

Эту роковую (для сферы Идеала) ошибку Воли можно объяснить разве только непоследовательностью интерпретатора ее тайных желаний — Шопенгауэра, противоречием между основным принципом его философского построения и его эстетическими симпатиями. Античный идеал, к которому питал внутреннюю склонность Шопенгауэр, не мог сохраниться на почве универсального господства Воли — этой метафизической персонификации буржуазного эгоизма и утилитаризма. Собственно говоря, ощущение радикальной несовместимости этих двух «миров» — идеального мира красоты и истины и реального мира воли и корысти — и было подлинным истоком шопенгауэровского пессимизма, на почве которого выросла вся философская система Шопенгауэра. Если эти два мира «несовместны», стало быть — истинным началом универсума является Зло, рассуждал Шопенгауэр, а это и есть слепая и ненасытная Воля — неудержимое, неудовлетворимое и бессмысленное стремление.

Но, сделав этот вывод, Шопенгауэр тем не менее не мог сбросить со счетов «царства Идеала». Ведь из любви к этому «царству», сопровождаемой щемящим ощущением его хрупкости и эфемерности, и родилось в конечном счете все его философское построение. Вот эта антиномия — логическая необходимость отречься от Идеала, признать его бессмысленность в мире, подчиненном всевластию утилитарно ориентированной воли, с одной стороны, и глубоко личное ощущение невозможности жить без него, без надежды на спасение в царстве Истины, Добра и Красоты — с другой — и была подлинной причиной ошибки, совершенной шопенгауэровской Волей.

Но эта же самая ошибка, делавшая Шопенгауэра удобной мишенью для критики профессиональных философов, обеспечила ему невиданную популярность в эпоху, когда настроения, подобные шопенгауэровским, стали всеобщими.

Одним из тех, первоначально немногочисленных мыслителей, которые почувствовали эпохальное значение идей Шопенгауэра еще задолго до того, как это имя начал поминать «всуе» интеллигентный обыватель, был Ницше. Друг и поклонник Рихарда Вагнера, глубоко пережившего влияние шопенгауэровской философии, молодой Ницше воспринял через него первые импульсы шопенгауэровского пессимизма. Уже самый ранний, но едва

ли не самый яркий, философский труд Ницше — «Рождение трагедии из духа музыки» — можно считать рожденным «из духа» системы Шопенгауэра. Однако в этом раннем труде можно почувствовать и то, что со временем разверзнет пропасть между созерцательным пессимизмом Шопенгауэра и «героическим пессимизмом» Ницше. При этом весьма симптоматично, что исходным пунктом, от которого Ницше — ученик Вагнера и Шопенгауэра — начал движение «к самому себе», был вопрос о «статусе» искусства, о его отношении к Воле.

По сути дела в эстетико-философской конструкции молодого автора «Рождения трагедии...» искусству отводится роль, глубоко отличная от той, какую оно играло в структуре шопенгауэровского построения. Если у Шопенгауэра еще имеют место попытки «сочетать» истину и красоту, красоту и объективность — хотя бы ценой логической непоследовательности, то Ницше кладет конец этим попыткам. Он очищает шопенгауэровское учение от противоречий, утверждая тезис о красоте как «спасительной иллюзии». Если у Шопенгауэра эстетическое созерцание возможно лишь при условии парализации Воли и, в свою очередь, закрепляет отказ интеллекта от служения Воле, от всякой практической деятельности, то в конструкции молодого Ницше акт эстетического созерцания необходим как раз для противоположного. Здесь он существует для того, чтобы излечить Волю от паралича, в который повергло ее истинное знание, истинное постижение чудовищного основания мира. Короче: если у Шопенгауэра всемогущей Воле противостоят бессильная Истина и Красота, то в мировоззрении Ницше Истина окончательно разлучена с Красотой. Отныне Истина противостоит Воле в полном одиночестве. Красота предала Истину, заключив союз в Волей.

В ситуации, которую ставит перед ним шопенгауэровский пессимизм: либо — истина, либо — деятельность, Ницше выбирает последнюю. А поскольку он при этом не собирается отказываться от пессимистического взгляда на мир, постольку ему ничего не остается, кроме как воспользоваться «наукой Гамлета». Для того, чтобы действовать, нужно расколоть традиционно-рационалистическое представление о единстве Истины, Добра и Красоты, доведя до конца дело Шопенгауэра. Нужно обернуть Красоту — против Истины, набросив на последнюю «покры-

вало иллюзии», расцвеченное всеми красотами, которые только способно доставить человеческое воображение.

Эпидемия, возникшая в царстве Истины, Добра и Красоты, неуклонно вела к его распаду. И Ницше выступал не только как свидетель этой эпидемии, пришедший на смену Шопенгауэру, но и как ее пророк и глашатай. Впрочем, для самого Ницше этот процесс не представлялся болезнетворным. Наоборот: он считал его процессом выздоровления человека, отказавшегося, наконец, от мнимых ценностей созерцания ради истинных ценностей действия, борьбы, войны. Что стоит истина, если она парализует мою волю в борьбе?! Что стоит красота, если она делает со мною то же самое?! Что стоит идеальное царство Истины, Добра и Красоты, если из него нет выхода в реальность?! Если же подлинная реальность это — воля, воля к действию, воля к борьбе, воля к Воле, наконец, то все следует поставить ей на службу — и истину, и добро, и красоту. Ибо там, где человек не сделает это добровольно и сознательно, Воля сделает это против его желания и независимо от его сознания. У нее достанет и силы и коварства для этого.

Но таким образом Красота (а вместе с нею и искусство вообще) получала в системе ницшеанских представлений совершенно новую функцию — совсем не характерную для традиционных (особенно — рационалистических) эстетических воззрений — онтологическую! — нагрузку. Ведь что такое Красота, набрасывающая на ужасную истину бытия покрывало иллюзии и тем самым побуждающая человека к деятельности, к борьбе, к историческому творчеству? Это — миф; миф в том самом значении, которое придавали ему еще немецкие романтики, чью традицию продолжает здесь Ницше, — Красота как условие творчества самой человеческой реальности, а тем самым и важнейший — «структурный» — момент этого творчества. В мире шопенгауэровской Воли, который — в социальном своем аспекте — все более определенно представал как мир буржуазной «рационализации» и «модернизации» (осуществляемой при всемерном посредничестве «позитивной науки» — в контовски-спенсеровском смысле), — искусство грезилось автору «Рождения трагедии из духа музыки» как источник нового мифа, открывающего человечеству иную — непозитивистскую — перспективу эволюции.

После своей «эмансипации» из триединства Истины, Добра и Красоты последняя приобретала поистине «космическую» роль: в том смысле, что — в качестве мифа — оказывалась материнским лоном новых и новых форм человеческого бытия: социо-культурных «космосов». Ведь мир получал теперь свое «оправдание» не путем отнесения его к идее Истины, или идее Добра, а, согласно собственной формулировке Ницше, «как эстетический феномен», т. е. как результат его художественного преображения, как результат «видения» его «сквозь магический кристалл» мифа.

В соответствии с этим окончательно откристаллизовывалась перспектива установления совершенно новых отношений между искусством и философией, наметившаяся уже у ранних немецких романтиков. В рамках этих новых отношений уже не философский способ постижения (на что бы, в свою очередь, не ориентировался он сам) выступает как наиболее адекватный способ познания истины, как «модель» истинного постижения действительности, в частности — и для искусства, художественного творчества вообще, — а именно так, как мы убедились, обстояло дело в русле рационалистической традиции. Теперь, наоборот, «модель» истинного постижения (творческого постижения, постижения-творчества) задает философу Художник — творец нового мифа; художественная «истина», конструирующая новую реальность и открывающая новую перспективу для человеческой деятельности, для исторического творчества, предстает отныне как нечто неизмеримо более высокое, чем та — «чисто теоретическая» истина, на которую претендовали ранее наука и философия, желавшая быть научной. Если в лоне христианско-средневекового миросозерцания в триединстве Истины, Добра и Красоты на первом плане неизменно оказывалось Добро (или Бог), если начиная со времен Возрождения на это первенство все больше претендует Истина (Природа), которая обернулась в итоге эволюции западного рационализма Научностью, то отныне Красота, эмансипировавшаяся от всех прежних форм этого триединства, обнаруживает притязания на создание совершенно нового, в рамках которого и Истина и Добро были бы «положены» только ею, как нечто производное от нее. В эпоху возвещенной Рихардом Вагнером «Гибели богов» Красота претендует на место «умершего» (вспом-

ним ницшеанское: «бог — умер») бога, а искусство — на роль новой религии.

Соответственным образом по-новому «самоопределяется» и философия, вернее — то ее направление, в рамках которого не только принимается, но и активно утверждается и обосновывается это притязание искусства и Красоты, представшей теперь в качестве его высшего — и единственного! — принципа. Философ не хочет быть ни теологом, размышляющим о боге как Добре, ни моралистом, рассуждающим о добре как о Боге; не хочет он больше и соревноваться с естествознанием — за научную Истину и истинную Научность; его влекут иные берега, иные песни — туманные дали нового мифа, чарующие песнопения сирен искусства. Философ претендует на лавры «метафизика искусства», истолкователя нового мифа, складывающегося в творчестве Художника; а для этого он склонен вновь и вновь обращаться к древней мифологии и к творчеству великих художников древности, ища у них понимания того, что такое подлинный миф и что такое истинное художественное творчество. Этот тип отношения философии к искусству и мыслителя к художнику, как он предстал у Ницше, не лишен был известной двусмысленности: с одной стороны, художественно-мифологический способ постижения творчества реальности рассматривался как единственно истинный и, следовательно, художнику-мифотворцу отдавались все предпочтения перед философом — скромным служителем нового религиозного культа, культа Художника; но, с другой стороны, только философ (или, как предпочитал называть себя Ницше, — «психолог») может удостоверить результат художественного творчества — творческого акта, показав, что он действительно представляет собой «миф» — акт творения новой реальности, а не подделку под него. В этом моменте фигура философа неожиданно вырастает в размерах, рискуя заслонить собою Художника: скромный служитель его культа предстает в образе жреца — истолкователя истинного содержания художественных творений, которое неведомо самому их автору.

Но как бы то ни было, а тот способ, каким философ истолковывает произведения искусства, и та форма, в какой он повествует о результатах своего («психологического», если верить Ницше) исследования, гораздо ближе к художественной, образно-символической, чем к научной,

логически-понятийной манере. Философ — и в творчестве автора «Рождения трагедии» так это и произошло — отказывается от «холодной», зато четкой, «рассудочности» логически отточенного языка и вступает на новую стезю философствующего «поэтизирования» — начинает творить в жанре «философского романа» (или «философской лирики», или «философской драмы»), сюжетом которого становится «человеческая комедия», или, наоборот, трагедия идей, понятий и категорий. Так в результате взаимного тяготения: философии к искусству, а искусства к философии, представавшего как «влеченье — род недуга» как раз по мере того, как мыслители и художники осознавали «гибель богов» и выдвигали идею «переоценки всех ценностей» — на эстетической основе, возник жанр «интеллектуального романа» («интеллектуальной романистики» вообще), который, согласно свидетельству первоклассного знатока этого дела Томаса Манна, есть не что иное, как «архитектура идей», или — иначе — эмоционально-художественное оперирование абстрактно-всеобщим содержанием. Причем одним из первых авторов, оставивших нам образцы «интеллектуальной романистики», был именно Ницше — автор «Рождения трагедии», «Заратустры» и т. д.

Очень скоро на стезю Ницше поспешили встать многие другие представители того философского направления — «философии жизни», основы которого он заложил (вместе с Шопенгауэром и Вагнером). Так что уже в своем эссе «Об учении Шпенглера» (1924) Томас Манн имел все основания сказать: «Для широкой публики «беллетристика» в узком смысле слова явно отступает на задний план перед критически-философской литературой, перед интеллектуальной эссеистикой. Точнее говоря, осуществилось то слияние критической и поэтической сферы, которое начали еще наши романтики и мощно стимулировала философская лирика Ницше; процесс этот стирает границы между наукой и искусством, вливает живую пульсирующую кровь в отвлеченную мысль, одухотворяет пластический образ и создает тот тип книги, который, если не ошибаюсь, занял теперь главенствующее положение и может быть назван «интеллектуальным романом». К этому типу относятся такие произведения, как «Путевой дневник философа» графа Германа Кайзерлинга, превосходная книга Эрнста Бертрама «Ницше» и монументальный «Гёте», созданный Гундольфом, пророком Сте-

фана Георге. К ним можно причислить и шпенглеровский «Закат» благодаря уже таким его свойствам, как блеск литературного изложения и интуитивнорапсодический стиль культурно-исторических характеристик»[30].

Проблема искусства в философии жизни. Ницше, сочетавший в своих «интеллектуальных романах» (и «интеллектуальных поэмах») интенции философа Артура Шопенгауэра и композитора, драматурга и поэта Рихарда Вагнера, заложил самые глубокие основы философии жизни — того широкого умонастроения, которое, начиная с конца XIX века бурным «дионисийским» потоком прорвалось в западную культуру. Он очертил тот «магический круг», за пределы которого довольно редко выходила мысль философов, развивавшаяся в русле этого умонастроения; тем не менее философское развитие давало свои новые плоды и на этой ниве, так глубоко вспаханной автором «Воли к власти», что касается, в частности, и проблематики искусства. Это и делает необходимым рассмотрение того, как решали проблему взаимоотношения искусства и философии мыслители, в определенном смысле (иные прямо, а иные косвенно) являющиеся эпигонами Ницше; или, как это было в случае Бергсона, — работали в духе Шопенгауэра.

По мере того как «философия жизни» пробивала себе дорогу и закреплялась в общественном сознании европейской (да и не только европейской) гуманитарной интеллигенции, менялась эмоциональная окраска исходного понятия этой философии — понятия «жизни» и его отношения к традиционно-гуманистической триаде — «Истина-Добро-Красота». А в меру изменения этого последнего соотношения трансформировались и способы философского обоснования «факта» бытия искусства (и красоты) в мире.

Как мы помним, у Шопенгауэра еще не было понятия «жизни» в том виде, в каком оно закрепилось в философском сознании конца XIX—начала XX веков. Он предпочитал говорить о Воле, хотя и расшифровывал ее как волю к жизни. Воля характеризовалась Шопенгауэром только негативно: бессмысленная, безнравственная, безобразная и т. д. Отрицательное отношение мыслителя к этому «космическому» началу не оставляло никаких сомнений. Призвание истинных людей, т. е. «людей гения», философов и художников, он видел в том, чтобы «уклониться» от пред-

[30] *Манн Т.* Собр. соч., т. 9. М., 1960, с. 611—612.

начертаний Воли, укрывшись от нее в царстве идеала — в царстве Истины, Добра и Красоты.

Однако уже у Ницше, ощутившего эфемерность этого «царства» в мире, где властвует Воля, существенно меняется отношение к этой последней. При всей своей бессмысленности, безнравственности, безобразности она привлекала его. Привлекала чисто эстетически, как порой привлекает Сила слабого человека. Воля, раскрывшаяся для него как «воля к власти», предстала перед ним в образе Цезаря Борджиа — в образе, не лишенном известной импозантности. Отношение Ницше к Воле, явившейся перед ним в таком облике, не могло не быть двойственным (амбивалентным, как любят говорить психоаналитики): она одновременно и привлекает, и отталкивает его. Если он и возлюбил ее в конце концов, то возлюбил, как говорится, «становясь на горло собственной песне».

И если и было отношение Ницше к этой Воле положительным, то это было не идиллическое, а трагическое отношение. Положительной была лишь эстетическая окраска этого отношения, возникшая как бы в награду за подвиг самопреодоления. Ницше совершил огромное усилие, преодолел «самого себя» — и заставил себя полюбить Волю именно за то, что она — бессмысленна, безнравственна, безобразна. Наградой за это и было чувство абсолютного господства над самим собой, пережитое как чувство господства над миром и, следовательно, чувство любви к Воле, Воле и власти.

Но к концу XIX века положение изменилось. Для того чтобы утвердить философскую любовь к Воле, не нужно было ни преодолевать самого себя, ни ломать предрассудки публики. Любовь к Воле превратилась в общее место журнальной публицистики, и теперь уже было гораздо труднее противостоять этой любви, чем отдаться ей. Сообразно этому и само понятие Воли должно было существенно измениться. Ведь одно дело Воля, которая заставляет себя «любить», так сказать, «наперекор стихиям, рассудку вопреки», а другое — Воля, к которой уже все почувствовали неизъяснимое тяготение и которой так хочется уступить. Так произошла замена понятия Воли — другим, гораздо менее «брутально» звучащим понятием «жизни», а соответственно — изменилась и эмоциональная, эстетическая окраска этого понятия. Если можно так выразиться, «жизнь» — это либерализованная и несколько

даже гуманизированная Воля: не случайно в качестве главного «философа жизни» начинают выдвигать Гёте [31]. Впрочем, в данном случае это был двусторонний процесс. В одном аспекте его можно рассматривать как «гуманизацию» ницшеанства, а в другом — как «брутализацию» гётевского гуманизма. Все зависело от того, какие силы окажутся в конце концов решающими в этом «амбивалентном» процессе.

Так или иначе, но этот процесс затронул и область взаимоотношений между «жизнью» и красотой (искусством вообще). У Бергсона, например, искусство выступает как истинный способ постижения «жизни» («жизненного порыва») [32] в противоположность науке, для безжизненных понятий которой истина — навсегда закрыта. «Жизнь», истина и красота пребывают у Бергсона по одну сторону баррикады, — по другую оказывается человек с его наукой и техникой, с его суетливым стремлением «овладеть» жизнью, которая «не поддается переделке» [33]. За вычетом этого (весьма существенного) отличия, очень многое в бергсоновском толковании природы искусства заставляет вспомнить о Шопенгауэре.

Основным условием эстетического отношения к действительности у Бергсона является преодоление практического отношения к ней — «выключение» из жизни, так как она вынуждает человека к одностороннему, узко-корыстному отношению к вещам. «Надо жить, — пишет Бергсон, — а жизнь требует, чтобы мы брали вещи в их отношении к нашим потребностям. Жить — значит действовать. Жить — значит воспринимать от вещей лишь впечатления полезные, чтобы отвечать на них соответствующим воздействием; другие впечатления должны померкнуть или доходить в смутном виде» [34]. Обычный, средний человек, погруженный в самую гущу жизни, в водоворот повседневности, мелочных дел и забот, неспособен эстетически отнестись к окружающим его вещам, неспособен постичь их в аспекте красоты. И лишь «время от времени природа по рассеянности создает души, более далекие от жизни» [35]; они-то и оказываются способными к истинно

[31] См., например, *Зиммель Г.* Гёте. М., 1928 (нем. изд., 1913).
[32] См.: *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.—СПб., 1914, с. 159.
[33] *Бергсон А.* Собр. соч., т. 5. СПб., 1914, с. 189.
[34] Там же, с. 179.
[35] Там же, с. 181.

эстетическому постижению мира. Читая это рассуждение, можно подумать, что автор его — поклонник Шопенгауэра, зачарованный концепцией датского мыслителя и неспособный к самостоятельному мышлению. Однако это — первое впечатление. На самом деле различия шопенгауэровского и бергсоновского толкований искусства весьма значительны. И обусловлены они как раз тем сдвигом, который был осуществлен в понимании «жизни» Бергсоном.

Та «жизнь», о которой шла речь в приведенном рассуждении Бергсона, — это только один аспект бергсоновского понимания «жизни». Причем — негативный аспект, касающийся «жизни», взятой на ее поверхностном, обыденном уровне. Другой, позитивный, аспект бергсоновского толкования связан с постижением жизни, взятой в ее истинной, исконной глубине. Здесь «жизнь» выступает как нечто, диаметрально противоположное «жизни» в ее обычном, прагматическом понимании. Здесь она тождественна космическому «витальному порыву», непрерывно обновляющемуся творческому началу, которое изначально враждебно мелочной суете «прагматического человека», барахтающегося на поверхности «жизни», в мутной пене ее «отходов». По этой причине «уклонение» от жизни на одном уровне и означает «причащение» ее истине, ее красоте на другом уровне[36]. Словом, подобно тому как в системе Шопенгауэра оказывалось расколотым понятие Истины, в лоне бергсонианства раскололось понятие «жизни». «Жизнь», взятая на одном уровне, оказывалась диаметральной противоположностью самой же себе, но взятой на другом уровне.

На самом «дне» жизни, в глубине ее творческих истоков, в ее пульсирующих «недрах» Бергсон находит ту же самую красоту, которую Шопенгауэр допускал лишь в отвлеченной от всякой жизни (и особенно — от «корней» жизни) сфере Идеала, в платоновском царстве «вечных

---

[36] «...Если бы отчужденность (художественной натуры от жизни. — *Ю. Д.*) была полной, если бы душа не соприкасалась ни одним из своих восприятий с действием, это была бы душа художника, какого еще не видел свет. Она преуспела бы во всех искусствах или, вернее, она слила бы их все в единое искусство. Она воспринимала бы все вещи в их первоначальной чистоте формы, краски и звуки мира материального в такой же степени, в какой и движения внутренней жизни» (*Бергсон А.* Собр. соч., т. 5. СПб., 1914, с. 181).

Идей». И самое парадоксальное здесь в том, что бергсоновское углубление в «недра» считается возможным при условии выполнения тех же самых требований, которые выдвигались Шопенгауэром как предпосылки воспарения в царство Истины, Добра и Красоты. В обоих случаях идет речь, во-первых, об «уклонении» от практической обыденности и, во-вторых, о развитии способности интуитивного постижения вещей в противоположность интеллектуальному.

«Внутрь... самой жизни, — утверждает Бергсон, — нас могла бы ввести интуиция, — я хочу сказать, инстинкт, сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно.

Что усилие подобного рода не является невозможностью, это показывает уже существование у человека эстетической способности наряду с нормальным восприятием... Замысел жизни, единое движение, пробегающее по линиям, связывающим их между собою и дающее им смысл, ускользает от нас. Этот-то замысел и стремится схватить художник, проникая путем известного рода симпатии внутрь предмета, понижая, путем интуиции, тот барьер, который воздвигает пространство между ним и моделью»[37].

«Жизнь», «творческий порыв», выступает здесь как достойный предмет эстетического отношения, художественного постижения. Последнее же оказывается гораздо более близким к истине, чем научное познание. Проникновение в сокровенную тайну жизни, осуществляемое с помощью эстетической интуиции, открывает в итоге столь же истинную красоту, сколь и прекрасную истину. Истина и красота вновь воссоединяются, но уже не в надзвездных сферах идеала, а в таинственных недрах «жизни». И красота, открываемая искусством в трагической сердцевине «жизни», далека от той спокойной и уравновешенной красоты, которую являл миру гуманистический идеал. В творческом источнике «жизни» таятся силы, далеко не такие мирные, как полагали гуманисты и просветители. Если освободить ее от всего, чем сковали «жизнь» общество и человеческий рассудок, — матушка-природа явит нам лик, совсем не похожий на руссоистский. Это стано-

---

[37] *Бергсон А.* Указ. соч., с. 158—159.

вится очевидным во всяком истинном произведении искусства: «Под покровом спокойной мещанской жизни: которую создали для нас общество и рассудок, она тревожит в нас нечто, что к счастью не прорывается наружу, но внутреннее напряжение чего она дает нам почувствовать. Она дает природе удовлетворение за то, что проделало с ней общество»[38].

Истина и красота, открываемые художественной интуицией, прикоснувшейся к «корню жизни», творческому источнику всех вещей, исполнены трагического смысла. Наслаждение ими в произведении искусства неотделимо от инстинктивного предчувствия чего-то страшного, содрогающегося от сокрытых в нем разрушительных сил. В этом предчувствии, сознаваемом нами лишь в тот момент, когда мы отрешаемся от всех полезных условностей, руководящих нашим поведением в практической жизни, нам является скрытый от нас самих трагический элемент нашей личности, ее истинной жизни[39].

Как видим, истина, раскрываемая искусством в основе «жизни», очень близка той, каковая открылась в свое время умственному взору Шопенгауэра, а затем и Ницше. Но, в противоположность первому и в отличие от второго, Бергсон не считал, что к этой истине неприменимы эстетические характеристики и что она не может или не должна быть предметом эстетического созерцания — «как таковая», безо всяких прикрас. Бергсон был убежден, что «витальные силы» бытия, являемые миру искусством, достаточно основательно «заковапы» обществом и человеческим рассудком, так что они уже ничем не грозят

---

[38] *Бергсон А.* Собр. соч., т. 5. СПб., 1914, с. 184.

[39] Именно такое впечатление и производит на нас, согласно Бергсону, хорошая драма. «Нас заинтересовывает не столько то, что нам рассказали о других, сколько то, что нам показали в нас же самих, — целый смутный мир неопределенных чувств, которым очень хотелось бы существовать, но которые, к счастью для нас, не проявляются. Нам кажется также, что в нашу душу брошен призыв к бесконечно древним атавистическим воспоминаниям, столь глубоким, столь чуждым нашей современной жизни, что эта жизнь кажется нам в течение нескольких мгновений чем-то нереальным и условным, к чему нам придется снова приспособляться. Следовательно, под полезными для нас приобретениями драма находит лежащую глубже них реальность; таким образом, это искусство имеет ту же цель, что и другие» (*Бергсон А.* Собр. соч., т. 5. СПб., 1914, с. 184).

людям. Сознание личной безопасности, сопровождающее созерцание этих сил человеком, и превращает, очевидно, это созерцание в эстетическое, наделенное одновременно «катарсическим», т. е. «очищающим» действием. Это созерцание напоминает рассматривание зверя, находящегося в клетке, причем — именно это последнее обстоятельство, т. е. сознание личной безопасности наблюдателя (или, что то же самое, — сознание мнимости, иллюзорности грозящей ему опасности) и позволяет обратить внимание на то, как красив этот зверь в своей первобытной мощи, как грациозен он в своей разрушительной «стихийности».

Иначе говоря, в рамках бергсоновской концепции уже нет ни шопенгауэровской убежденности в несовместимости «жизни» и красоты, ни ницшеанского ощущения крайнего напряжения между ними. Здесь напряжение спадает, превращаясь — в предельном случае — из трагического в драматическое, не больше. Потому-то и становится возможным для Бергсона созерцательное отношение к «жизни», сменившее шопенгауэровское стремление отвернуться от нее и ницшеанское желание броситься в ее пучину, очертя голову. Его эстетизация «атавистических» сил жизни допускает такую «игру» с ними, которая — на момент — возбуждает представление о повседневной жизни как о чем-то «нереальном или условном». Однако эстетизация эта покоится на непоколебимом убеждении, что «атавистические» силы прочно закованы обществом, и задача, следовательно, не в том, чтобы укреплять эти оковы, а в том, чтобы хоть немножко ослабить их. Хотя бы — в эстетически-воспитательных, катарсически-очистительных целях.

Истинное искусство, согласно утверждению Бергсона, представляет собой разрыв с обществом и возвращение к «изначальной» природе. Этот тезис весьма многозначителен. Он заставляет вспомнить о французских просветителях, так много говоривших о возвращении к «безыскусственной природе». Подобная ассоциация снова и снова возникает при рассмотрении бергсоновской концепции «жизни». Бергсон дает достаточно поводов для того, чтобы у читателя возникло желание сблизить это понятие с просветительским понятием «природы», именно — «безыскусственной природы». В каком-то отношении он и сам должен был воспринимать себя в качестве продол-

жателя руссоистской традиции. Тем более, что и Руссо достаточно решительно настаивал на необходимости «разрыва с обществом», искажающим и извращающим истинную природу человека. Но тем нагляднее выступает на этом фоне различие руссоизма и бергсонианства.

Если у Руссо эстетизация не искаженной обществом «природы» осуществляется на том основании, что она по своей истинной сути «добра», то Бергсон не склонен к подобному прекраснодушию. Он позволяет себе эстетизировать «природу» («жизнь»), отдавая себе ясный отчет о разрушительном характере сил, таящихся в ее утробе. Правда, умеряя (и гармонизуя) это сознание верой в то, что им уже не вырваться из железных оков цивилизации. В целом такое сознание могло быть основанием лишь для пассивно-созерцательного отношения философа к открывшейся ему истине «жизни» — с оттенком элегически-грустного настроения. Поэтому-то сознание истинности «природно-жизненного» начала бытия не побуждает его занять активную практическую позицию по отношению ко всему тому, что «искажает», «извращает» его в условиях цивилизованного общества. Не вызывает в нем желания осуществить радикальную переоценку ценностей и создать новую мораль, соответствующую Истине «жизни». Ведь, в отличие от Руссо, он сознает также необходимость (и закономерность) упомянутых «искажений» и «извращений»[40].

И единственная область, где Бергсон склонен допустить прикосновение к опасной сфере «жизни», — это область созерцания — эстетического и философского, т. е. область теоретического отношения к миру. Здесь человек, ищущий истинного и прекрасного, должен привести свои принципы в соответствие с тем, что требует «жизнь», как таковая, взятая в ее первозданности и стихийности. Но в практической жизни эти требования не могут быть руководящими. В лучшем случае, можно было бы попы-

[40] «Если бы человек отдавался порывам своей чувствительной природы, если бы не было ни общественного, ни нравственного закона, то взрывы бурных чувств были бы обычным в жизни явлением. Однако полезно эти взрывы предотвращать. Необходимо, чтобы человек жил в обществе и, следовательно, подчинялся правилам. А разум приказывает поступать так, как советует человеку поступать его интерес: существует долг, и мы должны выполнять его» (*Бергсон А.* Собр. соч., т. 5. СПб., 1914, с. 190).

таться найти некоторый компромисс между этими требованиями и прагматическими требованиями общества, несколько «скорректировав» последние первыми.

В этом пункте Бергсон — представитель «либерального течения» философии жизни — существенно отличался не только от Руссо, но и от Ницше. Для Ницше была неприемлема позиция чисто умозрительного созерцания Истины «жизни» — безо всякого желания сделать эту истину руководящим принципом в сфере обыденной, практической жизни, без властного стремления превратить эту истину в отправной пункт переоценки всех ценностей — не только теоретических (эстетических и философских), но и практических (этических, политических и т. п.). Но именно то, что сделало бы Бергсона неприемлемым для Ницше, несколько примирило с ним либерально ориентированных мыслителей конца XIX—начала XX века, — например, таких, как Генрих Риккерт.

Выделяя Бергсона среди других представителей «философии жизни», Риккерт подчеркивал его стремление построить метафизику с помощью понятия жизни, превратив это понятие в основу нового идеализма [41]. Это — стремление, которое было свойственно молодому Ницше, но от которого он отказался впоследствии в поисках радикально активистской позиции. Неокантианца Риккерта успокаивало в бергсонианстве желание отделить область философского и эстетического созерцания истинной «жизни» от сферы практической, прагматической деятельности, возведя спасительный барьер между тем, что истинно и прекрасно, и тем, что полезно и необходимо. Поскольку же к прагматической сфере полезного и необходимого Бергсон относит и области естественнонаучного познания, постольку открывается возможность отделить бергсоновское толкование «жизни» и от позитивистских ее интерпретаций, которые были чреваты нежелательными выводами политического свойства.

Нетрудно заметить (и Риккерт еще раз акцентировал именно этот момент), что Бергсон все время сближает искусство и философию, вынося их за одни скобки; при этом — что, быть может, еще более симптоматично — он никогда не ставит вопроса о различии между философией

---

[41] *Риккерт Г.* Ценности жизни и культурные ценности. — «Логос», М., 1912—1913, кн. 1—2, с. 10—11.

и искусством. Философское и художественное познание объединены у Бергсона, во-первых, тем, что они одинаково далеко отстоят от практики, практического аспекта «жизни»; во-вторых, тем, что и то и другое представляют собою созерцающее постижение «жизни», взятой в ее истинной глубине, а не так поверхностно и односторонне, как это делается в рамках практически-научного ее «освоения»; в-третьих, тем, что обе истинные формы познания пользуются, по сути дела, одним и тем же способом постижения — интуицией, которая: (а) «дает познаваемый предмет сразу *целиком*»; (б) «есть созерцание подлинной вещи в ее подлинной сущности и, следовательно, имеет *абсолютный* характер»; (в) «дает сразу всю *бесконечную* содержательность предмета» и (г) адекватно воссоздает «изменчивость, текучесть действительности» [42], наконец, в-четвертых, тем, что применительно к каждому из этих двух познаний — философскому и художественному — можно сказать одно и то же: здесь способность ви́дения совпадает с актом воления, вернее, — способность воления как бы возвращается «к себе самой для самосозерцания» [43].

Вот почему, с одной стороны, сам Бергсон как мыслитель никогда не мог последовательно придерживаться своего же собственного интуитивного метода, все время прибегая к третируемой им дискурсии, к формально-логическим приемам и т. д., а с другой — в тех редких случаях, когда это ему действительно удавалось, представал уже не как мыслитель, но как философствующий поэт или поэтизирующий философ, в общем — автор, работающий в русле «интеллектуальной романистики». Однако в гораздо большей степени сказанное справедливо в применении к другому представителю философии жизни — Освальду Шпенглеру, которого знаток этого литературно-художественного жанра Т. Манн безо всяких обиняков причислил к мыслителям, пишущим «интеллектуальные романы».

Мифологизирующая философия культуры, или «интеллектуальный исторический роман». В случае со Шпенглером Т. Манн был прав в значительно более далеко идущем смысле, чем это казалось ему самому. Шпенглеров-

---

[42] *Лосский Н. О.* Интуитивная философия Бергсона. Пг., 1922, с. 19.

[43] Там же, с. 20.

ский «Закат Европы» вполне вписывался в рамки названного жанра отнюдь не только благодаря таким его свойствам, отмеченным в манновском эссе, как «блеск литературного изложения и интуитивно-рапсодический стиль культурно-исторических характеристик». Дело в том, что предложенный автором «Заката» «новый исторический метод», с помощью которого, по собственному утверждению Шпенглера, и был создан его труд, носил отнюдь не научно-философский, а именно философско-художественный и, скорее, даже чисто художественный характер. Этот «метод» вырабатывается Шпенглером на основе — воспринятого им отчасти от Гёте, а в большей части от немецких романтиков — противопоставления «становления» и «ставшего», доведенного до радикального разрыва между ними. Кстати, эту тенденцию автор «Заката Европы» целиком разделяет с Бергсоном, хотя и нигде не говорит об этом. Так же, как и у Бергсона, у Шпенглера имеет принудительное значение не столько убеждение, что «становление» является основой «ставшего», сколько именно противоположение, враждебное противостояние этих двух моментов.

И если первое обстоятельство (убежденность в том, что «становление» — основа всего «ставшего») роднит этих двух философов жизни не только с Гёте, но и со всей последующей традицией, включая Гегеля и Шеллинга, то второе (радикальный разрыв этих двух моментов, акцентирование их неизбывной вражды) существенно отличает их от нее. Между тем как раз из этого второго обстоятельства и возникает новое мировоззрение, специфическое для философии жизни, — мировоззрение, превращающее всякое творчество («становление») в трагедию, поскольку его результат («ставшее») с неизбежностью оказывается его заклятым врагом. И в самом деле: не превращается ли всякое творчество в трагедию уже от одного сознания того, что его детищем, в муках рождаемым, окажется его исконная, непреодолимая противоположность, его неумолимое, неизбежное отрицание — окаменение, конец, смерть исполненного жизни творческого акта.

По сути дела, это миросозерцание — не что иное, как результат генерализации, гипертрофии умонастроения ранних романтиков, которых очень заботило противоречие между универсальностью творческого замысла Художника («космичностью» творческого порыва) и ограничен-

ностью его созданий, произведений искусства, объективированных (и отчужденных от личности творца) результатов творчества. Оно, это миросозерцание, возникло в результате того, что на место романтической иронии, с помощью которой устанавливалась романтиками дистанция между процессом творчества и его продуктами (произведениями), и тем самым как-то смягчалось напряжение между ними, прорвалось откровенно трагическое переживание их коренной, «онтологической», несовместимости. Так ироническое чувство сменялось трагическим и божественная комедия превращалась в трагедию «хтонических» сил; так возникало «пантрагическое» мироощущение философии жизни. В лоне этого мироощущения и кристаллизуется шпенглеровский «новый исторический метод», с помощью которого история мировой культуры предстает как трагедия (ряд трагедий, серия трагедий) Жизни и Смерти.

«Когда из общего хаоса впечатлений, — пишет Шпенглер, — перед изумленными глазами первобытного человека начинает выделяться в широких очертаниях этот брезжущий мир устроенных протяженностей и разумного ставшего, и глубоко ощущаемая непреодолимая противоположность этого внешнего мира и собственной души даст направление и облик сознательной жизни, одновременно, наряду со всеми возможностями новой культуры родится *пра-чувство тоски и стремления* в этой душе, внезапно осознавшей свое одиночество. Тоска и стремление к цели становления, к завершению всех внутренних возможностей, к развитию идеи собственного существования. Тоска и стремление ребенка, все с большей ясностью вступающие в сознание в виде чувства неизбежности *направления* и позднее стоящие перед зрелым умом, как жуткая, заманчивая, неразрешимая *загадка времени*. Слова прошедшее и будущее вдруг получают роковое значение.

Однако это тоскующее стремление, возникающее из полноты блаженства внутреннего становления, является вместе с тем в глубочайших тайниках каждой души и чувством *страха*. Как всякое становление имеет своей целью ставшее, в чем находит свой *конец*, так и пра-чувство становления, тоскующее стремление, уже соприкасается с чувством завершения, со страхом. В настоящем ощущается исчезновение; в прошедшем лежит тленность. Здесь коренится вечный страх перед непоправимостью,

достижением, окончательностью, перед преходящим, даже перед миром, как уже осуществленным, где рядом положены границы рождения и смерти, страх перед мгновением, когда возможное осуществлено, жизнь внутренне наполнена и закончена, когда сознание достигло своей цели. Это та глубокая боязнь мира, свойственная детской душе, которая никогда не оставляет человека высшего порядка, верующего, поэта, художника в его безграничном одиночестве, боязнь перед чуждыми силами, великими и угрожающими, обличенные в чувственные образы, вторгающиеся в брезжущий мир. Равным образом, и направление всего становления в его неумолимости — *необратимости* — воспринимается с полной внутренней достоверностью, как нечто чуждое. Что-то чуждое превращает будущее в прошедшее, и эта сторона сообщает времени, в противоположность пространству, ту полную противоречий жуткость и давящую двойственность, от которых не может вполне освободиться ни один значительный человек.

...И если тоскующее стремление связано с тем неотъемлемым нечто, чьи бесчисленные, изменяющиеся, как Протей, образования скорее затушевываются, чем обозначаются словом время, то исконное чувство боязни находит свое выражение в духовных, доступных, способных к восприятию образах, символах *протяженности*. Таким образом, в бодрствующем сознании всякой культуры, принимая в каждой своеобразный характер, находят себе место противолежащие друг другу формы времени и пространства, направления и протяженности, причем первая лежит в основе второй, так же как тоскующее стремление лежит в основе боязни, *это стремление* становится боязнью, а не наоборот: первая недоступна для силы ума, вторая служит ей, первая — переживается, вторая — познается. «Бояться и любить бога» — вот христианское выражение для двоякого значения этих обоих чувствований мира» [44].

Этот довольно длинный отрывок был приведен здесь почти целиком, поскольку здесь со всей отчетливостью прорисовывается метод Шпенглера, взятый в момент его применения, и просматриваются связи этого метода с основами шпенглеровского миросозерцания. Шпенглер

---

[44] *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1. Образ и действительность. М.—Пг., 1923, с. 86—88.

исходит из аналогии между душой отдельного человека и «душой» культуры, а потому убежден, что последняя может быть постигнута тем же способом, каким искусство стремится постичь человеческую душу, а именно — отправляясь от изначальных устремлений души: ее «прачувств», ее «пра-переживаний». Уже одно это допущение побуждает автора «Заката Европы» решительно отвернуться от тех «объективных» методов постижения человеческой души, которые культивировались современной ему наукой и философией: они ничего не давали ему для постижения таких, по мнению Шпенглера, самых глубоких переживаний, как переживание «томления» (этим романтическим термином лучше передается смысл того, что в русском переводе «Заката» передано при помощи словосочетания: «тоскующее стремление») и «страха» (слово «боязнь» здесь также меньше подходит), которые он считает в такой же мере свойственными каждому индивиду, как и целой культуре. И — наоборот: если кто и мог помочь Шпенглеру в деле выработки способа «схватывания» этих «пра-переживаний», то, разумеется — художник, и прежде всего — романтический художник — специалист по проникновению в человеческую «Innerlichkeit». Отсюда — методологический вывод Шпенглера — философа истории: «Всякая попытка *научно* трактовать историю по самой сути дела содержит в себе долю противоречия, поэтому всякое прагматическое историческое описание, как бы высоко оно ни стояло, есть компромисс. Природу нужно трактовать научно, история требует поэтического творчества.

Таким образом, феноменами отдельных, следующих друг за другом, рядом вырастающих, соприкасающихся, затеняющих и подавляющих одна другую культур исчерпывается все содержание истории. И если представить всем ее образам, которые до сего времени слишком основательно были скрыты под поверхностью тривиально протекающей так называемой «истории человечества», свободно проходить перед умственным взором, то в конце концов, несомненно, удастся открыть тип, первообраз культуры, как таковой, освобожденной от всего затемняющего и незначительного, и лежащий, как идеал формы, в основе всякой отдельной культуры»[45]. В раскрытии этого

[45] *Шпенглер О.* Указ. соч., с. 109.

«первообраза», «идеала формы», специфичного для каждой исторически данной культуры, определяющего все содержание этой культуры и предопределяющего ее судьбу, и видел свою основную задачу Шпенглер — задачу, которую философ мог решить, лишь превратившись в художника, поэта, творца одного бесконечного «интеллектуального исторического романа». Впрочем, Шпенглер претендует на большее: он хочет создать некий «всеобщий миф» на тему мировой истории, предстающей как многоцветный ковер, сотканный из «первообразов» различных культур, — нечто в роде «всеобщего произведения искусства», маячившего в воображении Рихарда Вагнера.

В этом своем стремлении Шпенглер не только следует общей тенденции своих предшественников, начиная с Ницше, но и использует весь арсенал понятий, а точнее — интуиций, сложившихся к его времени в лоне философии жизни. Истолковав в духе этой философии всемирно-исторический процесс (который, впрочем, перестал быть «процессом» после шпенглеровского истолкования), Шпенглер создал нечто вроде атеистической религии — религии Истории. Тем самым уже в «Закате Европы» была своеобразным способом реализована задача, которую сформулирует Кроче в 1930 г. (на Международном философском конгрессе в Оксфорде), — понять историческое сознание как последнюю форму «религиозной веры» [46], единственно возможную в XX веке, а Историю — как единственный объект этой веры.

Правда, Кроче и Шпенглер понимали под верой в историю достаточно различные вещи. Если у первого шла речь о единой истории человечества, то у второго эта история распадалась на историю ряда культур, принципиально непостижимых друг для друга. Если для первого история была тождественна процессу «развития свободы» [47], то для второго она выступала как Судьба, точнее — ряд судеб различных культур, неповторимых исторических образований. Одним словом: если у первого историческое сознание действительно было формой «религиозной веры», то у второго она была формой мифологии. И в самом деле — Кроче ощущал себя творцом новой (либеральной и просвещенной) религии, тогда как Шпенглер осознавал

---

[46] *Croce B.* Antihistorismus. München—Berlin, 1931, S. 14.
[47] Ibid., S. 12.

себя создателем нового мифа: мыслителем, с которого он начинал свое философское развитие и к которому он вернулся на склоне лет, был «Гераклит темный».

Не вдаваясь в подробное рассмотрение того, каким образом конкретно решал автор «Заката Европы» и «Первовопросов» свою задачу (во-первых, такое рассмотрение выходит за пределы нашей темы, а во-вторых, мы имеем возможность сослаться на специальные работы, посвященные соответствующей проблематике [48]), обратим наше внимание лишь на одно существенное обстоятельство. Шпенглер — философ культуры с необходимостью должен был столкнуться с тем же самым вопросом, который в конце концов с неизбежностью возникал перед каждым представителем философии жизни. Почему, по какой странной причине «жизнь», стремящаяся, согласно исходному постулату этой философии, исключительно к реализации своих собственных (чисто «витальных») влечений, вдруг взяла да и создала культуру, т. е. нечто, относящееся к «символическому» и уже хотя бы в этом смысле — идеальному, духовному измерению человеческого существования. Почему она решилась исторгнуть из недр своих это радикальное отрицание «жизненного порыва» (и всякой спонтанной «витальности»), сковывающее этот порыв «страхом смерти», неизбывным ужасом перед «концом» — боязнью как бытия («мира», как такового), так и небытия («конечности» всего конечного).

Постулирование *рядом* с изначальным жизненным устремлением — стремлением развивающейся «жизни» к полноте самоосуществления — диаметрально противоположной тенденции — чувство всепоглощающего страха и инициируемой им формообразующей (культурообразующей) деятельности — это явно не было решением вопроса. Ведь задача заключалась в том, чтобы *вывести* это последнее устремление из первого, а не просто «положить» его рядом с первым. В противном случае вопрос лишь передвигался в более глубокую сферу. В итоге Шпенглер был вынужден признать, что вопрос этот неразрешим.

Но, запретив своим оппонентам спрашивать его по поводу первовопросов его миросозерцания, Шпенглер ни

[48] См.: *Аверинцев С.* Морфология культуры О. Шпенглера. — Вопросы литературы, 1968, № 1; *Давыдов Ю. Н.* О. Шпенглер и судьбы романтического миросозерцания. — Проблемы романтизма, вып. 2. М., 1971.

от кого не мог скрыть того факта, что сам феномен культуры (духовного измерения человеческого бытия вообще) остался у него необоснованным. Причем под формой этой теоретической необоснованности скрывалось представление о культуре как о чем-то случайном, побочном по отношению к всевластной и всемогущей «жизни». И то обстоятельство, что культуре в лоне шпенглеровского построения приходилось довольствоваться судьбой незаконного детища «жизни», постоянно давало о себе знать в бесконечных шпенглеровских антиномиях, противоположениях и оппозициях. Молчаливое предположение о побочности культуры по отношению к «жизни», предпосланное шпенглеровскому построению, «имплицитно» заключало в себе вывод о смертности культуры вообще. Тем более — что последняя вообще связывалась автором «Заката Европы» с конечным аспектом жизненного устремления, его (этого устремления) обращенностью к ставшему.

Фактически культура выступала в составе концепции Шпенглера как воплощение — и персонификация — момента конечности, смертности, гибельности в бесконечном (и бессмертном) потоке «жизни». Культура символизировала смерть, смертность уже самим фактом своего существования. История каждой из культурных форм раскрывалась, таким образом, как история обособления одного из рукавов общего потока жизни, история его индивидуализации, история его иссыхания в лабиринте институтов, выработанных в рамках данной формы культуры. Словом — как история гибели («заката») культуры, понятая как плата за грех обособления и «индивидуации».

«Закат Европы», как и закат каждой из исторически сменявших друг друга форм культур, представляется — в рамках шпенглеровских предпосылок — в виде чего-то заранее данного от века «запрограммированного». Это был естественный и закономерный результат «экспликации» шпенглеровских посылок, в рамках которых ожил, возродился и получил силу древний бог Хронос, безжалостно пожирающий своих детей.

Кровожадное божество Времени, вырастающее — по Шпенглеру — из корней космической «жизни» и пользующееся человеческой душой как своим инструментом, возвышалось в ранг высшего божества. Ему предлага-

лось молиться, его предлагалось любить хотя бы уже по одному тому, что, казалось, больше уже некому было молиться и некого было любить. Оно, это божество, выделяло каждому своему детищу — каждой исторической форме человеческого бытия, каждой культуре — его долю (она же — судьба, согласно русскому словоупотреблению): отрезок времени в тысяча сто лет. За это время каждая культура (по Шпенглеру) должна пройти свой жизненный цикл — детство, молодость, зрелость и старость — с тем, чтобы в конце концов бесследно исчезнуть в чреве Хроноса. В этом и состоит, согласно Шпенглеру, высший смысл существования каждой исторической культуры. Смысл, как видим, вполне тождественный отсутствию всякого смысла.

Таков общий вывод, с необходимостью вытекающий из шпенглеровских предпосылок. И Шпенглер ничем не мог предотвратить его. Ибо стоило только возникнуть Хроносу в качестве центрального пункта шпенглеровской концепции, — как это свирепое божество тотчас же потребовало жертв. В качестве первого жертвенного тельца Хроносу автор «Заката Европы» предложил Истину. Затем — Добро. Потом — уже самостоятельно — это божество отправило в свое чрево и Красоту. А после этого Шпенглер остался беззащитным и безоружным перед лицом неумолимого Хроноса. Между тем и тысяча сто лет, отведенные Хроносом каждой исторической форме культуры, утратили свой смысл. И культуре в целом, и каждому отдельному человеку не оставалось ничего, кроме как тешиться иллюзиями Истинного, Доброго и Прекрасного, тщетно пытаясь скрыть от себя неизбежность своего (и их) бессмысленного конца в пасти Хроноса.

Так двусмысленность в вопросе об отношении культуры к «жизни» оборачивалась выводом о бессмысленности всякого культурного творчества перед лицом неумолимого Хроноса, а быть может, и наоборот: сомнение в осмысленности культуры вообще привело Шпенглера к двусмысленности в решении вопроса об отношении культуры к «жизни».

Но как бы то ни было, у всех мыслителей, сохранивших веру в смысл и значение культурного творчества, после прочтения «Заката Европы» должно было возникнуть вполне определенное желание оскопить Хроноса, повторив его акцию, совершенную против отца — Урана.

Искусство и экзистенциальный тип философствования. Философия жизни как тип миросозерцания унаследовала от Ницше два противоборствующих начала, которые все время подрывали стремление этого миросозерцания к внутреннему единству: «дионисийское», вне- и безличностное, тяготеющее к анонимной «коллективности», с одной стороны, и «аполлоновское», сверх- и гипериндивидуалистическое — с другой. Как мы могли заметить уже на примере Бергсона, а особенно Шпенглера, в рамках философии жизни явно доминировало первое начало, что не только грозило «элиминацией» второго, но и фактически привело к такому результату в «Закате Европы». На это обстоятельство справедливо обратил внимание уже Т. Манн, сетовавший на фатализм шпенглерианства, полностью исключавшего признание личной свободы индивида и роль какой бы то ни было индивидуальной инициативы в истории, в культурно-историческом творчестве. «...Если есть что-нибудь более ужасное, чем судьба, — писал он, обрушиваясь на «мертвенное», «холодное как лягушка», «школярское безразличие шпенглеровского фатализма» [49], — так это человек, который подчиняется ей, не делая ни малейших попыток сопротивляться» [50]. По сравнению с этим, как выразился Т. Манн, «свинцовым историческим материализмом, не оставляющим никакого пространства для свободной, осмысленной деятельности людей, действительный материализм — «материализм Маркса» — представляется ему как нечто бесконечно более «идеалистическое» [51].

Классик «интеллектуальной романистики» не случайно столь решительно бунтовал против шпенглеровского фатализма. Кроме соображений нравственного порядка, о которых он недвусмысленно заявил в своем эссе, его подталкивали к этому также и эстетические соображения. Он хорошо чувствовал, что, исключая из своего поля зрения индивида, самостоятельную личность, способную к выбору между добром и злом, плохим и хорошим, прекрасным и безобразным, автор «Заката» подрубает корни того самого эстетического миросозерцания, в рамках которого движется его воображение философствующего исто-

---

[49] *Манн Т.* Собр. соч., т. 9. М., 1960, с. 613.
[50] Там же, с. 615.
[51] Там же, с. 618.

рика-поэта. Ведь Красота — это всегда апелляция к индивиду, всегда неповторимой личности, которая переживает Прекрасное на свой манер, уникальным образом: ибо пережить ее «безлично», «анонимно» невозможно точно так же, как немыслимо пережить таким способом, ну, скажем, зубную боль. В этом смысле существование индивидуальности, неповторимой личности — условие возможности не только этически ответственного решения, акта нравственного выбора (к которому философы жизни всегда относились если не отрицательно, то уж во всяком случае подозрительно), но и эстетического восприятия, художественного переживания, а, стало быть, и искусства вообще. Так что Шпенглер, отвергавший за индивидами свободу уникального решения, непредвидимой исторической инициативы, своеобразного выбора и поведения, не только вступал в противоречие с самим же собою, ибо признавал за «душами» различных культур то свободное полагание, ту уникальную реализацию их своеобразия, каких не признавал за отдельными «одушевленными» индивидами, но оказывался в еще более опасном положении. Он рисковал оказаться единственным индивидом, которому открывалось уникальное эстетическое своеобразие различных культур: ведь другие, кому отказано в личностной свободе, в способности к уникально-неповторимому решению и переживанию, были бы просто неспособны к эстетическому восприятию вообще.

Таким образом, «дионисизм» философии жизни, осознававший себя как результат «переоценки всех ценностей» в пользу эстетики, принципа Красоты и т. д., рисковал утратить и, как свидетельствует шпенглеровский «Закат», действительно утрачивал и этот свой принцип.

Отсюда понятно стремление даже тех мыслителей, которые были некогда захвачены — эстетским — «дионисизмом» философии жизни, как-то ограничить этот последний, либо несколько «дистанцироваться» от него. В рамках самой философии жизни — или ареала, захваченного ее прямым или косвенным влиянием, — это стремление должно было принять форму (как бы само собой разумеющейся в данной ситуации) переориентации миросозерцания с «дионисийского» принципа на «аполлоновский». При всей «естественности» этого стремления оно должно было вести к весьма существенным трансформациям во всей структуре миросозерцания, связанного с филосо-

фией жизни, — трансформациям, которые не могли не затронуть и сам тип взаимоотношений между искусством и философией — как он сложился в лоне этого миросозерцания. Речь шла о возникновении в русле философии жизни нового способа философствования — со свойственным ему «мифом» о человеке, его природе и его месте в космосе, со свойственным ему решением вопроса о соотношении Истины, Добра и Красоты.

Многозначительным, исполненным символики предвосхищением всех этих метаморфоз было появление того типа мировоззрения, которое воплотил в своем социально-философском творчестве крупнейший немецкий мыслитель, историк и социолог Макс Вебер — учитель Карла Ясперса, одного из создателей экзистенц-философии, получившей популярность в форме «экзистенциализма».

Макс Вебер — представитель западноевропейского гуманизма, рационализма и либерализма чрезвычайно интересен как мыслитель, глубочайшим образом впитавший либерально-рационалистическую традицию середины XIX века и столь же ограниченно воспринявший и переживший новые духовные веяния конца прошлого столетия, которые ознаменовали общий кризис рационализма. В духовном мире Вебера произошла встреча, «очная ставка» двух диаметрально противоположных мировоззренческих устремлений, которая оказалась тем более острой и конфликтной, чем менее он был способен отдавать все свои предпочтения одной из борющихся тенденций. Вебер — это рационалист, убежденный в невозможности утвердить принцип разума (Истины) в качестве высшего и основополагающего. Это — либерал, прекрасно осознавший, что историческое развитие воспроизводит тенденции, угрожающие самым глубоким основаниям либерализма. Это человек гуманистической культуры, трагически переживший сознание того, что ни для одного из своих идеалов он не может найти «научного обоснования». И в то же самое время — исключавший всякую возможность обосновать их каким-либо другим способом.

В лице Вебера XIX век имел одного из последних своих представителей. Когда век этот, переживший уже свои официальные похороны (ими была первая мировая война), в последний раз взглянул «окрест себя» — на месте лелеемого им царства Истины, Добра и Красоты он увидел одни лишь развалины. Это и засвидетельство-

вал Вебер, отметивший отделение истины от добра и красоты, добра — от красоты и истины, красоты — от истины и добра, — отделение, превратившее некогда светлое и гармоничное «царство» в нечто, подобное джунглям, в царство стихий, в поле битвы богов, где каждый воюет против каждого. Иначе говоря, тот «мир» ценностей, который еще противостоит у Риккерта стихии «жизни» как нечто целостное, распался у Вебера на множество удельных княжеств, враждующих друг с другом.

Одна из самых важных и самых общих причин этого получает исчерпывающее выражение в лаконичной формуле Ницше: «бог умер». Если «умер» единый бог христианства, а потребность в идеалах, в ценностях осталась еще живет в человечестве, то каждый из этих идеалов (ценностей) становится сам себе богом и требует к себе соответствующего отношения.

Таким образом, происходит нечто вроде возврата от христианского монотеизма к дохристианскому (языческому) политеизму. Правда, старые языческие боги вышли из этой метаморфозы уже поблекшими; «Многочисленные старые боги, лишенные своих чар и потому принявшие образ безличных сил, выходят из своих гробов, стремясь завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную борьбу»[52]. Теперь над этими богами уже нет высшего начала, а потому невозможно установить не только «субординацию», но элементарный порядок среди них. Более того, поскольку «бог умер», — невозможно определить, кто из этих языческих богов олицетворяет светлую, а кто — темную силу. Каждый из них претендует на абсолютную значимость, каждый из них выдвигает свою «ценность» в качестве высшей, служение которой должно исчерпать все человеческие возможности. Исчезло общее для всех солнце и стали видны все звезды на небе. Каждая из них светилась теперь своим собственным светом. Особенность каждой звезды выявилась, наконец, со всей отчетливостью, — наконец-то можно было постичь каждую во всей ее «специфичности». Но одного нельзя было установить: какой звезде следует отдать предпочтение — решение этого во-

---

[52] *Weber M.* Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik, Stuttgart. 1956. S. 330.

проса зависело отныне только от индивида, от того, какая из них приглянется ему: ту он и волен сделать абсолютной ценностью.

Как видим, Вебер зафиксировал весьма драматическое положение западноевропейского человека. Речь шла о положении, так сказать, между небом и землей — землей эмпирической реальности и небом идеалов (ценностей). Человек оказался как раз на полпути между небом и землей, т. е. именно там, где, как говорят, и сторожит его дьявол. С одной стороны, перед человеком открывался реальный мир, не несущий в себе никакого смысла, хотя бы уже по одному тому, что он был создан с помощью той самой науки (и базирующейся на ней техники), которая — согласно Веберу — чисто «технична» и, значит, принципиально «бес-смысленная». С другой стороны, высоко над его головой, в туманно-голубой дымке витало царство идеала, не только оторванное от земли, но и потрясенное в своих основаниях внутренними раздорами богов — в связи с переходом от «иерархии» к «равноправию».

Задача человека заключалась, по Веберу, в том, чтобы — насколько это возможно — «связать» небо и землю, придав смысл своему земному существованию с помощью ценностей. Воплотив в эмпирическом мире все, так или иначе причастное царству идеалов, что он способен воплотить. И задачу эту человек должен был осуществлять с полным сознанием того, что ему неоткуда ждать помощи. «Земля», преобразуемая наукой и техникой, которые руководствуются одним лишь принципом полезности, сама по себе ни на шаг не продвинется к идеалу. Небо, обессиленное междоусобной «войной богов», само по себе не только не способно облагородить «землю», но и вряд ли сможет сохранить себя от распадения. Словом, человек — в который уж раз! — оказывается в гамлетовской ситуации: «мир раскололся, и смешней всего, что должен — я — восстановить его!»

Умонастроение, воспроизведенное здесь, очень близко к ницшеанскому. Это ведь тоже — героическая позиция, причем героизм ее — далеко не жизнерадостный. Правда, в основе этого умонастроения лежит стремление восстановить, утвердить ценности, существенно противоположные ницшеанским. Поскольку у Вебера идет речь о традиционных гуманистических и либеральных ценностях,

постольку можно говорить о ситуации, внутри которой рационализм и иррационализм как бы поменялись местами. Если в свое время Ницше должен был утверждать свои «анти-идеалы» — «наперекор стихиям, рассудку вопреки», то теперь это же самое приходилось делать Веберу — поклоннику традиционных идеалов. Поскольку «стихии» и «рассудок» общественного мнения послевоенной Европы были уже иными, — вовлеченными в дионисический поток «философии жизни», — постольку противостояние им должно было вызвать умонастроение, глубоко родственное умонастроение автора «Несвоевременных размышлений». И если Ницше назвал свое умонастроение «героическим пессимизмом», то Вебер с полным правом мог бы охарактеризовать свое в том же духе. Правда, это было бы лишь формальной характеристикой веберовского умонастроения, с содержательной же точки зрения его можно назвать героическим сциентизмом и трагическим либерализмом.

Впрочем, был в умонастроении Вебера один момент, существенно сближавший этого немецкого мыслителя с Ницше не только в формальном, но и в содержательном аспекте. Веберовский человек оказывался перед «землею» и «небом» едва ли не в таком же, если не в еще большем одиночестве, чем ницшеанский человек. В решении вопроса о придании «ценностного» смысла своему земному существованию веберовский человек не мог опереться ни на нейтральный по отношению ко всяким ценностям принцип «пользы», от которого отправляется технизированная наука и онаученная техника, ни на мир «ценностей», так как последние оказывались истощенными, нейтрализованными, парализованными взаимной борьбой. Отчаявшись в возможности получить ответ на вопрос о смысле его существования от «небесных» или «земных» богов, он должен был получить этот ответ — в самом себе. А значит — в своей судьбе, бросившей его между «землею» и «небом».

И только «выбрав себя», «выбрав» свою судьбу (т. е. осознав ее), человек мог, очевидно, придать ей общезначимую форму — форму того или иного идеала. А это, в свою очередь, и должно было определить его жизненную позицию, позицию жизни «на земле», в посюстороннем мире. Причем одиночество веберовского человека, вставшего лицом к лицу перед вопросом о смысле его

существования, было тем более радикальным, что — в отличие от Ницше, грешившего, подчас, позитивистской переоценкой роли науки в решении этого вопроса, — он не ожидал уже, что биология (или физиология) ответит ему на вопрос о том, что же такое «жизнь», как таковая.

Был, наконец, еще один момент, существенно осложнявший позицию веберовского человека. В тот самый момент, когда он, осознав свою судьбу, свою историческую «заброшенность», простирал руки к небу, дабы «выбрать» того из воюющих богов, который ему ближе всего, призывая этого бога придать общезначимую форму его судьбе, — Вебер снова оказывался на его пути. В своем докладе о науке как призвании Вебер не оставляет западноевропейскому человеку надежду на то, что, «выбрав» себе в путеводители одного из враждующих между собою богов, он выберет его общезначимым образом. Ибо судьба эпохи, а значит — общезначимость ее — заключается именно в «равноправии» богов, которое сопровождается их «войной». И если европейский человек хочет «выбрать» себя общезначимым образом, он должен отнести свою судьбу не к одному из богов, а ко всем им вместе взятым в их враждебности, т. е. к их «войне». Истинный смысл его существованию должно принести как раз сознание того, что боги — борются между собою, так что любой его поступок может быть истолкован и оценен самыми различными, диаметрально противоположными способами.

Ему не спрятаться «за пазухой» бога Добра от сознания того, что с точки зрения эстетической его добродетельный поступок будет оценен как безобразный, а с точки зрения политической — как бессмысленный или даже вредный. Ему не спрятаться под крылышком богини Красоты от сознания того, что его прекрасное творение с точки зрения этической окажется безнравственным, а с точки зрения логической — бессмысленным. Иными словами, «выбрав» одного из «враждующих» богов, европейский человек тем же самым актом выбирает и «вражду» всех остальных богов. И относя свой поступок к избранному им богу, он, хотя и негативно, относит его одновременно ко всем остальным богам. Ибо не уйти ему от судьбы, свершающейся под знаком войны богов.

Таким образом, каждый должен выбирать бога лишь для самого себя, стремясь придать смысл только своему собственному существованию. И горе тому, кто попыта-

ется навязать своего бога другим, хотя бы он был при этом одержим человеколюбивейшими стремлениями, желанием осчастливить человечество. Бог, навязанный человечеству, живущему под знаком «равноправия» и «войны» богов, неизбежно окажется, по Веберу, самым свирепым из когда-либо существовавших. Он потребует себе в жертву миллионы человеческих жизней. Современные божества живут как добрые боги только в небольших общинах людей, не претендующих на то, чтобы сделать своего бога — универсальным, оставляющих право для каждого из числа остальных людей молиться своему богу.

«Судьба нашей эпохи, — пишет Вебер, — ... заключается в том, что именно последние и самые тонкие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни или в братскую близость непосредственных отношений индивидов друг к другу. Не является случайным ни тот факт, что наше наиболее высокое искусство интимно, а не монументально, ни то, что сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, пианиссимо, пульсирует нечто, соответствующее тому, что раньше в качестве пророческой пневмы буйным пожаром проходило через большие общины и сплачивало их. Если мы попытаемся насильственно пробудить вкус к монументальному искусству и «изобрести» его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многочисленных памятниках последнего двадцатилетия».[53]

Поскольку же такова, по убеждению Вебера, судьба эпохи, постольку придание смысла «земле», живущей под «небом», населенным враждующими богами, заключается, прежде всего и главным образом — в отстаивании таких межчеловеческих (и межгосударственных) отношений, которые не мешали бы каждому самостоятельно решать вопрос о придании смысла своей жизни. Единственной политической формой, соответствующей этому идеалу, была для Вебера либеральная демократия. Если учесть, какая перспектива ожидала Германию в недалеком будущем, — станет понятной прогрессивность и политических, и «экзистенциальных» идеалов Вебера. Не случайно большинство из тех, кто прошел его школу, выбрали последовательно антифашистскую позицию. Но если

---

[53] *Weber M.* Op. cit., S. 338.

принять во внимание, сколь максимальные требования предъявлялись в рамках веберовской концепции каждому отдельному индивиду, какую колоссальную ответственность возлагал Вебер на плечи каждого гражданина, в особенности — интеллигента, то нельзя не заметить и утопической стороны веберовского построения.

Веберовский человек, окончательно усомнившийся в осмысленности («земной») реальности и осознавший бессилие («небесного») царства идеалов, должен был ориентироваться на себя — и только на самого себя. Ничто не гарантировало ему успешности его попыток придать смысл (эстетический, этический или религиозный) своему существованию. Но и ничто не толкало его на путь этих попыток. Он был абсолютно свободен по отношению к царству идеалов. Он не имел перед ним никаких «обязательств». Обязательства он имел только перед самим собой, перед своей совестью, а точнее — перед своей «судьбой». Судьба же эта совпадала с судьбой времени — «богочуждой эпохи», которой предстояло прокладывать себе дорогу безо всяких традиций, безо всяких ориентиров, обретая их в себе самой. Словом, хотел этого западноевропейский человек или не хотел, но Вебер оставлял его один на один с самим собой, со своей свободой, со своей судьбой, которая, впрочем, целиком совпадала с его свободой. Она не предъявляла ему никаких требований, «внеположных» ему самому, но и не давала никаких гарантий. И, оказывается, — это было величайшее бремя — бремя свободы, величайшее испытание — испытание произволом, своим собственным произволом, самим собой.

Эту позицию Вебер и пытался противопоставить широкому потоку умонастроения, первоначально осознававшего себя в формулах «философии жизни», но уже вырвавшегося за ее «философские» рамки, — умонастроения, принявшего форму погони «за «переживанием», за расслабляющим дух «переживанием жизни» [54]. В бесформенной атмосфере этого расслабляющего «переживания» немецкая (и не только немецкая) молодежь искала тех самых «опор» и «скреп» для расползающегося миросозерцания, в которых отказывал ей Вебер. На путях углубления и рафинирования, эстетизации и символизации этого «переживания» искали «синтеза» — примирения непримирен-

[54] *Weber M.* Op. cit., S. 337.

ных богов. Искали нового бога, который навел бы порядок в потрясенном смутами царстве Истины, Добра и Красоты. Сама хаотичность, неопределенность, многозначность этого «переживания» представлялась в глазах многих молодых интеллектуалов чем-то положительным: щедрым обещанием нового, небывалого. Таящийся в нем эклектизм, скрывающаяся в его сумерках беспринципность представлялись «гибкостью», «диалектичностью», «жизненностью» — словом, всем тем, что причащает человека истинным глубинам «Жизни».

Если сопоставить все эти ожидания и «предчувствия» с тем, что предлагал Вебер, — перевес явно будет не на его стороне. Его «испытание свободой» не сулило никаких приятных перспектив тем, кто в своем женственном устремлении желал отдаться потоку «жизни», которая не требовала бы от человека чрезвычайных волевых усилий.

Веберу, который стремился противопоставить этому женственному устремлению трезвую мысль о том, что произойдет, если оно возобладает в общественном сознании Германии, судьба явно готовила трагическую роль Кассандры. Размягчающее желание погрузиться в смутный поток «переживания жизни», «переживания» вообще, волновало Вебера тем более, что оно сопровождалось тоской по Пророку, который возвестил бы миру о появлении нового, истинного Бога. Это было еще одним настораживающим свидетельством того, что послевоенный европеец явно не выдерживал ситуации «жизни на острие ножа», точнее — в той самой точке, где скрестили свои шпаги все враждующие ценности, все противоборствующие идеалы, все воюющие боги. Он определенно пытался убежать от перспективы жизни, взятой в ее столь же трезвом, сколь и безнадежном веберовском понимании. Жизни, которая оказывалась так же немыслимой без богов, как и невыносимой с ними. Которая предполагала вечное напряжение между человеком и его идеалами. Которая была обречена на вечное соединение несоединимого, вечное совмещение несовместимого.

Леденящей кровь трезвости веберовской точки зрения послевоенный европеец, особенно — послевоенный немец, определенно предпочитал «метафизическое утешение» от сознания своей погруженности в «поток жизни», резюмируемого в обывательском: «такова жизнь и не нам

ее осуждать». Не у многих доставало силы противостоять «потоку жизни», несущему послевоенную Германию в объятия нового «пророка». «Лучше ужасный конец, чем ужас без конца», — лучше лжепророк, чем бесперспективность ожидания истинного пророка, — лучше ужасный бог, чем ужас вечной войны богов, — вот настроение, которое овладевало немцами на глазах у Вебера.

В подобной истерически-расслабленной атмосфере словам Вебера о том, что «нет налицо пророка, по которому тоскуют столь многие представители нашего молодого поколения», что судьба «музыкального» в религиозном отношении человека, жаждущего экстаза, растворения в переживании бога — «жить в богочуждую, лишенную пророка эпоху»[55], — этим словам предстояло прозвучать гласом вопиющего в пустыне. Послевоенная Германия, метавшаяся между враждующими богами и тоской по «единому» («тотальному») богу, который восстановил бы, наконец, «порядок» в потрясенном мире идеалов и ценностей, не могла выдержать ощущения бесконечности этого напряжения. Она затворила свои уши перед веберовскими предостережениями.

Впрочем, тщетность веберовских предостережений была предопределена не только особенностями той духовной атмосферы, в которой они прозвучали, но и их собственным специфическим содержанием — и смыслом заключенной в них альтернативы. Известный западноевропейский экзистенц-философ Карл Ясперс не случайно назвал Вебера мыслителем кьеркегоровского и ницшеанского типа — нигилистическим, демоническим и терпящим крушение. Вебер был человеком «эпохи кризиса» в полном смысле этого слова. Он не только не видел выхода из этого кризиса, но предлагал отнестись к нему со стоическим спокойствием, приняв его как необходимость, как судьбу, как историческую реальность, глубоко укорененную в логике вещей. Именно ощущение того, что ситуация, принимаемая многими за «кризисную», а потому «переходную», «переходную», а потому «временную», сложилась, как говорят, «всерьез и надолго», ибо имеет глубокие корни в историческом бытии, в судьбе времени — именно это ощущение было решающим в умонастроении Вебера. И по этой причине он был гораздо

[55] *Weber M.* Op. cit., S. 335.

больше озабочен тем, как научить человека жить в эту эпоху, не теряя своего человеческого достоинства, как заставить его прямо взглянуть в лицо сложившейся ситуации, нежели тем, как выйти из нее.

Сегодня «положение всех тех, кто ждет новых пророков и спасителей, — говорил Вебер, — подобно тому положению, о котором повествуется в одном из пророчеств Исайи, — речь идет здесь о прекрасной песне едомского сторожа времен изгнания евреев: «Кричат мне с Сеира: Сторож, сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы настоятельно спрашиваете, то обратитесь и приходите» [56]. Сам же он не задавался вопросом о том, скоро ли наступит утро. Он был убежден, что «ночи» хватит не на одно человеческое поколение, и пытался научить человека ориентироваться по звездам, зная, что, быть может, многие из них уже погасли, хотя свет от них еще льется на землю, еще указывает дорогу усталым путникам.

Но идет ли речь о человеке, который очертя голову бросается в «поток жизни», не сознавая того, что это — акт кризиса, кризиса культуры, кризиса европейского человечества, или о человеке, который осознал ситуацию в качестве кризисной, но не видит выхода из нее, — в одном отношении они тождественны друг другу. Оба они — «люди кризиса», несущие в себе «демоническое», разрушительное начало — наследие породившей их больной эпохи. И как раз по этой причине на самом дне веберовского миросозерцания таилось нечто, роднящее Вебера с его противниками из числа взыскующих чистого «переживания жизни».

По сути дела, веберовский человек, освобожденный от традиционных обязательств по отношению к «земле» и «небу» и предоставленный его судьбе, его историческому времени, был глубоко родственен тому, которого «философия жизни» освободила от всех обязанностей, кроме обязанности «жить», реализуя в своей судьбе «полноту жизни». Непонятным, непостижимым оставалось только одно: почему первый — человек «исторической судьбы» — не мог, подобно второму (человеку «жизненной судьбы»), навсегда распроститься с желанием придать «смысл» своему существованию. Почему он, прекрасно знающий,

---

[56] *Weber M.* Op. cit., S. 339.

что его судьба — жить в «богочуждую эпоху», продолжал обращать свой взор к голубым небесам идеалов, почему он стремился ориентироваться «по звездам», а не надеялся на свой темный «жизненный инстинкт».

На этот вопрос Вебер не дает никакого ответа, и не дает потому, что здесь — тайна свободы веберовского человека, который стремится придать «смысл» своему существованию, потоку своей жизни, своей исторической судьбе не «благодаря», а «вопреки»: не благодаря тому, что на это есть «достаточные основания», а как раз в силу отсутствия каких бы то ни было оснований.

Превращение экзистенц-философии в экзистенциализм как литературно-художественное направление. Нетрудно заметить: в веберовском мироощущении, получившем классическое по ясности и отчетливости выражение в докладе «Наука как профессия», уже заключалось всё необходимое, чтобы можно было рассматривать его как чисто экзистенциалистское. Недоставало только одного — специфического языка, в переводе на который он предстал бы как «философия существования». Этот язык и разработал для аналогичного мироощущения Карл Ясперс; единственно достойным соперником его в этом деле был Мартин Хайдеггер, выработавший свой, отличный от ясперсовского, язык для философской артикуляции этого же мироощущения, — язык, в котором было гораздо больше точек соприкосновения с жаргоном философии жизни, чем у философского языка Ясперса (в особенности это касается таких «экзистенциалов», как «страх» и «забота», которые были заимствованы у Шпенглера, — и не только терминологически, но и в более содержательном, понятийном, смысле).

Как логично было предположить, в оппозиции к анонимной и фаталистической тенденции, господствовавшей тогда в философии жизни, экзистенц-философию с самого начала (и в особенности — сначала) характеризует акцент на человеческой индивидуальности и ее свободе: на проблеме уникальности человеческого выбора. Причем у Ясперса, который всю жизнь находился под влиянием кантовского морализма, этот выбор толкуется, по преимуществу, как этический, нравственный выбор. Что же касается Хайдеггера, то «выбор», взятый в его трактовке, рассматривается на таком уровне (его можно назвать «онтологическим»), что к нему оказываются уже непри-

менимыми нравственные характеристики «обыденного» («внутримирового», или «онтического» — в хайдеггеровской терминологии) уровня рассмотрения. Поэтому именно к нему, а не к Ясперсу, неизменно тяготели «эстетически» настроенные экзистенциалисты, склонные трактовать «экзистенциальный выбор» по аналогии с романтически истолкованным творческим актом Художника.

Впрочем, дело даже не в том или ином конкретном толковании проблемы «выбора», а в том, как она вообще формулируется в связи с мироощущением, «рационализируемым» при помощи философии существования. Ведь, как мы убедились, согласно этому мироощущению, ситуация предстает так, будто индивид — вместе со своей способностью к «выбору» — как бы «дистанцирован» от всех человеческих ценностей — будь то истинное, доброе или прекрасное. Он со своим — «экзистенциально-онтологическим» — «выбором» как бы расположен с одной стороны, а Истина, Добро и Красота (эти веберовские божества, каждое из которых тянет в свою сторону) — с другой. Тем самым «выбор» с неизбежностью предстает как нечто «не-» или лучше сказать «допознавательное», «донравственное», «доэстетическое», — в этом и заключается его экзистенциально-онтологическая суть для философов существования. Но даже при таком «дистанцировании» «выбора» от всех этих видов его ценностно-содержательного наполнения эти последние, в свою очередь, также оказываются по отношению к нему в неравной позиции. Ибо с самого начала предполагается, что «истинностное» (т. е. познавательное) начало дальше всего отстоит от сферы изначального «выбора» — он радикально исключает всякую логико-теоретическую аргументацию, всякую ориентацию на научно-выверенную истину. И, таким образом, в тот момент, когда встает все-таки вопрос о соотнесении экзистенциально-онтологического «выбора» с ценностной сферой, он соотносится с такими ценностями, которые постигаются не понятийно-логическим, а, скорее, каким-то иным способом.

А это означает, что перед лицом центральной для нее проблемы — проблемы экзистенциально-онтологического «выбора» — экзистенциальная философия оказывается в равном положении с искусством, хотя бы в том отношении, что, признавая бессилие здесь логико-понятийных познавательных средств, она, подобно искусству, должна

искать какие-то иные — «вне-» или «сверхпонятийные» — способы достижения. Иначе говоря, отказом от «дионисийства» философии жизни и обращением к проблематике индивидуального «выбора», которая была традиционным доменом этики, учения о нравственности, экзистенц-философия, однако, не спасалась от опасности эстетизма, подмены специфически философских способов постижения истины — ее эстетически-художественным «обыгрыванием». И, как свидетельствует последующее перерождение экзистенц-философии в экзистенциализм как литературно-художественное направление, эта опасность действительно настигла-таки философию существования. В конце концов оказалось, что, освободившись от некоторых наиболее одиозных черт ницшеанского «дионисизма», эта философия не смогла преодолеть главного наследия ницшеанства — своей зависимости от эстетико-художественных способов «постижения-творчества» реальности, на каждом шагу грозившей перерождением философии в одну из разновидностей искусства, философско-теоретического исследования — в «интеллектуальный роман» или «интеллектуальную драму».

Справедливости ради, мы должны отметить, что большинство виднейших представителей рассматриваемого философского направления не только не могли, но и не хотели преодолевать это ницшеанское наследие, поскольку им явно импонировала мысль о глубоком родстве философии и искусства, сплошь и рядом оборачивавшаяся выводом об их внутреннем тождестве. Не случайно именно в рамках данного философского устремления оказалось больше всего мыслителей, о которых с тем же успехом можно сказать, что они — романисты, драматурги и т. д., словом — художники, люди искусства. Наиболее характерны в этом отношении Марсель и Сартр, которые даже в самых философичных своих трактатах не отказывались не только от чисто художественной манеры изложения (что в общем-то никогда не возбранялись в философии), но и от чисто художественных приемов «доказательства», которые именно потому, что они были чисто художественными, никогда не были доказательствами в строго философском смысле. Что же касается их собственно художественного творчества, то оно лишний раз обнаруживало эстетический характер многих проблем, унаследованных экзистенциализмом от ницшеанства и философии жизни.

В драматургии Марселя, например, можно отчетливо проследить, как проблематика «драмы» творчества, выдвинутая ницшеанствующей философией жизни, превращалась в чисто художественный прием — в инструментарий «творчества драмы». Процесс «разведения» Истины и Красоты, Красоты и Добра, Добра и Истины, о чем так много говорили философы жизни (и, как свидетельствует рассмотренный нами доклад Макса Вебера, не только они) был осмыслен Марселем-драматургом как новейший источник специфически-эстетического наслаждения. Это было наслаждение особого рода: наслаждение не гармонией, а ее нарушением, не целостностью, а обнаружением ее распадения. Речь шла о своеобразном (Платон непременно отнес бы его к числу «сложных» и «неистинных») эстетическом удовольствии, которое извлекалось из переживания «безысходной трагедии» человеческого существования, — «трагедии», с одной стороны, удостоверяемой марселевскими пьесами, а с другой — ручавшейся за их достоверность. В марселевской драматургии (и философии: поскольку они переходят одна в другую) мир — в точном соответствии с ницшеанской формулой — получал оправдание «как эстетический феномен». Правда, эстетика была здесь особого рода — это был «пантрагизм», который в свое время ввела в моду именно философия жизни. И «оправдание» мира было у Марселя-драматурга весьма специфическим — оно едва ли не было тождественно его полному отрицанию, во всяком случае — оно было глубинным образом связано со специфическим удовольствием от созерцания его фундаментальной «саморазорванности», исконной «недостоверности». Стремление «играть» на этом специфическом удовольствии зрителя, приобщенного к экзистенциалистской проблематике, и нашло свое выражение в тенденции Марселя-драматурга к бесконечным «разведениям» различных определений человеческого существования с тем, чтобы, поставив их в неразрешимую коллизию друг с другом, продемонстрировать публике сомнительность, хрупкость и недостоверность оснований, на которых покоится бытие каждого человека, и тем самым вызвать у нее то, что еще Аристотель назвал «состраданием и страхом». Так решалась одновременно и художественная, и философская задачи, слившиеся в нерасчленимое целое экзистенциалистского «мифа» о человеке, его природе и его месте в космосе.

В соответствии с этим метод драматургического творчества Марселя (представлявший собой лишь крайне незначительную модификацию его философского подхода) приобретает следующий вид. Во-первых, делается все, чтобы представить индивида, так или иначе реализующего в своей жизни и деятельности единство своих человеческих определений, не иначе как «спящим», т. е. не знающим об истинной трагедии собственного существования — живущим «неистинно», не в истине. Во-вторых, используются любые средства для того, чтобы поставить его в такую «экзистенциальную ситуацию», в которой его собственные определения выступили бы как взаимно исключающие, непримиримые друг с другом (если не в его собственных глазах, то хотя бы в глазах других персонажей пьесы, а особенно — зрителей), — это и значит, согласно Марселю, «разбудить» человека, поставить его лицом-к-лицу с «истиной» его собственного существования, или сделать его существующим «истинно» и «в истине». Наконец, в-третьих, ставится вопрос (который, естественно, не стоял перед героем пьесы, пока он — с помощью драматурга и инспирированных этим последним «ошибок» — не был «разведен» с самим собою): как же теперь свести воедино человека, распавшегося на куски, рассыпавшегося на противоречащие «определения», восставшего против самого себя? Естественно, что вопрос, поставленный таким образом, не получает ответа у Марселя-драматурга точно так же, как не получает он у Марселя-философа: здесь, говорит он, «тайна» — «тайна» свободного решения индивида, который должен на свой страх и риск навести порядок в разбушевавшейся стихии своего собственного «существования». Иначе говоря, герой должен вернуться к тому, с чего начал как с состояния некоторой «экзистенциальной невинности» (т. е., по Марселю, «неистинности»), — состояние, из которого он — напомним об этом — был выведен не своей собственной волей, а волей драматурга-экзистенциалиста, показавшего, что он буквально готов на все, чтобы сделать это (иначе ведь «экзистенциальная драма» просто не состоялась бы). Но вернуться герой экзистенциалистской пьесы должен, так сказать, уже на «новом витке спирали» — в качестве совсем не «невинного» индивида, а как человек, искушенный всеми экзистенциалистскими «или-или». Задача, действительно неразрешимая в рамках марселевской ее форму-

лировки, а потому и окутанная «тайной», отсылающей нас за пределы экзистенциалистского театра Марселя.

Но вот здесь-то и возникает вопрос: а правильна ли сама формулировка марселевской проблемы? Оправдана ли она? И не играет ли Марсель-драматург (как, впрочем, и Марсель-философ, хотя это менее заметно), вовлекающий своих персонажей, а за ними и публику в магический круг «экзистенциальной проблематики», двусмысленную роль... соблазнителя, коварным образом толкающего людей в пучину антиномии, не имеющей своего решения?

Знаменательно, что этот переход, характеризующий французский экзистенциализм как в художественном, так и в собственно философском аспекте, уже у Марселя (а в еще большей степени у Сартра) вел к разрушению характера — той индивидуально-определенной личности, в защиту которой выступил экзистенциализм против «дионисизма» философии жизни. Марселевское «разведение» человека с самим собой, «расщепление» его на совокупность противоборствующих определений (и устремлений) с логической неизбежностью вело к «редуцированию» индивида к одной из его «страстей». В результате оказывается, что экзистенциалистский драматург (в этом отношении Марсель и Сартр очень близки друг другу) берет уже не человека, обладающего той или иной страстью, а страсть, обладающую человеком. Поэтому драматург, сам, быть может, того не замечая, как бы «выносит за скобки» самого человека — чтобы он не мешал ему заниматься анализом «логики» (или, говоря более современным языком, — «феноменологии») страсти, взятой так, как если бы она могла существовать сама по себе.

Человек целиком сводится к своей собственной страсти, растворяется в ней полностью и без остатка — допущение, сомнительное уже потому, что страсть, взятая без человека, тут же перестает быть самой собой: она становится Идеей — идеей данной Страсти. Такова «мелкая месть» экзистенциалиста-философа, почувствовавшего вдруг, что он «снят» в экзистенциалисте-драматурге — этому последнему; но — запоздалая, поскольку философу уже не суждено эмансипироваться от поглотившего его художника.

Ну, а поскольку первый шаг сделан: характер отождествлен со «страстью», а последняя обернулась совсем уж бесплотной «идеей страсти», нетрудно сделать и второй шаг — вообще отказаться от понятия характера — и в художественной литературе, и в философии. Его-то и сделал Сартр, заявивший о том, что характер — это фикция и что существуют лишь различные «ситуации», в которых человек, обреченный на полную свободу (в том числе и на свободу от характера), вынужден делать «выборы», с каждым из них творя себя заново. Здесь уже философ-экзистенциалист «мстит» экзистенциалисту-драматургу гораздо более серьезно: он требует от него отказа от того, что было несомненным завоеванием искусства, и в особенности, — драматургического искусства, искусства театра.

Здесь становится очевидным, что слияние искусства и философии в экзистенциализме ведет не столько к приобретениям, сколько к потерям, и что утрачивает нечто весьма существенное не только философия (отказывающаяся от логически-понятийного способа мышления), но и искусство, где человек подменяется тем, что в менее традиционной терминологии можно было бы назвать его «экзистенциалом», а в более традиционной — «идеей» той или иной из его отдельно взятых страстей.

Впрочем, и это было еще не последней утратой, которая ожидала искусство, вступившее в брак с экзистенциальной философией, — брак, который поначалу казался таким многообещающим. По мере того как «левый» (сартровский) экзистенциализм начинает эволюционировать к «неомарксизму» (начало этой эволюции обозначено работой Сартра «Что такое литература?», а завершающий этап — его «Критикой диалектического разума»), происходит все более далеко идущая переориентация «экзистенциальной драмы», «экзистенциального романа» и т. д. с философских «мифологем» на политические «идеологемы». Уже в статье «Что такое литература?» (1947) и примыкающих к ней эссе Сартр заявил, что сущность литературы — политическая, и, следовательно, отныне «левый» экзистенциалист должен искать контакта с публикой, апеллируя не к «мифу» о человеке и его природе, возникшему в лоне философии существования, а к более популярным «мифам» — к тем, что создавались и создаются «леворадикальной» политической публицистикой

(и, в частности, публицистическими работами того же Сартра).

Таким образом, в рамках «левого» экзистенциализма, вступавшего на стезю «неомарксизма», «взаиморастворение» искусства и философии оборачивалось сплошной политизацией искусства, растворением его в политике современного буржуазного общества.

В 60-е годы «неомарксистская» тенденция в литературе и искусстве Запада, в которой все более значительную роль играл «левый» фрейдизм с его идеей «соединения» политической революции с сексуальной, неуклонно вела к замене ставшего традиционным для XX века сочетания искусства и философии слиянием секса и политики.

В заключение несколько слов о том, в какую форму выливалось влияние философии на искусство в западной культуре последних ста лет. Как раз по мере того, как философия все более глубоко воспринимала воздействие со стороны искусства и литературы, которое, как мы убедились, вело к ее серьезным трансформациям (во всяком случае, в рамках отдельных ее — антисциентистских и антипозитивистских — направлений), в свою очередь, возрастало и «обратное влияние» философии на искусство и литературу. Начиная со времен возникновения «философии жизни» и кристаллизации в ее лоне своеобразного искусственного (в отличие от традиционных и «естественно сложившихся») «мифа», философски сконструированный «миф» играет все возрастающую роль в судьбе новейших литературно-художественных направлений. Так, уже ницшеанский «миф» о человеке, его природе и месте в космосе, артикулированный и детализированный, а главное — популяризированный в русле философии жизни, сыграл решающую роль в становлении немецкого, а затем европейского вообще «интеллектуального романа». Затем в результате того, что можно назвать (разумеется, с известными ограничениями) внутренней дифференциацией этого «мифа», от него отделились сперва фрейдистский, а затем экзистенциалистский «мифы», под знаком которых «интеллектуальный роман», «интеллектуальная драма», «интеллектуальное искусство» вообще развивались на Западе в 20—30-х и 40—50-х годах. С конца 50-х годов экзистенциалистский «миф» активно вытесняется «нео-

марксистским», в рамках которого все более решающую роль играет «лево-фрейдистское» (сексуально-утопическое) понимание человека и его природы. В 70-х годах этот последний «миф», обнаружив всю свою внутреннюю противоречивость, а также опасные («лево-экстремистские») политические обертоны, что произошло еще в конце 60-х годов, начинает сходить со сцены. И теперь западная литература и искусство «интеллектуального» (т. е. ориентированного на философский «миф») направления оказываются на распутьи: либо ждать нового «мифа», напряженно внимая всем новейшим эволюциям западной философии, либо отказаться от всякого «мифа», а значит — от всей той тенденции, которая определенно наметилась уже более чем сто лет назад.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. Философия как способ практически-духовного освоения мира 3

Б. Т. Григорьян. Философия и философия истории 23

О. Г. Дробницкий. Философия и моральное воззрение на мир 86

В. П. Желтова, О. Г. Дробницкий. Философия и правосознание 157

Т. А. Кузьмина. Философия и обыденное сознание 191

А. П. Мидлер. Философия и религия . . . 244

Ю. Н. Давыдов. Эволюция взаимоотношений искусства и философии 283

ФИЛОСОФИЯ И ЦЕННОСТНЫЕ ФОРМЫ СОЗНАНИЯ

(Критический анализ буржуазных концепций природы философии)

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор В. Г. Молодых
Редактор издательства В. В. Рукман
Художник А. Н. Жданов
Художественный редактор С. А. Литвак
Технический редактор А. М. Сатарова
Корректор Р. С. Алимова

ИБ № 5080

Сдано в набор 17.03.78.
Подписано к печати 07.08.78.
Т-10752. Формат 84×108¹/₃₂
Бумага типографская № 2
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 18.48. Уч.-изд. л. 19.4
Тираж 5600 экз. Тип. зак. 252
Цена 1 р. 40 к.

Издательство «Наука»
117485, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 94а

1-я типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9-я лин., 12

В МАГАЗИНАХ «АКАДЕМКНИГА»
ИМЕЮТСЯ В ПРОДАЖЕ:

Момджян Х. Н. Марксизм и ренегат Гароди. (Серия «Идеологическая борьба в современном мире»). 1973. 190 с. 76 к.

В книге критикуются философские, социологические и социально-политические взгляды Роже Гароди, подвергающего пересмотру ряд важных принципов материалистической диалектики.

Автор показывает, что «исправляя» марксистскую философию, Роже Гароди стремится обосновать возможность и необходимость «взаимообогащения» материализма и идеализма.

В книге опровергаются выводы Гароди относительно современной научно-технической революции, практически означающие отказ от руководящей роли рабочего класса и его марксистско-ленинских партий в период перехода от капитализма к социализму. Подвергаются критике те принципиальные уступки религиозному мировоззрению, которые делает Гароди.

Взгляды Гароди рассматриваются в тесной связи со взглядами других представителей правого ревизионизма.

Книга рассчитана на широкие круги читателей.

Ожегов Ю. П. Проблема предвидения в современной буржуазной идеологии. Критический очерк. 1971. 184 с. 67 к.

В работе дается критический анализ концепций социального предвидения, наиболее распространенных в современной буржуазной идеологии, раскрываются классовые и теоретико-познавательные корни этих концепций и их социально-политическая направленность. Буржуазным учениям противопоставляется научная разработка проблемы предвидения социальных процессов, нашедшая наиболее яркое воплощение в прогностической деятельности создателей научного коммунизма, в документах КПСС.

Книга рассчитана на научных работников, студентов, пропагандистов.

Позитивизм и наука. Критический очерк. 1975. 244 с. 79 к.

Тема книги — критика позитивистского понимания науки: концепций Конта и Спенсера, воззрений логиков XIX в., Милля и Джевонса, феноменализма Маха, неопозитивистского понимания соотношения теории и эмпирии, «унифицированного» знания и

трактовки языка. Авторы анализируют несводимые к позит
визму, но выросшие из него проблемы научного знания.

Работа рассчитана на широкий круг читателей, интер
сующихся историей науки.

**Философия и современность. К 75-летию лауреата Государстве
ной премии академика М. Б. Митина.** 1976. 247 с. 1 р. 33 к.

В книге «Философия и современность» освещается р
актуальных философских проблем диалектического и истори
ского материализма, теории научного коммунизма, раскрывают
специфические особенности и влияние философии на обществе
ную жизнь, ее роль в развитии социалистического государст
а также проблемы современной идеологической борьбы.

Книга рассчитана на философов, социологов, историко
а также на агитаторов и пропагандистов.

Заказы просим направлять по одному из перечисленн
адресов магазина «Книга — почтой» «Академкнига»:

480091 АЛМА-АТА, 91, УЛ. ФУРМАНОВА, 91/97; 370005 БАКУ,
УЛ. ДЖАПАРИДЗЕ, 13; 734001 ДУШАНБЕ, ПРОСПЕКТ ЛЕНИНА,
252030 КИЕВ, УЛ. ПИРОГОВА, 4; 443002 КУЙБЫШЕВ, ПРОСПЕ
ЛЕНИНА, 2; 197110 ЛЕНИНГРАД, П-110, ПЕТРОЗАВОДСКАЯ УЛ.,
117192 МОСКВА, В-192, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12; 630090 НО
СИБИРСК, 90, МОРСКОЙ ПРОСПЕКТ, 22; 620151 СВЕРДЛОВСК, УЛ. М
МИНА-СИБИРЯКА, 137; 700029 ТАШКЕНТ, 29, УЛ. К. МАРКСА,
450059 УФА, 59, УЛ. Р. ЗОРГЕ, 10; 720001 ФРУНЗЕ, БУЛЬВАР ДЗЕ
ЖИНСКОГО, 42; 310003 ХАРЬКОВ, УФИМСКИЙ ПЕР., 4/6.