

Российская Академия Наук  
Институт философии

**П.С.Гуревич**

**ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА**

**Часть вторая**

Москва  
2001

УДК 300.37  
ББК—15.56  
Г 95

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *В.С.Барулин*

доктор филос. наук *Л.П.Буева*

Г—95      **Гуревич П.С.** *Философия человека. Ч. 2.* —  
М., 2001. — 209 с.

Монография представляет собой вторую часть труда (первая часть вышла в 1999 г.), в котором автор прослеживает философско-антропологическую традицию от древней философии Востока до эпохи Возрождения (в части 1-й), а в части второй — ее развитие от протестантской этики до XX века включительно. Какая тайна скрыта в человеке? Действительно ли он занимает особое место в природном царстве? Что в нем уникального? В монографии раскрываются различные стороны антропологического бума, который разворачивается на наших глазах. Антропологический ренессанс — один из феноменов всей современной философской мысли.

ISBN 5—201—02062—3

© П.С.Гуревич, 2001  
© ИФРАН, 2001

## ГЛАВА ПЕРВАЯ РЫЦАРЬ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ЭТИКИ

В отечественной историографии эпоха Реформации за последние годы стала рассматривать как самостоятельный и крайне значимый период в истории Европы. Привычное следование Нового времени за эпохой Возрождения сменилось более внимательным отношением к генезису капиталистической эпохи. Российские философы подчеркивают, что Реформация осуществила радикальную перестройку духовных, общекультурных и цивилизационных установок.

Период Реформации (от лат. *reformatia* — преобразование, исправление) — разнородное социально-политическое и духовное движение XVI–XVII вв., которое охватило многие страны Западной и Центральной Европы. Движение, как известно, началось в Германии с выступления Лютера. В его тезисах оспаривалась власть католической церкви с ее иерархией, отвергалась власть духовенства вообще (тезис об «оправдании одной верой» без посреднической роли духовенства в спасении верующего). Сторонники Реформации провозгласили единственным источником религиозной истины Священное Писание, отвергнув католическое Священное Предание. Они требовали «дешевой церкви», отрицали права церкви на земные богатства.

В эпоху Реформации складывался радикально иной образ человека, нежели в средневековье или Возрождении. Произошла решительная ломка ценностных ори-

ентаций. Это отразилось на мировосприятии индивида Реформации, на его поведении. Не случайно многие современные философские антропологи, в частности Э.Фромм, при осмыслении человеческой природы нередко обращаются к данной эпохе.

### **Преображение духовных установок**

История Европы и Америки с конца средних веков — это летопись полного освобождения человека. В феодальном средневековье индивид был неразрывно связан с общиной. Вся жизнь человека, от рождения до смерти, была регламентирована. «Он почти никогда не покидал места своего рождения. Жизненный мир большинства людей той эпохи был ограничен рамками общины и сословной принадлежности. Как бы ни складывались обстоятельства, дворянин всегда оставался дворянином, а ремесленник — ремесленником. Социальное положение для индивида было так же органично и естественно, как собственное тело; каждому сословию соответствовала своя система добродетелей, и каждый индивид должен был знать свое место»<sup>1</sup>.

Процесс же освобождения индивида от диктата общины начался в эпоху Возрождения. Потребовалось более четырехсот лет, чтобы разрушить средневековый мир и освободить людей от самых явных ограничений. Во многих отношениях индивид вырос, развился умственно и эмоционально. Степень его участия в культуре приобрела неслыханные прежде масштабы. Но в то же время, по словам Э.Фромма, диспропорция между свободой от каких-либо связей и ограниченными возможностями для позитивной реализации свободы и индивидуальности привела в Европе к паническому бегству от свободы в новые узы или по меньшей мере к позиции полного безразличия<sup>2</sup>.

В период Реформации экономический базис западного общества претерпел радикальные перемены, которые сопровождалась столь же значительными изменениями в психике человека. Тогда же возникла и новая концепция свободы, получившая наиболее яркое выражение в новых религиозных доктринах Реформации. В эту эпоху закладывались основы современной культуры.

Современный индивидуализм, как уже отмечалось, зародился в эпоху Возрождения. Человек выходил из доиндивидуального существования и осознавал себя в качестве отдельного существа. Но хотя идеи Возрождения и оказали значительное влияние на дальнейшее развитие европейской мысли, основные корни современного капитализма, его экономической структуры и его духа обнаруживаются не в итальянской культуре позднего средневековья, а в экономической и общественной ситуации Центральной и Западной Европы и в выросших из нее доктринах Лютера и Кальвина.

В чем же состоит основное различие этих двух культур? Культура Возрождения представляла общество сравнительно высокоразвитого торгового и промышленного капитализма. Небольшая группа богатых и обладавших властью индивидов управляла этим обществом, составляя социальную базу для философов и художников, выражавших дух этой культуры.

Реформация же была главным образом религией крестьянства и низших слоев городского общества. По мнению Макса Вебера, основой современного капиталистического развития в западном мире стал городской средний класс. Освобождение индивида от прежних уз повлияло на склад характера представителей городского среднего класса. Протестантство и кальвинизм, выражая новое чувство свободы, в то же время представляли собой бегство от бремени этой свободы.

В средневековом обществе экономическая организация городов была сравнительно статичной. Торговля в ту эпоху осуществлялась в основном множеством мел-

ких предприятий. Еще не было условий для возникновения организаций слишком большого масштаба по отношению к отдельному человеку. Люди, следовательно, не были настроены на экономическую эффективность.

Протестантизм, как уже отмечалось, радикально изменил ценностные установки людей. Возникшая система норм и святынь стала по-иному регламентировать человеческие отношения и общественное поведение. Возникли новые социально-этические оценки. Качественный сдвиг в структуре сознания закономерно привел к перевороту во всей системе духовных представлений и интеллектуально-мировоззренческих характеристик общества.

Люди всегда пытались соединить разрозненные представления, формируемые их социальным опытом. Сколь разорванным ни казалось бы сознание индивида, оно тем не менее образует собой некую целостность. В истории философии нередки попытки ее обмирщения, приближения к живому человеку, его переживаниям, непосредственным жизненным ощущениям, внутренним состояниям.

Культура действительно во многом архетипна, ибо она постоянно воспроизводит определенные жизненные ситуации, с которыми человек встречается во все времена. Речь идет о проблемах долга, любви, жертвы, трагедии, героизма, смерти. Протестантская этика в отличие от декалога и евангельских заповедей отражала не столько канонические предписания, сколько мироощущение человека новой эпохи, который избрал для себя новые ценностные установки. Эти ценности были закреплены в учениях идеологов Реформации. Отдельные заповеди вошли в конкретные исповедания веры.

### **Отношение к труду как ценность**

Разные эпохи демонстрировали различное ценностное отношение к труду. Варвары, например, показывали презрение к созидательной активности. «Искусство вой-

ны проникает в среду варваров быстрее и глубже, чем любая другая отрасль техники»<sup>3</sup>. К производительному труду в целом варварское общество относилось крайне противоречиво. «Свободный соплеменник, воин, участник народного собрания был вместе с тем и домохозяином, скотоводом и земледельцем. Лишь владевшие значительным количеством рабов были вовсе избавлены от труда и могли вести праздную жизнь, какую описывал Тацит, повествуя о древнегерманских дружинниках и их вождях. Однако вряд ли оценка труда свободным дружинником была высокой. Естественно, что в обществе, которое в немалой степени жило войной, захватами и грабежами, вырабатывались героические идеалы поведения, и наиболее достойным свободного человека занятием, приносящим ему славу и добычу, считалось военное дело. Поскольку же к нему так или иначе были причастны все соплеменники, то, вероятно, рядовые свободные, которым приходилось делить свое время между походами и обработкой полей, не могли одинаково высоко ставить оба эти занятия. Свободный труд в собственном владении никого не унижал, но мог ли он идти в сравнение с дружинными подвигами?»<sup>4</sup>.

Трудолюбие не считалось добродетелью и в античности, где политические качества человека ценились выше. Эпоха эллинизма не признавала высокого нравственного достоинства физического труда. К концу античной эпохи и земледелие не относили к числу достойных занятий, как это было в более патриархальный период, во времена Цинцинната. В период Римской империи стало расхожим в кругах господ представление о прирожденной низости людей, занятых физическим трудом. Правда, стоики, Сенека, Эпиктет и некоторые другие мыслители пытались преодолеть отрицательную оценку труда.

В христианстве произошла переоценка рабовладельческой морали. «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (Г.Солун. 3,10). Этот принцип раннего христиан-

ства перевертывал сложившиеся приоритеты. Отныне тягчайшим грехом объявлялась праздность. «Христианское учение оценивало земные установления с точки зрения их пригодности как средства приближения к Богу, и в этом смысле определялось и отношение к труду. Трактовка труда, собственности, бедности, богатства в раннехристианской литературе — а эти сюжеты занимают в ней немалое место — может быть правильно понята, только если принять во внимание, что все эти вопросы ставились в плане религиозно-этическом, неизменно спиритуализировались, отнюдь не составляя некоей системы «экономических взглядов». Собственно экономическая проблематика чужда сознанию евангелистов и отцов церкви, а равно и средневековых теоретиков, — она поставлена здесь в совершенно иные понятийные связи и приобретает значение лишь в более широких мировоззренческих рамках»<sup>5</sup>.

Если сопоставить эти ценностные ориентации с отношением к труду в протестантской этике, то можно увидеть существенное отличие. Здесь не просто признается достоинство труда, низость праздности. Труд рассматривается как судьба, как призвание человека. Он возвеличивается как главное дело жизни человека, как его предназначение. Декларируется богоугодность трудового призвания. Высшее существо, как выясняется, вовсе не против деловой сметки, не против богатства. Более того, Лютер учил, что человек получил прибыль небольшую, хотя имел возможность увеличить доход, — это означает, что он совершил грех перед Богом.

Протестантская этика освятила труд. Более того, она открыла в нем неисчерпаемую поэзию. Мир хозяйства традиционно считался мертвым, косным. Предполагалось, что сфера экономики с ее заботами о насущном ограничивает и стирает вдохновение души. В предшествующей культуре гений выглядел противостоянием ремесленника, поэт — торговец, рыцарь — ростовщика. В эпоху

Реформации возвышенность укоренилась в области самого хозяйства. Всякий труд, сопряженный с преобразованием жизни, оказывался поэтичным.

Одновременно была осуждена праздность. В ряде стран приняли законы против бродяг. Хозяйственная профессия оценивалась как ответ на призыв Бога. Следовательно, готовность перестраивать, украшать жизнь воспринималась как моральный долг. Этим же диктовалось желание совершенствовать свое мастерство, свой хозяйственный навык. Однако понимание труда как ценности еще не выражало целиком внутренний мир человека эпохи Реформации.

Труд был соотнесен с аскетизмом, с высокой целью. Иначе говоря, вовсе не предполагалось, что полученная прибыль должна немедленно обслужить гедонистические потребности человека. Напротив, смысл труда усматривался в том, чтобы произвести некое накопление, преодолев искушение всяческих удовольствий. Если католицизм считал заботу о нищих святым и добрым поступком, то протестантизм отверг этот предрассудок. Милосердие понималось только как готовность помочь обездоленному освоить профессию и позволить ему продуктивно работать.

Одной из самых высших добродетелей считалась бережливость. Но речь шла вовсе не о накоплении как таковом. Полученную прибыль человек новой эпохи пускал в оборот. Приращение не оседало мертвым грузом. Напротив, оно требовало от агента хозяйственной жизни еще большего напряжения. Важно было выйти за пределы повседневного наличного опыта и отыскать сферу малоизвестного, область риска. Эпоха Реформации открыла запредельность там, где она менее всего предполагалась, — в экономическом укладе, в мире хозяйства. Прибыль, следовательно, всегда больше того, что она приносит своему владельцу. Приращение богатства — это

выход за пределы нужного, насущного, потребляемого, это чистый прирост бытия. Это прыжок в неизвестность, это стихия творчества.

«Прежние системы хозяйства были построены на потреблении того, что производилось, на некоем балансе вложения и отдачи. Подход к хозяйству был утилитарный: рабовладелец получал от рабов, а феодал от своих крестьян и вассалов все, что ему нужно было для роскошной жизни. Капитализм стал производить для расширения самого производства. Баланс уступил место авансу: капитализм — это искусство вложения средств, гениальная растрата. Раньше практические люди были заняты в основном извлечением средств себе на пользу и в удовольствии, а капитализм стал их влагать, разбрасывать, тратить, как в бурной любовной игре»<sup>6</sup>.

Не случайно, по мнению некоторых исследователей, ускоренное развитие капитализма в Европе совпало с эпохой романтизма. Романтизм, стало быть, вовсе не протест против капитализма, против духа чистогана, как это традиционно осмысливалось в марксизме. У капитализма и романтизма — общая метафизическая установка: стремление в бесконечность. По мнению М.Эпштейна, все античные, «наивные» формы хозяйствования, с их установкой на конечный, потребляемый продукт, были устранены капитализмом, так же как романтизм отбросил все наивные, классицистические формы поэзии, с их установкой на наглядный, воплощенный, созерцаемый идеал. Идеал оказался отброшенным в будущее, в прошлое, в невозможное, в никуда. Поэзия стала томлением по недостигаемому идеалу и насмешкой, иронией над всеми конечными формами его воплощения.

Таким образом, протестантская этика не просто опозитивировала труд. Она придала ему новое, неведомое измерение, позволяющее переосмыслить человеческую природу, обрести новые грани безмерного бытия. Можно сказать, в эпоху Реформации стал вырабатываться

человек — носитель другого характера, нежели в предшествующие эпохи. Он видел свое предназначение в свободе, в дерзновенности.

Здесь пролегает глубинное отличие собственно предпринимательского труда от труда машинного, который идеализировался позже в марксизме. Пролетарий, или разнорабочий, тоже относится к труду как к благу. Однако это занятие выглядит поэтически окрашенным только в сочинениях идеологов коммунизма. На самом деле рутинный, механистический труд не открывает в человеке ни особого достоинства, ни величия, ни творческих граней.

Предпринимательство же провоцирует в человеке новые, малоизвестные стороны его натуры. Деловой расчет немислим без напряжения риска, конкретная выгода — без страха перед банкротством. Понимание труда как божественного призвания — это приглашение к иному существованию, к бесконечной игре возможностей. Человек отыскивает в наличном мире не себя самого, а иного, некий собственный идеал, именно то, кем он может стать, если довериться зову трансцендентального. В человеке просыпается множество новых «Я», которые он стремится воплотить в дерзновенном замысле.

Когда Макс Вебер поставил вопрос, какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли определенные явления культуры, которые приобрели затем универсальное значение, он имел в виду прежде всего новые ценностные ориентации. Капиталистические авантюристы существовали во всем мире. Однако именно в Европе эпохи Реформации сложился принципиально новый комплекс жизненных ориентаций. Экономический рационализм, по мнению Вебера, зависит от предрасположенности людей к определенным видам практически-рационального жизненного поведения<sup>7</sup>.

Капитализм, подчеркивает Вебер, существовал в Китае, Индии, Вавилоне в древности и в средние века. Однако ему не доставало именно своеобразного этоса.

У человека эпохи Реформации часто обнаруживается известная сдержанность и скромность. Индивиду докапиталистической эпохи накопления материальных благ благодаря личному аскетизму казалось непонятным и таинственным, грязным и достойным презрения.

Протестантская этика регламентировала образ жизни человека едва ли не во всем. Ее предписания касались не только производственной, но и социальной практики. Она требовала качества труда и дисциплины. Эта этика осуждала также пьянство и разврат, требовала крепить семью, приобщать детей к труду и обучать религиозной вере, т.е. умению читать и понимать Библию.

### **Свобода и бессилие человека**

Начало Реформации сопряжено с новым пониманием веры. К концу средних веков жизнь стала насыщаться духом беспокойства. Возникло современное понятие времени, минуты приобрели ценность. Труд все больше превращался в наивысшую добродетель. Развилось новое отношение к работе, настолько требовательное, что в среднем классе возникло возмущение экономической неэффективностью церковных учреждений.

Продуктивность приобрела роль одной из высочайших моральных ценностей. В то же время стремление к богатству и материальному успеху оказалось всепоглощающей страстью. Вместе с тем выявилась двойственность свободы как установки. Индивид освобождается от экономических и политических оков. Он реально обретает свободу. Однако его автономность чревата тем, что он освобождается от тех связей, которые давали ему чувство уверенности и принадлежности к какой-то общности.

Утратив определенное место в сложившейся социальной структуре, человек как бы потерял и ответ на вопрос о смысле его жизни. Кто он? Что он? Зачем он живет? Теперь ему угрожают грозные силы, стоящие над

личностью, капитал и рынок. Он видит отныне в собрании не опору, а возможного конкурента. Индивид оказывается одиноким, изолированным, ему угрожают со всех сторон. Новая свобода вызывает ощущение неуверенности и бессилия, сомнения, одиночества и тревоги.

Именно на этой стадии развития возникли лютеранство и кальвинизм. Здесь важно для начала рассмотреть существенные теологические принципы средневековой церкви. По мнению Э.Фромма, некоторые доктрины Лютера и Кальвина настолько походили на доктрины средневековой церкви, что трудно заметить сколько-нибудь существенную разницу между ними<sup>8</sup>. Католическая церковь тоже всегда отрицала возможность спасения человека в силу одних лишь его добродетелей и достоинств. Она утверждала, что для спасения нужна милость Господня.

Тем не менее дух католической церкви существенно отличался от духа Реформации, особенно в отношении взглядов на человеческое достоинство и свободу, на значение поступков человека в определении его судьбы.

В течение длительного времени, предшествовавшего Реформации, католическое богословие придерживалось следующих принципов: человеческая природа — хотя и испорчена грехом Адама — внутренне стремится к добру. Собственные усилия человека способствуют его спасению. Церковное причастие, основанное на искупительной смерти Христа, может спасти даже грешника. Хотя Фома Аквинский и сформулировал идею предопределения, он никогда не уставал подчеркивать, что свобода воли является одним из основных его тезисов. Чтобы преодолеть противоречие между идеями предопределения и свободной воли, ему приходилось создавать сложнейшие конструкции.

Другие теологи подчеркивали роль усилий человека для его спасения еще сильнее, чем Фома Аквинский. Бонавентура говорил, что Бог всегда готов ниспослать человеку свою благодать, но получают ее лишь те, кто

заслужил своими добрыми делами. В течение XIII, XIV и XV вв. тенденция подчеркивать свободу воли усиливалась в системах Дунса Скотта, Оккамы и Бёме. Итак, средневековая церковь подчеркивала достоинство человека, свободу его воли, ценность его усилий. Она указывала на богоподобие человека и его право быть уверенным в любви Бога.

Однако лютеранское учение существенно отличается от католической традиции. «В этом состоит лютеранская вера, согласно которой человек находится в таком отношении к богу, что он должен существовать в этом отношении именно как *данный* человек, т.е. его благочестие, надежда на достижение вечного блаженства и все подобное требуют, чтобы его сердце, его субъективность наличествовали в этом отношении... Человек должен сам в своем сердце свершить покаяние и испытывать раскаяние в своих грехах. Это сердце должно быть полно святым духом. Высшим подтверждением принципа является то, что он имеет значение лишь перед Богом, что необходима лишь вера и преодоление собственного сердца. Только этим установлен впервые и истинно осознан этот принцип христианской свободы... Лютер не завершил бы своей реформации, если бы он не дал перевода библии на немецкий язык»<sup>9</sup>.

Лютер дал независимость человеку в вопросах религии. Он лишил церковь власти и отдал эту власть индивиду. Вся ответственность человека лежит теперь на самом человеке, а не на власти, которая могла бы дать ему то, чего он сам не добивался. Так возник один из источников политической и духовной свободы в современном обществе, особенно в англосаксонских странах, развитие которых неразрывно связано с идеями пуританства.

Однако у этой проблемы есть и другой аспект, который стал предметом изучения в книге Э.Фромма «Бегство от свободы». Речь идет о таком измерении свободы, которое связано с изоляцией индивида, его бессилием.

Этот аспект тоже уходит корнями в протестантство, как и аспект независимости. Лютер и Кальвин учили, что человек по природе своей порочен и бессилён.

По мнению Лютера, зло изначально присуще природе человека. Оно направляет его волю так, что ни один человек не способен совершить что-либо доброе, исходя из собственной природы. Одна из основных концепций всего мышления Лютера — это убеждение в природной греховности человека, его полной неспособности по собственной воле выбрать добро. В этом духе он начинает свой комментарий к «Посланию к римлянам» апостола Павла: «цель этого послания — разрушить, искоренить и уничтожить всякую плотскую мудрость и праведность, сколь бы ни казались они замечательны и чистосердечны в наших или в чужих глазах... Главное, чтобы наша мудрость и праведность, раскрытые перед глазами нашими, были вырваны с корнем из сердца нашего и из нашей суетной души».

Это убеждение в низменности и беспомощности человека, в его неспособности совершить что-либо доброе по собственной воле, согласно Лютеру, одно из главных условий ниспослания божьей благодати. Лишь если человек унизит себя, откажется от своей воли, от своей гордыни, только тогда снизойдет на него милость Господня. Еще более радикально Лютер выразил бессилие человека в памфлете «Рабство воли», который был направлен против Эразма Роттердамского, защищавшего свободу воли.

Однако учения о том, что человек — бессильное орудие в руках божьих, что он в основе своей порочен, что его единственная задача — подчиниться воле Господней, что Бог может спасти его непостижимым актом правосудия — все эти учения не могли быть окончательным ответом для человека, преследуемого отчаянием, беспокойством и сомнением и в то же время столь страстно жаждавшего уверенности, как Лютер.

Как же Лютер разрешил свои сомнения? В 1518 г. его осенило откровение: человек не может спастись собственными добродетелями. Он не должен даже размышлять, угодны ли Господу его труды, он не может быть уверенным в своем спасении, если у него есть вера. Веру дает человеку Бог, и, если человек испытал однажды субъективное переживание веры, он может быть уверен в своем спасении. Человек в своем отношении к Богу — воспринимающая сторона. Как только он приемлет благодать Господню в переживании веры, тотчас природа его меняется, поскольку в акте веры он соединяется с Христом. Праведность Христова заменяет его собственную праведность, утраченную в грехопадении Адама. Но никогда в жизни человек не может стать вполне праведным, потому что его природная порочность никогда не исчезает окончательно.

Таким образом, психологически вера может иметь два разных содержания. Она способна быть утверждением жизни, выражением внутренней связи с человечеством. Но вера может быть и продуктом реакции на сомнения, возникшие из чувства изолированности индивида и его неприятия жизни. Вера Лютера была как раз такого компенсирующего свойства. Лютеровское представление о человеке отражает именно эту дилемму.

Человек свободен от всех уз, которыми связывала его духовная власть, но именно эта свобода делает его одиноким и растерянным, подавляет его чувством собственной ничтожности и бессилия. Свободный, изолированный индивид сломлен ощущением своей убогости, а теология Лютера, судя по всему, выражает это чувство бессилия и сомнения. Облик человека, изображенный им в религиозных терминах, отражает положение индивида, возникшее в результате происходящих социально-экономических перемен. Представитель среднего класса был также беспомощен перед лицом новых экономических сил, как обрисованный Лютером человек перед лицом Бога.

Отношение Лютера к Богу было отношением полной покорности. В психологических терминах его концепция веры означает следующее: если ты полностью подчинишься, если признаешь собственную ничтожность, то всемогущий Господь, может быть, полюбит тебя и спасет. Освободившись полным самоотречением от своей личности со всеми ее недостатками и сомнениями, ты избавишься от чувства своей ничтожности и причистишься к славе Господней. Таким образом, освобождая людей от власти церкви, Лютер заставил их подчиниться гораздо более тиранической власти — власти Бога, требующего полного подчинения человека и уничтожения его личности как главного условия его спасения.

Заставляя индивида признать и прочувствовать его ничтожность, никчемность всех его достоинств, заставляя его чувствовать себя безвольным орудием в руках Бога, Лютер лишал человека уверенности в себе, отнимал у него чувство собственного достоинства, а без этого невозможно никакое сопротивление светским властям, угнетающим человека. «В ходе исторического развития, — отмечает Фромм, — проповедь Лютера привела к еще более серьезным последствиям. Потеряв чувство гордости и достоинства, индивид был психологически подготовлен и к тому, чтобы утратить и столь характерную для средневекового мышления уверенность, что смыслом и целью жизни является сам человек, его духовные устремления, спасение его души»<sup>10</sup>.

Теология Ж.Кальвина, сыгравшая в англосаксонских странах ту же роль, что лютеранство в Германии, и в богословском, и в психологическом плане аналогична теологии Лютера. Хотя Кальвин выступает против власти церкви, против слепого принятия католических доктрин, его учение также основано на бессилии человека. Лейтмотив мысли Кальвина — самоуничтожение и разрушение человеческой гордыни. Лишь тот, кто презирает этот мир, может посвятить себя миру грядущему.

Кальвин учит, что мы должны унизиться, что посредством этого самоуничужения мы и полагаемся на всеилие Божие. Он поучает, что человек не должен считать себя хозяином своей судьбы. Человек не должен стремиться к добродетели ради нее самой: это приведет лишь к суете. «Ибо давно уже и верно замечено, что в душе человеческой сокрыты сонмы пороков. И нет от них иного избавления, как отречься от самого себя и отбросить все заботы о себе, напротив все помыслы к достижению того, что требует от тебя Господь и к чему должно стремиться единственно по той причине, что Ему так угодно»<sup>11</sup>.

Итак, новая религия выражала чувство свободы, но в то же время и ощущение ничтожности и бессилия индивида. Она предлагала выход, внушая индивиду, что можно обрести новую уверенность при условии полной покорности и самоуничужения. Между учениями Кальвина и Лютера можно обнаружить ряд расхождений. Первый пункт этих несовпадений — ученика Кальвина о предопределении. В отличие от Августина, Фомы Аквинского и Лютера у Кальвина эта доктрина становится одной из основных, если не самой главной во всей его системе. Кальвин выдвинул новую версию предопределения, утверждая, что Бог не только предрешает, кому будет дарована благодать, но и заранее обрекает остальных на вечное проклятие.

Согласно Кальвину, спасение или осуждение не зависит ни от какого добра или зла, совершенного человеком при его жизни, но предрекается Богом до его появления на свет. Почему Бог избирает одних и проклинает других, — это тайна, непостижимая для человека, и не следует даже пытаться проникнуть в нее. Бог это делает, потому что ему угодно таким образом проявлять свою безграничную власть. Бог Кальвина, несмотря на все попытки как-то сохранить идею присущей ему любви и справедливости, обладает всеми качествами тирана, который не только лишен любви к кому бы то ни было, но не имеет и понятия о справедливости.

Доктрина предопределения выражает и усиливает чувство беспомощности и ничтожности человека. Ни одна доктрина не могла бы более отчетливо сформулировать бессмысленность человеческой воли, человеческих усилий. Решение судьбы человека полностью изъято из его рук. Человек не может сделать ничего, чтобы изменить это решение, он лишь безвольное орудие в руках Бога.

Другой смысл этой доктрины, по мнению Э.Фромма, состоит в том, что она должна скорее усиливать, а не заглушать сомнения. Не должен ли человек еще больше терзаться опасениями, если он узнает, что еще до рождения ему предназначено то ли спасение, то ли вечное проклятие? Как он может быть уверен в своей участи? Хотя Кальвин и не утверждал, что такую уверенность можно как-то обосновать, фактически и он сам, и его последователи были убеждены, что они принадлежат к избранным.

У Кальвина проглядывает, следовательно, идея врожденного неравенства людей. У него все люди делились на тех, что будут спасены, и тех, кому предназначено вечное проклятие. Поскольку эта судьба назначена еще до рождения, никто не в состоянии ее изменить, что бы он ни делал в течение своей жизни. Человеческое равенство отрицается в принципе. Люди созданы неравными. Отсюда и невозможность солидарности между людьми, поскольку отвергается сильнейший фактор, лежащий в основе этой солидарности, — общность человеческой судьбы.

Есть еще одно отличие кальвинизма от учения Лютера. Оно состоит в утверждении огромной значимости моральных усилий и добродетельной жизни.

### **Культ добродетелей**

Эпоха Реформации породила культ человеческих добродетелей, среди которых особо важное значение имели потребность в труде, воздержанность, бережливость, справедливость, целомудрие, скромность. Все эти

качества освещались как святости в воскресных проповедях. Их воспевали и поэты. Один из них, писавший под псевдонимом «Бидермейер» вошел в историю как создатель особого мира семейных добродетелей. Он прославлял верность браку, долг перед близкими, чистые и благородные отношения в семье.

Напомним некоторые заповеди человека пуританской этики, как они воспроизведены, скажем, в книге М.Оссовской «Рыцарь и буржуа».

«Помните, что время — это деньги. Если тот, кто может своим трудом зарабатывать в день десять шиллингов, пойдет гулять или полдня будет сидеть без дела, хотя и будет тратить только шесть пенсов во время прогулки или безделья, он не должен думать, что это только единственный расход; на самом деле он тратит или, скорее, бросает на ветер еще пять шиллингов.

Помните, что кредит — это деньги. Если человек оставляет свои деньги у меня, этим самым он дает мне проценты и дает право в течение этого времени делать с ними все, что я хочу. Если человек имеет хороший и большой кредит и правильно его использует, он может получить значительный доход.

Помните, что деньги обладают способностью размножаться. Деньги могут производить деньги, и эти новые деньги могут тоже рождать деньги и т.д. Пять шиллингов превращаются в шесть, которые затем превращаются в семь шиллингов и три пенса и т.д., до тех пор, пока не превратятся в сто фунтов. Чем больше денег, тем больше они производят при каждом обороте, так что прибыль растет быстрее и быстрее. Тот, кто убивает одну свиноматку, уничтожает всех ее отпрысков до тысячного поколения. Тот, кто уничтожает одну крону, уничтожает все, что она могла произвести, — десятки фунтов»<sup>12</sup>.

Согласно Кальвину, никакими усилиями человек не может изменить свою судьбу, но сам факт его усилий — знак принадлежности к спасенным. Добродетели, кото-

рыми должен обладать человек, — это скромность и умеренность, справедливость в том смысле, что каждый должен получить причитающуюся ему долю. «Добросовестное стяжание» — благочестие, соединяющее человека с Богом. Добродетелям и непрерывным усилиям кальвинизм придавал все большее значение. Успехи в земной жизни — не что иное, как знак спасения.

Кальвинизм требует, чтобы человек постоянно старался жить по-божески и никогда не ослаблял этого стремления. Оно должно быть непрерывным. Сам факт неутомимости человека в его усилиях, какие-то достижения в моральном совершенствовании или в мирских делах служат более или менее явным признаком того, что человек принадлежит к числу избранных. Деятельность служит не достижению какого-то результата, а выяснению будущего.

Протестантство отказалось от основополагающих элементов иудео-христианской традиции. Его доктрины изображали человека, Бога и мир так, что новые чувства бессилия и ничтожности казались естественными, создавалось впечатление, будто эти чувства происходят из неизменных качеств человека, будто он должен испытывать эти чувства.

Новое отношение к труду, которое сложилось в эпоху Реформации, знаменует собой важнейший психологический сдвиг, который произошел в человеке с конца средних веков. Стремление к неустанному труду стало одной из главных производительных сил, не менее важной для развития промышленной системы, чем пар и электричество. Одновременно человек лишился своего былого чувства уверенности, чувства бесспорной принадлежности к общности. Он был вырван из мира и ощутил тревогу и одиночество.

В то же время человек мог свободно мыслить и действовать независимо, стать хозяином своей жизни и распоряжаться ею по собственной воле. В целом для чело-

века эпохи Реформации преобладающим был позитивный аспект свободы, что нашло выражение еще в культуре Возрождения. В искусстве и философии новой эпохи отражен дух человеческого достоинства, воли, могущества, хотя достаточно часто и дух отчаяния и скептицизма.

### Литература

- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер Макс. Избранные произведения. М., 1990. С. 61–284.
- Гегель.* Лекции по истории философии // Соч. М.; Л., 1935. Т. XI Кн. 3. С. 197–198.
- История философии в кратком изложении. М., 1991. (Раздел «Реформация». С. 306–315).
- Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик. М., 1984.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1991 (раздел «Свобода в эпоху Реформации». С. 43–93).
- Эпштейн Михаил.* Поэзия хозяйства // Независимая газета. 1992. 26 июня.

## ГЛАВА ВТОРАЯ «МЫСЛЯЩИЙ ТРОСТНИК»

В истории философии XVII век не имеет самостоятельного обозначения. В отличие от предшествующей эпохи Ренессанса и последующей — Просвещения, он выглядит безымянным, растворенным в общей панораме нового времени. Между тем это столетие радикально отличается от других специфическим менталитетом. Оно подарило человечеству особую культуру, неповторимое мироощущение. В области философии это было время творчества таких знаменитых философов, как Р.Декарт, Б.Паскаль, Б.Спиноза, Г.Лейбниц.

XVII век принес расцвет литературы в стиле барокко и классицизма (Кальдерон, Корнель, Расин, Мольер). Культура этого столетия выявила блестящую плеяду живописцев (Тьеполо, Рубенс, А. ван Дейк и др.). «Можно также назвать XVII столетие «веком разума», — отмечает Г.Я.Стрельцова. — На «естественный свет» человеческого разума опирались не только философы-рационалисты, но и мыслители-эмпиристы. Рационализм в широком смысле слова был характерен для подавляющего большинства представителей культуры. Он отразился в философии, искусстве, религии. Недаром «отцом» новоевропейской философии и культуры считается Декарт. С культом разума связан классицизм в литературе и искусстве и отчасти барокко. Своеобразный рационализм проникает и в христианство, породив иезуитский вариант религиозности, против которого выступил Паскаль со своей «религией сердца»<sup>13</sup>.

## Паскаль: опыт трагического бытия

Бурное развитие науки, изменившее картину мира, привело к переосмыслению проблемы человека. В эпоху эллинской и средневековой цивилизации земной шар казался беспредельно великим по сравнению с окружающими его небесными сферами. Лишь отдельные мыслители поднимались до осознания беспредельных размеров космоса. «Жизнь и сущность человека не резко отходили от остального живого, — отмечает В.И.Вернадский, — и не вызывали тех смущающих и тревожащих вопросов, которые возникли в христианском мировоззрении в ту эпоху, когда в XVI и XVII столетиях успехи научного знания вновь поставили — уже перед всем человечеством — вопрос о колоссальных размерах и величии Космоса и ничтожности той пылинки, какую в нем представляет наша Земля»<sup>14</sup>.

Если раньше представление о быстротечности земной жизни, которая в своем значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то теперь возникает сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном космосе. И античная философия, и христианская теология рассматривали человека как конечную цель мироздания. Сокрушительный удар по этим воззрениям нанесла новая космология. Осознание того факта, что Вселенная не знает ни центра, ни вечных очертаний, безразлична к благополучию и счастью человека, естественно, породило трагическое мироощущение.

Беспредельность надвинулась на человека со всех сторон, и он оказался в мире, реальность которого не позволяет видеть в нем прежний дом. «В этом мире, — отмечает М.Бубер, — он оказался беззащитным, но на первых порах разделял восторг Бруно перед его величием, затем математический восторг Кеплера перед его гармонией, до тех пор, пока через сто с лишним лет после

смерти Коперника и издания его трудов новая реальность человека не проявила себя куда решительней, чем реальность вселенной»<sup>15</sup>.

Коперниковская система стала одним из самых мощных орудий философского агностицизма и скептицизма, которые развились в XVII в. Разумеется, нотки скептицизма были и у ренессансного мыслителя Монтеня. В критике человеческого разума он прибег к всем хорошо известным традиционным аргументам греческого скептицизма. Но он использовал и новое оружие, которое в его глазах доказало свою огромную силу и первостепенную важность. Ничто не может так унижить нас и нанести столь чувствительный урон гордости человеческого разума, как беспристрастный взгляд на физический универсум.

Пусть человек, отмечает Монтень в знаменитом отрывке из «Апологии Раймунда Сабундского», «покажет мне с помощью разума, на чем покоятся те огромные преимущества, которые он приписывает себе. Кто уверил человека, что это изумительное движение небосвода, этот вечный свет, льющийся из величественно вращающихся над его головой светил, этот грозный ропот безбрежного моря, — что все это сотворено и существует столько веков только для него, для его удобства и к его услугам? Не смешно ли, что это смешное и жалкое создание, которое не в силах управлять собой и представлено ударам всех случайностей, объявляет себя властелином и владыкой вселенной, даже маленькой частицы которой оно не в силах познать, не то что повелевать ею!»<sup>16</sup>.

Человек был склонен всегда рассматривать свое ближайшее окружение как центр мироздания и превращать свою отдельную частную жизнь в образец для всей Вселенной. Монтень полагал, что человек должен отбросить эту напрасную претензию, этот жалкий провинциальный путь мышления и суждения. «Когда виноградники в наших селениях побивает мороз, приходской священник тотчас же заключает, что кара божья снизошла на весь

род человеческий... Кто же, видя наши распри со своими соплеменниками, не воскликнет: «Мировая машина разладилась и близок судный день!..». Однако лишь тот, кто мог представить в фантастической картине великий образ нашей матери-природы, во всем величии и блеске, кто усматривал в ее лике столь значительные и постоянные изменения, кто наблюдал себя в этом портрете, да собственно и не себя одного, а целое царство (словно легкий штрих на общем фоне) — лишь тот сможет оценить вещи сообразно с их истинной ценностью и величием»<sup>17</sup>.

По мнению Э.Кассирера, слова Монтеня дают нам ключ ко всему последующему развитию современной теории человека. Современная философия и наука должны были принять вызов, содержащийся в этих словах. Им пришлось доказывать, что новая космология вовсе не преуменьшает силу человеческого разума, но напротив, упрочивает и подтверждает ее. Так возникла задача соединить усилия метафизических систем XVI и XVII столетий. Эти системы избирают различные пути, но направляются к общей цели<sup>18</sup>.

Джордано Бруно был первым мыслителем, вступившим на эту тропу, которая в определенном смысле стала дорогой всей современной метафизики. Для философии Дж.Бруно характерно как раз то, что термин «бесконечность» меняет здесь свое значение. Для классической греческой мысли бесконечность — чисто негативное понятие: бесконечность бессвязна и не детерминирована; она лишена границы и формы, а значит, и недоступна для человеческого разума, который обитает в области форм и ничего, кроме форм, постичь не может. В этом смысле конечное и бесконечное, *peras* и *apeiron*, упоминаемые в Платоновом «Филебе», — это два фундаментальных принципа, необходимо противостоящих друг другу.

Согласно Кассиреру, в учении Бруно бесконечность вовсе не означает отрицания или ограничения; напротив, она означает неизмеримое и неисчислимое богатство

реальности и неограниченную силу человеческого интеллекта. Именно так Бруно понимает и истолковывает учение Коперника. Это учение, согласно Бруно, было первым и решающим шагом к самоосвобождению человека. человек не живет отныне в мире как узник, заточенный в стенах конечного физического универсума. Он способен пересекать пространства, прорываться через воображаемые границы небесных сфер, которые были воздвигнуты ложной метафизикой и космологией. Бесконечный универсум не полагает границ человеческому разуму — напротив, он побуждает разум к движению. Человеческий интеллект осознает собственную бесконечность, соизмеряя свои силы с бесконечным универсумом<sup>19</sup>.

В начале нового времени появился мыслитель, придавший антропологии блеск и новые силы. Это Блез Паскаль (1623–1662) — французский математик, физик, религиозный философ. Исходя из тезиса о двойственной природе человека как основного положения, Паскаль трактует моральную природу человека как соединение доброго и злого. Только христианская религия с ее учением о грехопадении и преемственности греха дает удовлетворительное объяснение этой двойственности человека, что является для Паскаля аргументом в пользу ее реальности.

В произведениях Паскаля антропология находит наиболее впечатляющее выражение. Французский философ, как никто другой, был подготовлен к решению этой задачи. Он обладал несравненным даром освещать наиболее темные вопросы и собирать в единое целое сложные и рассеянные системы мысли. Нет, кажется, ничего неподвластного остроте его мысли и ясности стиля. Он соединил в себе преимущества современной литературы и философствования, но использовал их как средство борьбы против современного духа — духа Декарта и его философии.

На первый взгляд кажется, будто Паскаль принимает все предпосылки картезианства и современной ему науки. Он соглашается с тем, что нет ничего в природе,

что неподвластно научному разуму, как нет ничего неподвластного геометрии. Это, по словам Э.Кассирера, поистине странное событие в истории идей: один из величайших и самых глубоких геометров стал запоздалым рыцарем средневековой философской антропологии.

В 16 лет Паскаль написал трактат о конических сечениях, открывший новое и чрезвычайно плодотворное поле геометрических исследований. Но он был не только великий геометр, но и философ. В качестве философа он был не просто погружен в геометрические проблемы, но также стремился понять подлинное назначение, содержание и границы применения геометрии. Он полагал, что существует принципиальное различие между «геометрической мыслью» и «мыслью пронизательной и утонченной».

Геометрическая мысль наиболее совершенна в исследовании тех предметов, которые доступны строгому анализу, т.е. могут быть расчленены на первичные составляющие элементы. Она исходит из некоторых посылок и выводит на них следствия, истинность которых может быть доказана универсальными и логическими правилами. Преимущество такого мышления состоит в ясности его принципов и необходимости его дедуктивных выводов. Однако не все предметы можно трактовать подобным образом. Существуют вещи, которые не поддаются какому бы то ни было логическому анализу из-за своей хрупкости и бесконечного разнообразия. И если в мире есть нечто такое, что в первую очередь должно быть отнесено к таким вещам, то это как раз человеческое сознание.

Паскаль выступает против пафоса тотального расчленения природы, постижения ее на путях логического и экспериментального умозрения.

Теперь реальным стало только то,  
Что можно было взвесить и измерить,  
Коснуться пястью, выразить числом<sup>20</sup>.

Не все подвластно геометрии. Не все можно измерить количественно и разять на части. Воспользуемся строчками М.Волошина для иллюстрации этой мысли:

Природа, одурелая от пыток,  
Под микроскопом выдала свои  
От века сокровеннейшие тайны:  
Механику обрядов бытия.  
С таким же исступлением, как раньше,  
В себе стремился выжечь человек  
Все то, что было плотью, как теперь...  
Накладывал запреты и табу  
На все, что не сводилось к механизму:  
На откровенье, таинство, экстаз...<sup>21</sup>.

По мнению Паскаля, именно природе человека присуще богатство и утонченность, разнообразие и непостоянство. Следовательно, математика никогда не сможет стать инструментом истинного учения о человеке, философской антропологии. Смешно было бы говорить о человеке как о геометрическом постулате. Строить моральную философию в терминах геометрической системы — это, с точки зрения Паскаля, абсурд, философская фантазия. Но традиционная логика и метафизика не более способны понять и решить загадку человека. Ведь их первый и высший закон — это закон не противоречия. А рациональное, логическое и метафизическое мышление в состоянии понимать только такие объекты, которые свободны от противоречий, устойчивы по природе своей.

Как раз такой однородности, согласно Паскалю, мы никогда не встречаем у человека. Философу непозволительно конструировать искусственного человека — он должен описывать человека таким, каков он есть. Все так называемые определения человека — это лишь легковесные спекуляции, если они не основываются на опыте и не подтверждаются им. Нет другого способа понять человека, кроме изучения его жизни и поведения. Однако

то, что мы при этом обнаружим, никоим образом не может быть описано одной-единственной простой формулой. Неизбежный момент человеческого существования — противоречие. Он причудливая смесь бытия и небытия. Его место — между двумя этими полюсами.

Таким образом, единственный возможный подход к тайне человеческой природы — это подход религиозный. Религия утверждает, что человек двойствен; одно дело человек до грехопадения, другое — после. Человек был предназначен для высшей цели, но утратил это предназначение. Грехопадение лишило его сил, извратило разум и волю. Поэтому классическая максима «Познай самого себя» в философском смысле — смысле Сократа, Эпиктета или Марка Аврелия — не только малодейственна, но ложна и ошибочна. Человек не может доверять себе и читать в себе. Он сам должен молчать, чтобы слышать высший глас, глас истины. «Что станется с тобой тогда, о человек, когда ты естественным разумом обнаружишь свое действительное положение?.. Знай же, обуянный гордыней, что и сам ты сплошной парадокс. Смири себя, немощный разум, умолкни, неразумная природа, помни, что человек бесконечно превосходит человека. И услышь от Творца своего о своем действительном положении, тебе покамест неведомом. Слушай Бога»<sup>22</sup>.

Все это, по комментарию Э.Кассирера, никоим образом еще не теоретическое решение проблемы человека. Религия и не способна дать такое объяснение. Но поразмыслим о том, что такое религия, какова ее природа. Религия не может быть ясной и рациональной. То, о чем она повествует, — темная и мрачная история человеческого грехопадения. Рациональное объяснение этого факта невозможно. Мы не можем объяснить человеческий грех, так как это не продукт или необходимое следствие какой-нибудь естественной причины.

Точно так же мы не можем объяснить человеческое спасение, ибо спасение это зависит от непостижимого акта божественной милости: оно свободно даруется и

свободно отнимается, и никаким человеческим поступком или же достоинством заслужить его невозможно. Следовательно, религия и не претендует на прояснение тайны человека. Она подтверждает и углубляет эту тайну.

Бог, о котором говорит религия, — это Deus absconditus, сокровенный Бог. Следовательно, и его образ — человек — человек сокровенный. Религия — это не «теория» Бога, человека и их взаимных отношений. Единственный ответ, который мы можем получить от религии, что такова уж воля Бога — скрывать себя. «Итак, поскольку бытие Божие сокрыто от человека, любая религия, которая не говорит, что Бог сокровенен, не истинна, а любая религия, которая не находит доводов в защиту этого, лишена поучительности. Природа такова, что она всюду указывает на потерю Бога — и в человеке и вне его». Религия, следовательно, это своего рода логика абсурда — так только и можно схватить абсурдность, внутреннюю противоречивость, химерическое бытие человека. «Конечно, ничто не может поразить нас сильнее, чем это учение: и однако же без этой тайны, самой непостижимой из всех, мы непонятны самим себе. В этой бездне узлом закручиваются и вращаются все наши обстоятельства, так что человек более непостижим без этой тайны, чем эта тайна непостижима для человека»<sup>23</sup>.

В философии Паскаля обретает самообладание личность, которая стала бездомной посреди бесконечности. Все здесь зависит от знания того, что он — иной, чем все остальные, и именно потому иной, что и в падении своем может остаться сыном духа. Человек — это существо, которое сознает свое место во вселенной. И откуда он жив, он может сохранить это знание. Не то существенно в данном случае, что человек — единственное создание, дерзнувшее приступить к миру и познать его, хотя и это само по себе удивительно. Куда важнее, что ему известно отношение между ним и этим миром. Таким образом, прямо из этого мира возникло нечто, обращенное к миру. Отсюда следовало, что это нечто «из чреды мира» имеет и свою особую проблематику.

Казус Паскаля свидетельствует о том, что и в начале Нового времени прежние проблемы не устранялись, а демонстрировали свою устойчивость. Даже после того, как Р.Декарт выпустил «Рассуждения о методе», философское сознание продолжало бороться с теми же самыми трудностями. Оказались негодными оба решения, которые несовместимы друг с другом. Между тем началось медленное интеллектуальное развитие, в ходе которого вопрос «что есть человек» изменил свою форму и вновь возник уже на более высоком уровне. Здесь важно не столько открытие новых фактов, сколько появление новых мыслительных средств. Теперь дух нового времени заявил о себе.

Были предприняты новые поиски общей теории человека, основанной на эмпирических наблюдениях и общих логических принципах. Первым постулатом этого нового духа было устранение всех искусственных барьеров, которыми человеческий мир был отделен от всей остальной природы. Для того чтобы понять человеческий порядок вещей, мы должны начать с изучения космического порядка. И этот космический порядок предстает теперь в совершенно новом свете. Новая космология, гелиоцентрическая система, введенная трудами Коперника, — это единственная прочная научная основа новой антропологии.

Ни классическая метафизика, ни средневековая религия и теология не были готовы к решению этой задачи. Оба эти подхода, столь различные по методам и целям, основаны на общем принципе: они трактуют вселенную как иерархический порядок, в котором человек занимает высшее место. И в стоической философии, и в христианской теологии человек описывается как венец вселенной. Оба учения настаивают на существовании провидения, властвующего над миром и судьбой человека.

Это представление — одна из основных предпосылок и стоической и христианской мысли. Все это вдруг было поставлено под вопрос новой космологией. Претензия

человека на то, чтобы быть центром вселенной, потеряла основания. Человек оказался в бесконечном пространстве, в котором его бытие предстает одинокой и исчезающе малой точкой. Он окружен немой вселенной, миром, который безмолвно безразличен его религиозным чувствам и глубочайшим моральным запретам.

Вполне понятно, даже неизбежно, что первая реакция на эту новую концепцию мира могла быть только отрицательной: сомнение и страх. Даже величайшие мыслители не были свободны от этих чувств. «Кто вдумается в это, — пишет Паскаль, — тот содрогнется; представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия, он преисполнится трепета перед подобным чудом; и сдастся мне, что любознательность его сменится изумлением, и самонадеянному исследованию он предпочтет безмолвное созерцание»<sup>24</sup>.

Паскаль, назвавший человека «мыслящим тростником», исходил из идеи нереализованности, ничтожности человека. «А потом пусть человек снова подумает о себе и сравнит свое существо со всем сущим; пусть почувствует, как он затерян в этом глухом углу Вселенной, и выглядывая из чулана, отведенного ему под жилье, — я имею в виду зримый мир — пусть уразумеет, чего стоит наша Земля со всеми ее державами и городами и, наконец, чего стоит он сам. Человек — в бесконечности — что он значит?»<sup>25</sup>.

Оценивая философские воззрения Паскаля, Н.А.Бердяев отмечал, что человек может познавать себя сверху и снизу, из своего света, из божественного в себе начала и познавать из своей тьмы, из стихийно-подсознательного и демонического в себе начала. «И он может это делать потому, что он двойственное и противоречивое существо, существо в высшей степени поляризованное, богоподобное и звероподобное, высокое и низкое, свободное и рабье, способное к подъему и падению, к великой любви и

жертве и к великой жестокости и беспредельному эгоизму»<sup>26</sup>. Эту двойственность, подмечает Бердяев, Паскаль выразил лучше всех. Французский философ подчеркивал, что человек — самая ничтожная былинка в природе, но все-таки былинка мыслящая. Начало нравственности Паскаль усматривал в разуме.

### **Человек во вселенной**

Антропологический вопрос, подразумевающий человека в его специфической проблематике, прозвучал в ту пору, когда был расторгнут изначальный договор между вселенной и человеком. Именно тогда человек почувствовал, что он в этом мире — пришелец и одиночка. Распад этого образа вселенной и, следовательно, кризис ее надежности, по мнению М.Бубера, повлек за собой и новые вопросы беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя человека.

Распад обустроенности, как полагает иерусалимский философ, происходит не первый раз. Но от каждого очередного кризиса к следующему ведет какой-то общий путь. Суть у этих кризисов общая, но они не одинаковы. Космологический образ вселенной Аристотеля раскололся изнутри потому, что душа в своей сокровенной глубине соприкоснулась с проблемой зла и ощутила вокруг себя раздвоившийся мир.

Теологическая картина мира Фомы Аквинского раскололась снаружи потому, что вселенная объявила себя беспредельной. Миф, дуалистический мир гнозиса — вот что вызвало кризис в первом случае. В другой раз то был ни в какой миф не облеченный космос науки как таковой. Одиночество Паскаля на самом деле исторически моложе, чем одиночество Августина, но оно полнее и неизбывнее. Действительно, возникает нечто новое, чего не было прежде. Идет работа над новым образом мироздания, но не над новым мировым домом.

Стоит лишь принять идею бесконечности — и человеческого жилища из этой вселенной уже не выстроить. И нужно ведь еще ввести эту самую бесконечность в новую картину мироздания, а это оборачивается явным парадоксом, ибо образ — если он и вправду образ или картина — ограничен, но однако же должен вобрать в себя безграничное. Другими словами, если мы достигнем крайней точки этого образа, который отстоит от нас, говоря языком современной астрономии, на сотни миллионов световых лет и располагается где-то близ звездных туманностей, то мы со всей непреложностью ощутим, что эта вселенная не имеет и не может иметь конца.

«Люди, не задумываясь над этими бесконечностями, дерзновенно берутся исследовать природу, — отмечает Б.Паскаль, — словно они хоть сколько-нибудь соразмерны с ней. Как не подивиться, когда в самонадеянности, безграничной, как предмет их исследований, они рассчитывают постичь начало сущего, а затем и все сущее? Ибо подобный замысел может быть рожден только самонадеянностью, всеобъемлющей, как природа, или столь же всеобъемлющим разумом»<sup>27</sup>.

Сознание эпохи барокко в целом трагическое. В это время церковная и светская сферы постепенно сближаются вплоть до смешения. Под знаком человека-героя осваивается Вселенная, коль скоро человеческий микрокосм пребывает в симпатической связи с макрокосмом природы, начиная от звезд и кончая историческим и мифологическим миром. Уровни плавно переходят друг в друга. В чувственном просвечивает духовное, все как бы едино по своей субстанции. Художник тоже обожествляется в своей творческой способности.

Леонардо да Винчи положил начало типу универсального человека, последним воплощением которого был Гете. Если в эпоху Возрождения отношение к человеку характеризовалось как пламенное, страстное, энтузиастичное, а отношение к миру было оптимистичным,

то в эпоху барокко ситуация меняется. «Может ли даже очень даровитый и наделенный незаурядными достоинствами человек, — пишет французский писатель Жан де Лабрюйер, — не преисполниться сознанием своего ничтожества при мысли о том, что он умрет, а в мире никто не заметит его исчезновения и другие сразу займут его место?»<sup>28</sup>.

Реакцией на оптимистическое мироощущение был уже трагический мир Микеланджело, маньеризм с его настроениями тоски и сомнения, протестантизм, который по религиозным соображениям не принимал идею героя. В протестантизме продолжает жить средневековый образ маленького бедствующего человека, секуляризованный впоследствии до образа рядового обывателя и прозаической природы. В творчестве Рембрандта достигается неповторимый синтез между барочной и позднеренесансовыми картинами мира.

Человек на всех ступенях своего смертного бытия, от нищего до царя и первосвященника, предстает тут одновременно и низким и возвышенным. Неповторимость Ренессанса-барокко заключается в недоступном для романтики и готики и исчезающем впоследствии союзе христианства с жизненной органикой. В этом отношении Ренессанс и барокко оказываются, наряду с греческой античностью, вершиной мировой истории.

Третий европейский период, о котором мы говорили вслед за Г.Зедльмайром (147–1760), близок своим антропоцентризмом не только к классической античности, но и к готике. Человеческие образы высокого Ренессанса через Мазаччо и Джотто восходят к скульптурным образам «воскресшей жизни» на классических готических соборах XIII в. Человеческий образ в протестантской нидерландской живописи XVI и XVII вв. уходит своими корнями в сниженный — «в яслях и на кресте» — богочеловеческий образ ранней готики, а протестантская церковная архитектура имеет прообразом храмы нищенствующих орденов XIII в. — противников готики. Ренес

санс вырастает в недрах готики, готика начинается с Ренессанса и барокко. Позднему немецкому барокко (Бальтазар Нойман) удастся органически сплавить готику с Ренессансом. Наоборот, органическое слияние романтики с Ренессансом — барокко невысказано.

В эпоху барокко мыслители пытаются трезво проанализировать человеческую природу, страсти и пороки человека. Французский писатель-моралист Франсуа де Ларошфуко, в частности, отмечает, что добродетель нередко оказывается сочетанием корыстных желаний и поступков, искусно подобранных судьбой или нашей собственной хитростью<sup>29</sup>. Так, в европейском сознании рождается представление о том, что поступки людей имеют разные мотивы. Важно проследить истоки человеческого поведения.

Это особенно относится к страстям. Это, по словам Ларошфуко, единственные ораторы, доводы которых всегда убедительны. Им присущи такая несправедливость и такое своекорыстие, что доверять им опасно. Вообще в человеческом сердце происходит непрерывная смена страстей. Как бы мы ни старались скрыть наши страсти под личиной благочестия и добродетели, они всегда проглядывают сквозь этот покров<sup>30</sup>.

### **Счастье человека**

Самая серьезная попытка справиться с безнадежной ситуацией человека послекоперниковой эпохи была предпринята вслед за Паскалем его младшим современником Бенедиктом Спинозой (1632–1677). Нидерландскому философу суждено было умереть молодым. Попытка Спинозы, если рассматривать ее в свете антропологической проблемы, означала, что астрономическая бесконечность одновременно и признается без оговорок, и утрачивает свой зловещий облик.

Согласно Спинозе, та протяженность, благодаря которой доказывается и демонстрируется бесконечность, есть лишь один из бесчисленного множества атрибутов бесконечной субстанции и один из тех двух, которые мы вообще только и знаем (другой такой атрибут — мысль). Бесконечная же субстанция, которую Спиноза называет также Богом и по отношению к которой эта пространственная бесконечность может быть лишь одним из бесконечно многих атрибутов, — любит. Она любит самое себя и особенно любит себя в человеке.

Можно в известной мере сказать, что это ответ на вопрос Паскаля «Что есть человек в бесконечности?». Он есть существо, в котором Бог любит самого себя. Космология и антропология предстают в этой системе великолепно примиренными. Но космос, однако, не становится вновь тем, чем он был у Аристотеля и Аквината, — той картинно упорядоченной множественностью, где каждая вещь и каждое существо имеют свое место, а существо по имени «человек» ощущает себя дома вкупе с ними.

Никакого нового надежного бытия-в-мире этому существу не дано. Да Спиноза и не нуждается в нем. Его благоговение перед бесконечной природой возносит его над натурой. Природа включена в его систему лишь по своему замыслу — как совокупность божественных модусов, но не по действительной способности охватить и согласовать разнородные способы и порядки бытия. Здесь нет ни нового космического дома, ни плана, ни материала для него. Человек соглашается на свою бездомность и затерянность во вселенной. Узнав это, человек перестает быть загадкой в собственных глазах.

В интеллектуальном отстранении Спинозы совершилось примирение. Однако все труднее и труднее было добиться того в конкретной жизни действительного человека и в той неразделенной и неразделимой жизни, из которой исходил Паскаль, выражая в своих словах и человеческую брэнность, и вселенский страх человека, и

его ужас перед этим миром. Рационалистическая эпоха смягчила и приспособила для своих целей объективацию бытия Спинозы, соединившую космос и человека, но обломала острие антропологического вопроса.

Для преодоления интеллектуального кризиса, вызванного открытием Коперника, потребовались совместные усилия всех метафизиков и ученых XVII в. Каждый великий мыслитель — Галилей, Декарт, Лейбниц, Спиноза — внес свой вклад в решение этой проблемы. Галилей утверждал, что в области математики достигается высший доступный для человека уровень познания, равноценный божественному познанию. Конечно, дело не в том, что божественный разум знает и понимает бесконечно большее число математических истин, чем человеческий: с точки зрения объективной достоверности, лишь немногие истины, познанные человеческим умом, столь же совершенны, как у Бога.

Декарт начал с универсального сознания, которое, казалось, заключает человека в границы его сознания. Казалось, здесь нет дороги за пределы магического круга, нет пути к реальности. Но даже здесь идея бесконечности оказывается лишь инструментом для опровержения универсального сомнения. С помощью этого понятия мы только и можем доказать реальность Бога, а косвенно также и реальность материального мира.

Сочетая это метафизическое доказательство с новым научным доказательством, Лейбниц открыл новый инструмент математической мысли — исчисление бесконечно малых. Согласно правилам этого исчисления, физический универсум становится умопостигаемым: законы природы представляются отныне частными случаями общих законов разума. «Рационализм лейбницевского типа никогда не утверждал, что бытие создается разумом; разум для Лейбница был органом познания бытия, но само бытие имело самобытную жизнь»<sup>31</sup>.

Готфрид Лейбниц (1646–1716) — немецкий философ, математик, физик и языковед. Мудрость, по его определению, это «совершенное знание принципов всех наук и искусство их применения. Принципами я называю все фундаментальные истины, достаточные для того, чтобы в случае необходимости получить из них все заключения, после того как мы с ними немножко поупражнялись и некоторое время их применяли. Словом, все то, что служит руководством для духа в его стремлении контролировать нравы, достойно существовать всюду (даже если ты находишься среди варваров), сохранять здоровье, совершенствоваться во всех необходимых тебе вещах, чтобы в итоге добиться приятной жизни»<sup>32</sup>.

По мнению Лейбница, искусство применять эти принципы к обстоятельствам включает искусство хорошо судить или рассуждать, искусство открывать новые истины и, наконец, искусство припоминать уже известное своевременно и когда это нужно<sup>33</sup>.

Геометрический метод Спинозы был таким же стремлением к научности в философии, как и трансцендентальный метод Канта<sup>34</sup>. Спиноза осмелился сделать последний и решающий шаг в этой математической теории мира и человеческого духа. Он построил новую этику, теорию страстей и аффектов, математическую теорию нравственного мира. По мнению Спинозы, страсти происходят из ошибочных мнений. Точно так же веру он понимал как твердое убеждение при помощи оснований, благодаря которым человек убежден в своем разуме, что вещь действительно и точно так же вне его разума такова же.

Истинная вера ведет нас к истинному пониманию, через которое, согласно Спинозе, мы любим Бога. Она позволяет нам интеллектуально видеть вещи, находящиеся не в нас, а вне нас. Вера также дает познание о добре и зле и показывает все страсти, подлежащие уничтожению. Что же в человеке хорошо и что дурно? Отвечая на этот вопрос, Спиноза подчеркивает, что в природе нет

ни добра, ни зла. Собственно же человеком он называет то, что находится в соответствии с общей идеей, которую мы имеем о человеке.

Если мы в нашем уме построили идею о совершенном человеке, это является причиной для того, чтобы посмотреть, нет ли в нас какого-нибудь средства достичь такого совершенства. То, что мы можем сказать о назначении человека, должно быть основано, по Спинозе, на понятии совершенного человека. «Назначение это мы, конечно, можем знать, так как дело идет о мысленной сущности; точно так же мы можем знать его добро и зло, так это лишь модусы мышления»<sup>35</sup>.

Спинозе принадлежит также оригинальная концепция свободы. «Конечная цель, — отмечает он, — заключается не в том, чтобы господствовать и держать людей в страхе, подчиняя их власти другого, но, наоборот, о том, чтобы каждого освободить от страха, дабы он жил в безопасности настолько это возможно. Цель государства не в том, чтобы превращать людей из разумных существ в животных или автоматы, но, напротив, в том, чтобы их душа и тело управляли свои функции, не подвергаясь опасности, а сами они пользовались свободным разумом. Следовательно, цель государства в действительности есть свобода»<sup>36</sup>.

Только посредством такой теории математического свойства, по мнению Спинозы, можно достичь поставленной цели, построить философию человека, антропологическую философию, свободную от ошибок и предрассудков прежних антропоцентрических систем.

Такова общая тема, которая в различных формах пронизывает все важнейшие метафизические системы XVII в. Таково рационалистическое решение проблемы человека. Отвлеченный рационализм в самой постановке проблемы знания породил оторванность от бытия. Но сам рационализм был более чем ошибкой сознания, был тяжелой и общей болезнью человеческого духа. «Европейская рационалистическая философия нового време-

ни вращается в сфере мышления, оторванного от своих живых корней, критически-сознательно отделенного от бытия. Самопогружением в субъект, блужданием по пустыням отвлеченного мышления пытались философы разгадать мировую тайну. Само разделение на субъект и объект, из которого вырастает гносеологическая проблема, само аналитическое нахождение в субъекте различных формальных категорий есть уже результат рационалистической отвлеченности, неорганичности мышления, болезненной разобщенности с живым бытием»<sup>37</sup>.

Эпоха барокко началась с острейшего самосознания одинокой личности, ощутившей свою безмерность, несоизмерность и ничтожность в универсуме. Эта предпосылка могла бы привести к углубленному проникновению в мир человеческой субъективности, в тайны его экзистенции. Однако в реальности философское постижение человека пошло по другому пути. Обнаружился грандиозный сублимационный эффект. Философия человека обратилась к распознаванию тайн сознания, тех сфер духа, где в области мысли оказалось возможным обрести примирение с трагизмом человеческого существования.

Мыслители эпохи барокко пришли к выводу, что тайна познания и тайна бытия тождественны. Начав с субъекта, с мышления, они порвали с бытийственными корнями, отсекали первичные данные нерационализованного сознания. Математический разум стал оцениваться как связь между человеком и универсумом. Предполагалось, что он позволяет нам свободно переходить от одного к другому. Математический разум был представлен как ключ к истинному пониманию космического и морального порядка.

В рационалистической философии нового времени, логическим завершением которой стала немецкая классическая философия, развитие научного отношения к миру привело к тому, что природа человека стала отождествляться с природой сознания. Поскольку основной

функцией сознания считалось познание, то и сознание прежде всего анализировалось как познавательная способность. Философия XVI–XVII вв. признавала одно истинное выражение природы человека — познание. Это представление пронизывало многие феномены европейской культуры: степень знания, образованности соотносилась с тем уровнем, которого достигла личность.

Проблема самосознания реально вошла в науку с рождением философии Нового времени, и эта проблема возникла в определенном контексте размышлений о природе рефлексивных процедур. Поэтому в рационалистической философии смысл самосознания изначально связан с познавательным отношением и служит его выражением. Эта философия объясняла конструирование самосознания как оформление познавательного интереса, а все остальные интересы истолковывались как производные от познавательного.

Рационалистическая философия рассматривала разум как рефлексивную, самосознательную способность, суть и назначение которой — создание гармонии разума и действительности. Декартовское «*cogito*» положило начало этой традиции, гегелевское «тождество мышления и бытия» — завершило. В рационалистической философии «разумность» понималась как самосознательная организация сознания и личность трактовалась в этом плане.

### Литература

- Антология мировой философии: В 4 т. М., 1971. Т. 3. С. 3.  
*Асмус В.Ф.* Декарт. М., 1956.  
*Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1956.  
*Вавилос С.И.* Ньютон. М.; Л., 1945.  
*Гайденко П.П.* Эволюция понятий науки (XVII–XVIII вв.). М., 1985.  
*Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Избр. филос. произведения. М., 1950.  
История философии и вопросы культуры. М., 1975.

- Кертман Л.Е.* История культуры стран Европы и Америки. М., 1987.
- Кууси П.* Этот человеческий мир. М., 1988.
- Киссель М.А.* Судьба старой дилеммы. М., 1974.
- Лазарев В.В.* Становление философского сознания нового времени. М., 1987.
- Лилли С.* Люди, машины и история. М., 1970.
- Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси. 1984.
- Стрельцова Г.Я.* Барокко и классицизм. XVII век // Человек. М., 1991. С. 278–281.
- Фишер К.* Реальная философия и ее век. СПб., 1870.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ: ОТКРЫТИЕ СУБЪЕКТА

Мыслителей XVII в. волнует тайна человека, его предназначенность, загадка его природы, его место в обществе и мироздании. Они пытаются также распознать его добродетели и пороки, наклонности и страсти, нравственные падения и искания. Представление о двойственности человеческой природы поддерживалось и самим развитием теоретического знания. Галилей положил начало современной науке. Она предстала в его трудах как новый способ познания природных явлений.

Конечно, осмысление результатов этого познания все еще осуществлялось в русле прежней «натурфилософии». Но постепенно методы и концептуальные средства, которые использовались наукой, стали расходиться с арсеналом традиционной философии. Наука все более рассматривалась как род особого мышления, отличающегося от философии.

Но и внутри философии произошла определенная переориентация. Она обнаружила свою продуктивность в сфере гуманитарного знания — в теории познания, этике, политической философии, в философии истории, образования, религии. Иначе говоря, философия раскрывала свой потенциал в тех областях, которые были непосредственно связаны с деятельностью человека, его жизненными проблемами. Возникло своеобразное противопоставление науки и философии.

Классическим выражением этого противостояния, возможно, стало картезианское разграничение мыслящего и протяженного. Первое относилось к области философии, второе — к области математического естествознания. Применительно к человеку это означало, что его телесность есть воплощение природного начала. Тело человека — это своеобразный механизм, и, стало быть, естествознание призвано изучать такое проявление природы. Что касается «истинного человека», то он остался в ведении философии. Как отметил швейцарский философ Э.Агацци, современная философия «открыла субъекта»<sup>38</sup>. Это означает, что философия Просвещения предоставила науке изучение природы, но сохранила за собой изучение человека.

Эпоха Просвещения, как известно, составила важный этап в развитии европейской истории. Она противостоит нынешней философии как своеобразная духовная формация, имеющая собственные мировоззренческие послышки. Миссионерство просветителей базировалось на признании того, что история человечества, несмотря на все случайности, имеет внутреннюю линию развития, а именно: всеобщий прогресс разума и движение ко все большему совершенству. Поэтому-де самосознание современной им эпохи рассматривалось как истинное историческое сознание.

Первоначальные либерально-просветительские представления о неисчерпаемых возможностях просвещения были связаны с идеалом независимой и разумной личности. Эпоха Просвещения породила культ «автономного человека», способного трезво и глубоко оценивать явления, идеи, нравственные поступки и их следствия. Рационализм и критицизм обьявлялись универсальной характеристикой человека.

Пафос разума, знания и основанного на них прогресса выразился в философии Просвещения наиболее полно и отчетливо. Вневременная, внеисторически понятая, всегда тождественная себе «разумность» в противополож-

ность «заблуждениям», «страстям», «тайнствам» рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс осмысливался ими как результат распространения истинных идей, которые постепенно устраняют загадки и чудеса мира, проливая его светом разумности.

Высоко оценивая разум отдельной личности, идеологи Просвещения видели причину рационального поведения индивида, его разумности в «человеческой природе». Но эти антропологические послышки не получили у мыслителей XVIII в. сколько-нибудь последовательного разъяснения. Разумность как критерий всеобщей связи между людьми не обосновывалась, а постулировалась.

Разумеется, просветители уделяли значительное внимание человеческой субъективности, т.е. таким компонентам внутреннего мира личности, как разум, чувства, воля. Однако особый акцент они делали именно на разуме, который будто бы обеспечивает относительную целостность личности, отвращая ее от пороков, страстей и других проявлений эмоций. Это не позволяло мыслителям Просвещения последовательно раскрыть проблему человеческой индивидуальности.

С одной стороны, уже в середине XVIII в. Ж.-Ж.Руссо секуляризировал таинство покаяния, т.е. исповедь, которая одушевлена раскаянием перед Богом за совершенные грехи. Руссо истолковал покаяние как акт человеческого поведения, совершаемого не для Бога, а для самого себя. Желание получить признание и прощение у своих собратьев устраняло религиозное чувство оправдания, избавления от грехов милостью Божией. Рождалось совсем иное переживание, сопряженное с поиском понимания у другого человека. Так в европейской литературе возникают письма, исповеди, дневники, автобиографии, которые требовали от их автора и от того, к кому они обращены, чтобы те были индивидуальностями, способными понять мир человеческих признаний, откровений.

Именно с периода ранних буржуазных революций в европейской философии началось неслыханное возвышение личности. Глубинный смысл Французской революции 1789 г. в том, что она утвердила великие принципы свободомыслия, которые вошли в плоть и кровь мировой культуры. Она интегрировала в себе плоды Реформации и Просвещения, которые подготовили глубокие интеллектуальные и нравственные повороты в истории.

Блестящая плеяда выдающихся мыслителей (Вольтер, Руссо, Монтескье, Гельвеций) с присущим им блеском показывали, что старый порядок, пронизанный аморализмом и лицемерием, знаменующий вырождение правящих элит, отягощенный мертвящим догматизмом и схоластикой, противостоит разуму, находится в конфликте с самой природой человека, его стремление к гармоническому обществу, свободному от сословного неравенства и монархического произвола, обществу, в котором частный интерес каждого совпадал бы с общечеловеческими интересами.

### **Верховенство разума**

Было ли Просвещение эпохой разума? Говоря об этой эпохе, Стефан Цвейг подмечает, что эта сверхумная эпоха просвещенности полностью лишена всякой интуиции, кичливо тешилась разумом. «За сумеречным сознанием средневековья, благоговейным и смутно чашущим, последовало поверхностное сознание энциклопедистов, этих всезнаек, — так по точному смыслу, следовало бы перевести это слово, — грубо-материалистическая диктатура Гольбахов, Ламетри, Кондильяков, которой вселенная представлялась интересным, но требующим усовершенствования механизмом, а человек — всего лишь курьезным мыслящим автоматом»<sup>39</sup>.

Цвейг, характеризуя просветителей, отмечает, что они были полны самодовольства, поскольку они уже не сжигали ведьм, признавали добрую старую Библию не-

замысловатой детской сказкой и вырвали у Господа Бога молнию при помощи Франклинова громоотвода. Просветители объявили нелепыми бреднями все, чего нельзя ухватить пинцетом и вывести из тройного правила. То, чего нельзя было математически проанализировать, они в бойком своем высокомерии признали призрачным, а то, чего нельзя постигнуть органами чувств, не только непостижимым, но и просто несуществующим.

Вместе с тем в 1754 г. Дени Дидро (1713–1784) опубликовал серию афоризмов, озаглавленных «Мысли к истолкованию природы». В этом эссе он заявил, что верховенство математики в сфере науки уже не является более неоспоримым. Спиноза строил свою «Этику», т.е. философскую систему, которая завершалась этикой, по образцу геометрии. Гельвеций искал эталон для нравственности в физике Ньютона. Юм оценивал свой трактат о человеческой природе как попытку ввести в сферу морали экспериментальный метод рассуждений. Но, по мнению Дидро, математика достигла такой высокой степени совершенства, что дальнейший прогресс невозможен. Отныне математика останется в неизменной, традиционной, канонической форме.

«Мы приблизились ко времени великой революции в науках. Принимая во внимание склонность умов к вопросам морали, изящной словесности, естественной истории, экспериментальной физики, я решился бы даже утверждать, что не пройдет и ста лет, как нельзя будет назвать трех крупных геометров в Европе. Эта наука останется на том уровне, на который ее подняли Бернулли, Эйлеры, Мопертюи, Клеро, Фонтены, Д'Аламберы и Лангранжи. Они как бы воздвигли Геркулесовы столпы. Дальше идти некуда»<sup>40</sup>.

Дидро, несомненно, один из виднейших представителей философии Просвещения. В качестве издателя «Энциклопедии» он был в самом центре всех крупных интеллектуальных движений своего времени. Никто, как

подчеркивает Э.Кассирер, не имел столь ясных взглядов на общее развитие научного знания, как Дидро. Тем более характерно, что, представляя все идеалы Просвещения, французский мыслитель выразил сомнение в абсолютном верховенстве разума. Он надеялся, что появится новая форма науки, которая будет более конкретной. Она станет основываться скорее на наблюдении фактов, нежели на утверждении общих принципов.

«Согласно Дидро, — пишет Кассирер, — мы слишком переоценили наши логические и рациональные методы. Мы знаем, как сравнивать, организовывать, систематизировать познанные факты, но мы не развивали те методы, с помощью которых можно было бы открывать новые факты. Мы заблуждаемся, полагая, что человек, не способный сосчитать свой капитал, не в лучшем положении, чем тот, кто вообще его не имеет. Но близится время, когда мы преодолеем этот предрассудок и поднимемся на новую, самую высокую вершину в истории естественных наук»<sup>41</sup>.

Сбылось ли пророчество Дидро? Подтвердило ли развитие научных идей в XIX в. его точку зрения? Как полагает Э.Кассирер, ошибка Дидро очевидна по крайней мере в одном отношении. Его предсказание, что математика остановится, что великие математики XVIII в. воздвигли геркулесовы столпы, полностью доказало свою ложность. К плеяде математиков XVIII в. мы теперь должны прибавить имена Гаусса, Римана, Вейерштрасса, Пуанкаре...

Однако эпоха Просвещения не была временем тотального верховенства разума. В ней были и другие, противостоящие этой тенденции, мотивы. Как показывает С.Цвейг, Вольтер и энциклопедисты, своим агрессивным скептицизмом и своей иронией вытравив из общества XVIII в. церковную веру, вовсе не уничтожили неистребимую в человеке потребность верить, но лишь загнали ее в какие-то другие закоулки и мистические тупики...

«Никогда не был Париж столь жаден до новшеств и суеверий, как в ту начальную пору века Просвещения. Перестав верить в легенды о библейских святых, стали искать для себя новых странных святых и обрели их в шарлатанах-розенкрейцерах, алхимиках и филалетах, толпами притекавших туда; все неправдоподобное, все идущее наперекор ограниченной школьной науке встречается в скушающем и причесанном по философской моде парижском обществе восторженный прием. Страсть к тайным наукам, к белой и черной магии проникает повсюду, вплоть до высших сфер»<sup>42</sup>.

В эпоху Просвещения образ человека разумного продолжает оставаться главенствующим. «Особое значение, — подчеркивает М.Шелер, — следует придать четырем более детальным определениям: 1) человек несет в себе некую божественную активность, которой нет в других объектах живой природы; 2) эта активность и то, что вечно созидает и формирует материю (превращая Хаос в Космос), онтологически есть та самая сила, из которой по-настоящему произрастает истинное познание мира; 3) эта сила есть Логос (по Аристотелю царство субстанциальных форм), и в качестве человеческого разума, его сила не зависит от инстинктов и чувственности, которыми в равной степени наделены и люди, и животные, и он обладает такой мощью, что способен осуществить свои идеальные помыслы (или то, что называют «силой духа» или «самоценностью идеи»; 4) эта сила является абсолютно постоянной с точки зрения истории, народонаселения и места»<sup>43</sup>.

Просветители уделяли весьма значительное место проблеме человеческой природы. Они, как и мыслители Ренессанса, часто ссылались на античную философию. Однако их осмысление данной проблемы было радикально иным. Они пытались опереться на доводы науки, на ее потенциал, чтобы раскрыть державные свойства человека. В нашей литературе нередко подчеркивалось, что

именно просветители обосновали идеал «разумного человека», который в силу присущего ему дара способен развертывать возможности внутренней свободы.

Однако за последние годы многие исследователи обратили внимание на ограниченность просветительского индивидуализма. В конечном счете просветители видели перед собой не свободную личность, которая последовательно реализует собственную автономность, а некую надиндивидуальную силу, способную преобразовать человека.

Иначе говоря, признавая право человека на выстраданный поступок, просветители в то же время видели в условиях человеческого существования серьезную помеху для индивидуальной деятельности. Вот почему особые надежды просветители возлагали не на индивида, а на государство, которое осуществляет свое право на опеку множества людей. Отсюда культ законотворческой активности, призванной воспитывать низы, точнее сказать, натаскивать их на должные поступки.

## **Человеческая природа**

Первым крупным мыслителем нового времени, который детально и всесторонне рассмотрел вопрос о человеческой природе был Томас Гоббс (1588–1679). По мнению этого философа, природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей. Разница между людьми не настолько велика, чтобы можно было каким-то образом претендовать на благо для себя. Однако из-за равенства (проистекает, как полагает Гоббс, взаимное недоверие. Из равенства (способностей возникает равенство надежд на достижение наших целей.

За любым побуждением человеческой души Гоббс видел механические причины. Он считал, что в «естественном состоянии» людей трудно зафиксировать добро или зло, справедливость для всех людей. Поскольку

никаких правил и законов, кроме собственных вожделиний, люди не обнаруживали, то они решили как-то изменить положение. «Аристотель и другие языческие философы, — писал Гоббс, — делают критерием добра и зла влечения людей. И это совершенно правильно, пока мы предполагаем людей живущими в состоянии, при котором каждый управляется своим собственным законом. Ибо в том состоянии, когда люди не имеют других законов, кроме своих собственных влечений, не может быть общего правила относительно добрых и злых деяний»<sup>44</sup>.

В природе человека Гоббс усматривает три основные причины войны: соперничество, недоверие и жажду славы. Отсюда видно, что пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Когда идет война, ничто не может быть несправедливым. Сила и коварство на войне являются двумя кардинальными добродетелями.

В естественном состоянии, таким образом, человек поставлен в тяжелое положение, хотя он имеет возможность выйти из него. Эта возможность состоит отчасти в страстях, а затем и в его разуме. Так, люди приходят к мысли о создании государства, т.е. о верховенстве некоторых общеобязательных правил поведения. Если в животном мире согласие между особями обусловлено природой, то у людей оно зависит от государства.

Однако за пределами государства человек остается тем, кем является в естественном состоянии, — эгоистом, который реализует свое «естественное право». Но это означает, что государство принципиально не отличается от «естественного состояния», не возвышает людей над ним ни нравственно, ни духовно. Оно, по выражению Л.Фейербаха, оказывается лишь «ограниченным естественным состоянием»<sup>45</sup>. Государство может обуздать человека, но не изменить его природу.

В концепции Гоббса мы видим отчетливое разделение человеческой природы на две стороны: ту, которая изначально присуща человеку как животному, и ту, что благодаря разуму позволяет сдерживать эгоистические, индивидуалистические порывы. В желании обосновать позитивный потенциал человеческой природы Гоббс выходит за рамки антропологической мысли и, по существу, устремляется к социальной философии.

Так же как и Гоббс, Джон Локк (1632–1704) видел в человеческой природе прежде всего проявления человеческого сознания и психики. Если его предшественник концентрировал внимание на негативных свойствах человека, то Локк был склонен думать о человеке иначе. Он видел, что индивид способен к самодисциплине, и поэтому описывал естественное состояние не как «войну всех против всех», а как атмосферу свободы, равенства, независимости, осознания взаимных обязанностей.

Поскольку Локк исходил из чувственного, эмпирического опыта, огромное значение имела его критика врожденных идей. Моральные принципы, следовательно, не коренятся в самой человеческой природе. Однако по своей естественной и неизменной природе люди тянутся к наслаждениям и избегают страданий. Добро, следовательно, есть то, что способно вызвать наше удовольствие либо уменьшить наше страдание. Зло же по своему своему определению принципиально направлено против человеческих удовольствий.

По мнению Локка, наши страсти движимы добром и злом. Но каждая страсть, как полагал философ, имеет в своей основе некую идею. Так, каждый размышляющий человек при мысли о наслаждении, которую он может получить от какой-то вещи, имеет идею, называемую любовью. Мысль о страдании рождает ненависть. Итак, *«идеи любви и ненависти есть только состояния души по отношению к удовольствию и страданию вообще, независимо от того, чем они были вызваны в нас»*<sup>46</sup>.

Философ анализирует различные состояния души — радость, печаль, надежду, страх, отчаяние, гнев, зависть. Однако каждый раз он подчеркивает умственное происхождение страстей, лишая их спонтанности и чисто психологической основы. На самом деле можно полагать, что страсти не столь рассудочны. Их аффективная природа не вызвала интереса со стороны Локка.

Правда, в оценке человеческой субъективности Локк исходил не только из разума. Он учитывал также волевые компоненты индивидуальности. Так, по мнению философа, свобода предполагает разум и волю. «Бурная страсть, — пишет Локк, — увлекает иногда наши мысли, подобно тому как ураган уносит наше тело, не оставляя нам свободы думать о других вещах, которые мы скорее предпочли бы. Но как только ум снова приобретает силу прервать или продолжить, начать или предотвратить какие-либо внешние движения тел или движения своих внутренних мыслей, согласно тому, что он считает нужным предпочесть, мы снова смотрим на человека как на *свободно действующее существо*»<sup>47</sup>.

Отталкиваясь от собственных представлений о человеческой природе, Локк строит развернутое политико-правовое учение. Локк оказался великим толкователем нарождающегося правосознания, сумевшим зафиксировать и высказать такие его установки, которые не только сохранили свою социальную действенность на протяжении всего XVIII столетия, но в известном смысле вообще оказались «навечными». Политико-правовые суждения Локка не могут ни состариться, ни отмереть до той поры, пока во всем мире не утвердятся институты гражданского общества, начала конституционализма и разделения властей; пока не перестанет развиваться и оказывать свое нормирующее воздействие на социально-политическую практику концепция прав человека»<sup>48</sup>.

В «Трактате о государственном правлении» Локк называет три права личности, которые индивиды признают друг за другом в «естественном состоянии» и которые затем гарантируются самим государством, — это право на жизнь, свободу и собственность.

Мы видим, что английские просветители считали человеческую природу неизменной. Постоянной считали они также и законы этой природы. «Люди, — писал английский философ Дэвид Юм (1711–1776), — не могут изменить свою природу. Все, что они могут сделать, — это изменить свое положение...<sup>49</sup>. Однако мыслитель обратил внимание на то, что сама эта природа оценивается по-разному. Порою человека воспринимают как полубога, который несет в себе черты божественного происхождения. Другие полагают, что никаких добрых задатков в человеке нет. Если он и возвышается над животными, то только свойственным ему тщеславию.

Юму кажется, что обе эти крайности можно преодолеть. Ведь человек не только эгоист. В нем обнаруживаются и альтруистические побуждения. Философ подчеркивает, что «если бы наши эгоистические и преступные принципы в такой мере брали верх над социальными и добродетельными, как это утверждают некоторые философы, то мы, без сомнения, должны были бы с презрением относиться к человеческой природе»<sup>50</sup>.

Как и его предшественники, Юм, обращаясь к внутреннему миру человека, не сумел разграничить сферу разума и сферу чувств. Но он аргументировано критиковал тех философов, которые сводили социальные феномены к элементарным инстинктам или врожденным идеям. Будучи скептиком, Юм пришел к выводу, что мораль оказывает на человека весьма скромное воздействие. Он отвергал также взгляд на душу как нематериальную и неуничтожимую субстанцию.

## Человеческое вожделение

Французские просветители прежде всего вели полемику с религиозно-философской антропологией. Они в основном критиковали дуалистическое истолкование природы человека как сочетания телесной, материальной субстанции и нематериальной бессмертной души. Разрушая августианско-схоластическую картину мира, созданную предшествующими веками, французские просветители развивали в основном натуралистическое воззрение на человека как неизменное и внеисторическое физическое существо.

Вольтер (1694–1778) в «Философских письмах» прежде всего выразил несогласие с концепцией Паскаля о трагизме человеческого бытия, полагая, что тот стремился показать человека в одиозном свете. «Он упорно старается изобразить всех нас дурными и жалкими: он выступает против человеческой природы почти в том же духе, как он выступал против иезуитов; он приписывает существу нашей природы то, что присуще лишь некоторым из людей; он сыплет красноречивыми инвективами по адресу человеческого рода»<sup>51</sup>.

Защищая человечество против «этого возвышенного мизантропа», Вольтер полагает, что человек не является загадкой. Он занимает в природе место более высокое, чем животные. Человек наделен страстями, чтобы действовать, и разумом, чтобы управлять своими поступками. Зачем нам приходиться в ужас от нашего существа? Притязания на более совершенную человеческую природу, как полагает Вольтер, весьма заносчивы и дерзки.

Обращаясь к проблеме человеческой природы, Вольтер подчеркивает, что глазами разных людей (крестьянина, короля, священника, юного турка) человек выглядит по-разному. Но если бы кто решил, что наиболее полной идеей человеческой природы обладают философы, то он тоже ошибся бы. Гоббс, Локк, Декарт, Бейль создали, по мнению Вольтера, странное мнение о человеке, столь же ограниченное, как и мнение толпы.

Трактуя человека как общественное существо, Вольтер подчеркивает, что великим замыслом Творца природы было сохранение бытия каждого индивида на определенный срок и непрерывное продолжение его рода. Пчелы, муравьи, бобры и отдельные виды животных живут совместно. Но человека его инстинкт не толкает к образованию культурных сообществ, как у муравьев или пчел. У человека, по мнению Вольтера, обнаруживается сострадательность, которой нет у животных. Однако живут люди в обществе не потому, что им присуща благожелательность.

Человека делают социальным существом разнообразные вожелания. «Мыслители наших дней, стремящиеся укрепить химеру, согласно которой человек был рожден без страстей и обрел эти страсти лишь для того, чтобы лишить Бога своего повиновения, с таким же успехом могли бы утверждать, будто человек изначально был всего лишь прекрасной статуей, изваянной богом, которую впоследствии одушевил дьявол»<sup>52</sup>.

Вопрос о том, что человек рожден со страстями, гораздо глубже разработан в философском и литературном наследии маркиза де Сада (1740–1814). Признательное и трепетное восприятие любви, которое было характерно для Возрождения и барокко, могло бы закрепиться в европейской культуре. Но вот грянула эпоха Просвещения с ее культом разума. Многие возрожденческие идеалы были критически переосмыслены. В частности, было провозглашено, что душа не имеет пола. Это означает на деле, что неповторимость чувства отвергается. Делалась определенная ставка на нивелировку переживаний. Любовь все чаще трактовалась как чистое безумие, недостойное разумного человека.

Эпоха Просвещения пыталась выстроить все человеческие отношения по меркам разума. Однако мир человеческих страстей оказался принципиально нерегулируемым, неисчислимым. Не случайно именно в XVIII в.

родилось слово «садизм». Оно вошло в обиход и стало синонимом половых извращений, сопряженных с жестокостью и острым наслаждением чужими страданиями.

Парадоксально, но полагают, что возрождение имени де Сада связано с творчеством французского поэта Гийома Аполлинера. Именно он, удрученный бесчеловечностью окружающего мира и тоскующий по гуманизму, усмотрел в наследии маркиза вызов господствующей морали. Так или иначе, но есть правда в словах французского философа и писателя Альбера Камю: «С де Сада начинается современная история и современная трагедия». Без психологических протуберанцев садизма вряд ли можно понять этот жестокий век. Без неизменных страстей, замешанных на жестокости и крови, нельзя разгадать и современную трагедию человечества.

После многих десятилетий молчания маркиза де Сада объявили пророком, предтечей Ницше, Фрейда, Штирнера и сюрреализма. По мнению французской писательницы Симоны де Бовуар, «де Сад заслуживает внимания не как писатель и не как сексуальный извращенец, а по причине обоснованной им самим взаимосвязи этих двух сторон своей личности. Его отклонения от нормы приобретают ценность, когда он разрабатывает сложную систему их оправдания. Сад старался представить свою психофизиологическую природу как результат этического выбора. В этом акте заключено стремление преодолеть свою отчужденность от людей и, может быть, просьба о помиловании. Только поэтому его судьба приобретает глубокий общечеловеческий смысл»<sup>53</sup>.

Можно ли существовать в обществе, не жертвуя своей индивидуальностью? Маркиз де Сад продемонстрировал в своих книгах тончайшие извивы чувственности, мир сложных и глубоких человеческих вожделений. В его книгах отражена крайняя форма конфликта между человеком и обществом, в котором ни одна индивидуальность не может уцелеть, не подавляя себя. Сад сделал эротизм смыслом и выражением своего существования.

От человека, который так ревниво подчеркивал свою неповторимость, можно было бы ожидать самовыражения в такой же индивидуальной форме, как, например, у Лотреамона. Но XVIII век не мог предоставить де Саду таких лирических возможностей. Будучи порождением рационального века, он ничто не считал более надежным, чем разум. «На первый взгляд кажется парадоксальным, что столь эгоцентричный человек обращается к теориям, начисто отрицающим индивидуальные особенности. Он умоляет нас не жалеть сил, чтобы понять человеческую душу. Он пытается разобраться в самых странных ее проявлениях»<sup>54</sup>.

Эпоха Просвещения, пытаясь секуляризировать и обмирщить идею царства Божия, сотворила нового идола. Просветители призывали поклоняться новому воплощению Высшего Блага — Природе. В атмосфере гедонизма себялюбие было восстановлено в своих правах. Приверженцы Вольтера полагали, что реализация человеческих вожделений возможна при гармоническом согласии личных и общественных интересов. Процветание общества на благо всем и каждому следовало обеспечить с помощью разумной организации, в основе которой лежал общественный договор.

Обратимся еще раз к анализу, который осуществлен Симоной де Бовуар: «В идее, что Природа — зло, нет ничего нового. Саду нетрудно было найти аргументы в пользу тезиса, воплощенного в его эротической практике и иронически подтвержденного обществом, которое заключило его в тюрьму за следование своим инстинктам. Но от предшественников его отличает то, что, обнаружив царящее в Природе зло, они противопоставляли ему мораль, основанную на Боге и обществе, тогда как Сад, хотя и отрицал первую часть всеобщего кредо «Природа добра, подражайте ей», как это ни парадоксально, сохранил вторую. Пример природы требует подражания, даже если ее законы — это законы ненависти и разрушения»<sup>55</sup>.

Человек у де Сада не просто мирится с одиночеством. Он утверждает его один против всех. Это дает основание считать маркиза далекой предтечей экзистенциализма.

### **Человек-машина**

Французский просветитель Ж.О.Ламетри (1709–1751) уподоблял человека машине. Это, по его словам, живое олицетворение непрерывного движения. «Пища восстанавливает в нем то, что пожирается лихорадкой. Без пищи душа изнемогает, впадает в неистовство и, наконец, изнуренная, умирает. Она напоминает тогда свечу, которая на минуту вспыхивает, прежде чем окончательно потухнуть. Но если питать тело и наполнять его сосуды живительными соками и подкрепляющими напитками, то душа становится бодрой, наполняется гордой отвагой и уподобляется солдату, которого ранее обращала в бегство вода, но который вдруг, оживая под звуки барабанного боя, бодро идет навстречу смерти...»<sup>56</sup>.

Мы мыслим, развивает далее свою концепцию Ламетри, и вообще бываем порядочными людьми только тогда, когда веселы или бодры: все зависит от того, как заведена наша машина. Пища, климат оказывают воздействие на человека. Различные состояния души всегда соответствуют аналогичным состояниям тела. По мнению философа, переход от животных к человеку не очень резок. Чем, в самом деле, был человек до изобретения слов и знания языков? Животным особого вида, у которого было меньше природного инстинкта, чем у других животных. Он тогда не считал себя царем природы.

«Слова, языки, законы, науки и искусства, — продолжает Ламетри, — появились только постепенно; только с их помощью отшлифовался необделанный алмаз нашего ума. Человека дрессировали, как дрессируют животных: писателем становятся так же, как носильщиком. Геометр научился выполнять самые трудные чертежи и

вычисления, подобно тому как обезьяна научается снимать и надевать шапку или садиться верхом на послушную ей собаку. Все достигалось при помощи знаков; каждый вид научался тому, чему мог научиться. Таким именно путем люди приобрели то, что наши немецкие философы называют *символическим познанием*»<sup>57</sup>.

Можно ли вслед за Ламетри уподобить человека машине? Если человек только машина, то качества, присущие человечеству, например мышление, нравственность, не имеют корней в человеческой природе. Стало быть, мораль, свобода, достоинство и благородство, мышление, глубокомыслие, рациональность — все это иллюзорные образования. Однако сама идея «человека-машины», по мнению известного специалиста по логике и методологии научного познания Джозефа Агасси, может означать и нечто иное: человек — не просто машина, а особая машина, которая благодаря своим особым качествам умеет страдать, проявлять благородство, достоинство.

Джон Пассмор в своей книге «Способность человека к самосовершенствованию» писал: «Идея о том, что человек есть машина, чье совершенствование можно приравнять к техническому усовершенствованию (то есть усовершенствованию в индустриальной цивилизации), — эта идея способствует разрушению таких чувств, как симпатия, сострадание, добросердечие»<sup>58</sup>.

Современные дискуссии вокруг метафоры Ламетри вызывает ряд труднейших проблем. Думает ли вещество? Как соотносится умственное и телесное? При этом углубляется интерес к классической проблеме тела и духа. Если утверждение «человек просто машина» может вызвать возражение, то утверждение «человек-машина» может оказаться истинным. Последние научные открытия свидетельствуют о том, что мы слишком мало знаем о машинах, чтобы делать вывод, так это или нет. Об этом предмете можно говорить только гипотетически...

В научной фантастике наших дней широко распространена идея человека-робота. Ее прародители — плоды фантазии средневековья: гомункулусы, инкубы и суккубы, големы. С чисто феноменологической точки зрения, отмечает Агасси, разница между магическими человеческими существами и научно-фантастическим человеческим существом такая же, как между сверхъестественными существами и сверхинтеллектуальными лупоглазыми чужаками. Эта разница пробуждает нашу амбивалентность, когда мы вроде и отрицаем магию, когда мы выступаем полностью за науку, но одновременно оставляем место сомнениям.

Действительно, сходство между этими существами даже сегодня рождает тайную мысль о том, что люди — не просто роботы, что мы принадлежим к этому виду так же, как мы принадлежим семье. Но можно ли вообразить робота, живущего семьей? У Декарта спросили: могут ли часы родить? Самуэль Батлер ответил — да. Тогда можно задать еще один вопрос: могут ли роботы иметь друзей? Этот вопрос ставит многих в тупик.

Философия эпохи Просвещения блестяще отражена в работе Генриха Гейне «Религия и философия в Германии», в которой он рассказывает об изобретенной англичанином машине. Она в точности копировала человека. Эта машина приставала к своему хозяину с просьбой: «Дай мне душу!». Но этого хозяин сделать не мог. В романе Мэри Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей» ситуация иная — там отталкивающее чудовище жаждет любви. Ему нужна близкая душа, а сам хозяин оказывается бессердечным...

Размышляя над концепцией Ламетри, Дж.Агасси пишет: «Нельзя дать ни утвердительного, ни отрицательного ответа на вопрос, действительно ли человек машина. Мы твердо знаем только одно — что человек умеет мыслить, страдать и т.д. Но если даже человек — это машина, то это очень своеобразная машина, которая умеет

думать, страдать, и значит, — это нравственная машина. А если мы однажды поймем, что мораль никогда не может быть применима по отношению к машине, тогда мы сможем сделать вывод о том, что люди никогда не могут быть машинами — и наоборот»<sup>59</sup>.

### Соотношение ума и души

К.А.Гельвеций начинает анализ общественной жизни с рассмотрения индивида. Анализируя моральные качества человека, французский философ пытался отыскать такой универсальный принцип, с помощью которого можно раскрыть всю социальную механику. Основным признаком человека Гельвеций считает физическую способность к ощущениям: «видимые действия человека, его «незримые движения» суть естественные функции, вытекающие из его «механизма»<sup>60</sup>. Различными модификациями чувствительности оказываются память (результат неоднократного наложения впечатлений), ум (умение устанавливать сходства и различия вещей), суждения (фиксации этих сходств и различий).

Человек, согласно Гельвецию, — страдательное существо. От него не зависит, хотеть или не хотеть чувствовать. Удовольствия и страдания сами пишут свои требования на человеке. Чувственное непременно участвует в познании. Даже самое абстрактное мышление «опирается на систему чувственно воспринимаемых знаков»<sup>61</sup>. Однако чувственное не является особой формой постижения мира у человека. Он обладает мышлением. Вот почему все результаты чувственной деятельности приобретают рациональную форму.

Ум, по Гельвецию, это продукт души. Но и «душа» испытывает обратное действие разума. Речь идет, стало быть, о ступенях познания. Итак, все у людей сводится к ощущениям. Они ощущают и приобретают идеи лишь

посредством пяти чувств. Большая или меньшая тонкость этих чувств, внося изменения в оттенки их ощущений, не изменяет, однако, отношения предметов между собой.

## **Человек и история**

В отличие от французского, немецкое Просвещение в целом не обращалось к традиционным антропологическим сюжетам. Нет у мыслителей этого направления непосредственных рассуждений о человеческой природе или человеческой субъективности. Речь идет то об особенностях национального характера, то о нравственном прогрессе человечества, то о гуманности. Собственно антропологическая тема кажется размытой, трудно извлекаемой из комплекса философского знания.

Между тем именно в немецком Просвещении философская антропология постепенно оформлялась в самостоятельную область философской рефлексии наряду, скажем, с историей философии, теорией познания, этикой и эстетикой. Знаменитые кантовские вопросы: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?» — были подготовлены предшествующей философской традицией, сложным восхождением к постановке проблемы человека.

Немецкие просветители рассматривали себя в качестве своеобразных миссионеров разума, призванных открыть людям глаза на их природу и предназначение, направить их на путь одухотворяющих истин. Ренессансный идеал свободной личности обретает в эпоху Просвещения атрибут всеобщности: должно думать не только о себе, но и о других, о своем месте в обществе. В эпоху Возрождения человек, осмысливавшийся как абсолютное основание для природы, общества и истории, не был, однако, в полной мере соотнесен с социальной сферой, с общественной идеей. Просветители же стремились осознать специфику этих межчеловеческих связей.

В центре их внимания — проблемы наилучшего общественного устройства, разработка программ общественных преобразований, максимально соответствующих человеческой природе.

Что же является главным, определяющим, по их мнению, в человеческой природе? Просветители убеждены, что *всепроникающий разум* — державная черта, определяющая качество человека. Особенно рационалистично раннее Просвещение. Это век рассудочного мышления. Однако постепенно наступает разочарование. Неизбежен вопрос: «Существуют ли пределы разума?». Тогда спасения ищут в «непосредственном знании», в чувствах, в интуиции, а где-то впереди виднеется и диалектический разум. Но до тех пор любое приращение знания принимается за благо, идеалы Просвещения остаются незыблемыми.

Гармония разума заморозила XVIII столетие. «Теория Просвещения была «алхимической ретортой», разложившей теологическое понятие духовного и превратившей его в культурно-антропологическое. Человеческую природу начинают рассматривать преимущественно в свете родового, а не божественного совершенства. И способность к образованию выдвигается в качестве отличительного признака «духовности этой природы». Просветительская мысль расширила горизонт представлений о развитии как необходимом условии человеческого бытия, что и вызвало к жизни идею культуры»<sup>62</sup>.

Еще один характерный признак Просвещения — исторический оптимизм. Он основывается на представлении о разумности человека, на убеждении, что в человеческой природе масса прекрасных, положительных задатков. Что касается пороков, дурных поступков, страстей, то они преодолимы, изживаемы. Нет такой стороны человеческой природы, которую нельзя облагородить, следуя меркам разума. Отсюда идея прогресса как возможности бесконечного совершенствования челове-

ка и человечества, «воспитания человеческого рода», изменения социальности на пути поиска наилучших форм человеческого существования.

Идея прогресса — вообще завоевание эпохи Просвещения. Предшествующие времена не задумывались над самооправданием. Античность знать ничего не хотела о своих предшественниках. Христианство относило свое появление за счет высших предначертаний. Даже Ренессанс, выступивший посредником в диалоге двух предшествующих культур, считал своей задачей не стремление вперед, а возвращение к первоисточкам. Просвещение впервые осознало себя новой эпохой. Отсюда было уже рукой подать до историзма как типа мышления. И хотя не все просветители поднялись до исторического взгляда на вещи, его корни лежат в этой эпохе.

В немецкой философии начало Просвещения связано с именем Христиана Вольфа (1679—1754), систематизатора и популяризатора учения Лейбница. Вольф впервые в Германии создал систему, охватившую основные области философского знания. Вольфианцы были убеждены в том, что распространение образования незамедлительно приведет к решению всех острых вопросов современности. Культ разума сочетался у них с пietetом перед христианской верой, которой они пытались дать «рациональное» истолкование. Сам Вольф не уделял должного внимания антропологическим сюжетам.

Видным представителем вольфианской просветительской философии в свой ранний, «докритический», период выступает Иммануил Кант (1724—1804). В его творчестве можно проследить определенную эволюцию от проблем естествознания и общей «метафизики» к проблеме человека. Прежде чем поставить общие фундаментальные вопросы о предназначении человека, о его сущности, Кант обращается, казалось бы, к частным темам — к грезам духовидца Сведенборга, к миру человеческих чувств, к оценке национальных особенностей людей.

Эволюция раннего Канта протекала под влиянием Руссо. Книгам французского просветителя он был обязан освобождением от предрассудков кабинетного ученого. Его заинтересовали тогда многие вопросы собственно человеческого существования. Реальный мирской человек все больше завладевает его внимание. Кант обнаруживает, что это весьма интересный объект философской рефлексии. Поворот к антропологическим сюжетам он рассматривает как своего рода революцию в мышлении.

Наиболее характерная работа для этого периода «Наблюдения над Чувством прекрасного и возвышенного» (1764). Этот трактат, выдержавший восемь прижизненных изданий, принес Канту славу модного писателя. Философ выступает в необычном для него жанре — как эссеист. Его слог приобрел изящество и афористичность, автор охотно прибегает к иронии. Выбор такого литературного письма не случаен. Кант обращается к миру человеческих чувств. Выразить жизнь эмоций гораздо труднее, чем воспроизвести движение мысли. Вот почему в трактате много образов, а строгие дефиниции отсутствуют.

Человеческие чувства в работе рассматриваются через призму двух категорий — Прекрасного и Возвышенного. Трактат по эстетике? Ничего подобного. Это скорее антропологическая зарисовка, дающая возможность приблизиться к более строгим размышлениям о человеческой природе.

Кант высказывает некоторые соображения о различии людей по темпераментам, отнюдь не стремясь исчерпать тему. Прекрасное и возвышенное служит для него стержнем на который он нанизывает свои весьма занимательные наблюдения о человеческом в человеке. В сфере Возвышенного пребывает, согласно Канту, темперамент меланхолический, которому немецкий просветитель отдает явное предпочтение, хотя видит и некоторые слабые его стороны.

Человек как живое существо обладает четко фиксированной природой. Но вместе с тем какое разнообразие характеров, темпераментов! В «Наблюдениях над чувствами и прекрасного и возвышенного» Кант рассуждает об особенностях национального характера. Это один из первых шагов социальной психологии — науки, которая в наши дни обрела строгую эмпирическую базу. Разумеется, у немецкого просветителя нет еще широкого социологического подхода. Он довольствуется в основном собственными наблюдениями над национальными особенностями поведения. Впоследствии Кант неоднократно возвращался к этим наблюдениям, каждый раз когда читал курс антропологии. Выводы его не всегда точны, порой спорны, большей частью оригинальны. За яркими, хотя и произвольными, пассажами скрывается глубокий смысл: они предвосхищают перемену в духовной атмосфере страны, грядущий поворот от ориентации на рассудок к чувствам, появление интереса к индивидуальным переживаниям личности.

Современник раннего Канта Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781) — поэт, драматург, литературный критик, философ. Тезисы «Воспитание человеческого рода» (1730) носят программный характер прежде всего для самого мыслителя. Его идеи являются, на наш взгляд, своеобразным провозвестием. Прежде всего, эта мысль о единстве человеческого рода, о его всеохватной целостности. Разумеется, Лессинг основывается преимущественно на европейской истории. Он рассуждает в духе европоцентризма. Тем не менее мыслитель исходит из идеи всеобщей судьбы людей.

Еще одна плодотворная идея Лессинга: человечество возникает, когда эта общность осознается. Без напряженного самосознания никакое единство не рождается. Только постепенное ощущение одинаковости способствует появлению такого универсального образования,

как человечество. И само собой понятно, что здесь не обойтись без определенных стадий, конкретных этапов, через которые эта идентичность осмысливается.

С этой точки зрения не выглядит архаичным воззрение Лессинга, согласно которому человеческий разум рассматривается как державная сила истории. Мы привыкли соотносить рождение общемировой цивилизации с развертыванием производительных сил, хозяйственных связей, средств коммуникации. Человеческому роду надлежит еще осознать свою общность: к этой мысли мы только сейчас привыкаем.

Лессинг высоко оценивал роль христианства в человеческой истории, возвеличивая в нем моральную сторону. Учение о всеобщей любви, требование добродетельных поступков, по мнению философа, обеспечивало христианству победу над другими религиями. Он подчеркивал, что для того, чтобы рассудок достиг полной ясности и создал ту чистоту сердца, которая наделяет нас способностью любить, необходимо прежде всего любить добродетель ради ее самой, рассудок должен упражняться в постижении духовных предметов. Но означает ли эта высокая оценка христианской святости, что духовная эволюция человеческого рода завершается именно этой религией? По мнению Лессинга, человечество не остановится на этой стадии. Придет новая эпоха зрелости — «эпоха нового, вечного Евангелия». Именно в эту пору нравственность окажется универсальным, безусловным принципом поведения. Новый Завет устареет в той же мере, что и Ветхий Завет. Третье мировое состояние грядет не сразу. Оно непременно требует предварительных ступеней.

Эта мысль Лессинга о постепенном возвращении морали, о терпеливом продвижении к высшим ступеням духа в наши дни в очередной раз раскрывает свой глубочайший смысл. Радикальные и скороспелые программы переделки мира, оторванные от духовных традиций,

принесли человечеству немалый ущерб. На этом фоне впечатляющим и одухотворенным кажется суждение великого немецкого мыслителя: «Шествуй же своим неприметным шагом, вечное провидение!».

Творчество ученика раннего Канта и Лессинга Иоганна Готфрида Гердера (1744 — 1803) пронизано глубокими гуманистическими раздумьями. Еще будучи студентом он пришел к мысли о том, что в философии проблема человека должна стать центральной. «Какие плодотворные возможности, — восклицал он, — откроются, когда вся философия станет антропологией!».

Философской основой гуманизма Гердера было учение о развитии, о прогрессе человечества. Первой попыткой изложить это учение явилась работа «Еще одна философия истории для воспитания человечества» (1774). В этой работе, находясь в пределах теологических воззрений на происхождение человеческого рода и на движущие силы истории, Гердер высказывает глубокие мысли о закономерном поступательном характере изменений, происходящих в обществе.

Гуманность, по Гердеру, соответствующая природе человека, — это такое состояние общества, когда каждый, не опасаясь другого, может свободно развивать свои способности. Если люди не достигли такого состояния, то они должны винить только самих себя: никто свыше не поможет им, но никто и не связывает им руки. Они должны извлечь уроки из своего прошлого, которое наглядно свидетельствует о том, что человечество стремится к гармонии и совершенству. Вся история народов — это школа соревнования в скорейшем достижении гуманности.

Таким образом, можно сказать, что немецкое Просвещение, одушевленное пафосом историзма, органического развития, рассматривающее движение человека к совершенству как неизбежный закон социальной динамики, обозначило ряд важнейших вех на пути к

поискам индивидуальности, к созданию философской антропологии как самостоятельной области философского знания.

Все, что было начато просветителями в XVIII в., подготовило духовные преобразования следующего столетия. Тема разума закрепилась в литературе просветительской эпохи и содействовала утверждению веры человека в себя. Внимание образованного человека эпохи Просвещения сосредоточено либо на проблемах жизни отдельной личности, либо на идеальных задачах человеческого рода. По словам В. Виндельбанда, то, на чем концентрируется поэтическая и философская жизнь, — это отдельный человек или все человечество. С одной стороны, самое общее, а с другой — самое обособленное<sup>63</sup>.

Философско-антропологическое сознание эпохи Просвещения было равнодушно к тем промежуточным феноменам, которые располагались между индивидом и человеческим родом. Вечно одинаковое в сущности рода и в судьбе отдельного человека обозначает для этой эпохи естественное и разумное. Наоборот, все историческое представляется в своей изменчивости и непостоянстве чем-то безразличным или даже враждебным, препятствующим развитию истинной, естественной и разумной сущности. В этом прежде всего заключается неисторический характер мышления, который издавна отмечали в эпохе Просвещения.

В духовной жизни XVIII столетия можно различить два течения, которые тесно связаны между собой. Свое название эпоха Просвещения получила от рассудочной образованности, которая стремилась познать мир и устроить жизнь. Она была возвращена при помощи новой науки начала Возрождения. Это интеллектуальное направление вышло из естествознания XVII в. И определялось его способом познания. Человеческая жизнь, согласно этим установлениям, должна быть понята и упорядоче-

на на основании общих закономерностей универсума. Это были идеалы рационализма, исходящие из принципа тождества естественного и разумного.

Другое течение идет параллельно рационализму. Оно связано с воззрением, что конкретное, единичное человека нельзя вывести из общего, нельзя понять без остатка. В личном существовании при всех вариантах остается нечто непроницаемое. Это граница, перед которой понимающий разум должен остановиться. Именно этот индивидуальный остаток и представляет собой нечто естественное. Во имя этой естественности чувство индивидуальности и личной свободы протестует против всех принудительных правил рассудка, против всякого верховенства общего закона. В этой контрверзе обнаруживается предвестие новых идейных размежеваний.

### Литература

*Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3.

*Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1956.

*Бесс Г.* «Полезность» как основное понятие Просвещения // Вопросы философии. 1972. № 4.

*Волгин В.П.* Развитие общественной мысли во Франции XVIII в. М., 1977.

*Гайденко П.П.* Эволюция понятий науки (XVII–XVIII вв.). М., 1985. История философии и вопросы культуры. М., 1975.

*Кузнецов В.Н.* Вольтер и философия французского Просвещения. XVIII в. М., 1965.

*Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.

*Манфред А.З.* Три портрета эпохи Великой французской революции. М., 1978.

*Нарский И.С.* Дэвид Юм. М., 1973.

*Огурцов А.П.* Великая французская революция и наука // Вопросы философии. 1989. № 3.

От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. М., 1969.

*Эйдельман Н.* Твой восемнадцатый век. М., 1986.

## **ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ**

### **ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ И ДУХА**

### **В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

На протяжении длительного времени в отечественной философии преобладало представление, будто основные установки персоналистской традиции в европейском сознании оформились до начала XIX в. К этому времени вызрела идея индивида как экземплярного живого существа, противостоящего коллективу, социальной группе или обществу. Человек стал восприниматься как своеобразное, неповторимое создание не только по отношению к природному миру, но и к другим людям. Начиная с эпохи Возрождения понятие индивидуальности закрепляет направленность новоевропейского индивидуализма. Гуманизм провозглашает ценность человека как личности, его права на свободу, благополучие и счастье.

Исходя из этого взгляда, можно полагать, что XIX век не внес ничего принципиально нового в философское постижение человека. Он лишь развил исходные открытия европейской философии, придал им большую наполненность и отточенность. На самом же деле в этом столетии мы обнаруживаем не только живую преемственность в разработке антропологических воззрений. Философские догадки и прозрения относительно человека кажутся здесь просто неисчерпаемыми. Обращаясь к истолкованию бытия, социума, природы, мыслители XIX в. одновременно разгадывали тайну человека, постигали его сущность и предназначение.

Но, пожалуй, самым значительным достижением этого столетия можно считать идею специального выделения собственно антропологических приобретений в самостоятельную область философского знания. Рождается мысль о том, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Это предельно захватывающий и загадочный предмет философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. По сути дела, рождается философская антропология как автономная зона всего философского комплекса.

### **И. Кант о философской антропологии**

Страстным провозвестником этой идеи был Кант. Во «Введении» к своим лекциям по логике он различает философию как школьное понятие и философию во вселенском смысле. Касаясь второго значения философии, он определяет ее как «науку о последних целях человеческого разума» или «науку о высшей максиме употребления нашего разума»<sup>64</sup>. Какие захватывающие перспективы, по мнению Канта, открываются перед философией на этом пути! Ее вселенский замысел можно выразить в следующих вопросах: 1) что я могу знать? 2) что мне надлежит делать? 3) на что я смею надеяться? 4) что такое человек?<sup>65</sup>.

На каждый из этих вопросов может искать ответ самостоятельная мировоззренческая сфера. С первым вопросом соотносит себя метафизика, со вторым — мораль, с третьим — религия. Что касается четвертого вопроса, то это область антропологии. Однако родоначальник «инонаучного» обоснования этики науки заявляет: «В сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»<sup>66</sup>.

Эта формулировка воспроизводит три вопроса, по поводу которых Кант в главе «Об идеале высшего богатства» из «Критики чистого разума» сообщает, что в них

заклочены все интересы разума — спекулятивные и практические<sup>67</sup>. Но в отличие от «Критики» «Логика» сводит эти вопросы к четвертому — о сущности человека. Более того, она указывает на дисциплину, которую именуют антропологией. М.Бубер, комментируя эту идею Канта, отмечает: «Ввиду нацеленности этой дисциплины на основной вопрос философской мысли о человеке, становится очевидным, что немецкий философ подразумевает именно философскую антропологию, которая призвана быть фундаментальной философской наукой<sup>68</sup>».

Канту, которого мы представили как родоначальника философской антропологии, был брошен упрек М.Бубером. Немецкий философ оставил нам, по мнению иерусалимского мыслителя, множество ценных замечок: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясности и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке. Сам же вопрос, что такое человек, как полагает Бубер, Кантом вообще не ставился, равно как и не затрагивались всерьез скрытые за ним проблемы. Среди них столь важные, как вопросы об особом месте человека во Вселенной, об его положении перед ликом Судьбы, его отношении к миру вещей, об его представлениях о своих собратях, наконец, проблема его экзистенции как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствия во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной. Вывод М.Бубера категоричен: в кантовской антропологии нет целостности. Похоже, он так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными.

Мог ли XIX век знаменовать решительный поворот к философской антропологии? На этот счет существуют две противоположные точки зрения, принадлежащие двум видным мыслителям нашего столетия. Оба они пытаются обратиться к далеким эпохам, к преемственности идей в русле постижения человека. И тот и другой вос-

создают своеобразный силуэт философско-антропологической мысли, как она складывалась на протяжении веков. Однако исходный пункт у философов разный.

Прослеживая самосознание многих столетий, М.Бубер не в состоянии однозначно охарактеризовать XIX век. С одной стороны, Кант видит наступающую эпоху во всей ее переменчивости, как эпоху самоотречения и самопознания, как антропологическую эпоху. Но с другой стороны, в этот период наметился решительный отход от антропологической точки зрения в философии Гегеля и Маркса.

По мнению же Шелера, не подлежит сомнению тот факт, что философия накопила множество различных версий, толкующих сущность человека. Однако действительно ли происходит более глубокое и истинное осознание человеком своего места и положения в бытии? Именно в XIX в. возникло тревожное предположение, что неверная посылка европейской философии могла послужить истоком некритически воспринятой мировоззренческой установки. Стало быть, вовсе не исключено некое разрастание философских заблуждений, создающих иллюзию все более основательного осмысления человеческой природы.

Все успехи в культуре, которые служат школой для человека, достигаются применением в жизни приобретенных знаний и навыков. Самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, считали немецкие философы, — это человек, ибо он для себя своя последняя цель. Об этом писал еще в 1798 г. И.Кант в работе «Антропология с прагматической точки зрения». По его мнению, знание родовых признаков людей как земных существ, одаренных разумом, заслуживает название «мировидение», несмотря на то, что человек только часть земных созданий.

Кант предпринял попытку в систематическом виде изложить учение о человеке — антропологию, которую он разделял на физиологическую и прагматическую. В чем

различие? Физиологическая антропология изучает, что делает из человека природа, каким он сотворен и как развивается. Прагматическое человековедение изучает человека как свободно действующее существо, пытается понять, каким он может стать в результате собственных усилий.

Физиологическое человековедение имеет свои традиции. Например, Декарт стремился уяснить, на чем основывается память. Эту проблему можно рассматривать и в другом аспекте. Стоит, скажем, задуматься над тем, что затрудняет память или содействует ей попытаться расширить ее или сделать более гибкой, такой исследователь вступает в сферу прагматической антропологии.

По мнению немецкого классика, антропология не может называться прагматической, пока она включает в себя знание вещей, например животных, растений и минералов. Прагматической она становится только тогда, когда изучает человека как гражданина мира. Кант говорит о трудностях, которые подстерегают исследователя, увлеченного созданием мироведения. Когда за человеком наблюдают, он смущается и не хочет, чтобы узнали, какой он есть на самом деле. Но стоит этому человеку впасть в состояние аффекта, как он утрачивает способность наблюдать за самим собой. Условия места и времени, если они постоянны, создают привычки. Из-за них человеку, как подчеркивает Кант, трудно судить о самом себе, а еще труднее составить представление о других.

Конкретные сведения, которые содержатся в этой его работе, само собой понятно, важно соотносить с общей философско-антропологической концепцией Канта. Именно у него впервые появляется критическое осмысление антропологической проблематики. Несмотря на тот факт, что Кант затрагивает в основном познавательные проблемы и имеет в виду не бытие человека, а его отношение к миру, все же немецкий классик ставит и фундаментальные вопросы. Что представляет собой мир, который познает человек? Способен ли человек позна-

вать мир в его конкретной действительности? В каком отношении находится человек к миру, который он познает тем или иным способом? Наконец, что этот мир человеку и что ему человек?

Общий смысл того, что выражено Кантом, можно, по-видимому, сформулировать так: то, что надвигается на тебя из окружающего мира, порождая в тебе страх, — тайна его пространства и времени — есть и разгадка твоего собственного существа. Поняв себя, ты вступишь в сферу мироведения. И наоборот, постигнув надвигающееся на тебя, легче ответить на вопрос: «Что есть человек?» А это и есть насущный вопрос философии.

Кант действительно воспринимает наступающую эпоху как время самоотречения и самопознания, как антропологический век. Главнейшие открытия Канта — активность познания, вторжение субъекта в объект, их непрерывное взаимодействие. В сфере этики новой была постановка вопроса о долге как абсолюте, определяющем моральное поведение. Кант говорил о примате практического разума, подчеркивая первостепенное значение нравственности в жизни человека. Эстетическое было рассмотрено им как опосредующее звено между теорией и практикой, как ядро, центр творческих потенций человека. Главный вопрос Канта — «Что такое человек?», ответ на который мы находим в основных его трудах, а суммарно в последнем труде, вышедшем при жизни, в «Антропологии» (1798).

Дихотомия между реальностью и видимостью создает особую трудность для философской антропологии. Кант как философ одним из первых почувствовал эту трудность. Несомненно, что человек — это зло. Но если в действительности он добро, тогда видимость обманлива, значит, ею можно пренебречь и не останется никаких проблем. Кант хотел поддержать идею Просвещения о добре как изначальном качестве человека, но чтобы избежать необходимости считать зло лишь феноменом,

он одновременно постулирует и зло как изначальное качество человека. Однако если существует изначальное зло, реальное зло, значит, оно вечно и неуничтожимо. Зло — это факт человеческого несовершенства, делает вывод Кант, пытаясь сохранить верность постулату добра. Кант был уязвлен проблемой непреодолимости зла.

Тогда он выдвигает другую гипотезу: поскольку добро в человеке проявилось, оно должно победить, иначе все человечество будет уничтожено. Судя по всему, эту проблему — добра и зла — так же невозможно разрешить, как и вопрос о том, что такое человек — машина или не машина, — оставаясь в рамках поляризации реального и видимого, добра и зла.

«В европейской философии нового времени, — пишет В.М.Межуев, — Кант, пожалуй, был первым, кто глубоко продумал и поставил вопрос о специфической природе человеческого развития, о принципиальной несводимости этого развития к природной эволюции живых и неживых тел. Глубочайшим основанием кантовского понимания истории человечества явилось резкое размежевание «мира природы» и «мира свободы». Если первый подчиняется естественной необходимости, определяемой «рассудком», то второй находится в ведении «разума», полагающего для него свои законы»<sup>69</sup>.

Кант полагал, что специфически человеческая «природа» была раскрыта Руссо. Вместе с тем между Кантом и Руссо складывается принципиальное расхождение, на что указывает В.М.Межуев в цитированном произведении. «Метод Руссо, — пишет Кант, — синтетический, и исходит он из естественного человека; мой метод — аналитический, и я исхожу из человека цивилизованного»<sup>70</sup>. По Руссо, человек — «дитя природы». Она создала его «невинным» и безгрешным. Культура и цивилизация разрушили эти природные свойства в человеке. «Руссо, согласно Канту, фиксируя взаимное противоречие между культурой и природой человечества как физического

рода, — пишет В.М.Межуев. — Хотя культура и представляет собой развитие природных задатков человека, осуществляемое последним в целях собственного благополучия, она менее всего способна сделать людей счастливыми. Если бы назначением человечества было бы счастье и личное благо, то вывод Руссо о вреде культуры следовало бы считать справедливым. Однако подобный вывод не учитывает назначения человечества как нравственного рода»<sup>71</sup>.

Для раскрытия проблемы человеческой субъективности, как она представлена Кантом, огромное значение имеет категория веры. Кант отмечал, что в основе трех его основных сочинений лежат три коренных вопроса: «Что я могу знать?» («Критика чистого разума»), «Что я должен делать?» («Критика практического разума») и «На что я могу надеяться?» («Религия в пределах только разума»). Как справедливо отмечает Э.Ю.Соловьев, третий из этих вопросов совершенно точно очерчивает проблему веры.

Решающий пункт в кантовском понимании веры состоит в том, что «объект веры (будь то бог или, скажем, смысл истории) не может быть объектом расчета, неким ориентиром, по которому индивид мог бы заранее выверить свои поступки. В практическом действии человек обязан целиком положиться на присутствующее в нем самом сознание «морального закона». Вера как *условие* индивидуального выбора практического действия портит чистоту нравственного мотива — на этом Кант настаивает категорически. Если она и имеет право на существование, то лишь в качестве утешительного умонастроения человека, уже принявшего решение на свой страх и риск (т.е. без всяких предваряющих его упований)»<sup>72</sup>.

Лишь у Канта впервые появляется критическое осмысление антропологической проблематики. Оно стало ответом на те важные требования, которые были поставлены Паскалем и оказались объектом критики со стороны Вольтера. И хотя ответ этот носил не метафизичес-

кий, а эпистемологический характер и имел в виду не бытие человека, а его отношение к миру, в нем все же запечатлены и фундаментальные проблемы: что есть мир, который познает человек? В каком отношении он находится к этому тем или иным способом познаваемому миру? Что этот мир человеку и что ему человек?

Чтобы понять, насколько «Критика чистого разума» является ответом на вопрос Паскаля, важно уточнить тему. Бесконечное мировое пространство пугало Паскаля и вызывало у него мысль об эфемерности человеческого существа, покинутого на милость этого мира. Но не новооткрытая бесконечность пространства, сменившая прежде приписываемую ему конечность, страшила и волновала его. По-видимому, любая концепция пространства — и конечного не меньше, чем бесконечного, — тревожила его самым переживанием бесконечности. Попытка реально вообразить как конечное, так и бесконечное пространство — задача одинаково головоломная.

М.Бубер разъясняет, какое значение имело для него в свое время знакомство с книгой Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике». Она показала ему, что пространство и время суть лишь формы, в которые по необходимости облекается мое человеческое созерцание сущего. Они поэтому открывают не глубинную суть мироздания, а природу моего сознания. Бытие самой пространственно-временной конечности и государства.

«Я» для Фихте представитель двух порядков: одного чисто духовного, в котором «я» властвует только посредством чистой воли, и другого — чувственного, на который «я» влияет своими действиями. «Конечная цель разума, — пишет он, — всецело есть его чистая деятельность только через самого себя и без необходимого посредства какого-нибудь внешнего орудия — независимость от всего, что само не есть разум, абсолютная безусловность. Воля есть жизненный принцип разума, она сама — ра-

зум, когда она берется в своей чистоте и независимости; разум самодеятелен, это значит: чистая воля, как таковая, действует и властвует»<sup>73</sup>.

Согласно Фихте, непосредственно в этом чистом духовном порядке и всецело в нем одном живет только бесконечный разум. Конечная личность, которая есть не сам мир разума, а только один из многих его членов, необходимо живет и в чувственном порядке, т.е. в таком, который ставит перед нею, кроме чистой деятельности разума, еще другую цель, материальную, достигаемую посредством орудий и сил, которые, правда, подчинены непосредственной власти воли, но обусловлены в своей деятельности еще и собственными законами.

Фихте вслед за Кантом называет свою систему критической и противопоставляет ее догматическим взглядам. Традиционная философия, по его мнению, исходит из вещи, субстанции. Критицизм же, напротив, весь мир с его многочисленными обнаружениями выводит из сознания. Сознание у немецкого философа порождает себя. Очевидность его базируется не на созерцании, а на действии. Она не усматривается интеллектом, а утверждается волей.

Фихте развивает также идею становления человека. Индивид от природы непостоянен. Меняются его чувственные склонности, побуждения, настроения. Освободиться от внешнего воздействия он может только в акте самосознания. Поэтому только благодаря коренному улучшению собственной воли человек ощущает свет над собственным существованием и назначением. Теряя сознание свободы, мы теряем и чувство другого мира.

Следуя Канту, Фихте противопоставляет свою философию как критическую предшествующим системам как догматическим. В основе его учения лежит утверждение, что сознание индивиду *не дано*, а *задано*, порождает себя, сознание не усматривается интеллектом, а утверждается волей. «От природы» индивид есть нечто не-

постоянное. Кантовский принцип автономии воли (согласно которому практический разум сам дает себе закон) Фихте превращает в универсальное начало всей системы. Потому-то всякая реальность, считает Фихте, есть продукт деятельности «Я». То, что для теоретического сознания — сфера «вещей в себе», есть продукт бессознательной деятельности воображения, налагаемых ею ограничений, которые и предстают сознанию как ощущение, созерцание, представление, рассудок, разум.

Фихте рассматривал свою философию как историю человеческого сердца и жизни. Только улучшение сердца, по его мнению, способно привести к истинной мудрости. Однако полное достижение этого идеала невозможно, так как привело бы к прекращению человеческой деятельности вообще. Поэтому вся человеческая история — лишь бесконечное приближение к идеалу.

Мы видим, таким образом, что философской антропологией называются самые различные и часто не сопоставимые друг с другом подходы и воззрения. Если Кант претендует на систематическое, хотя и популярное руководство для знания мира, причем знание практическое, которым можно пользоваться, то антропология Фихте как будто представляет собой учение о человеческой душе. Но от психологии ее отличала предпринятая попытка рассмотреть и «телесное воплощение души». Это могло привести только к одному результату — пониманию тела как реального выражения души. Причем душа у Фихте, что и подметили философские антропологи следующего столетия, совершенно метафизически оказывалась индивидуальной и неизменной сущностью, конечной субстанцией.

## **Отношение сознательного и бессознательного**

Немецкая философия демонстрирует множество самых различных точек зрения. Причем истина зачастую выступает не на стороне того или иного автора, а в ра-

зумном синтезе крайних точек зрения. Скажем, последователем, а затем и яростным противником Фихте выступил Шеллинг. Этапы становления и видоизменения философии Шеллинга — натурфилософия, философия тождества, трансцендентальный идеализм, философия откровения.

Шеллинг воспринял у Фихте идею развития через противоречие, но перенес эту идею в объективный мир, в природу. Он пытается раскрыть все этапы развития природы в направлении к высшей цели. Она предстает перед философом как форма бессознательной жизни разума. Природа — художник, ее творчество сродни искусству, которое является для молодого Шеллинга в «Системе трансцендентального идеализма» (1800) высшей духовной потенцией. Для зрелого философа таковой служит религия.

За попытками построить различные метафизические системы неизменно просматривается проблема, которая имеет непосредственное отношение к антропологии. Речь идет о соотношении сознательного и бессознательного. В деятельности «Я» Шеллинг усматривает теоретическую и практическую сферы. Теоретическая сфера начинается с ощущения, затем восходит к созерцанию, представлению и суждению. Только на высшем уровне, где царит разум, теоретическое «Я» осознает себя самостоятельным и самостоятельным. Здесь проступает воля, рождается практическое «Я».

Одна из главных проблем, волновавших Шеллинга, как и его предшественников, — свобода человека. Она связана со своей противоположностью — необходимостью. Здесь не может быть сомнений. Вопрос только в том, как реализуется эта связь. В отличие от дуалиста Канта, который помещал свободу в мир вещей самих по себе, а необходимость — в мир явлений, монист Шеллинг эти две противоположности делает тождественными.

Он признает свободу воли и одновременно отрицает ее. Мораль, по мнению Шеллинга, не может покоиться на столь зыбком основании, как свобода выбора. Человек поступает свободно, но выбор уже сделан за него. Следовательно, по мысли Шеллинга, и для самой свободы необходима предпосылка, что человек, будучи в своем действовании свободен, в конечном результате своих действий зависит от необходимости, которая стоит над ним и сама направляет игру его свободы.

Вообще проблема свободы постоянно возникает в философии XIX в. Мыслители подчеркивали, что у нее различные лики. Ее связь с моралью крайне разноречива. Независим ли, к примеру тот, кто обуздывает собственные вожелания? Как совместить идею независимости личности с опасностью своеволия индивида? Правомерно ли вообще свободу воли выводить из самосознания?

Свобода представляется чем-то самоочевидным. Про что тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что при любых обстоятельствах способен возвыситься над самим собой и этими обстоятельствами. Все зависит от духовных усилий, напряжения воли. Немецкие философы — Шеллинг, а позже А.Шопенгауэр трактуют свободу не как призыв или благопожелание, не как субъективную настроенность или сознательный выбор. Свобода предстает как сложная философская проблема, требующая глубочайшего погружения в существо вопроса.

### **Антропология и панлогизм**

Попытку «устранить» антропологический вопрос, который Кант передал как завещание нашей эпохе, предпринял Гегель. Это нашло свое отражение в сведении конкретной человеческой личности и конкретной человеческой общности к интересам Мирового Разума. То,

что предпринял Гегель, должно придать человеку, полагал он, новое чувство уверенности и приготовить ему новый космический дом. Новым домом оказывается для человека время в образе истории, смысл которой, как считал немецкий мыслитель, вполне открыт нашему опыту и сознанию.

Система Гегеля — это третья в истории западноевропейской мысли попытка обрести уверенность, то есть устранить чувство бездомности человека. Ее можно было бы назвать панлогической (логологической) версией. Мировой Разум неуклонно прокладывает свой путь в истории, и человек познает этот путь. Само познание — это цель и завершение пути, на котором познает себя самоосуществляющаяся истина. Фазы этого пути сменяют друг друга в абсолютном порядке, их суверенный повелитель — закон диалектики, согласно которому тезис и антитезис разрешаются в синтезе.

В антропологической концепции Гегеля есть и абсолютный сверхличностный панлогизм, и учение о всемогуществе разума, и представления о тождестве божественного и человеческого разума. Но здесь есть и кое-что относительно новое: только в процессе развития человек достигает и должен достигнуть того абсолютно-го состояния сознания, которое ему исконно предназначено. Гегель воссоздает не только историю продуктов человеческого разума, но и историю становления субъективно-категориальных форм и образа самого человеческого духа. Инстинкты и страсти выступают у Гегеля лишь как слуги Логоса.

У Гегеля просветительский «разум» одновременно исходное начало и завершение, результат развития. Представление о разуме оказывается начальным актом рефлексии, или самосознания, возбуждающим интерес к собственной природе. Гегелевская система вырастает из единого корня, а именно из принципа самосознательной организации сознания. Принцип самосознания слу-

жит для Гегеля ключом к пониманию культуры. Поскольку культура — это воплощение сознательной деятельности людей, постольку она целиком объясняется и выражается изменениями и развитием того механизма, который представлен Кантом как синтетическое единство сознания.

«Феноменология духа» отражает историю сознания, историю культуры, как определенный материально-содержательный феномен, образующий реальный пространственно-временной объем. Гегель рассматривает развитие сознания как видоизменение механизма сознательной деятельности рефлексивной процедуры. Лишь после того как она нашла себе адекватную форму выражения, становится возможной типология форм сознания и соответствующих им культурных образований.

Размышления о свободе, несомненно, соотносятся с проблемой назначения человека, его природы. Гегель в «Лекциях по философии религии» воспроизводит два противоположных определения — «человек по природе добр», «человек по природе зол». По мнению Гегеля, сказать, что человек по природе добр, — значит сказать, по существу, что человек в себе есть дух, разумность, создан по образу и подобию Бога. Природным человеком является тот, кто в себе, по своему понятию добр. Но в конкретном смысле природным оказывается человек, который следует своим страстям и побуждениям, служит рабом своих вожелений, для которого природная непосредственность становится законом. Он природен, но в этой своей природности он в то же время является волящим.

В ранние годы Гегель воспринял кантовскую антропологическую постановку вопроса. Конечно, она в ту пору еще не была известна в своем окончательном виде. Но общий ее смысл был воспринят Гегелем. В дальнейшем он мыслил уже вполне антропологически, пытаясь через уяснение органической взаимосвязи способностей

души постичь то, что сам Кант знал лишь как регулятивную идею, но не как живое бытие, и что сам молодой Гегель в 1798 г. назвал «единством целостного человека».

То, к чему стремился Гегель, можно назвать антропологической метафизикой. Он берет конкретную человеческую личность и рассуждает о назначении человека. Гегель размышляет не только о родовом понятии «человек», но и о «каждом человеке», т.е. о реальной личности, от которой и должна отталкиваться философская антропология. Но у позднего Гегеля эта идея утрачивается.

Если мы обратимся к тому разделу «Энциклопедии философских наук», который назван «Антропология», то увидим, что он начинается с определения сущности и значения духа. Затем следуют высказывания о душе как субстанции. Правда, можно натолкнуться здесь же на ценные замечания о природе человека и человеческой жизни, но их трудно связать с размышлением о действительном значении человеческой жизни.

В отличие от молодого Гегеля, Гегель-систематик исходит уже не из человека, а из Мирового Разума. Человек оказывается для него лишь принципом, в котором Мировой Разум достигает своего самосознания и, следовательно, совершенства. Всякое противоречие в реальной человеческой жизни и истории не вызывает у него какого бы то ни было антропологического недоумения или вопроса, но объясняется как простая «хитрость», к которой прибегает идея, чтобы именно через преодоление этого противоречия обрести собственную полноту.

Вопреки притязаниям на окончательное разрешение основного кантовского вопроса «Что такое человек?», вопрос этот на самом деле затемнен или вовсе снят. Да и первый из трех предшествующих антропологическому вопросу философских вопросов — «Что я в состоянии знать?» — обойден молчанием. Если человек есть только медиум, через который познает себя Мировой Разум, тогда никаких ограничений для познания не может быть.

Человек, по идее, знает все. Он и осуществляет, следовательно, все, что есть в разуме. И то, и другое происходит в истории, где совершенное государство есть осуществление бытия, а совершенная метафизика — осуществление познания. Распознавая то и другое, мы постигаем одновременно и смысл истории, и смысл человека.

Немудрено поэтому, что следующий шаг в развитии немецкой философской классики был связан с возвращением к антропологии, к человеку как живому и чувствующему существу. Этот шаг был подготовлен шеллинговской критикой гегельянства, выступлениями против Гегеля Шопенгауэра и братьев Гумбольдтов. Но только Людвигу Фейербаху удалось в полной мере реализовать этот шаг.

### «Я» и «Ты»

Итак, Гегель заменил человеческое познание в качестве предмета философии развитием Мирового Разума. Но именно против этого и выступил Л.Фейербах. Он повел борьбу против гегелевского панлогизма. В своем программном сочинении «Основы философии будущего» (1843) Л.Фейербах ставил во главу угла не человеческое познание, но целостного человека. Так произошла антропологическая редукция — редукция бытия (Sein) к человеческому бытию (Dasein). Между тем программа Фейербаха даже не включает вопроса «Что есть человек?». Собственно говоря, она равносильна отказу от этого вопроса.

Согласно Фейербаху, Бог, будучи проекцией человеческого духа, отчуждается от последнего, объективирует «Я». Ему не только приписывают самостоятельное существование, но превращают из творения человека в творца. Отвергая религиозный культ, немецкий философ противопоставлял ему «обоготворение человека». Он рассматривал человека как единственный, универсальный и высший предмет философии. В работе «Мысли о смерти и бессмертии» он выступил поначалу приверженцем

пантеизма, который был близок как Спинозе, так и Гегелю. Затем он перешел к критике гегелевской философии, полагая, что она слишком связана с богословским мышлением.

По мнению Фейербаха, гегелевская философия представляет собой философию духа, она позволяет толковать исторический процесс. Но в ней нет места для природы и для чувственного единичного существа. Для Гегеля действительное и истинное только дух. Для него значимо только понятие, а не вещь и частное. На самом же деле, полагает Фейербах, действительно только частное, доступное чувствам, а общее — не что иное, как только бледная абстракция. Дух есть природа в ее инобытии, природа сама по себе раздвоенная, самой себе чуждая. Так логический идеализм замещается у Фейербаха сенсуалистическим материализмом.

Итак, по мнению Фейербаха, истинно действительное только чувство, единичное существо. «Дух» же не что иное, как иллюзия индивида, потусторонность, им самим выдуманная, чтобы самого себя пугать. Религиозное сознание, повлиявшее и на философские понятия, принимает общее за нечто само по себе действительное, за мир духа. В своих последних сочинениях Фейербах старался истолковать эту ложную установку путем антропологического объяснения религии, в частности, теорией желаний.

Человек обожествляет свой идеал родового существа, т.е. то, чем он хотел бы быть. Этот идеал индивид отождествляет с потусторонней действительностью и идеализирует ее как некое божество. Но именно поэтому, как рассуждает Фейербах, хотение и поведение человечества из реального мира перемещается в сферу отвлеченной трансцендентности. Такова причина страданий человечества и она может быть устранена, только если философия будущего ограничит свое мышление и свое хотение миром чувственности, т.е. единственно реальным миром.

Этот ход мысли порождает этику земного блаженства. Полемизируя против концепции Шопенгауэра, оправдывающего страдание, Фейербах защищает возможность радости в этой земной жизни.

«Человек есть то, что он есть», — полагал Фейербах. Он полагал, что нужно сделать человека здоровым, освободить его от забот. Тогда человек станет добрым, будет радоваться чужим радостям. Фейербах имел в виду не столько человеческую индивидуальность, сколько специфическое отношение между людьми, между «Я» и «Ты». «Человек — одновременно «Я» и «Ты»; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность»<sup>74</sup>.

Философия в целом есть постижение человеком себя самого и окружающего мира. Кто такой я? Некий парадокс или открытие состоит именно в том, что я ничего не могу сказать о себе, не соотнеся себя с другим. В философии, как она складывалась на протяжении веков, есть понятия «человека», «Я», «объекта», «мира», но нет «другого» как суверенной инстанции, как незаместимой и значимой для меня личности. Даже средневековая интуиция, воплощенная в понятии «альтер-эго», не выражает идеи абсолютной равнозначности «Я» и «Ты», поскольку демонстрирует разные лики «самости».

Но разве немецкая классическая философия, например, не раскрывает богатейший мир человеческой субъективности? Нет, не раскрывает, ибо «другой» в этой системе, как он представлен у Гегеля, Фихте или Канта, это объект, вещь, но вовсе не реальное существо, в «единстве бытия, нас равно объемлющем...»<sup>75</sup>. Субъект в немецкой классической философии всегда тождествен и самодостаточен в своей субъективности, а объект всегда тождествен и самодостаточен в своей объективности. Субъект-объектные отношения принципиально исклю-

чают равноправность сторон, ибо разум направлен на познание вещи, объекта, чужого мира, зависящего от активной субъективности.

Отвлеченно-теоретический самозаконный мир принципиально чужд постижению другого в его реальной ответственности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Его интересует не жизнь в ее многообразии, а мир идеи. По мнению М.Бубера, Фейербах оказался в самой гуще антропологического бунта против Гегеля. Чтобы правильно оценить борьбу Фейербаха с Гегелем и ее значение для философской антропологии, лучше всего начать с главного вопроса: что есть начало философии?<sup>76</sup>.

Кант в пику рационалистам и основываясь на Юме утверждал, что непосредственно первым для философствующих умов оказывается познание. Тем самым вопрос «Что такое познание и каким образом оно возможно?» получил у него ключевое значение. Этот вопрос привел его к антропологической теме: что за существо этот человек, познающий мир тем, а не иным образом? Гегель попросту перескочил через это «первое» и сделал это совершенно сознательно.

По мысли Гегеля, явно выраженной уже в первом издании «Энциклопедии философских наук» (1817), у истока философии не может быть ничего непосредственно данного<sup>77</sup>, ибо непосредственность противоречит философской рефлексии по самому существу последней. Иначе говоря, философия не может, как полагал Кант, а до него — Декарт, исходить из ситуации философствующего субъекта, а должна «предвосхищать». Свое понимание этого предвосхищения Гегель выразил в формулировке «Начало — чистое бытие»<sup>78</sup>, которую разъяснил следующим образом: «Чистое же бытие есть чистая абстракция»<sup>79</sup>. Исходя из этого, Гегель нашел возможным заменить человеческое познание в качестве предмета философии развитием Мирового Разума.

Именно против этого и повел борьбу Фейербах. Мировой Разум для него всего лишь одно из определений Бога. Подобно тому, как теология, говоря «Бог», лишь переносит человеческую сущность с земли на небо, так и метафизика, произнося «Мировой Разум», лишь переносит человеческую сущность из конкретного бытия в абстрактное.

Можно сказать, что Гегель, следуя своей точке зрения на человека, руководствовался «первой» историей творения, т.е. первой главой библейской книги Бытия, по которой человек был создан и занял место во Вселенной самым последним, но это было не только завершением акта творения, но и окончательным осуществлением его смысла, ибо только тогда возник «образ Божий». Фейербах же следует «второй» истории творения, т.е. второй главе Бытия, где уже нет никакого иного мира, кроме человеческого. Посреди этого мира сам человек, напекающий всему живому его истинное имя.

Никогда до сих пор не было столь настоящей нужды в философской антропологии. Но постулат Фейербаха не преодолевает тот порог, к которому подвел четвертый вопрос Канта. В некотором отношении можно даже сказать, что Кант оказался даже впереди. Программа Фейербаха даже не включает вопрос «Что такое человек?». Более того, она равносильна отказу от этого вопроса. Фейербахова антропологическая редукция бытия есть редукция к «беспроblemному» человеку. Действительный же человек, стоящий перед не-человеческим бытием, все более и более теснимый им как бесчеловечным роком и все же дерзающий познать и это бытие, и этот рок, — такой человек не может быть «беспроblemным».

Человек, оказавшийся без опоры, без благоденствия, — начало антропологической проблематики. Философская антропология невозможна, если она не начинается с антропологического вопроса. Антропологический принцип Фейербаха в известной мере узок, он не учитывает общественную практику. Но в перспективе дальнейшего

развития философии он оказался важной предпосылкой более глубокого взгляда на проблему человека. Открытие «Ты» есть «Коперниково свершение» современной мысли.

Представители немецкой классической философии дали в целом разностороннюю трактовку антропологической темы. Кант исходил из возможности рационализировать нравственную жизнь. Он выделил все супранатуралистические мотивы из обоснования морали, также как и мотивы, которые содержатся в человеческой природе. Даже свобода, которая образует основное понятие его эстетического мировоззрения, определяется только как автономная способность личности определять свою волю только самим собой данным законом, а не каким-либо иным мотивом.

В споре, который вели Гегель и Фейербах, многие вопросы касались в известном смысле того религиозного значения, которое имеет понятие личности. Если в панлогической структуре гегелевской системы Бог отождествлялся с идеей, которая через весь процесс развития в конце концов приходит в человеке к самой себе, то Фейербах начал свою философскую деятельность с обсуждения вопроса о личном бессмертии. По мнению Фейербаха, действительным может быть только единичное: чувственная вещь и конкретный человек. Если Гегель говорил: природа — это инобытие духа, для Фейербаха же — дух есть инобытие природы, разлад чувственного человека с самим собой.

Немецкая философия XIX в. действительно угадала наступление новой эпохи, подготовила предпосылки для антропологического поворота XX столетия.

### Литература

*Бубер М.* Проблема человека. М., 1993.

*Гулыга А.В., Гуревич П.С.* Проблема свободы и духа в немецкой классической философии // Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1993. Т. 2.

## ГЛАВА ПЯТАЯ РОМАНТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА

Романтизм, который составил в истории философии целую эпоху, к сожалению, недостаточно представлен, как нам кажется, в обобщающих философских трудах. Несмотря на то что за последние годы изданы в нашей стране весьма значительные философские и эстетические сочинения мыслителей данной мировоззренческой ориентации, появились серьезные аналитические работы Р.М.Габитовой, А.Н.Николюкина, Н.В.Покровского, Н.А.Соловьевой, посвященные этой эпохе, специальные статьи о романтизме отсутствуют в философских словарях. Создается впечатление, будто романтизм — это только литературно-художественное направление, а не целый этап в развитии западной философии.

Озадачивает в известной мере и тот факт, что такие видные исследователи, как М.Бубер, Э.Кассирер, М.Шеллер, которые поставили перед собой задачу показать формирование философско-антропологической мысли на протяжении многих столетий, проходили мимо романтизма. Казалось бы, трагическое мироощущение романтиков прекрасно иллюстрирует мысль М.Бубера о том, что только в бездомные эпохи возникает обостренное внимание к человеку. Однако у иерусалимского исследователя нет никаких ссылок на данный тип мировосприятия. У Э.Кассирера, который характеризует символические формы культуры, оценивает наиболее крупные философско-антропологические достижения, роман-

тизм, судя по всему, обойден. Не выделяет и М.Шелер романтическое сознание в особый идеальный тип антропологического мышления.

Между тем вряд ли нужно доказывать, что романтическое восприятие человека существенно отличается от просветительского или от антропологических констатаций немецкой классики. Образ человека, как он трактован романтиками, соотнесен с множеством прозрений, которые получают истинное признание только в последующие эпохи. Оценивая время романтиков, Стефан Цвейг замечает: «Мощно вздымается бурная волна: со времен Ренессанса Европа не видела более чистого духовного подъема, более прекрасного поколения»<sup>80</sup>.

### **Человеческое бытие**

До романтиков человек рассматривался в основном как природное или социальное существо. Соответственно его собственное существование мыслилось в конкретных формах, заданных историей. Стало быть, человеческое бытие отождествлялось с социальным. Оно могло восприниматься только в пределах наличной истории.

Романтики высказали догадку, что человеческое бытие неизмеримо богаче его социального измерения. Индивиду вообще тесно в наличном историческом пространстве. Он легко с помощью воображения катапультирует себя в иные культурные миры, немногие из которых он сам же и творит. Отрекаясь от действительности, романтик вступает в неизведанные зоны собственного бытия. Преображая реальность, он постигает в себе нечто уникальное, независимое, принадлежащее только ему как живому существу. Здесь открывается, по существу, простор для неожиданного самоосуществления.

Эта мыслительная установка несомненно обретет признание, скажем, в философии жизни. Смертельная тоска Ницше по поводу фатальной прикованности чело-

века к конкретному земному делу, его стремление возвыситься над собственной судьбой, на которую указывает Р.Штейнер в критическом разборе его работ, собственно антропософская трактовка этой проблемы, наконец, предпосылки экзистенциальной философии свидетельствуют о том, что романтическое ощущение безграничности собственного бытия оказалось теоретически продуктивным.

Романтики оценивали человека как особый род сущего. Никакое иное живое создание не способно открывать в себе беспредельные миры. Именно поэтому человек неповторим и уникален еще до того, как возникло общество. Отсюда предельно обостренное внимание к человеческому самоощущению, к тончайшим нюансам человеческих состояний, трудно фиксируемым, текучим, зыбким... Понятно, что романтическое сознание не только воспроизводило идею самобытной индивидуальности. Оно создавало принципиально иное представление о богатстве и неисчерпаемости личностного мира.

За каждодневной суетностью романтик прозревает совсем иную реальность. Однако такая способность вовсе не является неизменным антропологическим свойством. Это скорее особый дар, неповторимая настроенность души. Жить в мире грез дано не каждому. Приковывая внимание к необычным состояниям души, романтики, как это понятно, углубили представление о внутренней жизни человека вообще. Предельное духовное напряжение, экстатический подъем, творческий взлет и созерцательное прозрение — вот приметы романтического сознания.

«Так стремится низменное ввысь, — характеризует С.Цвейг романтическую поэзию Гёльдерлина, — возвышенное — к низменному, дух — к жизни, и жизнь возносится к духу: все предметы бессмертной природы лишены смысла, пока их не познали смертные и не возлюбили земной любовью. Роза только тогда становится

настоящей розой, когда вливает радостный взор, вечерняя заря только тогда становится прекрасной, когда ее сияние воспринимает сетчатка человеческого глаза. Как человек, чтобы не погибнуть, нуждается в божественном, так божество, чтобы стать реальным, нуждается в человеке. Так божество создает свидетелей своего могущества, уста, воздающие ему хвалу, поэта, который делает его истинным божеством»<sup>81</sup>.

Несмотря на эти установки, романтическое мироощущение вовсе не было предельно закрытым, герметичным. Внутри этого типа чувствования формируется особая отзывчивость, откликнутость. Романтик готов уловить созвучное ему состояние души, проникнуть в его строй, воспринять зов другого человека. Традиционное представление о романтике как неисправимом индивидуалисте и эгоцентрике нуждается в корректировке.

Образ человека в романтизме сопряжен с постоянной и острой тоской по человеческой невосполненности, незавершенности. Такое рассогласование человека с самим собой явилось мощным духовным импульсом для возможного, порою реализуемого только в сфере грезы, устранения собственной односторонности. Утверждение самоценности духовно-творческой жизни личности, изображение сильных страстей у многих романтиков соседствует с мотивами «мировой скорби», «ночной стороны души».

Пытливый взгляд на иные культурные и духовные миры несомненно содействовал поиску личностного идеала, создавал увлекательные, захватывающие духовно-антропологические перспективы. Романтики приковывали внимание к таким важнейшим измерениям человеческого бытия, как любовь, творчество, смерть. Но вместе с тем романтики обратили внимание на подорванность человеческого существования. Они представили такие состояния человеческой души, как горечь, тоска, печаль и скорбь в качестве не менее значимых, чем, скажем, радость, ликование, оптимизм.

По мнению американского культуролога Т.Розака, Ренессанс стал первой из культурных эпох, которая стремилась расширить границы человеческой личности, ставя себе цель не меньшую, нежели богоподобие человека. Второй было романтическое движение конца XIII — начала XIX в. Эпохи в высшей степени беспокойные и, однако в высшей же степени честолюбивые и деятельные. Эти эпохи — болезненно разорванные и, однако, приобретшие благодаря этой разорванности вкус к свободе. Томимые неуверенностью в себе, но пылающие жгучей жаждой новшеств и открытий.

В романтическом сознании вызревает идея грозящего истощения человеческого духа. Такое представление о человеке, согласно которому традиционная идеализация личности ставится под вопрос и выявляется негарантированность его высокой духовности, понятное дело, инициирует иные вопрошания самого человека. Способен ли он развить собственный потенциал, ощущает ли свою подорванность? В этом направлении развивается и мысль о возможном и неожиданном воскрешении человека, который утратил собственные живительные силы.

Увлечение романтиков самобытностью Востока глубоко и закономерно разворачивается после эпохи Просвещения. Романтики в противоположность просветительству стремятся постичь «дух культуры», сложившийся на той или иной национальной основе. И здесь оказывается, что Восток не просто соизмерим с Западом в ценностном отношении, но что он «романтичнее», богаче, ибо ориентальный мир еще не растратил внутренние духовные ресурсы.

### **Романтизирование восточного человека**

Еще раз подчеркнем, что речь идет не об уровне конкретных знаний о Востоке и Европе того или иного периода, не об ассимиляции восточных элементов евро-

пейской культурой, а о Востоке как об одном из специфических мифов европейского, главным образом, буржуазного сознания, как об одном из архетипов, участвующих в оформлении идеологических представлений европейца нового времени.

Представление о романтичности и духовном богатстве ориентального мира находим, например, у Фридриха Шлегеля (1772–1829). Он рассматривал Запад и Восток как извечно чуждые друг другу культуры. Выступая против просветительских воззрений, Шлегель анализирует историю как панораму автономных культурных процессов. По мнению этого мыслителя, все великие культуры равнозначимы, поскольку каждая из них проходит через заранее предопределенные стадии — от мистического откровения данной культуры до ее упадка.

Шлегель видел связь событий только в рамках отдельной культуры. Предполагая известную локальность культур, он вместе с тем устанавливал ограничения для контактов между отдельными цивилизациями, ибо каждый диалог расценивался им как утрата культурной уникальности и самобытности. Теоретик романтизма, Шлегель в работе «О языке и мудрости индийцев» отмечает, что человеку, привыкшему к новейшей европейской философии, смелость и фантазия любой восточной системы может показаться пантеистической, т.е. исходящей из обожествления природы.

Шлегель пытается по-своему трактовать проблему устранения индивидуальности, которая характерна для восточных религий. Сторонник ориентальных учений и культов воспитывается в убеждении, что его собственная индивидуальная жизнь не столь самоценна. Ведь он многократно возвращается в этот мир в разных воплощениях. Поэтому его задача состоит в том, чтобы стереть в себе уникальные черты, прислушаться к зову бытия, раствориться в нем. Отсюда — проповедь пассивности,

аскетизма и безучастности, которую европейцы воспринимали как разрушение личности, безразличие к ее самобытности.

Европейски ориентированное сознание не может воспринять эту сторону восточных религий как нечто соблазнительное, прельстительное. Ведь западный человек привык к мысли о конечности своего существования. Поэтому он воспринимает свою индивидуальность как нечто уникальное, неповторимое. Возвеличивание вселенского бытия европейский индивид оценивает с опаской, с внутренней настороженностью.

И вот как бы пытаясь снять это недоразумение, раскрыть привлекательные стороны восточных религий, Шлегель утверждает, что в древнеиндийском учении не упраздняется и не отрицается индивидуальность. Напротив, он убежден, что именно ориентальные учения проникнуты вниманием к индивидуальности, что они содержат методику пробуждения духа, развития телесных и духовных способностей личности.

Такое же «романтизирование» восточного человека отчетливо прослеживается и в искусстве европейского романтизма. Постромантические течения, возникавшие в рамках западной культуры XIX в. (мы имеем в виду здесь не только философию, но и теорию, практику искусства), зачастую подхватывали и развивали такой принцип отношения к Востоку, когда ориентальное начало противопоставлялось в качестве подлинной ценности европейскому образу жизни.

Романтизм как философское умонастроение существует во множестве вариантов. Разнятся не только немецкая, английская и американская версии, но и внутри отдельной страны можно назвать самые разнообразные оттенки мысли. Образ человека складывается при осмыслении порою самых неожиданных проблем — специфики искусства, своеобразия другой культуры, тайн фантазии, истолкования загадочной судьбы известного чело-

века. Однако основное внимание в романтизме приковано к своеобразным проявлениям человеческой уникальности и свободы.

Романтическое сознание сотворило образ идеальной тоски и направило его не вперед, а назад. Один из ранних немецких романтиков, который своим творчеством оказал большое влияние на формирование литературного и философского направления — романтизма, был Вильгельм Вакенродер (1773—1798). Для него познание мира прежде всего самопознание. Тайны универсума, как он полагал, сокрыты в глубинах духовного мира отдельной личности, которая воспринимается как центр мироздания. Основную задачу Вакенродер видит в том, чтобы раскрыть самоценность личности. Природа, любовь, фантазия, знаменитая романтическая ирония — разработка этих проблем была для Вакенродера способом познания антропологической темы — сущности феномена человеческой личности.

Вакенродер был, по сути, единственным из романтиков, который поставил своего героя в реальный конкретно-исторический, социальный контекст. В этом и обнаруживается основное противоречие его мировоззрения. С одной стороны, ему присущи созерцательность, мечтательность, идеализация повседневности. Но с другой стороны, в его сознании рождается желание противопоставить себя убогой действительности и возвыситься над ней. По мнению Вакенродера, рассудок нельзя считать безошибочным средством познания реальности. «Стремящийся при помощи волшебной палочки рассудка, — писал он, — проникнуть в то, что можно почувствовать только душой, проникнет лишь в мысли о чувстве, а не в само чувство. Между чувствующим сердцем и исследующим разумом лежит пропасть; чувство есть самостоятельная, замкнутая в себе божественная сущность, ее же не отомкнуть ключом рассудка»<sup>82</sup>.

Сгущение чувств, разобщенно и одиноко блуждающих по повседневной жизни, по словам Вакенродера, сущность всякой поэзии. Искусство вызывает к жизни удивительные полчища созданий фантазии. Душа покидает свою загадочную пещеру легко и радостно, готовится к танцу жизни. Она ищет ужасов меланхолии, горьких мук боли. В душе человека часто дружат и рождаются между собой радость и боль, природа и искусственность, невинность и неистовство, смех и страх...

То, что Вакенродер говорит о поэте, можно встретить также и у крупнейшего поэта Гёльдерлина. «Поэт, соприкасаясь с первозданной мощью высших сил, постоянно подвержен опасности: он словно громоотвод, который своим тонким, устремленным ввысь острием притягивает сверкающую вспышку беспредельности, ибо он, посредник, должен, «в песню облаченный», смертным «передать небесное пламя». Величественным вызовом встречает он, вечно одинокий, зловещие силы, в их атмосфере он сам воспринимает концентрированный огненный заряд почти смертельной мощи»<sup>83</sup>.

Поэт — идеальный образ романтического человека. Ему присуща величественная способность к внутреннему подъему. Он никогда не пребывает в низменной, неоднородной земной повседневности, всегда окрылено возносится в высший мир. Для него вдохновение — это пламя, возгоревшееся от молнии. В единстве чувства преодолевается раздробленность индивида.

Романтический герой знает олицетворения зла. Ему свойственна демоническая тревога, ужасный дух беспокойства. Ни обладание, ни утрата не затрагивают глубочайшей основы его жизни. Отсюда неуязвимость гения при крайней его впечатлительности. В предвкушении смерти черпает он последнее вдохновение.

Эти противоречивые состояния души выражены Шлегелем в его рассуждениях об эстетической ценности греческой комедии. Философ утверждал, что чистая че-

ловеческая сила выражается в радости, потому что является символом доброго. Она возвещает не только о жизни, но и о душе. В человеке же жизнь и дух неразрывны. Только боль разделяет и обособляет. В радости сливаются все границы.

### Свобода как феномен

Шлегель подчеркивает, что свобода изображается как снятие всех ограничений. «Следовательно, личность, определяющаяся только собственной волей и делающая явным это отсутствие для себя внутренних или внешних ограничений, воплощает полную внутреннюю и внешнюю личную свободу. Благодаря тому, что в радостном наслаждении собой она действует из чистого произвола и по своей прихоти, намеренно беспричинно или вопреки причинам, зримой становится внутренняя свобода»<sup>84</sup>.

Внешняя же свобода проявляется в том дерзновении, с каким она преступает внешние ограничения, в то время как закон великодушно отказывается от своих прав. По мнению Шлегеля, именно так римляне переживали свободу в сатурналиях. Если что-нибудь может быть названо божественным в человеческих созданиях, то это прекрасная веселость и возвышенная свобода в произведениях Аристофана. Однако философ далек от идеализации древнегреческой комедии. Красота ее породила и недостатки, которые повлекли за собой утрату ею свободы.

«То, что радость свободна и прекрасна в своей естественности, предполагает свободное и естественное формирование человека, когда все его силы предоставлены беспрепятственной свободной игре и собственному развитию. Тогда человек, его формирование и его история становится повсеместным результатом его обеих разнородных природ; обе неразрывно связаны, добродетель привлекательна, а чувственность прекрасна»<sup>85</sup>.

По мысли Шлегеля, свободное человеческое формирование находит конец в себе самом, потому что рано или поздно чувственность должна получить перевес. Радость расслабляет силу, приводит чувства в упоение, трагический же гений требует только большой массы человеческой культуры и судьбы в их общих чертах. Для комического гения, как полагает Шлегель, человеческий дух и человеческая жизнь должны быть уже развиты вплоть до мельчайших деталей.

Как утверждает Шлегель, в теории человека, основанной на теории природы, все другие органические создания рассматриваются лишь как приближение к человеку. Философ полагает, что только на вершине органического развития пробивается душа земли и в человека возникает духовное сознание. Однако проблема все-таки остается. Какое место занимает человек в ряду созданий? В каком отношении он находится к целостности природы и мира?

Как утверждает Шлегель, изначально земному элементу присущи лишь два основных влечения: влечение к самосохранению и влечение к обособлению, индивидуальности и развитию. Позже может развиться еще одно — влечение к возвращению в свободный мир, томление по утраченной свободе. Только человек представляет собой орган, способный к переходу в божественную свободу, растворению в высшем элементе. С этим конечным влечением земного элемента философ связывает цель человека.

Свобода, стало быть, определяет природу и сущность человека. Ранее можно было утверждать вообще, что свобода составляет сущность человека и что свобода — это то же самое, что я. Человек, таким образом, необходимо должен быть свободен. Что же такое свобода человека? Это его способность по отношению к миру. Но может ли человек воздействовать на мир или нет? Отвечая на эти вопросы, Шлегель исходит из идеалистического воззрения на мир как на бесконечное «я»

в становлении. Если бы мир был завершен, то в нем ничего больше нельзя было бы изменить и создать. Свобода была бы невозможной.

Человек не отделен от мира. Но он вторгается в него своей активностью и может способствовать осуществлению его целей. По мнению Шлегеля, это качество присуще не отдельному человеку, а человечеству в целом. Восстановить свободу, возвратить ее в высшую сферу может только людской род. «Только человечеству в целом, а не отдельному человеку может быть приписана вполне позитивная свобода и способность воздействовать на мир, формировать и завершать его»<sup>86</sup>.

С одной стороны, человек стремится к обособлению. Ведь как природное существо он тем совершеннее, чем более самостоятельным и индивидуальным он является. Но здесь возникает иная цель, прямо противоположная. Ограниченная индивидуальность хочет отпасть, раствориться в любви, возвратиться в единство. Поэтому позитивная свобода человека имеет место лишь в отношении к целому, лишь в любви и общности, будучи связана с ними. Негативная же свобода гарантирована тем, что никакие гарантии не являются абсолютными. У человека всегда есть способность принять решение. Он всегда остается господином, сколь мощное воздействие ни оказывалось бы на него со всех сторон.

«Если высшая цель земного элемента, — отмечает Шлегель, — должна быть достигнута через человека, то это возможно только через действие и воздействие. Свободная деятельность человека должна напряженными усилиями пробиваться сквозь все препятствия, противостоящие его назначению. Назначение человека может быть достигнуто только практически»<sup>87</sup>.

По мнению Шлегеля, всеобщая сфера человеческой деятельности делится на практику и чистое познание, или историю, ибо всякое позитивное чистое познание исторично. Всякое подлинное познание должно быть

генетическим, т.е. историческим. Основной пункт при исследовании отношения философии к истории — это вопрос о свободе. Но как соединить историю со свободой, которой она, по видимости, совершенно противоречит? Земные создания человека, естественно, связаны законами земного развития. Однако тем не менее свобода возможна, так как законы истории не имеют абсолютной значимости для отдельного человека. Внутренняя деятельность человека, не проявляющаяся внешне, совершенно, по Шлегелю, не связана законами земного развития. Внутренняя свобода всегда остается у человека.

### **Человек как макрокосм**

Немецкий писатель-романист, соученик и последователь Вакенрода Людвиг Тик в своих литературно-философских произведениях пытался связать определенные человеческий характер (персонаж) с конкретным кругом идей, на практике определить достоверность различных философских систем. Если основоположники такого подхода Вольтер и Виланд исходили из некоей морально-философской «правильности», то Тик совершенно отказывается от выбора верной философии.

Тик подчеркивает, что искусство существует для чувств человека, для того, чтобы зритель живописного произведения или слушатель музыки воспринимали их, полагаясь на полноту своих чувств. Ничто не должно разделять человека и искусство. Человек должен поклоняться искусству — только тогда искусство заговорит с ним, ибо искусство создано Богом. Язык искусства — это и есть язык Бога, а поклонение и смирение — вот та среда, в которой происходит восприятие искусства человеком.

Обращаясь к разобщенности людей в обществе, романтики рассчитывали преодолеть ее с помощью поэзии, одухотворенной человечностью. Эгоизм при этом рассеивался как разобщающая страсть, а любовь как объе-

диняющая сила. Некоторые немецкие романтики были уверены в беспредельных возможностях поэзии, в ее способности оказывать воздействие даже на растения и животных: такова, в частности, теория «магического идеализма» Новалиса.

Новалис (это псевдоним; настоящие имя и фамилия — Фридрих фон Харденберг, 1772—1801) оценивал человека как некий микрокосм. Индивид, преодолевая внутреннее разобщение, должен стремиться к единству. Ум, рассудок, фантазия — это отдельные функции скрытого в глубине «Я», недоступного для языка слов (влияние немецкой мистики Бёме). «Я» и мир тоже подлежат конечному соединению в процессе их взаимопроникновения, интуитивного «вчувствования» индивида в объект познания, что с наибольшей полнотой достигается поэтому в процессе творчества. Искусство как высшая сфера духовной деятельности осуществляет влияние науки, религии, философии.

Виднейший представитель английской эстетической мысли XIX в., мыслитель, поэт, драматург (1772—1834) Сэмюэль Кольридж внес огромный вклад в распространение идей немецкого романтизма в Англии. Он опубликовал критические статьи о Шиллере, Гете, Гейне, Новалисе. Кольридж резко разграничивал понятия объективной природы и субъективного разума, его познающего. Общим принципом, по которому развиваются природа и человек, для него стало органическое единство духа и природы. Кольридж критиковал воззрения, согласно которым разум считается только представляющим, а природа — только представляемой. Ему претила мысль, будто природа, вообще говоря, бессознательна.

Рассматривая процесс индивидуализации, Кольридж был убежден в том, что он достигает своего предельного воплощения в человеке. Именно с мыслящего создания ведет свой отсчет новая ступень развития природы, которая вновь переходит в сознание. Так, по мнению анг-

лийского философа, может быть рассмотрена проблема соотношения духа и природы. «Процесс познания мира начинается с самопознания субъекта. Это утверждение Кольриджа стало одним из первых проявлений психологического подхода к познавательному процессу. Конечная же цель его — истина. Она для Кольриджа заключена в самом процессе познания — в создании единого целостного образа из отдельных его элементов. Итак, человек отделяется от природы, а природа вновь обнаруживается в человеке. И если идеальное реализовано в природе, то реальное субъективно идеализируется в человеке...»<sup>88</sup>.

Английский романтизм представлен также антропологическими взглядами Томаса Карлейля — литератора, историка и культурфилософа. Он полагал, что сомнение не является единственным средством постижения человека. «Каковы бы ни были сомнения, человек здесь не для того, чтобы задавать вопросы, а чтобы работать... Верой человек сдвигает горы»<sup>89</sup>. Предлагаемая мыслителем философия жизни в противоположность метафизике и другим отвлеченным наукам рождается не в рассудке, а в сердце и характере самого человека. Интуиция помогает человеку открыть новые рубежи всемирной истории.

Как полагает философ, каждая частица, какой бы мелкой она ни была, содержит в себе свойства всей материи Вселенной. Но, будучи органически едины, дух и природа внутренне противоречивы. Самое мелкое явление столь же неповторимо, как и мир в целом. Индивидуализация достигает высшего воплощения в человеке. Он призван разгадать скрытые шифры Вселенной. Символы — это идеи божественного. Наиболее значимые из них — религиозные. О их сути можно узнать только от Бога. Символы преобразуются в истории, но вместе с тем являются откровением божественного.

По убеждению Карлейля, все формы, в которых дух обнаруживает себя чувству внешним ли образом или в воображении, не что иное, как символы. Они имеют

внутреннюю и внешнюю ценность. Внутренняя обуславливается частицей божественной идеи, которая заключается в символах, например, божественная идея долга, героической решимости в сражениях. Однако чаще всего символы наделены только внешней ценностью. Такковы подкованный гвоздями Башмак во времена гражданской войны в Германии XVI в., котомка с посохом в борьбе Нидерландов с Филиппом и т.д.

Вселенная человека — это космос символов. Он окружен ими. Чтобы направить собственные поступки к верной цели, человек обязан «связать себя с великим, мировым законом, невзирая на всяческие внешние, временные видимости»<sup>90</sup>. Человек — это «дыхание божества». Понятия времени и пространства значимы только для человека, ибо они формы человеческого познания. Для Бога нет локализации, где и когда. Он знает категории вечности и бесконечности.

Телесная природа человека сковывает его, разрывая в его восприятии единство мира. Только герои, пророки, мистики могут разорвать эту оболочку, эти мирообъемлющие видимости — Пространство и Время. Они способны проникнуть в тайны мироздания, погрузившись в вечность. По мнению Карлейля, первичен всемирный и надмировой дух, Бог. Познание — это только обнаружение этого духа. «Дыхание Всемогущего — вот что дает нам разумение»<sup>91</sup>. Человек не может познать истинную сущность вещей. Но здесь возникает противоречие. С одной стороны, познавательная способность человека оценивается как боговдохновенная сила, с другой — ей ставятся пределы.

Пытаясь обдумать эту проблему, Карлейль создает своеобразную иерархию «духовных потенциалов» человека. Одни из них наделены «проникающей «силой» (вера), другие (сознание, рассудок) не обладают статусом полноценности. Карлейль сравнивает человека с малявкой, которой, как он отмечает, «может быть хорошо известна

всякая целочка и камешек, всякое свойство и изменение в ее маленьком родном Затоне; но понимает ли Малявка приливы и отливы Океана, и периодические течения, и Пассаты, и Муссоны, и Затмения Луны? А ведь благодаря всему этому регулируется состояние ее маленького Затона, и время от времени оно может быть нарушено и ниспровергнуто.

Такая Малявка — Человек; его Затон — это планета Земля; его Океан — неизмеримое Все; его Муссоны и периодические течения — таинственное следование Провидения»<sup>92</sup>.

Таким образом, Карлейль связывает судьбы человека с Вечностью, со Вселенной. Индивид выступает у него как микрокосм, непостижимо связанный с макрокосмом. Космическая жизнь иерархична. Вот почему Карлейль отрицательно оценивал революции, полагая, что именно они устраняют органический центр жизни. Образ человека всегда замутнен в революции, затоплен, по слову Н.А.Бердяева, «приливами стихийной тьмы низин бытия»<sup>93</sup>.

## **Религия как ценность**

Эпоха Просвещения полагала, что она освобождает духовную жизнь от бремени религий. С другой стороны, идеал гуманности был направлен на космополитическое формирование индивидуальности. Романтизм же начинает спускаться из чистого мира идей и идеалов в область практических проблем общества. Шлейермахер был первым, кто указал, что новое образование может найти свою глубочайшую силу только в религии.

Его собственная религиозность была мистической набожностью, которая выходила за пределы всякой формы исторической религии. Разумеется, Шлейермахер пытался разглядеть свой идеал как уже реализованный в прошлом. Отсюда идеализация средних веков, которую еще Гердер противопоставлял иррелигиозной просвети-

тельской эпохе и которую затем отстаивал Новалис. Шлейермахер был убежден в том, что жизненное единство всей культуры обнаруживается в религии, что уже существовало однажды как несокрушимое господство средневекового католицизма над всеми сферами жизни европейских народов.

Отсюда выросла вера Новалиса в возможность преобразования католицизма в современную религию образования, вобрать в нее все богатство духовной жизни и ввести таким образом новую эпоху культуры, над осуществлением которой трудился романтизм. Эта мысль была затем подхвачена клерикально-легитимистской реставрацией, из которой во Франции возникло движение против Просвещения и революции. Так произошло соединение немецкого и французского романтизма.

Декларации французских легитимистов и традиционалистов, таких, как Жозеф де Местр или Де-Бональд, читаются как воспроизведение идей Новалиса. Романтики указывают на то, что потеря убеждений в европейском обществе имеет деструктивные последствия. Ответственность за это возлагается на протестантизм, который нарушил господство религиозного единства средних веков. Романтики связывали анархию мнений и страстей, которые были, по общему мнению, привнесены просветительской эпохой и революцией, с принципом свободы совести.

Немецкий романтизм, который исходил из великих идей философского преобразования религиозной жизни, вновь возвратился к исторической положительной религии. Он видел в этом единственную возможность вновь обрести проникающее и охватывающее все общественное тело единство убеждений. Кроме того, романтики надеялись совместить римскую церковь с задачами современного образования. Поворот романтической жизни к исторической религии был сопряжен с общим пробуждением исторического чутья и понимания, в ко-

тором и заключалась творческая особенность романтизма. Интерес эстетическо-философского мышления был направлен уже не на абстрактно-общее и естественно-необходимое, а на конкретно-жизненное всех исторических феноменов культурной деятельности человека.

### Природа как тайна

«Я люблю Природу отчасти *потому*, — писал американский философ-романтик, писатель, натуралист Генри Торо, — что она противоположность человеку, убежище, где можно от него укрыться. Ни один из его институтов не проникает сюда и не имеет над ней силы. Здесь иное право. Среди природы я могу дышать полной грудью. Если бы мир был только царством человека, я не смог бы распрямиться во весь рост и потерял бы всякую надежду. Мир человека для меня — оковы; мир природы — свобода»<sup>94</sup>.

Исходный пункт философии Торо (1817–1862) — критическое неприятие нравственных принципов американского общества. Действенную альтернативу стяжательству, роскоши он видел в «добровольной трудовой бедности». Торо утверждал, что нравственное очищение возможно лишь после глубокого осознания личностью своего отчуждения от несправедливого общества, при условии постоянного контакта человека с природой, воплощающей трансцендентный идеал, чистоту, красоту и непорочность. По мнению Торо, приближение к природе способствует установлению связи личности с космическим порядком. Эти идеи легли в основу концепции одиночества, понимаемого им как сосредоточение человека на переживании природной гармоничности, отраженной в душе. Торо обращается к природе, жизни общества, человеческому духу. Он рассуждает о таких общих предметах, как любовь, мужество, дружба.

Художественное и научное творчество Гете (1749–1832) — немецкого поэта и мыслителя занимает уникальное место в культуре рубежа XVIII–XIX вв. Характерная его особенность — стремление к универсальному, цельному знанию, понимание и видение мира как совокупности живых форм, органически развивающихся на всех уровнях бытия, где нет, считал мыслитель, ничего «устойчивого, ничего покоящегося, законченного», где все, напротив, «зыблется в непрестанном движении».

Познание мира возможно, если «держатся во всем естественности и видеть вещи такими, каковы они на самом деле», т.е. «жить в идее», изучать явления в пластической цельности (а не отвлеченно на основе дискурсивного знания), преодолевая дуализм между Богом и миром, языком и вещью, субъективным переживанием и внешним событием. Природа и человеческое познание находятся в глубоком соответствии (видимого и видящего, света солнца и глаза), поэтому познание природы человеком, по мнению Гете, есть вместе с тем самопознание природы через человека. Утверждая, с одной стороны, полнейшее совпадение, тождество внутреннего и внешнего, видимого и невидимого, сущности и явления, Гете, с другой стороны, переживает природу как сокровенность, как тайну, которая, считает он, постигается человеком лишь в отблесках, отражениях, пронизывающих весь мир природы и нравственности.

Все творчество Гете было поставлено на службу высшей цели: показать, на что способен, что может человек, как ему мыслить и действовать, чтобы «очеловечивались вещи, а не овеществлялись люди». «Человеку прирожденна и с его природой теснейшим образом связана та особенность, — пишет Гете, — что для познания ему недостаточно ближайшего. Между тем каждое явление, которое мы сами воспринимаем, представляет в данный момент ближайшее, и раз мы энергично будем пытаться проникнуть в него, мы можем требовать от него, чтобы оно само себя объяснило»<sup>95</sup>.

По мнению Гете, человек должен верить, что непостижимое постижимо. Иначе он не стал бы исследовать. Вместе с тем мыслящий человек наделен удивительным свойством. Он любит примышлять образ фантазии, от которого не может отделаться, даже когда проблема разрешена и истина очевидна. Критику рассудка Гете рассматривал как благодеяние для человеческого рода.

Любое созерцание, любое понимание природы начиналось для Гете с непосредственного чувственного впечатления, а вовсе не с изолированного явления, которое вырвано до некоторой степени из природы. Наблюдая различие растительных форм во всем их многообразии, он надеялся распознать таящийся в них принцип единства. Отсюда он и подходил к представлению о прарастении, Гете был убежден в том, что отвлечение от чувственной реальности мира, вступление в эту беспредельную сферу абстракции принесет с собой множество дурных последствий.

Рассматривая природу, Гете неуклонно исходит из человека, при этом именно человек и его непосредственное переживание природы образуют то средоточие, которое связывает все явления в осмысленный порядок. Для человека в природе зримо проступают все черты божественного порядка.

Гете в целом отвергал романтизм, упрекая его в субъективизме, мечтательности, тяге к архаике. «Романтизм можно хотя бы отчасти, — писал В.Гейзенберг, — считать реакцией на то состояние мира, когда под действием рационализма естественных наук и техники он готов был превратиться в совокупность трезвых, практически рассчитанных условий, обеспечивающих благополучие внешней жизни. В таком мире для целостной личности с ее желаниями, ее надеждами, ее страданиями подлинного места не оставалось. личность поэтому погрузилась в свой внутренний мир»<sup>96</sup>.

Романтизм чрезвычайно расширил представление о человеке как уникальном существе, наделенном миром разнообразных чувствований. Романтизму присущ интерес к человеку, к его внутреннему миру, к его положению в обществе. Это течение сопряжено с борьбой за укрепление личности. Ее свобода казалась теоретикам раннего романтизма не индивидуалистическим произволом, а торжеством принципов человечности, духовности.

В романтической философии человеческое, духовное становится более значимой ценностью, чем общественное, материальное. Рождается пафос жизнеутверждения человека. Романтики поэтизируют все духовно прекрасное. В обнаружении и защите человеческого состоит основной пафос их искусства. Общечеловеческое в романтизме имеет множество обнаружений. Это любовь ко всему, что одухотворено жизнью: к природе, родному очагу, прекрасному.

Романтизм принес с собой масштабность мышления. Оно не ограничено рамками семьи, дворянского поместья, монастыря, как для многих писателей XVIII в., тяготевших к жанру семейно-бытового романа и мещанской драмы. Романтизм соотносит себя с эпохой в целом, с общезначимым для человека во все эпохи. Многие интуиции о человеке, возникшие в лоне романтической традиции, как уже отмечалось, получили разработку в экзистенциально-антропологических формах философствования XIX и XX вв.

## Литература

- Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. М., 1974.
- Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма. М., 1978.
- Соловьев А.Э.* Истоки и смысл романтической иронии // Вопросы философии. 1984. № 12. С. 97–105.
- Габитова Р.М.* Человек в философии романтизма // Человек. Ч. II. С. 94–98.
- Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1995.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ НАУКА И ЧЕЛОВЕК В ПОЗИТИВИЗМЕ

Воссоздавая историю философско-антропологических воззрений, отечественные исследователи обычно неоправданно оставляют в стороне позитивизм. Течение, которое, по существу, дегуманизировало представления человека о самом себе, обеспечило скорее эффект «обесчеловечивания», нежели привлекало внимание к специфически человеческому. В трудах О.Конта, Дж.С. Милля, Г.Спенсера крайне редко можно натолкнуться на последовательное антропологическое рассуждение. Конт озабочен созданием «положительной философии», Дж.С.Милль, отталкиваясь от предельно общих посылок, связанных с человеческой природой, сразу пытается сконструировать новую этику, Спенсер обнаруживает интерес ко всеобщей эволюции.

При этом относительно целостного представления о человеке в позитивизме не возникает. Даже обращаясь к биологической природе человека, философы этой ориентации обходят проблему его уникальности, как бы возлагая эту задачу на философских антропологов следующего века. Общий замысел направлен к противоположной цели: доказать, что в человеке как природном существе нет предельного своеобразия. Его надлежит рассматривать в ряду других живых созданий.

Означает ли это, что в рамках позитивизма нет ценных антропологических идей? Ни в коем случае. Отметим прежде всего, что это философское направление

позволило ввести в общую рефлексию о человеке обширный естественнонаучный материал. Оно на долгие годы предопределило исходные установки, позволяющие опереться на радикальные открытия в области биологии. Позитивизм выработал определенные теоретические принципы, которые оказались весьма значимыми для обсуждения природы человека как живого организма.

Позитивистскую версию человека невозможно изъять из общего историко-философского процесса, в котором, в частности, происходит формирование философско-антропологических воззрений. Эта традиция в целом оказалась довольно стойкой. Внутри позитивизма сложилось немало продуктивных установок, позволивших углубить наши представления о человеке как природном и деятельном существе.

### **Эмпирическая база антропологии**

В XIX в. биологическая мысль взяла верх над математической. В первой половине века работали еще такие метафизики, как Герbart, и такие психологи, как Г.Т.Фехнер, которые лелеяли надежду основать математическую психологию. Фехнер полагал, что между телом и душой существует интимная жизненная связь. Он хотел раскрыть ее закономерность при помощи экспериментальных методов естествознания.

Фехнер пытался измерять психически величины и на этой основе выразить отношение раздражения и ощущения в виде законов, которые поддаются математическому исчислению. В основу психофизики была положена идея Спинозы и Шеллинга о психофизическом параллелизме, согласно которой всякому феномену физического мира соответствует явление психического мира, и наоборот. Психофизические законы и должны были установить это соотношение.

Однако как только появилась книга Дарвина «Происхождение видов», эти воззрения отошли на второй план или вовсе забылись. «С этих пор подлинная сущность антропологической философии, — подчеркивает Э.Кассирер, — определилась раз и навсегда. После неисчислимых бесплодных попыток построения философии человека она обрела наконец, твердое основание. Мы не чувствуем больше потребности строить воздушные замки, предаваться спекуляциям, ибо мы вообще не стремимся теперь дать общее определение природы или сущности человека. Наша задача заключается в сборе эмпирических данных, которые щедро предоставляет в наше распоряжение общая теория эволюции»<sup>97</sup>.

Действительно, это убеждение разделяли многие ученые и философы XIX в. Но гораздо большее значение для общей истории идей и для развития философской мысли давали не эмпирические факты эволюции, а теоретическая интерпретация фактов. Точный смысл этого истолкования определялся не самой эмпирической очевидностью, а скорее некоторыми метафизическими принципами. Редко признаваемый явно, этот метафизический слой эволюционного мышления был скрытой движущей силой.

По мнению Кассирера, теория эволюции в общем философском смысле не была открытием XIX в. Свое классическое выражение она обрела в психологии Аристотеля и его общем воззрении на органическую жизнь. Однако различие все-таки есть. Античный философ дал эволюции формальную интерпретацию, а современные исследователи — материальную. Аристотель не сомневался в том, что осмысление общего плана природы, происхождение жизни предполагает истолкование низших форм через высшие.

В метафизике Аристотеля, в его интерпретации души как «первой актуализации естественного тела, потенциально имеющего жизнь» органическая жизнь понимает-

ся и интерпретируется в терминах человеческой жизни. Целесообразность человеческой жизни проецируется на всю область феноменов природы. В современной теории этот порядок, как считает Кассирер, перевернут. Аристотелевские конечные причины характеризуются только как прибежище невежд. Дарвин же пытается освободить современную мысль от фантома конечных причин.

Согласно Дарвину, можно понять структуру органической природы только исходя из материальных причин. Иначе мы вообще не сможем понять ее. Однако аристотелевская терминология рассматривает причины такого рода как «случайные». Современная теория приняла этот вызов. Нынешние исследователи готовы согласиться с тем, что органическая жизнь может быть понята как результат простой случайности. Неожиданных изменений, сопровождающих жизнь каждой особи, вполне достаточно, чтобы уяснить ход последовательной трансформации, ведущей от простейших форм жизни к сложным.

«Согласно взглядам, которых я придерживаюсь как в этой, так и в других своих работах, не только различные домашние расы, но и самые разнообразные роды и отряды одного и того же обширного класса, например, млекопитающие, птицы, пресмыкающиеся и рыбы, происходят от одного общего предка, и мы должны допустить, что все огромные различия между этими формами первоначально явились результатом простой изменчивости»<sup>98</sup>.

Дарвин полагает, что, взглянув на проблему с этой точки зрения, можно онеметь от изумления. Но это изумление должно уменьшиться, если иметь в виду, что почти у безграничного числа существ в течение почти необъятного срока вся организация часто становилась в той или иной степени пластичной и что каждое слабое отклонение в строении, которое при крайне сложных условиях существования было почему-либо вредно, беспощадно уничтожалось. Продолжительное же накопление благотворных вариаций должно было неизбежно приве-

сти к возникновению столь разнообразных, так прекрасно приспособленных к разным целям и так превосходно скоординированных структур, как те, которые можно наблюдать у окружающих нас растений и животных.

«Поэтому я говорил об отборе как о высшей силе независимо от того, применяет его человек для образования домашних пород или же — природа для образования видов... Если бы зодчий построил величественное и удобное здание, не употребляя неотесанных камней, а выбирая из обломков у подошвы обрыва клинообразные камни — для сводов, длинные — для перекладин и плоские — для крыши, мы восхитились бы его искусством и приписали бы ему верховную роль. Обломки же камня, хотя и необходимые для архитектора, стоят к возводимому им зданию в таком же отношении, в каком флуктуативные изменения органических существ стоят к разнообразным и вызывающим восхищение структурам, которые в конце концов приобретаются их измененными потомками»<sup>99</sup>.

Для того чтобы подлинная антропологическая философия могла развиваться, как считает Кассирер, оставалось сделать еще один и, быть может, наиболее важный факт. Теория эволюции уничтожила произвольные границы между различными формами органической жизни. Нет отдельных видов — есть лишь один сплошной и непрерывный поток жизни. Но можем ли мы применить тот же самый принцип к человеческой жизни и к человеческой культуре? Подчинен ли культурный мир, подобно органическому миру, случайным изменениям? Не обладает ли он определенной и несомненной телеологической структурой?

Тем философам, которые отталкивались от теории эволюции, следовало доказать, что мир культуры, мир человеческой цивилизации сводим к небольшому числу причин, общих как для физических, так и для духовных феноменов. Такой тип культуры пытался представить Ип-

полит Тэн в его «философии искусства» и «Истории английской литературы». Он писал: «Здесь, как и везде перед нами лишь проблема механики; общий эффект — результат, целиком зависящий от силы и направления действия производящих причин... Средства записи в моральных и физических науках различаются, однако поскольку предмет остается тем же самым — это силы, величины, тяготения, — постольку мы можем сказать, что в обоих случаях конечный результат получен одним и тем же способом»<sup>100</sup>.

Выходит, не только физическая, но и наша культурная жизнь скованы обручем необходимости. Человек не выйдет за круг заклатья в своих чувствах, склонностях, идеях, мыслях, в создании произведений искусства. Человек, стало быть, это высшее животное, которое производит философию и поэзию точно так же, как шелковичные черви создают свои коконы, а пчелы строят свои соты. В предисловии к своему огромному труду «Происхождение современной Франции» Тэн констатирует, что он собирается рассматривать превращения Франции в результате Французской революции, как если бы это были превращения насекомого.

Однако такой ход мысли рождает вопрос: можем ли мы удовольствоваться чисто эмпирическим исчислением различных импульсов, которые мы находим в человеческой природе? Если не классифицировать и не систематизировать эти импульсы, они утратят свое реальное научное значение. Но ведь эти импульсы разнохарактерны. Важно выявить конкретную структуру, чтобы отыскать в сложном устройстве человеческой жизни главную пружину мыслей и воли. Главная цель этих теорий, как подчеркивает Кассирер, состояла в том, чтобы доказать единство и однородность человеческой природы. Однако это оказывалось проблематичным. Каждый философ полагает, что он нашел скрытую пружину, главную силу, руководящую идею, как сказал бы Тэн. Но эти интерпретации различны.

«Каждый отдельный мыслитель, — отмечает Кассирер, — дает нам свою собственную картину человеческой природы. Всех этих философов можно назвать убежденными эмпириками: они хотят показать нам факты и ничего кроме фактов. Но их интерпретация эмпирической очевидности с самого начала содержит произвольные допущения — и эта произвольность становится все более очевидной по мере того, как теория развивается и приобретает все более разработанную и утонченную форму. Ницше провозглашал волю к власти, Фрейд подчеркивал роль сексуального инстинкта. Маркс возводил на пьедестал экономический инстинкт. Каждая теория становилась прокрустовым ложем, на котором эмпирические факты подгонялись под заданный образец»<sup>101</sup>.

Так современная теория человека утратила идейный стержень. Возникла полная анархия мысли. Конечно, и прежде взгляды на человека рознились, но была по крайней мере общая метафизическая установка, некая точка отсчета. Метафизика, теология, математика и биология последовательно принимали на себя державное суждение о проблеме человека и определяли общую линию исследования. Однако теологи, ученые, политики, социологи, биологи, психологи, этнографы, экономисты подходили к проблеме с частной точки зрения. Каждый автор руководствовался собственной концепцией и оценкой человеческой жизни.

Позитивисты, осмысливая человеческую природу, нередко ссылаются на разум. Все, что противоречит ему, отвергается или осуждается. Но правомерны ли эти ссылки на разум? Н.А.Бердяев подчеркивает, что разум — это онтологическое, а не исключительно гносеологическое понятие: «Согласно философским традициям допущение разума совершается по согласию антологии и гносеологии и ведет к тождеству объекта и субъекта. В онтологическом своем значении разум есть положи-

тельный *смысл* бытия, его верховный центр, его источник и цель. Отрицание мирового смысла есть вместе с тем и отрицание разума»<sup>102</sup>.

Стоило придать разуму исключительно гносеологическое или субъективно-психологическое значение, как он утратил свой вселенский характер и превратился в разум малый, в человеческий рассудок. Возникла пропасть между разумом вселенским и человеческим разумом.

Две названные особенности антропологического мышления позитивизма — антирелигиозная позиция и господство биологических моделей, как видим, связаны между собой. Критика антропоморфизма объясняет происхождение теологической философии и устраняет идею Бога. Но антихристианская традиция возникает и тогда, когда человеку отводится весьма определенное место в ряду живых существ.

Вполне понятно, что, с другой стороны, биологическая тематика, дающая натуралистическое истолкование различных феноменов, открывает простор для антирелигиозной мысли. Вместо божественного закона вводится закон естественный. Один из актов позитивистской философии сводится к десакрализации человека. Она толкует человека как часть природы и снимает с него ореол священности, которым он был окружен.

Такой подход к проблеме человека имел неоднозначные последствия для философского сознания. С точки зрения традиционной философской антропологии поиск специфически человеческого здесь как бы утрачивается. Человек оказывается не специфический род сущего, а всего лишь звено в развитии остального естественного мира. Все постулаты о божественном, таинственном происхождении человека, по существу, отвергаются. Не случайно религия запрещает пропаганду дарвинизма.

Но с другой стороны, в позитивизме рождается грандиозное открытие: тайну человека теперь можно осмысливать и естественнонаучным путем. Как живое создание,

человек — продукт развивающейся многоликой плоти. Что означало на деле «натурализировать» человека? В иерархии земных и небесных существ Бог и ангелы устранились. Человек оказывался в одном ряду со зверем, с бестией. Фундаментальное представление христианской мысли о том, что человека и природу разделяет пропасть, оказалось в позитивизме пересмотренным и отвергнутым. «Закрывая» антропологическую тему в ее каноническом смысле, позитивисты выдвигали новые перспективы в постижении человека.

С одной стороны, позитивизм, по сути дела, отвергает возможность самостоятельной науки о человеке. Если она и возможна, то только в качестве одного из разделов науки вообще, т.е. науки о природе. Но в то же время философская антропология получает серьезный импульс для собственного развития, ибо сфера отвлеченных умозаключений дополняется и конкретным естественнонаучным материалом. Эмпирия новых фактов, естественно, рождает в перспективе новые возможности для значительных мировоззренческих обобщений.

Конечно, этот процесс прорыва к метафизике осуществлялся и в самом позитивизме. Так, Конт указывал на склонность человека к общественной жизни, опираясь не только на натуралистические умозаключения, сколько на философскую традицию. Формулировалось, скажем, положение о том, что человек в силу своей природы питает отвращение ко всякому постоянству. Он находит удовольствие в деятельности только тогда, когда она достаточно часто меняется. Конт указывает, что это несовершенство человеческой природы (опираясь на арсенал биологии) и берет на вооружение социологию.

Парадокс состоит в том, что обнаружение человеческой и нравственной природы, раскрытие сущности человека позитивисты связывают с попыткой проанализировать множество накопленных фактов. Этот обширный материал позволяет судить о способностях ума, сердца и

воли человека, как они обнаружили себя в социологическом источнике, т.е. в истории. Разумеется, такого рода ссылки на совокупный духовный опыт человечества нередко были продуктивными. Другое дело, что позитивисты часто отбирали факты через призму определенной установки. То или иное свойство человека непосредственно выводилось из естественных побуждений индивида. Это рождало не только прозрения, но и некоторые выводы, которые впоследствии были принципиально пересмотрены.

Так природу нравственного качества позитивисты усматривали исключительно в некотором побуждении, в душевном движении или эмоции. Поэтому, по их мнению, слово «инстинкт» лучше всего соответствует любому нравственному проявлению. Основание всякой личности, по их мнению, составляют в первую очередь инстинкты питания или самосохранения, которые занимают основное место в ряду нравственных истоков. Половой же инстинкт определяется как не столь властный. Фрейдисты, как известно, придали этому инстинкту совсем иное истолкование. Таким образом, выводы позитивистов получили разработку и в других философских направлениях.

Далее у позитивистов идут аффективные побуждения. Описывается инстинкт разрушения и инстинкт созидания. Желание добиться выгоды тоже определяется как инстинктуальное. Все инстинкты, склонности в деятельном состоянии и чувства в пассивном состоянии составляют глубинную черту личности — эгоизм.

### **Конт о человеческой природе**

Конт пытался выявить законы социальной динамики через постижение человеческой природы. По его мнению, слабость нашего ума и краткость жизни не позволяют проследить ступени развития человеческого духа.

Однако он предпринял попытку показать, что между развивающимся человечеством и совокупностью внешних факторов существует сложное соотношение. Оно в целом определяется зависимостью социологии от биологии. Развитие человечества, следовательно, должно быть согласовано с биологической теорией человека.

Основатель «позитивной философии» критикует позицию тех исследователей, которые пытаются сделать социологию частью науки о человеке, не принимая в расчет исторических наблюдений. Эту ошибку, по его мнению, допускали П.Кабанис и другие французские материалисты. Разумеется, считает Конт, первый очерк социологии должен вытекать из биологической природы человека. Но с того момента, когда установился ход социального развития, влияние предыдущих поколений становится главной причиной его движения вперед.

Позитивистская версия человека, таким образом, имеет ряд особенностей. Прежде всего она характеризуется антирелигиозной, скорее антихристианской позицией. Устранение Бога из орбиты науки имело характерные мировоззренческие следствия. Человек, с одной стороны, старается определить себя как объект науки. В этом качестве он противостоит природе. С другой стороны, он выступает как субъект науки и, следовательно, заменяет собой Бога.

Так внутри позитивизма возникает противоречие между теорией субъекта науки и построениями антропологического его объекта. Цивилизация служит наглядной иллюстрацией всевластия человека, его способности «очеловечить» природу. Следовательно, науки о человеке соотносятся с историческим этапом господства человека над природой. В отдаленной перспективе просматривается даже растворение природного в человеческом.

На протяжении всей истории западной цивилизации наука испытывает влечение то к математическим, то к биологическим моделям. Позитивистская версия чело-

века несомненно сопряжена с возрождением биологических объяснительных схем, что обозначало разрыв с механицизмом галилео-картезианской науки. Специфику современной науки многие философы видели в том, что она отказывается от антропологизма в космологии и биологии.

Стремясь выявить знание человеческой природы, позитивисты прежде всего пытаются преодолеть антропоморфизм. Они критикуют стремление человека переносить свойства всей своей природы на все остальные явления. Считая себя центром всего мира, человек склонен видеть в себе универсальный тип. Он не может объяснить явления, иначе как уподобляя их собственным актам. Человек, как подчеркивает Конт, познает только себя самого. Его первоначальная философия заключается в более или менее удачном перенесении этого знания на все другие объекты.

Таково, по мнению Конта, происхождение теологической философии, которая объясняет внутреннюю природу и происхождение явлений, уподобляя их актам, производимым волею человека. На высших ступенях умственного развития человек, естественно, отказывается от антропоморфизма. Но первоначальный изъян человеческой природы не случает. Ведь человек должен наблюдать, чтобы создать какую-нибудь теорию. И из этого положения не было иного выхода, как уподобить все явления актам человека, т.е. наделить всякое тело жизнью, которая подобна нашей. Только теологическая философия могла вдохнуть в человека энергетическую самоуверенность, внушая ему чувство универсального превосходства.

Так, рассуждая о человеческой природе, как мы видим, позитивисты затрагивают некоторые стороны человеческой субъективности. Если бы человек, рассуждают они, с самого начала мог понять, что мир подчинен неизменным законам, то, не имея в то же время возможности познавать их и управлять ими, он бы впал в малодушие и не смог бы выйти из апатии и умственного оцепенения.

Анализируя влияние религии на поведение человека даже в самые цивилизованные эпохи, позитивисты пришли к выводу, что внушаемое им спокойствие духа вытекает не столько из веры в будущую жизнь, сколько из надежды на помощь сверхъестественного существа. Таков характер умонастроения, который вызывается, скажем, умственным и нравственным актом молитвы.

Позитивизм пытался соединить науку с историей. Он попытался раскрыть основной закон «человеческого духа», предложив свою версию его генезиса и развития. Сущность этой теории заключается в утверждении Конта о том, что человеческий ум во всяком роде умозрений проходит три стадии развития: теологическую, метафизическую и, наконец, положительную. Представление о трех ступенях умственной эволюции позволило сблизить науку с тем, что так важно для человека и что было чрезмерно отделено от него, — с историей.

Ум человека, согласно Конту, проходит три последовательных фазы. На первой он объясняет явления, признавая в них существа или силы, сравнимые с человеком. На второй он взывает к абстрактным сущностям, таким, как природа. На третьей стадии человек ограничивается наблюдениями за феноменами и установлением регулярных связей, которые могут существовать между ними либо в данный момент, либо во времени. Он отказывается раскрывать причины фактов и довольствуется обнаружением законов, управляющих ими.

По мнению Конта, для того, чтобы история человечества предстала единой, важно, чтобы во всех обществах, во все времена человек обладал некоторой узнаваемой и поддающейся определению природой. Во-вторых, нужно, чтобы любое общество имело свой порядок, который можно было бы обнаружить при всем разнообразии обществ. Наконец, существенно, чтобы из природы человека и общества можно было бы вывести основные характеристики становления истории.

Теория природы человека оказывается включенной в то, что Огюст Конт называет таблицей мозга — в совокупность понятий, относящихся к локализациям деятельности мозга. Но за исключением отдельных неясностей, эта таблица служит определителем видов деятельности, свойственных человеку как таковому. Основной общественный порядок, поддающийся вычленению из разнообразия институтов, описывается Контом во втором томе «Системы позитивной политики», посвященном социальной статистике. Наконец, таблица мозга и социальная статистика лежат в основе исследования в третьем томе, где речь идет о социальной динамике. Вся история нацелена на достижение фундаментального порядка во всяком обществе и на реализацию всего самого лучшего, что есть в природе человека.

По мнению Конта, история человечества — это история духа как становления позитивной мысли и, кроме того, история обучения позитивизму всего человечества. История человечества — это развитие и расцвет природы человека. Общественные феномены подчинены строгому детерминизму, принимающему форму неминувшего изменения общества в результате того прогресса, который испытывает разум человека.

Такое восприятие процесса исторического становления приводит к пониманию истории как процесса абсолютно унифицированного движения к последнему этапу развития общества и разума человека, пониманию, в конечном счете сравнимому с провиденциализмом Боссюэ. Конт — социолог, исходящий из единства людей. Его цель — сведение бесконечного разнообразия обществ в пространстве и времени к основному ряду становления рода человеческого и к единому замыслу, а завершение этого — к конечному состоянию разума человека.

Таким образом, понятно, что тот, кого считают основателем позитивной науки, может быть представлен также в виде последнего сторонника христианского про-

виденциализма. Идет ли речь о замыслах провидения или неотвратимых законах становления общества, история представляется необходимой и единой. Замысел един, поскольку он определен либо Богом, либо природой человека. Эволюция неизбежна, поскольку либо провидение определило ее этапы и конец, либо та же природа человека и общества обусловила ее законы.

Мысль О.Конта даже в «Курсе позитивной философии», где она формулируется наиболее строго, легко переходит от определения концепции науки к новой версии провидения. Единый замысел истории, по мнению Конта, заключается в прогрессе разума человека. Если разум воспринимает как единое целое прошлую историю обществ, значит, во все сферы не может не внедряться тот же самый способ мышления. Конечная цель общественного изменения состоит в подведении мысли человека к упорядочению, чему она и предназначается. Это можно осуществить только двумя способами: или через спонтанный фетишизм, или через последовательный позитивизм.

Но зачем в этих условиях нужна история? Если нормальным и конечным состоянием разума человека служит позитивная философия, то почему человечество было приговорено пройти через столько веков или столько тысячелетий, прежде чем появился человек, сам Огюст Конт, осознавший наконец чем должен стать дух человека? Причина этого в том, что позитивизм может быть только поздней философией или, иными словами, он не может быть спонтанной философией. В самом деле, позитивизм заключается для человека в признании порядка, внешнего по отношению к человеку, к его способности дать окончательное объяснение порядку и к тому, что человек довольствуется его разгадкой.

Однако путем наблюдения и анализа нельзя непосредственно и быстро обнаружить внешний порядок. Человек, прежде чем философствовать, должен существо-

вать. Фетишистская философия была для человека предварительным синтезом, приемлемым для его интеллекта, убеждающим его в постигаемости внешней природы и внушающим ему веру в самого себя и в свою способность преодолевать препятствия.

Конт исходит из примата разума человека. Основные этапы истории человечества определяются способами мышления. Конечным выглядит этап всеобъемлющего позитивизма, а решающей причиной становления — непрекращающаяся критика того, что позитивизм, возникая, а затем достигая зрелости, обнаруживает в предварительном синтезе фетишизма, теологии и метафизики. Именно разум указывает направление истории, говорит о том, какими станут общество и природа человека на конечном этапе.

Конт объясняет историческое разнообразие, детально рассматривая три движущие силы изменения — расу, климат и политическую деятельность. В «Системе позитивной политики» он объяснил главным образом разнообразие человеческих рас, приписывая каждой из них преобладание определенных склонностей. Так, по его мнению, черная раса имеет естественную склонность прежде всего к эмоциональности, что, впрочем, представлялось ему в конце его творческого пути моральным преимуществом. Разные части человечества, следовательно, не развивались одинаково, ибо с самого начала не отличались одинаковыми дарованиями. Но как бы то ни было, очевидно, что эти различия обнаруживаются на основе общей природы.

При рассмотрении роли политической деятельности вновь проступает провиденциализм Конта. В самом деле, Огюст Конт прежде всего задается целью лишить политиков и общественных реформаторов обманчивого представления о том, будто индивид, как бы велик он ни был, способен, по существу, изменить неотвратимый ход истории. Признание неспособности людей изменить ход

событий обуславливает критику попыток общественных реформаторов, утопистов или революционеров перевернуть ход истории либо на путях мирной реформации, либо насильственным путем.

Конт свои представления о природе человека выразил в так называемой таблице мозга, которая выглядит как научное исследование конкретных локализаций деятельности мозга. Конечно, между менталитетом Конта и концепцией Платона огромная разница. Но и у Платона встречаются мысли о локализации если не мозговых функций, то по крайней мере физической деятельности организма. Различая разум и сердце, Платон также связывает эти разные аспекты природы человека с разными частями тела. В этом случае также можно пренебречь теорией локализации способностей в теле и сохранить только платоновский образ человека.

О.Конт указывает, что можно рассматривать природу человека как двойственную или даже тройственную. Можно сказать, что человек состоит из сердца и разума, или разделить сердце на чувство (привязанность) и деятельность и считать, что человек — это одновременно чувство, деятельность и разум. Конт уточняет, что двойной смысл слова «сердце» есть характерная двусмысленность. Иметь сердце — значит иметь или чувство, или мужество. Одним и тем же словом выражаются два понятия, словно язык осознает связь, существующую между привязанностью и мужеством.

Человек чувствителен, деятелен и разумен. В первую очередь, он существо деятельное. К концу жизни Конт снова возвращается к формулировкам, содержащимся уже в «Опускулах», и в «Системе позитивной политики» пишет, что человек призван не терять времени на спекуляции и бесконечные сомнения. Человек создан действовать.

Однако побуждение к деятельности всегда будет исходить из сердца (в значении «чувство»). Человек никогда не движим разумом, т.е. абстрактная мысль никогда у

него не выступает детерминантой деятельности. Тем не менее деятельность, одушевляемая чувством, нуждается в контроле разума. Согласно известной формуле, нужно действовать под влиянием чувства и думать, чтобы действовать.

Отсюда следует критика той интерпретации рационализма, которую можно назвать интеллектуалистской. В соответствии с ней развитие истории постепенно сделало бы из разума орган, определяющий поведение человека. По мнению Конта, такого быть не может. Побуждение всегда будет идти от чувства — души человечества и мотора деятельности. Разум никогда не станет более чем органом управления или контроля.

Но разум этим не обесценивается, так как в позитивистской философии высказывается мысль об обратной связи между силой и благородством. Наиболее благородный — это самый слабый. Думать, что разум не предопределяет деятельности, не значит его умалять. Разум не является и не может быть силой именно потому, что он в определенном отношении есть нечто более возвышенное.

Локализации в мозгу трех элементов природы человека суть лишь перестановка идей, связанных с их функционированием. О.Конт помещает разум в передней части мозга, так что разум связан с органами восприятия или органами чувств. Привязанность он помещает, наоборот, в задней части мозга так, чтобы она непосредственно соединялась с органами дыхания.

Далее должно различать, по Конту, в сфере чувств то, что относится к эгоизму, и то, что относится, наоборот, к альтруизму или бескорыстию. Конт дает довольно забавную классификацию чувств: он перечисляет исключительно эгоистические инстинкты (пищевой, половой, материнский); затем он добавляет к ним склонности также эгоистические, но уже относящиеся к сфере отношений с другими: военные и индустриальные, представляющие собой проекции на природу человека двух типов

общества, которые Конт, как он считал, наблюдал в то время. Военный инстинкт — это инстинкт, который содействует преодолению нами препятствий, индустриальный инстинкт, напротив, побуждает нас к созиданию жизненных благ. К этому он добавляет еще два чувства, без труда узнаваемых: гордость и тщеславие. Тщеславие — в определенном смысле это уже переход от эгоизма к альтруизму.

Неэгоистических склонностей три: привязанность одного лица к другому на основе полного равенства; почтение, уже расширяющее круг охватываемых этой склонностью людей, ибо ею проникнуты отношения сына к отцу, ученика к учителю, подчиненного к начальству; и, наконец, доброта, которая в принципе отличается универсальной распространенностью и должна перейти в религию человечества.

Что касается разума, то он может быть разложен на понимание и выражение. В свою очередь понимание разлагается на пассивное и активное. Первое бывает абстрактным или конкретным. Активное — индуктивным или дедуктивным. Выражение оказывается мимическим, устным или письменным. Наконец, деятельность — если пользоваться выражением классической философии — предполагает мужество, благоразумие и твердость или упорство при выполнении какого-либо дела.

Такова теория природы человека. Как явствует из таблицы мозга, человек прежде всего эгоист, хотя и не исключительно эгоист. Склонности, обращенные на других и развивающиеся в бескорыстие и любовь, в действительности заданы с самого начала. История не меняет природы человека. Присущий статике примат тождествен утверждению вечного характера склонностей, свойственных человеку как таковому. О.Конт не написал бы, как Ж.-П.Сартр: «Человек есть будущее человека». И он не считал, что человек все время творит самого себя. Основные склонности, по его мнению, представлены уже с самого начала.

Отсюда, впрочем, не следует, будто смена общества ничего не дает человеку. Напротив, история предоставляет ему возможность реализации того, что есть наиболее благородного в его природе, и благоприятствует постепенному расцвету альтруистических склонностей. Она также дает ему возможность всецело пользоваться разумом как руководителем действий.

Разум никогда не будет для человечества ничем иным, кроме органа контроля, но на первых порах своей эволюции он еще не может быть действенным контролем за деятельностью, потому что позитивистское мышление не спонтанно. Быть позитивным — значит открывать законы, управляющие феноменами. Таким образом, нужно время, чтобы наблюдение и эксперимент принесли знание законов. История необходима для того, чтобы разум достиг собственной цели и реализовал то, что составляет его призвание.

Структурные отношения между элементами природы человека навсегда останутся такими, какими они предстают изначально. Конт, таким образом, выступает против оптимистического и рационалистического упования на эволюцию человечества. Тем, кто думает, будто разум может быть основным детерминантом поведения человека, он отвечает, что никогда люди не будут движимы ничем иным, кроме своих чувств. Реальная задача в том, чтобы люди все больше руководствовались бескорыстными чувствами, а не эгоистическими интересами, а также в том, чтобы орган контроля, направляющий деятельность человека, смог полностью выполнить свою функцию, открывая законы, повелевающие реальность. Такое толкование природы человека позволяет Конту перейти к анализу природы общества.

### **Концепция счастья Джона С.Милля**

Милль считал, что настоящая цель всех поступков человека — это удовольствие, а объективное содержание стремления — это не цель, а только средство для получе-

ния удовольствия. Это означает, что в основе всех поступков человека лежит эгоизм. Качество удовольствий, с точки зрения их ценности или желательности, пропорционально скорее их виду, чем количеству. Большее количество удовольствий лучше меньшего, если виды удовольствий не разнятся. В том случае, если виды удовольствий неодинаковы, меньшее количество одного вида может быть предпочтено количеству удовольствия другого рода.

Низшие удовольствия могут быть более интенсивными, но умственные удовольствия качественнее, продолжительнее, чище и дешевле. Допущение, что интеллектуальные удовольствия менее интенсивны, не означает, что они менее приятны. Утверждение, что они предпочтительнее, не означает, что они приятнее. Можно сказать, что при равном количестве интеллектуальные удовольствия предпочтительнее физических.

Согласно утилитаризму, единственным стандартом морали служит наибольшее счастье. Вот почему необходимо философское определение счастья. Меньшее удовольствие высшего типа предпочтительнее большего удовольствия низшего типа. Качество определяет тот, кто знает оба вида удовольствия. Дж.Милль связывал «высшие наслаждения» с «высшими способностями», но не считал, что более высокая ценность интеллектуальных удовольствий логически вытекает из функционального превосходства интеллектуальных способностей. Скорее он апеллировал к чувствам и мнениям людей, знакомых с этими удовольствиями.

Итак, Милль полагал, что удовольствие является основным побудительным началом всякого человеческого поведения. В отличие от Конта он придавал большое значение человеческой свободе, воспитанию индивидуальности. Милль прослеживает историко-философскую традицию и показывает, что проблема свободы воли, по крайней мере со времен Пелагия, разделяет как философов, так и теологов. Одни ученые считают, что челове-

ческие желания и поступки строго обусловлены. Другие, напротив, убеждены, что воля не определяется, подобно другим явлениям, предыдущими обстоятельствами, а сама по себе диктует некие повеления.

В целом Милль придерживается предопределенности воли. По его мнению, метафизическая теория свободы воли, как ее защищают философы, возникла потому, что полярная точка зрения, т.е. признание человеческих действий необходимыми, казалась несовместимой с инстинктивным сознанием каждого. Но на самом деле, если даны мотивы, которые сложились в душе индивида, то мы можем предсказать его поведение с такой же уверенностью, как мы предвараем всякое физическое явление.

Однако, изложив свою главную мысль, философ подчеркивает, что учению о причинной связи придают слишком широкое значение. Сам он убежден, что для наших хотений не существует таинственного принуждения. Характер человека складывается под влиянием обстоятельств. Но собственное желание индивида сообщить своему характеру конкретное свойство тоже одно из таких обстоятельств. Мы способны творить собственный характер, если мы этого хотим.

Следовательно, по мысли Дж.Милля, нравственно свободным ощущает себя тот, кто сознает, что не им управляют привычки и вожделения, а он сам направляет эти склонности. Свобода воли, следовательно, заключается в том, чтобы формировать свой характер. Это исключает произвольность воли, но все-таки создает огромный простор для самовыражения личности.

### **Свобода воли у Спенсера**

Любопытно, что в позитивистской трактовке свободы воли, нравственности неожиданно исчезает представление о стойкости человеческой природы. В самом деле, если гуманность, как ее описывает Спенсер, не что иное,

как некоторые альтруистические чувства, то оказывается, что у многих народов эти побуждения (он приводит соответствующие примеры) вообще отсутствуют. Дагемейцы, например, лишены симпатии и благодарности. Негр не склонен к жестокости, чего нельзя сказать о племенах Северной Америки. Мы, следовательно, по мнению Спенсера, ничего не можем сказать о человеке как таковом. Его нравственная природа, отождествляемая с биологическими инстинктами, целиком определяется культурными стандартами.

Спенсер подчеркивает, что если трезво и без предубеждений взглянуть на историю Европы, то выявится, что она полна жестокости и бесчеловечности. И это, разумеется, невозможно оспорить. Но дает ли такая констатация основание для окончательных выводов о нравственной природе человека? Отнюдь нет. Ведь, с другой стороны, именно христианская Европа выработала представление об индивиде, личности и гуманизме. Так что этнографический материал, опыт истории невозможно проецировать на какую-то окончательную природность того или иного народа. Противоречия духовной, нравственной жизни людей никак не сводятся к инстинктуальной природе человека.

Разумеется, стремление отыскать биологические истоки нравственности в целом заслуживают внимания. К этой теме вернулись на уровне современного знания нынешние социобиологи. Позитивисты рассматривали нравственность как проекцию инстинктов. Если Кант провозглашал основным законом этики внутреннее повеление, категорический императив, то позитивисты, напротив, полагали, что чрезмерные требования к человеку бессмысленны. Даже самое идеальное и возвышенное нравственное учение останется пустым звуком, если оно окажется непостоянным для человека. Но с другой стороны, если совершенствовать инстинкты, то человек в будущем окажется нравственным по склонности. Нрав-

ственность в этой системе рассуждения хотя и провозглашалась, тем не менее редуцировалась к инстинктуальной природе человека.

Не случайно в последующем развитии позитивистской традиции акты героизма, самоотречения, подвижничества оценивались весьма критично. Эти отвлеченные порывы, не вытекающие из человеческой природы, а демонстрирующие лишь некие всплески духа, как предполагалось, будут все более редкими.

В целом позитивистская антропология оказала небольшое влияние на всю последующую философию. Представители философии жизни, оставаясь в русле биологической парадигмы, проявили обостренный интерес к человеку как живому существу. Немецкая классическая философская антропология с предельной отчетливостью поставила вопрос о том, что такое человек как биологический организм. Современные социобиологи, как уже отмечалось, возродили натуралистические истолкования нравственности.

Многие сюжеты позитивизма, в частности, соотношение свободы и необходимости, проблема свободной воли обсуждались немецкими и русскими философами. Огромное внимание инстинктуальной природе человека уделили сторонники психоанализа. Все это говорит о том, что позитивистская версия человека органично вплетена в процесс формирования философско-антропологических взглядов XIX и XX столетий.

### Литература

*Бердяев Н.А.* Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

*Гуревич П.С.* Наука и человек в позитивизме // Человек. Т. 2. М., 1995.

*Лосский Н.О.* Условиями абсолютного добра. М., 1991. С. 25–48.

*Шишкин А.Ф.* Человеческая природа и нравственность. М., 1979.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ

Мы видели, что в XIX в. философская антропология обогатилась еще одним образом человек — человека деятельного. Он нашел отражение в натуралистических, позитивистских и прагматических учениях. Эта концепция принципиально отличается от тех, которые сопутствовали образу «человека разумного». Такой подход вообще отрицает особую, специфическую способность человеческого разума. Человек рассматривается внутри данной традиции только как особый вид животного.

Сущность человека, согласно натуралистическим воззрениям, не в том, что он обладает разумом, а в том, что он принадлежит природе. Все, что философы привычно называют мышлением, чувствами, желаниями, можно оценивать как символическое выражение инстинктивных импульсов. Человек всего лишь высокоразвитое живое существо. Дух, разум — это возведенные на новую ступень высшие психические способности животных.

Разумеется, истоки этой концепции прослеживаются с давних времен, однако свое развернутое выражение эти установки получили в философии Конта, Спенсера, Милля, в эволюционном учении Дарвина и Ламарка. Позитивистское представление о том, что человек чисто природное существо, направленно против идеи уникальности человека. Это особенно наглядно демонстрируют современные социобиологи. Они полагают, что нет никаких свойств или черт человека, аналоги которых невозможно было бы отыскать в природном мире. Напро-

тив, такие черты чисто человеческого поведения, как социальность, альтруизм, вовсе не являются достоянием только Адамова потомка.

Однако в философии XIX в. мысль о биологической, инстинктуальной природе человека содержала в себе еще один дополнительный смысл. Философы натуралистической ориентации пытались доказать, что история философского постижения человека представляет собой сплошную череду заблуждений, искажающих истинную природу этого живого существа. Теоретическая догадка о том, что осмысление человека вовсе не сводится к оптимистической трактовке *хомо сапиенс*, о которой мы уже упоминали, превратилась здесь в самостоятельную мировоззренческую установку. Философы-позитивисты решительно отвергают характерную для западноевропейской философии веру в «человека разумного» и «человека деятельного». Они не принимают как архетип христианский миф об Адаме, не признают также духовной направленности всех инстинктов человека.

Вместе с тем эта концепция не принимает и тезис о неизбежной деградации человека, наблюдаемой якобы на протяжении многотысячелетней истории, и пытается самостоятельно решить проблему происхождения и сущности человека. По мнению представителей философии жизни (А.Шопенгауэр, Ф.Ницше и др.), человек — это существо, утратившее ощущение подлинной жизни, ее основных ценностей и законов. Это существо, растерявшее сознание божественного космического смысла бытия. Оно довольствуется набором сплошных суррогатов, в числе которых язык, орудия труда и т.д., вместо того, чтобы развешивать в своей творческой деятельности истинные природные потенциалы.

### **«Жизнь» как философская категория**

Менее всего философия жизни, если говорить о ее общей устремленности, пытается создать новую антропологию. Ее притязания иные — выявить истинные ис-

токи бытия, разработать другую онтологию, противостоящую предшествующей философской традиции, свести счеты с гегелевским панлогизмом. Для этих целей вводится новое исходное понятие — «жизнь», которому придается философский статус. Оно обретает расширительное истолкование, нередко воспринимается как метафора. Если исходить из привычного строгого определения понятийного ряда, то жизнь — это скорее всего образ.

В нем схвачены по крайней мере три содержательных компонента. Жизнь, во-первых, это своеобразная органическая целостность, внутри которой нет еще различения материи и духа, бытия и сознания. Далее, она воплощает в себе творческую динамику бытия. Жизнь — некий хаос, обладающий огромным созидательным потенциалом. В ней скрыта заранее определенная судьба. Наконец, жизнь можно улавливать, постигать с помощью интуиции, а отнюдь не разума. «Замысел жизни, единое движение, пробегающее по линиям, — подчеркивает Анри Бергсон, — связывающее их между собой и дающее им смысл, ускользает от нас».

Однако противопоставление «жизни» другим сущностям, которые она стремится одолеть, позволяет придать этому образу более конкретное содержание — религиозное, космологическое, историческое. Но в этом разведении различных начал опять-таки нет ничего специфически антропологического. «Жизнь», например, трактуется как нечто естественно-органическое (Ф.Ницше, Л.Клагес, Т.Лессинг, Л.Фробениус и др.). В этом качестве она противопоставляется всему механическому, рассудочно-му. Вместе с тем это размежевание носит как бы надиндивидуальный, общекультурный, онтологический смысл.

«Жизнь» понимается также как некая космическая сила, обладающая неисчерпаемым творческим созидательным импульсом. А.Бергсон выражает это в понятии «жизненный порыв». Но опять-таки речь идет не о человеческих устремлениях, не об особом типе переживаний,

а о некоем всепроникающем и неодолимом первоначале. Наконец, В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер, пытаясь конкретизировать исходное понятие, обращаются к анализу неповторимых, уникальных образов культуры. Вот где творимые жизнью новые формы возникают во всем своем своеобразии, отвергая изжившие себя, омертвевшие продукты механической цивилизации (О. Шпенглер)! Но и в данном случае речь идет в основном об историческом, культурном процессе.

Таким образом, названные трактовки жизни носят надличностный, внеперсоналистский характер. Она толкуется, что уже отмечалось, как метафизически-космический процесс, жизненный порыв, творческая эволюция, т.е. онтологически. Все эти определения направлены на постижение бытия, а не человеческого существования или человеческой природы. «Жизнь» понимается как некая длительность, безмерная, трудно постигаемая... На этом фоне, когда привычным философским категориям — материи, памяти, духу — нередко придается обезличенно-космический смысл, не приходится рассуждать, скажем, о постижении родовой сущности человека как актуальной проблеме философии жизни.

Но вот парадокс. Именно эта онтологизация понятий, которые уже закрепились в философской антропологии (память, дух), придание им космически-обобщенного смысла обеспечивают мощный импульс философскому постижению человека. Осуществив головокружительный вираж в сторону от уникального живого существа, философы жизни вместе с тем содействовали раскрепощению философско-антропологической мысли, неизмеримо расширили представление о человеке как природном создании.

В рамках философии жизни возникло множество поразительных догадок, без которых трудно представить себе современную философскую антропологию: проблема нестойкости человеческой природы, мысль об ущербности человека как биологического существа, возмож-

ности нового типа чувственности, интуиция о неисчерпаемости психики, культуре как антропологическом феномене и т.д.

Почему так получилось? Пытаясь расшифровать понятие жизни, придать ему конкретный содержательный смысл, философы этого направления бессознательно обращались к живой мыслящей материи, ибо она-то и отличалась уникальностью и богатством, выглядела наиболее впечатляющим олицетворением жизни. Когда философы размышляли о жизненном процессе, о его безбрежном истолковании, они, естественно, пытались преодолеть уже сложившееся обуженное представление о нем. Эту невосполненность жизни они устраняли все-таки по человеческим меркам. Это и понятно, разрушить диктат расчлняющего сознания можно только противопоставляя ему другие грани одухотворенной материи.

Культивируя нейтральную, безличную основу непосредственного чувствования или описывая культуру как биологический организм, философы жизни все-таки подспудно в итоге раскрывали богатство человека. Вот почему предумышленное отвлечение от конкретной антропологии обернулось в окончательном варианте бурным вторжением в сферу человеческого бытия, морали, религиозного самочувствия, бессознательного.

Онтологический ракурс жизненного процесса оказался весьма продуктивным. Примечательно, что именно воспарение мысли, тяга к метафизическим высотам приводили к новым антропологическим констатациям. Скажем, идея биологической ущербности человека сложилась внутри философии жизни вовсе не на эмпирическом, естественнонаучном фундаменте. Она родилась как некое философское прозрение. Человек, оказывается, вовсе не венец природы, а некий биологический тупик! Чтобы прийти к такому заключению, нужно сначала проникнуться представлением о бесконечном разнообразии форм жизни, о негарантированности существования, о естественном отмирании того, что нежизнеспособно.

На фоне благополучной рационалистической традиции, пронизанной идеей восхождения всего живого к некоему чуду совершенства, философия жизни имела огромный отрезвляющий эффект. Один из ее популяризаторов считал человека разновидностью хищной обезьяны, которая вообще свихнулась, помешавшись на так называемом «духе» ...Человек — это не просто одна из тупиковых ветвей развития, как у некоторых видов растений и животных. Он вообще гримаса жизни! Все попытки человека отречься от влечений и чувственных импульсов, от инстинктов в пользу разума не что иное, как химера, имеющая для человечества страшные последствия.

Радикализм философии жизни состоял в том, что она находилась в крайней оппозиции ко всем верованиям прежних антропологических и философско-исторических концепций. Так, понятию «воля», скажем, был придан статус онтологической категории. Оно трактовалось не в житейски тривиальном смысле, не как психологическая характеристика индивида, не как антропологическое качество, а как начало всего существующего. Это сущность скрытого бытия феноменов.

Феномены всеобщей воли, согласно философии жизни, развертывают себя во времени. Они обнаруживают себя закономерно, в постоянных формах, в соответствии с теми неизменяющимися формами, которые Платон назвал Идеями. Так рождается вереница воплощений от элементарных существ до высших. Каждая ступень волевого феномена отстаивает свое право, что и порождает борьбу за существование.

После общей характеристики философии жизни правомерно поставить вопрос о ее «отцах-основателях». За последние годы отечественные философы неоднократно обсуждали вопрос о месте Шопенгауэра в истории философии. Шопенгауэра не причисляли к немецкой классике. Но вместе с тем очень осторожно относили к философии жизни. Он, таким образом, оказывался в

промежуточном положении, что затрудняло рассмотренные творческой эволюции философа и его реального места в истории европейской философии.

По нашему мнению, есть все основания рассматривать Шопенгауэра как родоначальника философии жизни. Его философия отразила те искания, когда стало ясно, что панлогизм Гегеля уже исчерпал свои потенции и нужна новая мировоззренческая установка. Шопенгауэр, Кьеркегор и Ницше решительно отбросили вещную онтологию, истоки которой сложились еще в античности.

### **Антропологизм Шопенгауэра**

Современная философская антропология имеет все основания искать собственные истоки в Шопенгауэре. Обращаясь к человеку, его предшественники (Декарт, Кант, Фихте) видели в нем прежде всего сознание. Шопенгауэр же разглядел в сыне природе его «тело». В основе его философии не Бог, не дух и не идеи, а реальный мирской человек, одержимый страстью, голодом, страданием, желанием действовать.

До Шопенгауэра о человеке говорили как о микрокосме. Он перевернул это положение и установил, что мир — это макроантропос. Радикализм его мышления выразился в том, что он воспринял человека за исходное начало философского размышления. Но при этом сам Адамов потомок оценивался немецким философом прежде всего как животное. По его мнению, в сердце каждого из нас действительно сидит зверь, который только и ждет случая, чтобы посвирепствовать и понеистовствовать в намерении причинить другим горе или уничтожить их. Все революционные порывы, как считал Шопенгауэр, все стремления избавиться от традиционных установлений — результат «выхода» звериной природы человека.

В европейской традиции Шопенгауэр, возможно, был первым мыслителем, который показал, какую огромную роль в существовании человека играет половой ин-

стинкт. Он отмечал, что люди находятся в крепостной зависимости от секса, а половой акт — это узел мира. Сам человек — это воплощенный половой инстинкт. Что касается полового влечения, то это попросту «сущность нашей культуры». Половые отношения в человеческом мире просвечивают везде, несмотря на те покровы, которые их облакают. Секс — это причина войн и цель мира. Несомненно, эти суждения подготовили психоаналитическое видение человека как живого существа.

В момент своего возникновения (1819) иррациональная метафизика воли находилась в стороне от общего развития философии. Она не была замечена. Поколение, которое было убеждено в господстве разума в мире и в истории, не могло распорядиться этим экстравагантным учением, обнажающим убогость жизни. Шопенгауэр, по выражению В. Виндельбанда, провел волюнтаристский иррационализм дальше Шеллинга. Он почти совершенно вычеркнул мистическо-религиозный момент и освободил таким образом иррационализм от исторических традиций, в которые запутал его Шеллинг.

По словам Шопенгауэра, вещь в себе, которая недоступна для рационального познания, может быть пережита только в непосредственной созерцании и обнаруживается для нас как воля. Однако этот феномен, который обозначает сущность всякого явления, — это вовсе не воля, которую определяет представление. Это темная неразумная воля. Она хочет только жить, т.е. хотеть все вновь и вновь. По сути своей, это всегда неудовлетворенная воля. Все образы, которые проступают перед волей во временном обнаружении, не могут изменить ее сущность. Нет такой динамики, которая могла бы освободить волю от себя самой, могла бы преобразовать ее или двинуть вперед.

Шопенгауэр ищет в воле последнее, самое общее единство, которое лежит в основе пестрого разнообразия явлений, а в этом единстве, в свою очередь, — ус-

тойчивых способов явления, которые не меняются в чередности общих понятий бытия и происходящего. Нет знания о единичном, а стало быть, история не наука. Философия Шопенгауэра, задуманная по аналогии с таким взглядом на науку, и оказывается в конечном счете неисторическим мировоззрением. В этом отношении Шопенгауэр был истинным антиподом Гегеля.

Исторически-конкретное, единичное, как преходящая объективация общего, не обладает собственной ценностью. Все, что происходит вокруг, — это обнаружение всегда одинаковой воли. Феномены не обнаруживают ни в себе, ни друг в друге никакого развития, никакой значительной связи. В мире постоянно присутствуют одни те же драмы. Это выражение воли, которая никогда не может удовлетвориться. Как бы ни менялось окружение, костюмы, сущность остается прежней.

Для философа, правда, возможно освобождение от этого страдания. Для Спинозы, например, это преодоление страсти познанием, а для Гете — самоосвобождение в поэтическом творчестве. Наблюдая неразумность и страдательность жизнеутверждения, он создал учение о самоизбавлении неразумной воли при помощи чистого мышления и созерцания, о преодолении воли в бесстрастном рассмотрении науки и искусства.

Таким образом, Шопенгауэр продвигается не от бытия к человеку как своему порождению, а от субъекта к миру, от врожденных свойств индивида. Причем само существование мира, согласно Шопенгауэру, обусловлено существованием субъекта. Так человек оказывается опорой и державной нитью, удерживающей макро- и микрокосмос. Ценность же этого мира можно установить, если соотнести его с человеком. Иначе говоря, важно поставить вопрос: чем является данное нечто для человека, добром или злом?

Обосновывая примат воли над разумом в онтологическом плане, Шопенгауэр расширил представление о человеческой субъективности. Существо философско-

антропологической позиции Шопенгауэра обнаруживается вовсе не в попытках создать что-то вроде рациональной психологии, изучения душевных обнаружений, а в трактовке человека как носителя воли и интеллекта.

Внимание Шопенгауэра привлекла не рациональная и не чувственная сторона человеческой субъективности. Он выставил в качестве основы, волевою способностью человека, что позволило мыслителю погрузиться в сферы бессознательного, разглядеть в психике не только ее интеллектуальную зону. Шопенгауэр создал целостную, всесторонне разработанную метафизическую систему, общая направленность которой сводилась к тому, чтобы доказать выдвинутый им тезис о неутолимости и тщетности воли к жизни и неизбежности страдания человека.

Шопенгауэр опирается на восходящую к Платону и Канту идею о членении мира на две части — подлинную (мир сущностей) и неподлинную (бытие для субъекта). Интеллект по природе своей подчинен воле. Он, следовательно, способен познавать лишь то, как вещи относятся к воле, иначе говоря, он способен отвечать на вопросы «где, когда, почему и для чего». Постигать же сущности вещей, их «что» интеллект бессилён<sup>103</sup>.

Путем созерцания можно, как полагает Шопенгауэр, освободиться от служения воле. Но это равносильно устранению индивидуальности, забвению воли. «...Когда, следовательно, объект в этом смысле выходит из всяких отношений к чему-нибудь вне себя, а субъект — из всяких отношений к воле, тогда то, что познается таким путем, уже не отдельная вещь как таковая, — нет, это *идея*, вечная форма, непосредственная объективность воли на данной ступени; и оттого погруженная в такое созерцание личность более не индивидуум, — ибо индивидуум уже потерялся в этом созерцании: нет, это *чистый*, безвольный, безболезненный, безвременный *субъект познания*»<sup>104</sup>.

Только так можно избавить человека от страдания. В познании это достигается путем возвышения над волей, через погружение в самое себя, путем созерцания

идей, этих надвременных и подлинных сущностей. Устранить страдание можно либо через добровольный отказ от воли к жизни, либо через искусство.

Ход рассуждений Шопенгауэра примерно таков: поскольку человек безоружен перед лицом окружающего мира и не может приспособиться к нему, то в нем сформировалась способность к выключению своих собственных органов и замене их искусственными приспособлениями. Все это существенно подрывает первородную инстинктуальную природу человека. Разум, стало быть, это не особая изначально присущая человеку духовная сила. Это плачевный результат длительного выключения базисных способностей людей. Говоря словами Шопенгауэра, к такому исходу приводит «отрицание воли к жизни»...

На протяжении многих тысячелетий происходит процесс разрушения человека как биологического вида. Человеческая история — это всего лишь летопись родового угасания. Разумный человек — не что иное, как ошибка жизни. Патогенный, по самому своему существу, неотвратно направленный к смерти процесс проходит, как это очевидно, отдельные стадии. Происходит непрерывная борьба, жизненные силы все дальше отступают под натиском механизмов. Цивилизационный космос, развиваясь по собственным законам, все неуклоннее выходит за пределы человеческого духа и становится неуправляемым.

Можно указать реальные черты этого неотвратно разворачивающегося процесса. Его опознавательные знаки — переход от поступков по велению души к постановке осмысленных целей, от инстинктивного поведения — к сознательному волеизъявлению, от общинной формы жизни — к обществу (Ф.Теннис), от естественного, «органического» мировосприятия — к «механическому», от символа — к понятию, от родового общинного строя — к воинственному государству, разделенному на классы, от

первобытных религий к духовным религиозным установлениям, от магии — к позитивной технике, от метафизики символов — к позитивной науке...

Не только с точки зрения своего бытия и существования, но и в плане метафизической действительности человек, согласно изложенной натуралистической установке, больше потерял, чем приобрел. Ближе всех к метафизической действительности находится, как можно полагать, ницшеанский дионисийский инстинктивный человек, который представляет собой диаметрально противоположность «человеку разумному»...

Дионисийский человек в отличие от носителя Аполлонова начала выступает как существо, которое пытается в едином жизненном экстазе отказаться от духа-искусителя, деспота и узурпатора человеческой жизни, чтобы восстановить утраченное единство с природным миром. Человек отличается от мира в сознании, но совпадает с ним в хотении. Сумма страданий значительно превосходит сумму счастья.

Высшее благо человека, полагает Шопенгауэр вслед за Гете, это его личность, т.е. то, что дала ему природа, что воплощено в его телесности, его ум и способности, которые он развил. Все остальное — чины, богатство, приобретенные в годы жизни, славу и величие в глазах окружающих — Шопенгауэр оценивает как ложные ориентиры счастья.

Шопенгауэр едва ли не первый в европейской философии усомнился в том, что существуют обязательные нормы, без которых человеческое поведение невозможно оценивать как нравственное. Напротив, он создал новую традицию, которая нашла своих последователей в лице С.Кьеркегора, Ф.Ницше и других мыслителей, отвергших нормативность в морали.

Эти философы, вопреки предшествующей традиции в морали, пришли к выводу, что нравственность не нуждается в общезначимых нормах. Но действительно ли

этический антинормативизм ведет к абсолютному ценностному хаосу? Верно ли, что, освобождая этику от норм, философы отвергли вместе с тем и нравственность? Последующий опыт показал, что это далеко не так. Напротив, именно полемическое радикальное отвержение готовых предписаний для нравственного человека произвело настоящую революцию в этике и на многие десятилетия определило ее развитие.

Если классический рационализм наделял человека всепроникающим сознанием, которое помогало ему найти верный ориентир для собственных поступков, то новейшая философия как раз лишала индивида такой путеводной нити. Она вообще порождала крайне критическое отношение к любым предустановленным предписаниям. Это относится и к С.Кьеркегору, который был предтечей экзистенциального мышления.

## **Проблема свободы и морали**

Свободен ли человек? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно, судя по всему, сделать множество уточнений. О чем идет речь — о политическом режиме или о внутреннем самоощущении? Человек, закованный в кандалы, крайне стеснен в своих правах и поступках. Но его гордый дух, возможно, непреклонен... Писатель В.Шаламов писал о том, что нигде не ощущал себя столь внутренне свободным, как в тюрьме... Другому человеку никто не чинит препятствий, он волен распорядиться собой, однако вопреки счастливым обстоятельствам, он чувствует себя закабаленным.

У свободы различные лики. Ее связь с моралью крайне разноречива. Независим ли, к примеру, тот, кто обуздывает собственные вожделения? Как совместить радостную идею суверенитета личности с опасностью своеволия индивида? Правомерно ли вообще свободу человеческой воли выводить из самосознания? Этот последний вопрос принадлежит Артуру Шопенгауэру.

Свобода представляется многим чем-то самоочевидным. О чем тут рассуждать? Каждый человек, задумавшийся над своим предназначением, не сомневается в том, что при любых обстоятельствах способен возвыситься над самим собой и обстоятельствами. Все зависит от его духовных усилий, напряжения воли. Если он захочет, свобода окажется его союзницей. Но точно ли так? Это мнение свидетельствует о философской зрелости или о порабощенности житейскими предрассудками?

Свобода у Шопенгауэра трактуется не как призыв или благоположение, не как субъективная настроенность или сознательный выбор, как философская проблема требующая глубочайшего проникновения в существо вопроса. Стремясь «расширить наше понимание», автор погружает нас в такие дебри рефлексии, что, как выражается сам Шопенгауэр, «нередко нас покидает ясность мысли». Многие, казалось бы, несомненные истины оказываются не столь уж бесспорными.

Понятие свободы включает в себе подчас самое неожиданное содержание. Не случайно Э.Кассирер в работе «Техника современных политических мифов» оценивал данное слово как одно из наиболее туманных и двусмысленных не только в философии, но и в политике. Свидетельством смысловой «подвижности» и «неконкретности» понятия служит тот факт, что оно возникает в разных оппозициях. В философии «свобода», как правило, противопостоит «необходимости», в этике — «ответственности», в политике — «порядку». Да и сама содержательная интерпретация слова содержит в себе весьма различные оттенки. Свобода может ассоциироваться с полным своеволием, но она может отождествляться и с сознательным решением, с тончайшим мотивированием человеческих поступков, с осознанной необходимостью.

Шопенгауэр считает, что для новейшей философии, равно как и для предшествующей традиции, свобода — главная проблема. Вот почему он начинает собственные

размышления на данную тему с установления понятия. По существу проблемы это понятие представляется ему отрицательным. Иначе говоря, выявить его содержание, по мнению философа, можно только указывая на определенные препятствия, мешающие человеку реализовать самого себя. Например, физическая свобода понимается как отсутствие любых материальных препятствий. Отыскать собственно позитивный смысл человеческой раскованности в данном случае невозможно. Это относится и к интеллектуальной и к нравственной свободе. О них можно говорить только как о преодолении трудностей. Исчезла помеха, родилась свобода. Она всегда возникает как отрицание чего-то...

Неожиданный подход, не правда ли? Свобода казалась таким безупречным понятием, кристально ясным. И вдруг обнаруживается, что определить свободу из самое себя крайне сложно, попросту невозможно. Чтобы приблизиться к ней, нужно поначалу указать на совсем другие, посторонние факторы. Они существенны, конкретны. Собственное же положительное содержание свободы, согласно Шопенгауэру, равно нулю. Нет ровно никаких препятствий к тому, чтобы человек поступил определенным образом. Но воля его бездействует.

Оказывается, есть нечто (угрозы, обещания, опасности), воздействующие на мотивы его поведения. Точно ли еще свободен такой человек? — спрашивает Шопенгауэр. Попытка подойти к свободе через отрицание присущего этому понятию позитивного содержания во многом оказалась плодотворной. Возник, в частности, неожиданный вопрос, который вроде бы и не напрашивался. Свободна ли сама воля? Словом, потянулся определенный круг тем, помогающих выявить изнанку проблемы. Обыденное сознание подсказывает: «Я свободен, если могу сделать все, что хочу». Но спросим вслед за Шопенгауэром: «Можешь ли ты хотеть, чего тебе хочется?» Так исходная установка немецкого философа позволила ему

сделать вывод, весьма значимый для его рассуждений: первоначальное, эмпирическое, расхожее представление о свободе отказывается войти в прямую связь с понятием воли.

Разумеется, попытка Шопенгауэра раскрыть содержание свободы через отрицание, через преднамеренное допущение, будто это понятие вообще лишено позитивного смысла, не оказалось для философии непреложным. Н.А.Бердяев, например, в противовес немецкому философу подчеркивает, что свобода не есть отрицательное предельное понятие, лишь указующее границу, которую нельзя рационально переступить. По его мнению, свобода — положительна и содержательна...

«Свобода не есть царство произвола и случая, — пишет Н.А.Бердяев, — в отличие от царства закономерности и необходимости. Не понимают тайны свободы и те, которые видят в ней лишь особую форму духовной детерминированности, детерминированности не внешней, а внутренней, т.е. считают свободным все, что порождается причинами, лежащими внутри человеческого духа»<sup>105</sup>. Русский философ определяет свободу как положительную творческую мощь, ничем не обосновываемую и обуславливаемую, льющуюся из бездонного источника<sup>106</sup>.

Размышления о свободе, затрагивая общие проблемы человеческого существования, постоянно вводят Шопенгауэра в сферу нравственных ценностей. Его попытка, а позже попытка Ницше и отчасти Кьеркегора подойти к осмыслению этических проблем, пользуясь обратным логическим ходом, т.е. выдвигая отрицание в качестве исходной посылки мирозерцательного рассуждения, породило немало стереотипных оценок философского наследия этих мыслителей. Их «провокативные заявления» легко зачислялись в разряд нигилистических и даже противостоящих морали. Это, естественно, породило желание защитить нравственность от криминальных поползновений названных мыслителей.

Ценность этических интуиций Шопенгауэра, равно как и его последователей, именно в сознательном разрыве с предшествующей традицией. Если классический рационализм наделял человека всепроникающим сознанием, которое помогало ему найти верный ориентир для собственных поступков, то новейшая философия как раз лишала индивида такой путеводной нити. Она вообще порождала крайне критическое отношение к любым предустановленным нравственным предписаниям.

Но возможна ли мораль, если лишить ее общезначимых норм? Заслуживает ли сочувствия мыслитель, если он ниспровергает господствующие ценности? Если исходить из убеждения, что многоликая воля вообще не содержит в себе никаких нравственных допущений, то не открывается ли безбрежный простор для каких угодно поступков, не соотнесенных с моралью?

Ницше, например, предлагает взглянуть на мир «цинично». Но неужели только ради самой непристойности? Бесстрашие мысли нередко оценивается как предумышленная пошлость. Как иначе понять тот факт, что Ницше критикует Шопенгауэра именно за то, что тот все еще остается «человеком морали»? Выходит, все усилия названных философов направлены только на то, чтобы сокрушить одухотворяющие святыни. Зачем же?

Чтобы войти в строй этических исканий Шопенгауэра, позволим себе привести современный пример. В фильме Т.Абуладзе «Покаяние» тело преступника Варлаама многократно выбрасывают из могилы. Нельзя такому злодею покоиться в земле... Но христианского погребения заслуживает каждый человек, какие бы преступления он ни совершил. Какую мысль хочет донести до нас автор фильма? Неужели нравственность освящается здесь чудовищным деянием?

Оценивая фильм «Покаяние» как глубоко безнравственный, один из отечественных писателей прямо указал на порочность замысла. У какого народа может выз-

вать сочувствие многократное извлечение отца из могилы? Одно слово — язычество... С точки зрения абстрактных моральных предписаний здесь не о чем рассуждать. Достаточно указать на вековые традиции. Но позволим собственной мысли преодолеть умозрительные каноны.

Разве замысел Абуладзе сводится к тому, чтобы лишить преступников христианского захоронения? Неужели в фильме речь идет о заурядном бытовом преступлении? Видимо, нельзя ответить на эти вопросы, не затронув образный строй произведения. Кинорежиссер пытается всколыхнуть наши чувства, показать абсурдность происходящего, подчеркнуть трагичность событий.

Писатель, который критиковал фильм «Покаяние», мог бы сообразно своей логике заклеить поступок Медеи из греческой мифологии! Зачем она убила своих сыновей? Разве это достойно матери? Вот он, безнравственный шаг, вызывающий негодование. Но в античной трагедии деяние Медеи осмыслено совсем в другом ключе, позволяющем учесть прихотливое сплетение событий, мир человеческих страстей. Еврипид рассказывает вовсе не о бытовом преступлении. Гибель детей для Медеи — непосильное горе и страдание. Но ведь она сама зарезала сыновей.

У Медеи нет другого способа, чтобы раскрыть безмерность злодеяния Язона, который оставил ее. В катарсическом напряжении она постигает такие истины, которые неведомы непоколебленному сознанию. Стало быть, в жизни возникает такая череда фактов, рождаются такие ситуации, которые трудно измерить абстрактной нравственной заповедью. Одно дело отвлеченная моральная максима, другое — реальное сцепление событий, когда надо выбирать из потока предлагаемых обстоятельств.

Нравственность, по мнению отечественного исследователя В.С.Библера, воплощается не в моральные нормы, которые отцеживаются, уплотняются, обезличиваются в веках, утрачивая историческое напряжение, куль-

турную изначальность, единственность<sup>107</sup>. Она проступает в безвыходных перипетиях свободного личного поступка. Эти перипетии формируют впечатляющие образы личностей, образы культуры различных эпох — Прометей и Эдип, Христос, Гамлет, Дон-Кихот, Фауст...

С этой точки зрения традиционные для нашей философии упреки в адрес Шопенгауэра в том, что он пытается провести принцип антинормативности в этике, вовсе не свидетельствуют о нравственном нигилизме немецкого мыслителя. Напротив, само допущение, что нормативная этика невозможна, вводит философа в сферу напряженных нравственных исканий. Никаких посторонних опор у человека нет, он не может апеллировать к неким общезначимым константам. Напротив, только в этой ситуации он может выработать в себе личность, ибо истинная добродетель, равно как и чистое благородство «вытекают не из отвлеченного познания, но все-таки из познания непосредственного и интуитивного, которое никакими размышлениями нельзя приобрести, ни избыть, которое именно ввиду того, что оно не абстрактно, не может быть передаваемо другим людям, а должно для каждого возникать самостоятельно»<sup>108</sup>.

В этом суждении, с одной стороны четко выражена идея отказа от общеупотребительных директивных максим. Но в то же время здесь нет никакого сокрушения нравственности. Напротив, человеку предлагается вступить в мир индивидуальных самостоятельных решений, отыскать собственный выбор в конкретной ситуации. Более того, такая ситуация обязывает устранить эгоистические импульсы и вызывает сострадательные чувства. Между тем эгоизм, по мнению Шопенгауэра, изначально присущ человеку, который мнит себя средоточием мира.

Итак, Шопенгауэр прежде всего оспаривает непреложность готовых нравственных норм. Он показывает, что каждый из нас проходит через искушение, и мы свободны в выборе индивидуального поступка. Однако сто-

ит задуматься над природой нравственности и выяснить, что в «этих возбуждениях» первоначально и собственно принадлежит человеческой природе и что привнесено образованием и всей социальностью. В этих рассуждениях Шопенгауэра зерно нравственных интуиций, которые в последующих философских традициях станут предметом острых дискуссий.

Свобода — одна из бесспорных общечеловеческих ценностей. Однако даже самые радикальные умы прошлого, выступавшие в защиту этой святыни, нередко обнаруживали робость и половинчатость. Нет, полагали они, свобода не абсолютна. Предоставьте индивиду право распоряжаться собственной жизнью — и наступит век хаоса. Ведь в нем сильны инстинкты своеволия, эгоизма, разрушения. Свобода, разумеется, хорошо, но лучше, когда человек добровольно подчиняется общей воле, сознательно умеряет свои порывы...

Человек вожделеет свободы... Но точно ли? Ницше и Кьеркегор обратили внимание на тот факт, что многие люди попросту не способны на личностный поступок. Они мелкотравчаты, стерты и предпочитают руководствоваться сложившимися в обществе духовными стандартами. Нежелание человека следовать свободе — несомненно, одно из поразительных философских открытий. Оказывается, свобода — удел немногих... И вот парадокс: в этом добровольном закабалении повинна, прежде всего, сама мораль. Из-за нее «никогда не будет достигнута возможная сама по себе мощь и красота типа человека»<sup>109</sup>.

Можно ли такую критику морали, которая пронизана болью за духовную невосполненность человека, отнести к разряду нигилистических, разрушительных? Предпринятая Ницше грандиозная переоценка ценностей, направленная на глубокое осмысление господствующих абсолютов, не только пример нравственной свободы. Это в то же время поиск новых оснований, на ко-

торых может базироваться философия в своем этическом напряжении в ситуации, когда человеческая природа открылась в своей незавершенности.

Еще до Ницше Шопенгауэр сформулировал в работе «О свободе человеческой воли» тезис о том, что человек не обладает совершенной и устоявшейся природой. Он еще не завершен. Следовательно, он в равной степени свободен и несвободен. Мы часто оказываемся рабами чужих мнений и настроений. Иначе говоря, предпочитаем подневольность. «Высокая ценность, приписываемая чужому мнению, и постоянные наши заботы о нем настолько преступают, по общему правилу, границы целесообразности, что принимают характер мании всеобщей и, пожалуй, врожденной»<sup>110</sup>.

Позже на эту фатальную зависимость человека от социальности обратят внимание экзистенциалисты. Они отметили, что человек ориентирован вовсе не «изнутри», а индустрией сознания. Личность утратила свою самобытность, потому что она стала объектом тотального манипулирования со стороны власть предержащих. Человек отныне живет не столько выбором, сколько иллюзией выбора.

Издавна предполагалось, это подчеркивает и Шопенгауэр, что предельная свобода индивида находит свое выражение в акте самоубийства. Этот поступок требует внутренней концентрации сил, отчаянной решимости, готовности к последнему шагу. Но вот религиозно настроенный французский философ Габриель Марсель полагает, что в наши дни средства психологического нажима на личность столь изощренны, тонки, неуловимы и вместе с тем так действенны, что и этот акт вовсе не воплощает теперь свободной воли индивида.

Можно, например, по словам Марселя, подтолкнуть к трагической грани человека, полного желания жить. Но что самое удивительное, одновременно внушить ему, будто этот приговор себе он вынес обдуманно, самосто-

ательно, без всякой подсказки. Напротив, изверившегося, отчаявшегося субъекта, задумавшего уйти из жизни, нетрудно с помощью тех же манипулятивных приемов уверить в том, что такой поступок невозможен именно с моральной точки зрения. Стало быть, личный акт нравственного решения (выбор) в любом варианте, как подчеркивает Марсель, подменен «безличным», «безнравственным» диктатом манипуляторов.

Мы видим, что стремление Шопенгауэра показать мнимость человеческой свободы, вырастающей будто бы из самосознания, получило в философии нашего столетия всестороннее признание. Можно ли говорить о сознательном выборе со стороны индивида, если сторонники психоанализа доказывают, что поведение человека «запрограммировано» впечатлениями детства, вытесненными влечениями, подавленными вожделениями? Оказывается, любой поступок, самый сокровенный или совершенно стихийный, если верить неофрейдистам, можно предсказать, объяснить заранее, доказать его неотвратимость. Что же тогда остается от человеческой субъективности?

Наконец, американский философ Эрих Фромм выявил и описал особый феномен человеческого сознания и поведения — бегство от свободы. Так называется его книга, выпущенная в 1941 г. Он отметил в этой работе, что, несмотря на многочисленные поражения, свобода в целом побеждала. Казалось, история уже подтвердила, что человек способен управлять собой, сам принимать решения, думать и чувствовать так, как ему кажется верным. Но действительно ли, что стремление к свободе органически присуще природе человека?<sup>111</sup>.

Философия XX столетия показала, что свобода может стать бременем, непосильным для человека, чем-то таким, от чего он старается избавиться. Можно без преувеличения сказать сегодня, что концепция Шопенгауэра во многом носила прогностический, опережающий

характер. Но в то же время многие основные послылки его концепции в целом еще не получили мировоззренческого переосмысления. Некоторые теоретические предвосхищения немецкого философа остались без должной оценки.

### **Обретение сущности человека**

По Кьеркегору, сущность человека выражает отношение не к роду, а к Богу, к бесконечному. Существование человека оказывается следствием его отчуждения от Бога, потери себя в коллективе или в толпе, которая, по Кьеркегору, по самой своей сути «неистинна», так как лишает индивида ответственности. Человек должен обрести свою сущность, себя с Богом, преодолеть свою ограниченность, пробраться к аутентичному существованию. Это можно осуществить не через интеллект, а через веру, которая позволяет человеку выбрать между «или-или».

Принципы высшего добра и нравственного долга не оспариваются датским мыслителем. Но он придает им статус личностных, индивидуальных исканий. Иначе говоря, речь идет о том, что человек должен выстрадать эти ценности как результат собственного, неповторимого опыта. С этой точки зрения человеческое сострадание — жалкая выдумка. Оно проявляет жестокость там, где более всего нужно истинное сострадание. Этика, по мнению Кьеркегора, гибнет, как только появляется грех. Раскаяние — уникальное чувство, высшее выражение этического.

Переосмысливая христианство, датский философ показывает, что различие между Богом и человеком огромно. Обращение же к христианству, т.е. преображение по образу Божию, с человеческой точки зрения, обретает на муки большие, нежели может вытерпеть человек. В ином случае вместо преображения получится только болтовня, суэта, высокомерие, тщеславие.

Критическая установка философов жизни, вопреки традиционной позиции, вводила индивида в мир напряженных нравственных исканий. Кьеркегор демонстрирует это на примере Авраама, которому Господь повелел предать на заклание собственного сына. Мыслимо ли такое? Допустимо ли послушаться? Если бы Авраам, по мысли Кьеркегора, не испытывал никаких потрясений, а слепо исполнил волю Всевышнего: не наше, мол, дело обсуждать Божьи повеления — поступок его был бы не человеческим и не нравственным. Так философия С.Кьеркегора возвещает приход экзистенциального мышления.

### **Идея становления человека**

Ницше принадлежит идея становления человека как живого существа. Если многие философы рассматривали человека как некую уже установившуюся сущность, то Ницше, напротив, полагает, что этот вид в отличие от других биологических видов находится в процессе становления. Это положение обладает огромной эвристической силой: впоследствии оно приведет к рождению всей богатейшей проблематики философской антропологии как самостоятельного направления в XX в.

Современный человек — это всего лишь набросок, некий эмбрион человека будущего, настоящего представителя истинной человеческой природы. Однако есть ли какие-нибудь гарантии, что этот процесс реализуется неотвратно? По мнению Ницше, таких гарантий нет. Нынешний человек, человек-животное, как полагал немецкий философ, потерял смысл и цель своего существования. Христианская аскетика была направлена на освобождение человека от бессмысленного страдания. Достигалось этим, по мысли Ницше, лишь отторжение человека от основ бытия и уход в ничто, а по сути — обострение страданий.

Но какого же человека, по мнению Ницше, можно считать настоящим? Того, чья совесть чиста перед его волей к власти. Верны ли социологические и этиологические догадки Ницше по поводу первобытной истории человечества? Современная наука все чаще дает отрицательный ответ на этот вопрос. Это не означает, разумеется, что философская антропология Ницше покоится на неверных посылках и потому не дает толчка к позитивному ее обоснованию. Напротив, его идеи стали стимулом к разработке философских проблем антропологии, способствовали возведению проблематики человеческой жизни в ранг самостоятельного философского предмета.

Для доницшеанской философии человек не просто вид живого существа, но и определенная социальная реальность. Ницше не признает такой постановки вопроса. Он хочет осмыслить человека чисто генетически, т.е. как зверя, выросшего в животном мире и покинувшего его. Своеобразие антропологической проблемы Ницше усматривает в том, что человек неправильно относится к своим инстинктам. Эта тема затем в европейской философии получит разностороннюю аранжировку. Однако Ницше прервал ту традицию, в которой родилось понимание человека как существа, близкого другому созданию (романтики, Л.Фейербах). Этой проблемой (человек с человеком) Ницше пренебрегал.

Устранение нормы как обязательной догмы в морали не могло не поставить вопрос о грандиозной переоценке ценностей. Никто до Ницше не отваживался поставить под вопрос вековые духовные традиции Европы, скажем, христианство. Даже просветители, которые изобличали религию, не ставили проблему столь радикально. Разумеется, философская экспертиза Ницше может не вызывать ни признания, ни сочувствия, но она тем не менее заставила философов мыслить гораздо глубже, не боясь сокрушить устои.

## Интуиция и интеллект

Критическую работу по переоценке классических философских воззрений продельвает и Анри Бергсон. В частности, он полагает, что линия развития, которая заканчивается в человеке, не является единственной. На расходящихся в другие стороны путях развития — иные формы сознания, не сумевшие освободиться от внешних стеснений и не справившиеся с собой, как это сделал человеческий ум, но все же выражающие нечто постоянное и существенное для эволюционного движения. Что, если сблизить эти формы сознания с разумом? По мнению А.Бергсона, можно получить сознание, широкое как жизнь и способное на то, чтобы, внезапно оглянувшись на стоящий перед ним жизненный порыв, увидеть его целиком, хотя бы на одно мгновение.

Как полагает Бергсон, интуиция и интеллект представляют собой два противоположных направления работы сознания. Интуиция идет в направлении к самой жизни, интеллект же — в прямо противоположном, и поэтому вполне естественно, что он оказывается в строгом подчинении не духа, а материи. Для человека, стремящегося вновь растворить интеллект в интуиции, исчезает или смягчается много затруднений. Но такая доктрина, по мнению философа, не просто облегчает нам процесс мышления, но также дает нам новую силу, необходимую для действия в жизни.

Наделенные этой силой, мы уже не чувствуем себя, утверждает Бергсон, одинокими среди людей, и человечество уже не кажется нам одиноким среди подвластной ему природы... Все живые существа, по мнению философа, держатся друг за друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растение, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве представляет собой

огромную армию, которая движется рядом с каждым из нас. Своей мощью оно способно преодолеть любое препятствие.

Бергсон выработал теорию, в соответствии с которой раздражения органов чувств — это только стимулы, подстрекающие наше «Я» обратить внимание не на процессы в нашем мозгу, а на сам предмет внешнего мира, который задел наше тело и может быть полезен нам или вреден. Только такой характер восприятия предметов может иметь практическое значение. По мнению Н.О.Лосского, Бергсон, к сожалению, не все виды знания считает актами интуиции, т.е. актами непосредственного созерцания предметов. Самое важное знание, именно научное знание о мире как систематическом целом, выразимое в понятиях, он считает, подобно Канту, субъективной конструкцией, проводимой нашим рассудком и не дающей знания о живом подлинном бытии<sup>112</sup>.

Бергсон защищает философию как творческий акт и стремится приблизить ее к искусству. Именно в философии он видит жизненный порыв к творческому восхождению, к переходу за границы необходимости. Он знает, что философия как творческий акт — это не наука и не походит на науку. «Бергсон признает жизненную иррациональность действительности и силится привести с ней в соответствие иррациональность в познании, — пишет Н.А.Бердяев. — И это все-таки оказывается формой приспособления к мировой данности. Философия Бергсона — освобождающаяся, но не свободная философия. Философия становится искусством, но боязливо еще оглядывается на науку»<sup>113</sup>.

Для Бергсона философская интуиция — это симпатическое проникновение в подлинную действительность, в подлинное сущее. Он называет интуицией особый род интеллектуального вчувствования, посредством которого мы проникаем внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что в нем есть единственного и, следовательно, невыразимо-

го. Истинная метафизика должна заниматься «интеллектуальным выслушиванием». В метафизической интуиции нужно отдаваться действительности, проникать в нее. Метафизическое интуитивное познание, по Бергсону, тем и отличается от аналитического научного, что оно проникает в глубь действительности, отдается ей, в то время как научное своими понятиями отдалается от действительности.

В философии жизни мы находим не только переосмысление морали, но и специфическое истолкование психологизма. В отличие от традиционной психологии, которая пыталась выявить «гладкие механические связи», Дильтей, в частности, выступает в качестве основоположника понимающей психологии и школы «истории духа», под которой подразумевается, по сути дела, история идей. В этом контексте человеческое бытие непосредственно связывается с культурно-исторической реальностью. По мнению Дильтея, проблема человека, присущей ему сущности раскрывается вовсе не путем размышлений над данным феноменом, не посредством психологических экспериментов. Только история способна раскрыть тайну человека.

Речь у Дильтея идет о расчленении произведения человеческого духа, о стремлении проникнуть в генезис душевной связи, в ее формы и ее действия. Это как раз и надлежит соотнести с анализом исторических процессов. По словам Дильтея, человек не имеет истории. Он сам представляет собой историю, через которую можно распознать специфически человеческое.

В том же мере О.Шпенглер антропологически рассматривает судьбы культуры. По его мнению, каждая из них проходит обычные циклы живого существа — рождение, развитие, угасание и смерть. При этом подчеркивается, что человек — единственное существо, знающее о своей смерти. Все остальные находятся в чистом становлении и обладают сознательностью, которая ограничена настоящим. Они живут, но ничего не знают о жизни, подобно детям раннего возраста.

Особую роль в феноменологии жизни у Шпенглера играет проблема смерти. Ведь человек становится человеком, когда он познает свое величайшее одиночество во вселенной. Здесь, как полагает Шпенглер, заложено начало высшего мышления.

Романтическое сознание и философия жизни обусловили возникновение нового мировоззренческого течения, которое стремилось распознать, что представляет собой человек как биологическое существо. Актуальность приобретали такие вопросы, как специфика биологического, психологического, историко-духовного и социального развития человека, его отношения к богатствам природы, метафизическое предназначение. Это было провозвестие будущего антропологического подъема.

Философия жизни глубочайшим проникновением в мир человеческой субъективности подготовила появление таких философских направлений XX в., как экзистенциализм и персонализм.

### Литература

*Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 277–279.

*Блауберг И.И.* Философия жизни // Современная западная философия. Словарь. М., 1991. С. 327–329.

*Гуревич П.С.* Концепция человека в философии жизни // Человек. Ч. 2. С. 272–278.

Жизнь как ценность. М., 2000.

*Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991.

*Цертелев Д.* Пессимизм в Германии. М., 1895.

## **ГЛАВА ВОСЬМАЯ ЧЕЛОВЕК В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Значительным разнообразием антропологических сюжетов отличается русская философия XIX в. Обычно при характеристике отечественной философской антропологии мы ссылались на известные тексты А.И.Герцена и Н.Г.Чернышевского, которые, как нам казалось, отражали наиболее продуктивные теоретические искания в этой сфере. Однако попытки философского постижения человека в нашей стране неизмеримо богаче и разнообразнее, нежели это получалось при традиционном подходе к эволюции антропологических идей в России. Более того, и демократическая традиция предстает более интересной и богатой в контексте целостного потока отечественной мысли, взятой без изъятий и идеологических купюр.

### **Общие черты русского антропологизма**

Отметим прежде всего, что экзистенциально-антропологический вопрос был поставлен в России гораздо глубже и радикальнее, чем в Западной Европе. Это вовсе не славянофильская точка зрения, исходящая из поиска неоспоримого отечественного приоритета. Художественные открытия и интуиции Достоевского, как бы противопоставленные риторически-гуманистическому «общечеловеку» европейского и русского Просвещения, воспитали целое поколение западных мыслителей. Это

неоспоримо по отношению, скажем, к Хайдеггеру или к Г.Гадамеру. Многие ученые указывают на предвестие экзистенциализма в русской философии задолго до генерации аналогичных идей в западной философии.

Философско-антропологическая мысль в России самобытна и разнообразна. На протяжении одного века она продемонстрировала не только парадоксальные и противостоящие друг другу подходы к проблеме человека. Эта мысль показала также стремительную смену вех, отразившую различные полюсы философско-антропологической рефлексии — от религиозно-квиеитистского до одушевленного идеей социального активизма и переделки человека.

Мировоззренческие искания русских философов, причислявших себя к самым различным духовным веяниям, отличаются несомненной особенностью: какой философской моде ни отдавалась бы дань, тема человека никогда не исчезала, не растворялась. Более того, это была, по существу, не просто тема, а некий стержень, вокруг которого разворачивались многообразные философские сюжеты. Русские философы видели в человеке, независимо от своей романтической, славянофильской, западнической или материалистической позиции, средоточие и ядро мысли, постигающей тайны бытия.

Философско-антропологическая мысль в России XIX в. демонстрирует предельное многообразие подходов к самой проблеме. На протяжении века вместе с тем менялись духовные установки и господствующие мировоззренческие течения. Однако тема человека оставалась неизменным рефреном самых различных теоретических увлечений. Русская философия по самому своему духу, если говорить в современных терминах, глубоко персоналистична. Она не только вовлекает в свою орбиту человека, но гораздо чаще вообще исходит из этого феномена при истолковании любых философских проблем. Отечественный персонализм, безусловно, глубоко специфичен.

Русская философия прошла через романтизм 20–30-х годов, славянофильство и западничество 40–50-х, страстный нигилизм и материализм 60-х. В 70-е годы начал свою проповедь универсального всеединства и цельного знания Владимир Соловьев. Развитие социальной мысли второй половины XIX в. было связано с народничеством. При всей несовместимости этих предпосылок, как уже отмечалось, философы видели перед собой одну цель — указать человеку пути его собственного жизнеустроения, основываясь на постижении человеческой природы.

В начале и в первой трети XIX в. на смену французскому Просвещению в России пришел немецкий идеализм. Но общие социальные условия помешали, как считает А.Ф.Лосев, ему окончательно оформиться в качестве направления русской философии. В 40, 50 и 60-е годы в роли противников немецкого идеализма выступили славянофилы, которые сами во многих отношениях прошли его школу. Но и славянофилы, сознательно взявшие на вооружение мистическое познание православной церкви, не могли оформить свои мысли в определенную систему.

В 40–80-х годах значительным влиянием в России пользовалось западничество, которое в противоположность славянофилам, не признавало за русской культурой никакой оригинальности и самобытности. Оно призывало к полному культурному воссоединению с Западом в критике традиционных основ русской мысли и русской жизни. С 80-х годов на смену материализму и западничеству пришло чисто идеалистическое направление. Оно также не оформилось в целостную систему. Даже Владимир Соловьев не оставил после себя законченной философской систематики.

А.Ф.Лосев выделил общие формальные особенности русской философии:

1. Русской философии, в отличие от европейской и более всего немецкой философии, чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации

взглядов. Она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности.

2. Русская философия неразрывно связана с действительностью, поэтому она часто является в виде публицистики, которая берет начало в общем духе времени, со всеми его положительными сторонами, со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом...

3. В связи с этой «живостью» русской философской мысли находится тот факт, что художественная литература является кладезем самобытной русской философии. В прозаических сочинения Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской, исключительно практической, ориентированной на жизнь форме. И эти проблемы разрешаются здесь таким образом, что непредубежденный и сведущий судья назовет эти решения не просто «литературными» или художественными, но и философскими и гениальными<sup>114</sup>.

### **Эволюция антропологической мысли**

Спектр конкретных программ оказался поистине неисчерпаемым. Эволюция во многом определялась движением от традиций митрополита Иллариона и Григория Сковороды (феномены Толстого, Достоевского, Соловьева), одухотворенным нравственно обостренным отношением русского человека к жизни и самому себе и вытекающим из этого стремлением к духовному самоусовершенствованию, к социальному протесту против сложившегося общественного порядка, к нигилизму, бунту и революционным манифестам.

О чем бы ни шла речь — о православном ли сознании, русской идее, преобразовании общества, осмыслении бытия, — отечественные мыслители прежде всего пытались раскрыть загадку человека. Они полагали, что без постижения того, что составляет сущность личности, нельзя продвинуться к обсуждению других вопросов. Такое персоналистическое устремление в европейской философии отсутствовало, несмотря на разносторонний интерес к человеку, о котором говорилось выше.

Заметное отличие русской философии от западной проявлялось также в ее религиозной окрашенности. В отечественной философии были сильны религиозные и этические мотивы. Различные социальные, мировоззренческие учения неизменно соотносили себя с традиционным для России православным умозрением. Через эту установку они и определяли себя. Вот почему в центре внимания постоянно оказывался не столько человек как природное существо, сколько неисчерпаемый духовный опыт личности, смысл индивидуального и коллективного (народного) бытия.

В европейской философии вообще, а особенно в XIX в. весьма сильна была рационалистическая традиция. Преимущественное внимание уделялось проблемам сознания, эпистемологии, интеллектуального постижения реальности. Несомненно, кризис европейской философии стимулировал интерес философии русской к бытию и к живому опыту. При этом подход к этим проблемам здесь изначально был свободен от умозрительности. Они рассматривались в контексте жизни, а не только чистого познания. Истина о человеке интерпретировалась не как результат познавательных усилий, а как кристаллизация повседневного, духовно напряженного опыта. При этом речь шла вовсе не о том, чтобы представить в законченном виде некое особое знание о человеке. Предполагалось, что духовные постижения призваны направить человеческое бытие, помочь человеку в его становлении как духовного существа, в его жизни.

По мнению Н.А.Бердяева, с Достоевским чрезвычайно обострилось самосознание человека. После Ницше и русского писателя, отмечал он, нет уже возврата к старой христианской антропологии, ни к старой гуманистической антропологии. Начинается новая эпоха, и выявляются пределы и концы. После Достоевского человек должен по-новому осознать себя и оправдать себя, раскрыть свою творческую природу.

Рождение нового антропологического сознания Н.А.Бердяев видел в том, что через Ницше и Достоевского приоткрылась христианскому миру проблема человеческого конца — проблема антихриста. Русский философ считал, что надвигающийся и угрожающий образ антихриста принудит христианский мир к творческому усилию раскрыть истинную, христологическую антропологию. «Высшее самосознание человека, антропологическое сознание потому уже должно быть до конца раскрыто, что человеку грозит попасть во власть антихристологии человека, ложной, истребляющей человека антропологии»<sup>115</sup>.

Размышление о человеке, его жизни, смерти и бессмертии понималось всеми в России не столько как интеллектуальное движение, сколько как непосредственный опыт человеческого бытия. Истина не доказывалась здесь, как в европейской философии, построением развернутой системы категорий. Она приоткрывалась, обнаруживалась, являлась, воплощаясь в собственной жизни. Истина, таким образом, результат созерцания, а не умозаключения. Знать истину — означает жить в ней.

Отсюда пронизывающий отечественную философию этический пафос. Нравственность определяется как совершенно автономная сфера человеческой субъективности, независимая от теоретической рефлексии. Она выдвигает смысложизненные императивы. При этом познание оказывается зависимым от этики. Одна из краеугольных мыслей И.Киревского: истина не дается

нравственно ущербному человеку. Она и определяет обращенность русской философии к вопросам социальной практики, «исканию правды и смысла жизни».

Этическая ориентированность русской философии («как человеку жить?»), обращенность к конкретной социальной и духовной практике, постоянное стремление проверить достоверность и правомерность этической теории и ее принципов самим опытом истории и судьбой народа приводили к постоянной рефлексии над конкретными нравственными принципами, определяющими предназначение человека.

### **Понятие аскезы**

Рассмотрим некоторые из этих принципов. Глубинная особенность русского умозрения восходит к аскетической традиции восточного православия, которая в течение многих столетий определяла духовную жизнь России. Через греческих церковных писателей понятие аскезы вошло в христианство и стало означать духовное подвижничество Христа ради, жизнь на началах одного духа при подавлении потребностей тела, кроме самых необходимых. Конечная цель христианской аскезы — святость, соединение человека с Господом, обожение человека, уподобление человека Иисусу Христу. Это путь бесконечного совершенствования.

Святоотеческая аскетическая традиция на протяжении всего XIX в. сохраняла очаги святости и высокого духовного подвижничества. В этом столетии жили почитаемые на Руси святые праведники Серафим Саровский и Иоанн Кронштадский, которым сначала народное предание, а потом православная церковь присвоили имена «российских чудотворцев». Жили великие аскетические писатели Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, недавно канонизированные церковью. Жили старцы Оптиной Пустыни Леонид, Макарий и Амвросий, к ко-

торым за поддержкой и духовным советом в разное время ездили Киреевские, Аксаковы, Гоголь, Достоевский и многие другие.

Все они (и другие, не названные) учили словом и жизнью. Возможность христианского совершенства свидетельствовали собой, своей жизнью, показывая, что возможно не только стремление, но и достижение. В некоторых случаях можно сказать даже больше — живой человек во плоти становился как бы явлением Духа. Таков «убогий Серафим», Саровский чудотворец. Подвиги его подобны подвигам первых христиан-пустыножителей. Он учил, что истинная цель христианской жизни — в стяжании Духа Святого. И нет других целей. Все остальное — молитва, пост, милостыня — только средства к достижению благой цели. Дух претворяет душу человеческую в Храм Божий, «в пресветлый чертог вечного радования».

Строгим ревнителем аскетической традиции был и Игнатий Брянчанинов. Он оставил множество работ, предназначенных в основном монашествующим, т.е. людям, сознательно выбравшим путь аскетического совершенствования. Он учил, что, принимая монашеский постриг, человек умирает для мира, чтобы заново родиться в духе. Монашество — путь пресуществления собственной природы, было для епископа Игнатия «наукой из наук», где важно все: он пишет о поведении иноков, о посте и молитве — внешней и внутренней, сердечной молитве, пишет о борьбе со страстями, о смирении, терпении, сосредоточении, самоотвержении. Такова одна из уникальных версий антропологического мышления.

К ней примыкает и епископ Феофан (Говоров). Он также учил, что призыв Господа к нравственному совершенствованию относится ко всем. Каждый христианин должен стремиться жить не по велениям плоти, а по запросам духа. Каждая христианская жизнь, независимо от жизненных ситуаций и обстоятельств, всегда есть путь последования Христу, процесс непрерывного нравственного совершенствования.

Однако несмотря на то, что святоотеческая богословская традиция была представлена в России XIX в. многими святыми и подвижниками, она уже не пронизывала собой всю ткань народной жизни. Культура испытывала воздействие секулярных тенденций. Все большим становился разрыв между церковной и светской культурой. Даже наиболее ортодоксальные православные мыслители из мирян шли к христианскому пониманию жизни через опыт западноевропейского образования и его последующую критику.

### Цельность духа

В рамках славянофильства складывалась еще одна версия антропологического мышления. И.В.Киреевский и А.С.Хомяков, основатели этого течения, стремились создать самобытную русскую философию. Она должна была воспроизвести святоотеческую традицию в терминах современной образованности. Идеал для этих мыслителей — цельность духа. В философской антропологии Киреевского это основное понятие. Он уверен, что никакому великому мыслителю не доступна истина, если разум его действует обособленно от других сторон духа, если в человеке нет внутренней цельности.

В русской философии осуществлялся переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному. Рационализм переходил в мистицизм. Творческий почин в этом принадлежал Киреевскому и Хомякову. Киреевский критиковал рационализм, опираясь на философскую концепцию человека. По его мнению, личность, не подверженная порче рационализма, обладает целостной структурой, имеет свое средоточие. Это некий центр, который обеспечивает гармоничное и согласное взаимодействие различных духовных способностей, внутреннее единство и компактность души.

Естественный разум — лишь одна из духовных способностей. Человек может сохранить внутреннюю целостность лишь в том случае, если полностью подчинит собственный разум целостной духовной личности, т.е. себе. Это объединяющее начало не обнаруживается непосредственно, но оно заявляет о себе в результате духовного сосредоточения. Только с помощью и благодаря этому «живому общему средоточию для всех отдельных сил разума, скрытому от обыкновенного состояния духа человеческого», но достижимого для тех, кто его ищет<sup>116</sup>, личность человека есть нечто большее, нежели конгломерат разнородных функций.

Киреевский считал, что направленность мышления верующего «заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозаданной неделимости»<sup>117</sup>.

Рационализм — главная опасность личности. Если абстрактный разум развивается односторонне, человек теряет способность непосредственного познания истины, утрачивается «тот внутренний корень разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»<sup>118</sup>. Под воздействием рационализма личность распадается на ряд духовных функций, которые плохо связаны между собой. Внутреннее рассогласование сохраняется и в том случае, когда разуму удастся возобладать над другими разъединенными способностями духа. Деспотизм разума лишь углубляет разъединение личности. Именно так происходит и в обществе, где атомизация возникает в результате необъединяющих рационализированных форм общественных уз.

Где личность уже утратила изначальную целостность? Понятное дело, на Западе. Здесь глубинное течение духовной жизни нарушено. «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и, хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек»<sup>119</sup>. Это происходит потому, что в одном уголке сердца западного человека живет религиозное чувство, в другом — отдельно силы разума, в третьем эстетическое переживание. Еще может вмешаться в стремление к собственной выгоде.

Таким образом, разные формы жизни западного человека обособлены друг от друга и не зависят одна от другой. Стало быть, западная цивилизация развивается как неморальная, поскольку внутренние силы духа ослабли. В области нравственных понятий образовалась полная пустота. В то же время западной цивилизации присуще трагическое раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов человеческого бытия. Человек Запада утратил живую веру, ибо вера «не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести; но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте»<sup>120</sup>.

Согласно Киреевскому, мышление, одухотворенное верой, способно соединить в одно целое разные части души, найти то внутреннее средоточие, в котором разум и воля, чувство и совесть, прекрасное и истинное слились бы в одно живое единство, воссоздав тем самым истинную сущность человека в ее первозданной нераздельности. Именно православие позволяет осуществить такую задачу.

Концепцию Киреевского называют иногда «интегризмом». Естественному разуму в ней противопоставляется целостная личность, целостная духовная структура, включающая в себя и разум. но как орган, лишенный

автономии. Рассудочным, фрагментарным и частичным истинам противопоставляются целостные истины, затрагивающие человека как целостное существо.

Славянофилы чувствовали и защищали идеи христианской свободы. А.Хомяков говорил о свободе как об одном из определений сущности Вселенской Церкви. Тайну гармонического сочетания свободы и единства, по его мнению, утраченную Западом, хранит верная древнехристианской традиции православная вера. Это — тайна свободного, внутреннего единства, единства жизни в благодати Святого Духа. Истина о свободе возвышается над вероисповедными различиями.

Внимание Хомякова было сосредоточено на проблеме соборности, иначе говоря, универсальности личности. Славянофилы трактовали соборность как глубочайшую и интимнейшую потребность каждого человека, стремящегося вобрать в себя всечеловеческий опыт. Обрести же полноту его можно только в общении с Церковью. Она делает человека гениальным, обладателем Духа. Лишь религиозно, а не философски, лишь в полноте жизни, а не в гнозисе достижим универсальный синтез.

Идея вселенской широты личности разделялась и западниками, которые не расходились со славянофилами в понимании сущности человека. Однако они делали совершенно иные выводы, осмысливая место России в потоке всемирной истории. Западники, точно так же как и славянофилы, сознательно остаются в пределах христианской антропологии, но они предлагают обрести цельность именно на путях всечеловеческого опыта.

Чаадаев принимает, например, в качестве основания антропологии общехристианское учение о поврежденности человеческой природы первородным грехом. Христианское учение, по мнению философа, рассматривает совокупность всего на основе возможного и необходимого перерождения нашего существа. Это означает, что наша ветхая природа упраздняется и в нас зарождается

новый человек, созданный Христом. «Привычные представления, усвоенные человеческим разумом под влиянием христианства, — писал Чаадаев, — научили нас усматривать идею, раскрытую свыше, лишь в двух великих откровениях — Ветхого и Нового Заветов, и мы забываем о первоначальном откровении. А без ясного понимания этого первого общения духа Божьего с духом человеческим ничего нельзя понять в христианстве. Христианин, не находя в собственном своем учении разрешения великой загадки душевного бытия, естественно приводится к учению философов. А между тем философы способны объяснить человека только через человека: они отделяют его от Бога и внушают ему мысль о том, будто он зависит только от себя самого»<sup>121</sup>.

Согласно Чаадаеву, для христианина все движение человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир. В различных философских системах, во всех усилиях человека христианин усматривает лишь более или менее успешное развитие духовных сил мира сообразно различным состояниям и различным возрастам обществ. Однако тайну назначения человека христианин открывает не в тревожном и неуверенном колебании человеческого разума, а, по мнению Чаадаева, в символах и глубоких образах, завещанных человечеству учениями, источник которых теряется в лоне Бога.

Квиетистский, нравственный идеал романтиков, славянофилов и западников к середине века постепенно замещается программами социального активизма. Это имеет ряд следствий для развития философской антропологии. Прежде всего начинается увлечение науками, в которых содержится естественнонаучное знание о человеке. Религиозное постижение тайны человека уступает место у нового поколения — нигилистов и революционеров — научному эксперименту и теоретическому рассуждению.

В антропологию входят и социоцентрические мотивы, которые, однако, вызвали критику со стороны А.И.Герцена. По его мнению, подчинение личности обществу, народу, человечеству или идее, т.е. всем самым почитаемым в России формам общественного служения, тому, в чем молодая русская интеллигенция видела свой долг и смысл жизни, — все это лишь продолжение человеческих жертвоприношений в их цивилизованной форме.

В некотором смысле Герцен был основателем русского материализма и позитивизма с их ориентацией на естественные науки. Он хотел бы объяснить человека из мира природы. Но увы, природа слепа. В ней парит бессмысленная случайность — таков печальный итог его размышлений. Противоположный полюс бытия — моральная личность во всеоружии своего знания и нравственной ответственности. При всем желании ее невозможно дедуцировать ни из мира природы, ни из мира истории, нужно принимать ее как неоспоримую данность.

«Зависимость человека от среды, — пишет П.Я.Чаадаев, — от эпохи, не подлежит сомнению. Она тем сильнее, что половина уз укрепляется за спиною сознания: тут есть связь физиологическая, против которой редко могут бороться воля и ум; тут есть элемент наследственный, который мы приносим с рождением так, как черты лица, и который составляет круговую поруку последнего поколения с рядом предшествующих; тут есть элемент морально-физиологический, воспитание, прививающее человеку историю и современность, наконец, элемент сознательный»<sup>122</sup>.

Герцен, обосновывая антропологическое мышление, отказывается от религиозного миропонимания, отвергает западноевропейскую цивилизацию, теряет веру в разумность истории, объявляя вотум недоверия гегелевскому панлогизму. «Ни природа, ни история никуда не ведут», «история не имеет цели». Так рождается позиция трагического противостояния миру, который не внушает до-

верия. Он считает ее универсально, может быть, единственно возможной для духовно независимой личности: «Вне нас все изменяется, все зыблется: мы стоим на краю пропасти и видим, как она осыпается... И мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости».

В сознании революционеров нового поколения не только мир природы, но и мир культуры оказывался противостоящим моральной личности. У русского интеллигента не оставалось никаких моральных ценностей, кроме моральной максимы. Эта же установка была унаследована народниками. Они сознательно отвергали религиозную веру и христианское понимание жизни. Народники были захвачены духом позитивизма, царившим в Европе и успешно проникавшим в Россию. Исходные убеждения их определялись верой в науку, критицизмом и даже скептицизмом. Однако позитивистская ориентация ума невольно очерчивала и границы этики.

### **Понятие свободной воли**

Среди сторонников французского позитивизма Конта и английского позитивизма Джона Милля и Герберта Спенсера в России самым влиятельным был П.Л.Лавров. Он называл свою философию антропологизмом, потому что вопрос о сущности человека считал исходным. Он был убежден в том, что человеку присуще врожденное стремление к удовольствию. «Однако культурный человек испытывает удовольствие от нравственных поступков и таким образом составляет представление о достоинстве личности. Лавров был детерминистом, хотя и утверждал, что рождение сознания приводит к возникновению особого рода реальности личности, рассматривающей себя свободной и разумной. Понятие свободной воли представляет собой идеализацию человеческой природы, необходимую для развития человеческого

общества. Прогресс — это развитие сознания и критической мысли в каждой личности, а также рост социальной солидарности»<sup>123</sup>.

Человек для Лаврова — «единство бытия и идеала». Личность создает идеалы и действует на основании своих идеалов. История, следовательно, оказывается сферой воплощения нравственных абсолютов. Однако трансцендентное, абсолютное бытие объявляется несуществующим. В результате «критическое сознание», «критически мыслящие личности» представляются ценнейшим продуктом индивидуального и общественного развития.

### **Субъективизм и индивидуализм в народничестве**

Главные элементы субъективной социологии Николая Константиновича Михайловского обнаруживаются как «верховенство личности» и самостоятельность этической точки зрения при всех общественных и исторических оценках. Борьба за индивидуальность в этом учении утверждает примат индивида над обществом. Этическая социология Михайловского при всем ее утопизме направлена против модных экономических течений века. По его мнению, человечество должно жить не по естественным законам «борьбы за существование», а по гуманному принципу борьбы за индивидуальность.

Михайловский отстаивал традиционный гуманизм с его «любовью к ближнему» и защитой «малых сил». Он отвергал ревнителей новой морали, которые отбрасывали жалость как якобы унижающую человека. Его «субъективный метод» в конечном итоге оказался гораздо более человечным, нежели предложенный марксизмом общий безликий исторический подход. Михайловский понимал, что надвигающаяся на Россию революция несет не только дух свободы, но и дух насилия.

Широко известно, что Н. Михайловский противопоставлял специфически русское понимание «правды» европейской «истине». Личность становится для него «ме-

рой всех вещей». Нет абсолютной истины, есть только истина для человека: «Я вполне удерживаю за собой право критиковать великий Божий мир с точки зрения своего кусочка мозга». Михайловский не был сторонником концепции свободной воли и не отрицал закономерности исторического развития. Он дает личности следующий совет: «Делай историю, двигай ее в направлении своего идеала, ибо в этом-то и состоит повиновение законам истории»<sup>124</sup>.

Итак, тема полноты и целостности, нераздельности человеческой личности оказывается общей для всей русской антропологии. Но она раскрывается по-разному в каждом идейном течении. Для народников это прежде всего социальная проблема. Общество угнетает человека, превращает его в раба, лишает универсальности. «Я объявляю, — пишет Михайловский, — что буду бороться с грозящей поглотить меня высшей индивидуальностью (с обществом. — *П.Г.*). Мне нет дела до ее совершенства, я сам хочу совершенствоваться». Поверхностность позитивистского понимания человека странным образом не мешала ему быть великим идеалистом в защите своей нравственной доктрины.

### **Идея активности человека**

В числе предшественников Владимира Соловьева Н.О.Лосский называет П.Д.Юркевича, В.Д.Кудрявцева, Н.Ф.Федорова. В пределах христианства никогда не утверждалась идея активности человека, как у Н.Ф.Федорова. Сознание творческой активности индивида у него — это новое религиозное сознание. Но творчески активную задачу человека Федоров видит в воскрешении умерших отцов. Прогресс для него прямо противоположен воскрешению. Прогресс отворачивается от отцов и обращается к детям и потому ненавистен Федорову.

Для Федорова воскрешение должно быть не трансцендентным, а имманентным, т.е. делом человеческой активности. Для дела воскрешения всех должно быть восстановлено всеобщее родство, прекращена рознь. Основное зло для человека Федоров видел в смерти, в порабощенности его слепой силой природы, поэтому выдвинул идею регуляции природных процессов средствами науки и техники, переустройства человеческого организма, освоения космоса. Высшая цель регуляции — преодоление смерти, воскрешение умерших поколений, патрофикация (воскрешение отцов), достижение всеобщего бессмертия. Нужно обратить вспять, считал Федоров, ложную направленность человека к рождению детей, которая ведет только к дурной множественности и дурной бесконечности. Дети, получая жизнь от отцов, должны воскресить, заново «родить» своих отцов. Воскрешение отцов, всеобщее бессмертие было задумано Федоровым как «общее дело» человечества, ведущее к всеобщему братству и родству, поэтому христианскую идею личного бессмертия он считал безнравственной, противоположной делу всеобщего спасения.

Оценивая наследие Н.Ф.Федорова, Н.А.Бердяев писал: «Идея Федорова — полярная противоположность всякому индивидуализму, она для всех и со всеми, во имя всеобщего спасения (она есть своеобразный коллективизм). И идея эта противится сознанию всех людей, движению всего человечества. Это нимало не смущает Федорова. Небывалый утопизм, фантазерство, мечтательность соединятся в Федорове с практицизмом, трезвостью, рассудочностью, реализмом»<sup>125</sup>.

Заслуга Федорова в выдвижении идеи исключительного, небывалого сознания активного признания человека в мире, идеи преображающего отношения к природе. Он вносит в христианство активный антропологизм. Философ радикально восстает против той пассивности человека, которая в православии была возведена почти в

догму. Такое пассивное отношение к природе Федоров считает язычеством. Творение мира не закончено Богом, оно продолжается человеком.

### **Идея универсальности всеединства**

Творчество В.С.Соловьева богато идеями и охватывает большое многообразие проблем. Он стал защитником христианства после гуманистического опыта новой истории, после самоутверждения человеческой свободы в знании, в творчестве, в социальной активности. Философ понимал свободу и деятельность человека как неотъемлемую часть христианства. Это учение для него было религией богочеловечества, которая предполагала также веру в человека.

Общий пафос философского творчества Соловьева — освобождение человека как от пагубной власти индивидуалистических заблуждений, так и от антигуманистического давления нуждающегося в преобразовании общества. В основе его философского творчества лежит стремление к универсальному всеединству, достижению «цельной жизни» на основе «цельного знания» и «цельного творчества». Путь к этому он видел в универсальном синтезе философии, науки и религии (опыта, знания и веры).

Антропологическое учение Соловьева двойственно. Как христианский философ, он считает теоретическую потребность частной, одной из многих. «У человека есть общая высшая потребность всецелой или абсолютной жизни». В сфере личной и общественной нравственности эта потребность удовлетворяется «последованием Христу». Цель человеческой истории он видит в преображении мира. Но преображение человека и человечества Соловьев часто вопреки христианской традиции понимает магически-натуралистически, призывая к

«теургическому деланию» — к участию человека в осуществлении божественного промысла, к превращению мирского царства в царство Божие.

Сущность христианства Соловьев усматривал в свободном соединении в богочеловечестве двух природ, божественной и человеческой. Человек связывает эти два мира. В первый период (см. «Чтения о богочеловечестве») философ не ощущает трагизма мировой истории и чтит идею прогресса. Отпадение природных человеческих сил от Бога Соловьев оценивает как положительный фактор. Но он считает возможным свободное соединение человека с Богом. Христианство воспринималось при этом как задание, обращенное к человеческой свободе и активности.

«С религиозным утверждением человеческого начала связано у Соловьева его понимание пророческого служения, свободного пророчествования, без которого нет для него полноты христианской жизни. Соловьевская концепция теократии предполагает существование пророка и пророческого служения. Пророческая функция в духовной жизни и есть свободное духовное творчество»<sup>126</sup>.

По своему характеру философия Соловьева может быть названа антропоцентрической. Он считает человека вершиной творения. Утверждение мира совершается Богом совместно с человеком, который также выразил божественную идею гуманности. Такой идеально совершенный человек служит высшим проявлением Софии, божественной мудрости. Но совершенный человек обнаружился во Христе. Поэтому богочеловек Иисус Христос служит единением Логоса и Софии.

С помощью учения о богочеловечестве Соловьев пытался истолковать историю человечества, проблемы социальной динамики. По его мнению, богочеловек — это индивид и в то же время существо универсальное. Мир, согласно концепции философа, проходит в своем развитии два этапа. Первый сложился еще до появления человека, его можно назвать эволюцией природы. Второй — это уже воплощение человеческой деятельности, т.е. история.

Эволюция природы создает условия для становления высшего аспекта мира. Он обнаруживается в истории человечества и характеризует нравственное поведение человека. Сознание человека вожделеет реализации абсолютного добра. Учение о добре важно связывать с метафизической рефлексией, которая позволяет положительно толковать проблему свободной воли. Всеединство, рожденное уже природой, обретает новое качество в жизни человека и всего человечества.

Иисус Христос вошел в исторический процесс ради совершенствования человека. «Своим словом и подвигом своей жизни, начиная с победы над всеми искушениями *нравственного* зла и кончая воскресением, т.е. победой над злом *физическим* — над законом смерти и тления, — действительный Богочеловек открыл людям Царствие Божие». Кроме милости и сверхъестественной божественной помощи, в процессе совершенствования человека поддерживают три первичных атрибута человеческой природы — стыд, жалость и благоговение.

Соловьева трудно назвать ортодоксальным мыслителем. Исторические формы христианства — и западного и восточного — казались ему неадекватными учению Христа. Он стремился выработать новую форму христианского сознания, оправдать «веру отцов» с помощью современной науки и философии. Традиционное христианское истолкование человеческой жизни как следование Христу — обожение — он понимал нетрадиционно. Обожение для него прежде всего телесное преодоление смерти. Достижение бессмертия, преображение человека и человечества — эти проблемы были в центре духовных исканий Вл.Соловьева. Но явно отступая от христианства, он надеялся на достижение этого преображения в земной истории собственными человеческими усилиями.

## Антропологическое мышление Льва Толстого

На протяжении целого столетия русская философия развивалась в нравственных исканиях, которые обрели различную аранжировку. Морализм русской мысли получил предельное выражение в антропологическом мышлении Л.Толстого. Он потребовал подчинения всех начал и стихий жизни моральному императиву. Толстой полагал, что современная цивилизация утратила понимание того, в чем состоит назначение и благо человеческой жизни. В основе учения писателя понятие веры — веры в Бога, в абсолютное добро, придающей смысл человеческой жизни. Последний видится Толстому в преодолении отчуждения и свободном объединении людей на основе любви, в слиянии их с Богом путем осознания каждым разумно-божественного начала в себе, опрощения, улучшения себя, борьбы со злом в себе, непротivления злу силою, т.е. личным самосовершенствованием. Стать ортодоксальным христианином Толстому так и не удалось. Он был проникнут духом рационализма и не мог принять на веру то, что не проверялось рассудком. Толстой создал собственную версию христианства. Он переписал Евангелия, оставляя только то, что «разумно», отрицая божественную природу Христа, реальность его воскресения, евангельские чудеса. И вместе с тем Толстой проповедовал необходимость вернуться к религиозной культуре. Он доказывал, что бессмысленна безрелигиозная жизнь, в которой нет подлинного абсолютного добра.

Толстой стремился к религиозному построению культуры. Но для него не существовало ничего трансцендентного. Мир ограничивался тем, что доступно простой пятерице чувств. Писатель рассудочно-рационалистичен. И поэтому его религия сводится к этике. Все в жизни он хочет подчинить одному моральному началу: науку, искусство, семью, государство и в первую очередь

человека. Крайний этический максимализм приводит Толстого к аскетическому отвержению культуры, к историческому и культурному нигилизму.

Писатель начал с обличения неправды и бессмыслицы цивилизованной жизни. Правду и истинный нравственный смысл он усматривал у простого трудового народа, у мужика. Православная вера в сознании Толстого конфликтует с разумом. Он согласен принять лишь разумную веру; все, что кажется ему в вере неразумным, вызывает в нем протест и негодование. Однако, по справедливому замечанию Н.А.Бердяева, свой разум, которым он судит православие, он взял целиком из ненавистной ему цивилизации, из европейского рационализма, от Спинозы, Вольтера, Канта и других. «Это разительное противоречие между самоутверждением просветительского разума, между рациональным сознанием цивилизации и исканием смысла, веры, Бога у простого народа, далекого от цивилизации, раздирает «Исповедь» Толстого. В этом противоречии неправда религиозного народничества. Нельзя верить, как верит народ, можно верить лишь в то, во что верит народ, и верить не потому, что в это верит народ, а потому что это истина. Смысл, правда, Бог не связаны ни с каким социальным слоем»<sup>127</sup>.

В учении Толстого оптимизм переплетается с крайним пессимизмом. В личное бессмертие он так же не верит, как не верит в личного Бога, не верит в личность человека, не верит в изначальную свободу человека. Личное бытие для него — призрачное и ограниченное бытие. Истинное бытие — безличное бытие. Блаженная, счастливая жизнь покушается отказом от личности. «Учение Толстого есть типичный монизм. Толстой относился подозрительно ко всему, что порождено личностью. Подлинно только родовое бытие. Толстой страстно и мучительно искал смысла жизни и Бога. Но в Бога он не верил, он был неверующий человек, он был одержим страхом смерти. Нельзя назвать Богом открытый им без-

ликий закон жизни, который должен дать благо жизни. Он был безблагодатный человек, гордость разума мешала приобретению благодати. Христианином он не сделался и лишь злоупотреблял словом христианство. Евангелие было для него одним из учений, подтверждающим его собственное учение»<sup>128</sup>.

### **Спектр антропологических воззрений**

В русской философии были представлены и другие точки зрения. Философы воспроизводили в своих истолкованиях человека различные метафизические, позитивистские и персоналистские взгляды. Так, по мнению Н.О.Лосского, гносеология, логика и метафизика последней четверти века была представлена такими именами, как Б.Н.Чичерин, Н.Г.Дебольский, П.А.Бакунин, М.И.Каринский, Н.Я.Грот.

Чичерин поднял индивидуальное личное бытие человека на ту высоту, которую она заслуживает, и признал его вечным и свободным творцом. Однако, как полагает Н.О.Лосский, концепция Чичерина страдала односторонностью универсализма. Философ не вполне осознавал органическую целостность мира. Немалый интерес представляют взгляды Чичерина на проблемы, связанные с обеспечением жизни личности внутри общества. Тоталитарный строй, который родился буквально на глазах при участии философа, продемонстрировал предельное безразличие к благополучию людей и даже к возможности их существования. Тем значимее идеи Чичерина о том, как важно обеспечить суверенность личности.

Е.Трубецкой полагал, что индивид находится вне божественной жизни и свободен принять или отвергнуть идеальную цель, поставленную перед ним. Бог свободен от мира, и, следовательно, мир независим от Бога. Без такой свободы с обеих сторон отношения между Богом и миром не могли бы иметь статус любви или — со стороны

человека — враждебности. Философ развивает далее эти понятия в книге «Смысл жизни». Они дают ему возможность истолковать христианство как единственную в своем роде религию, в которой человеческий элемент не поглощается божественным, а божественный — человеческим. Оба эти элемента составляют единство в его полноте и цельности.

Персоналистическими по своему характеру можно считать философские учения А.А.Козлова, Л.М.Лопатина, Н.В.Бугаева и др.

Персоналистская сущность философской рефлексии в России не вызывает сомнений. Различные течения русской мысли постоянно обращались к проблеме усовершенствования человека либо путем аскетического монашеского подвига, либо путем социального активизма, через изменение тех условий, в которых живет человек. Святость была идеалом религиозного сознания. Но если понимать святость расширительно — как совпадение мысли и действия, воплощение нравственного идеала в ткани жизни, то в этом смысле все русские мыслители требуют от себя и других святости, подвижничества и жертвы. В центре внимания всегда один и тот же толстовский вопрос: «Как человеку самому быть лучше и как ему жить лучше?»

### Литература

- Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.  
Н.А.Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991.  
*Лосев А.Ф.* В.С.Соловьев и его время. М., 1990.  
*Лосский Н.* История русской философии. М., 1991.  
Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Вахлацкого. М., 1991. Вып. 1.  
*Петрова М.* Кающийся дворянин и нераскаянный интеллигент (К 150-летию со дня рождения Н.К.Михайловского) // Лит. газ. 1992. 25 нояб.

## Заключение

Стремление проникнуть в тайну человека сопровождает всю историю мировой философии — от древних постижений до современных теоретических экспертиз. Персоналистская традиция то расцветает, то уступает место другим мировоззренческим установкам. В конце XIX в. На Западе, например, считалось respectable писать о тайнах познания, о законах логики, о природе рациональности, о феноменологических правилах. Размышление о человеке многие авторитеты расценивали как форму философской романистики, как некую общегуманистическую риторику. В условиях, когда казалось логичным выстраивать философию по меркам науки, рассуждать о «душе человека» или «об искусстве любить» мог только философ, не претендующий на академическую призванность.

Мы остановились на пороге XX столетия. Перед антропологическим поворотом, который знаменовал ренессанс философского постижения человека. Русские религиозные мыслители говорили о космической сущности человека. Немецкие философы-антропологи пытались отыскать пути понимания человека в обширном историко-философском и естественнонаучном материале. З.Фрейд стремился представить во всей своей наглядности напряженный и зачастую причудливый мир психологической мотивации.

Именно в XX в. возникла идея, что трудно скольконибудь продуктивно думать об инстинктах или культурных феноменах, о пружинах власти или религиозном этосе, об идеологии или познании, не располагая хотя бы пунктирно набросанной общей антропологической теорией.

Последнее столетие осталось за пределами нашего исследования. Однако можно назвать некоторые поразительные открытия этого века, которые носят парадигмальный характер. Первое из них принадлежит Эрнсту

Кассиреру. Именно он, определив человека как «символическое животное», помог по-новому взглянуть на тайну антропогенеза, раскрыв существо символических форм культуры — языка мифа, религии, науки, истории. Новейшие естественнонаучные доктрины, объясняющие происхождение человека и его способность создавать собственный надприродный, рукотворный мир, не могут соперничать с грандиозным философским открытием Кассирера. Итак, человек — это существо, обладающее даром творить символы. Ни одно живое создание на Земле не выстраивает между собой и природой символическую среду. Это способен делать только человек. Будучи живым существом, человек отказывается следовать зову инстинкта, переступает через присущую ему биологическую природу.

Второе антропологическое открытие XX столетия связано с именем Макса Шелера. По-новому осмыслив ницшеанскую формулу о человеке как еще не завершенном животном, Шелер и его последователи представили «мыслящее существо» как свободное, открытое. Опираясь на средневековую интуицию, на взгляды агностиков, философские антропологи подошли к проблеме слабой укорененности человека в природе с радикально иных позиций. Они постулировали ущербность человека как биологического организма. По их мнению, став вольноотпущенником природы, человек обрел возможность саморазвития, преобразования. Однако никто не предложил ему маршрута этого движения. Сам путь развития человека оказался чистой авантюрой — потомок Адама находится в процессе становления, но без предустановленных ориентиров. Неужели и в самом деле нет никаких конкретных опор для поиска собственного своеобразия? Возможно ли, что при этом вообще не на кого положиться, кроме как на самого себя? Антропологи XX столетия ответили на поставленные вопросы однозначно: человек приговорен искать человеческое в себе самом...

Третье поразительное открытие философской антропологии XX в. принадлежит Фромму. Он показал, что спонтанность человеческой природы, его способность изменить человеческое бытие как бы пересотворяет самого человека не только духовно и экзистенциально, но и в качестве биологического вида. Мысль Шелера и его сподвижников, которые подчеркивали незавершенность человека, Фромм снабдил впечатляющими иллюстрациями. В человеке преобразается все — и его природа, и присущая ему субъективность. Христианское провозвестие о том, что человек изначально добр, которое питало европейское сознание вплоть до XX столетия, Фромм перевел в план исторического размышления. Разумеется, по мысли философа, разрушительность не есть его соприродная черта. Но Фромм далек от любования человеком. Когда мы рассуждаем о свободе личности, неплохо подумать и о том, что именно в самом человеке скрыты истоки разрушительности, деструктивности, ненависти и авторитарности.

На разных этапах своей истории человек действительно раскрывал себя в парадоксальном и неожиданном диапазоне. Скажем, такой дар, как сознание, вовсе не выглядит всегда равной себе величиной. Разум как способность человека к рефлексии существует в разных формах, которые обнаружили себя в конкретные культурные эпохи. Первоначальная человеческая натура, лишенная агрессивности, приобрела деструктивность как особое качество. История, стало быть, вовсе не облагораживает человека, а, напротив, нередко дегуманизирует его.

Персоналистское мышление XX в. существует во множестве вариантов. По мнению религиозных экзистенциалистов — Н.А.Бердяева, Г.Марселя, П.Тиллиха, К.Ясперса — человеческая реальность не может рассматриваться как самодовлеющая, она принципиально зависима от иной сущности, которая находится за пределами человека. Это нечто иное они называли трансценденцией, постигаемой через веру.

Русские философы начала века, признавая спонтанность, демиургичность человека, все-таки видели в нем образ и подобие Божие. Вот почему они критически относились к идее гуманизма как к убеждению, которое не ставит человеческому приключению никаких пределов. Обостренный персонализм в европейской и русской философии не выпадает из религиозной традиции.

Гуманизм в оценке Н.А.Бердяева не знает человека как свободного духа, ибо оно обоготворяет только природного человека. Как ответ на религиозное принижение и подавление человека, его натурализация ведет к ложному его самопревозношению, которое окончательно истребляет человека. Русские философы, равно как и многие западные мыслители, предостерегали, что обезбоженный антропоцентрический поворот мысли таит в себе многие опасности. Он может обернуться обожещением человека.

Но в XX в. Были и другие мыслители, например Э.Фромм, которые не признавали никакого верховенства над человеком. Человек — исток и завершение антропологической картины. В ней нет никакой иной определяющей сущности. Это все не означает, что американский философ отвергает религиозные интуиции. Напротив, в книгах Фромма масса ссылок на древнюю мудрость, на ветхозаветные и новозаветные тексты.

Когда Фрейд пытается понять феномен религии как результат психических метаморфоз в человеке, это воспринимается как плодотворное напряжение мысли. Когда Фромм стремится создать безрелигиозный гуманизм, это подсказано нравственными исканиями ученого, а вовсе не желанием сокрушить религию. Здесь отсутствует пренебрежение к вере.

Философская антропология XX в. отказывается от окончательных определений человека в качестве доброго или злого существа. Природа человека не является всегда равновеликой. Она преображается радикально. Древ-

ний пахарь оказывается хищником, сознание как феномен рождается в момент парадоксального отпадения от вечности, разворачивается безмерный потенциал человеческой субъективности. Каков же в этом случае человек?

Философская антропология, претендующая на академичность, не может стартовать с вопроса: «Что такое человек»? Опыт религиозного самовопрошания, а также ход экзистенциальной мысли позволяет искать разгадку природы человека в измерениях трансценденции. Человеческое бытие принципиально свободно, ничем не сковано. Главный предмет философской антропологии, следовательно, неясен, ибо он находится в авантюре саморазвития. Человек не то, что есть. Он таков, каким может стать. Следовательно, философская антропология призвана промыслить векторы возможных преобразований, выявить всечеловеческое, как оно складывается в ходе исторической динамики, закрепить в человеке то, что внутренне органично для него, довлеет ему...

Философы XVIII и XIX вв. неосмотрительно пытались открыть философскую антропологию постулированием человеческой природы. Они обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую статью: разум, социальность, общение, способность к труду. То, что человек необычен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывало сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы, но вместе с тем принципиально отличается от них.

Некоторые мыслители уже в нашем столетии говорили о человеке как об особо организованном сознании, специфическом витке вселенской эволюции. Однако на поверку оказалось, что все эти, по видимости, разнородные подходы все-таки не выходят за рамки понимания человека как особой формы жизни. Ведь и необычным образом структурированное сознание не существует без живой плоти. Эволюция, в ходе которой рождается жи-

вая материя, мыслящий дух, не раскрывает в человеке никаких иных качеств, кроме тех, что присущи живой одухотворенной материи...

Но вот парадокс: человек, несомненно, часть природы, он всей плотью и кровью принадлежит ей. В то же время естественные функции не выглядят у него органичными. Природные потребности воспринимаются у человека как искусственные. Возможно, природа заложила в человека некую благодатную физическую реальность. Но может быть, это существо, раздираемое остатками инстинктов и потому достойное жалости. Многие человеческие потребности воспринимаются как лишённые органики и неестественно привитые к живой плоти Адамова потомка.

Стало быть, нужен какой-то новый подход к оценке человека: перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности, по сути дела ничего не проясняет в определении его природы и сущности. Рождается принципиально иной подход к характеристике человека, который предельно близок к экзистенциальной традиции. Философы существования пытались понять человека через противоречия его собственного бытия. Такой же подход, конкретизированный применительно к философской антропологии, развивает и Фромм.

Оценивая человека как особый род сущего, американский исследователь подчеркивает: не стоит искать все новые и новые признаки его природы. Взглянем на ситуацию с радикально иных позиций. Определим человека экзистенциально, т.е. через способ существования. Это несомненно впечатляющее открытие философии XX в., рожденное экзистенциальной традицией. Сам Фромм подчеркивает, что прилагательное «экзистенциальный» появилось у него независимо от философии человеческого бытия, в ходе развертывания вполне самостоятельного подхода к феномену человека.

Человек — это существо, которое не имеет своей ниши. Однако это не признак, это противоречие его бытия. Все, что есть в человеке, как бы отрицает самое себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но они не выполняют в нем роль безотказных стимуляторов поведения. Человек властвует над природой и в то же время оказывается ее дезертиром. Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, ускользают от окончательных определений. Человек имеет трагическое представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом конкретном индивидуе открывает эту истину...

Стало быть, человек необычен не в качестве особой формы жизни, а в самом эксцентрическом способе бытия. Он существует совсем не так, как все другие природные особи. Это и есть подлинный исток философской антропологии XX столетия, на пороге которого мы остановились. Она начинается с этой констатации и продолжается размышлением о том, что может следовать из данной посылки.

## Примечания

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

- 1 *Кон И.С.* Открытие «Я». М., 1978. С. 174.
- 2 См.: *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 40.
- 3 *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М., 1991. С. 546.
- 4 *Гуревич А.Я.* Средневековый мир. М., 1990. С. 36.
- 5 *Гуревич А.Я.* Средневековый мир. С. 37.
- 6 *Эпштейн Михаил.* Поэзия хозяйства // Независимая газета. 1992. 26 июня.
- 7 См.: *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 61.
- 8 См.: *Фромм Э.* Бегство от свободы. С. 67.
- 9 *Гегель.* Лекции по истории философии // Соч. М., Л., 1935. Т. XI. Кн. 3. С. 197–198, 199.
- 10 *Фромм Э.* Бегство от свободы. С. 78.
- 11 Там же. С. 80.
- 12 *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. М., 1987. С. 245.

### ГЛАВА ВТОРАЯ

- 13 *Стрельцова Г.Я.* Барокко и классицизм. XVII век // Человек. М., 1991. С. 278.
- 14 *Вернадский В.И.* Живое вещество. М., 1978. С. 29.
- 15 *Бубер М.* Проблема человека. М., 1993. С. 25.
- 16 *Монтень М.* Опыты. М., 1979. Кн. II. С. 390.
- 17 Там же. Кн. I. С. 68.
- 18 См.: *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1978. С. 17–18.
- 19 См.: *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Человек. М., 1991. С. 18–19.
- 20 *Волошин М.* Избранные стихотворения. М., 1988. С. 299.
- 21 Там же. С. 300.
- 22 *Паскаль Б.* Мысли. Гл. X. Раздел 1.
- 23 Там же. Гл. X. Разд. I.
- 24 *Паскаль Б.* Мысли // Человек. М., 1991. С. 283.
- 25 Там же. С. 282.
- 26 *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека // Опыт персоналистической философии. Париж, 1939. С. 19.
- 27 *Паскаль Б.* Мысли // Человек. С. 283.
- 28 *Лабрюйер Ж.* Характеры или нравы нынешнего века // Человек. М., 1991. С. 286.
- 29 *Ларошфуко Ф.* Максимы // Человек. С. 288.
- 30 Там же. С. 289–290.
- 31 *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 108.

- 32 *Лейбниц Г. О мудрости* // Человек. С. 297.  
33 Там же. С. 298.  
34 См. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 262–263.  
35 *Спиноза Б.* Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Человек. С. 297.  
36 *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // Человек. С. 295.  
37 *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 98–99.

#### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

- 38 *Агацци Э.* Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке. М., 1991. С. 59–79.  
39 *Цвейг Стефан.* Франц Антон Месмер. *Цвейг С.* Собр. соч. В 7 т. М., 1963. Т. 6. С. 6.  
40 *Дидро Д.* Мысли к истолкованию природы // *Дидро Д.* Соч. М., 1981. Т. 1. С. 335.  
41 *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Человек и его ценности. М., 1989. Ч. 2. С. 45.  
42 *Цвейг С.* Франц Антон Месмер. С. 45.  
43 *Шелер М.* Человек и история // Человек: образ и сущность. М., 1991. Ч. 2. С. 139.  
44 *Гоббс Т.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 643.  
45 *Фейербах Л.* Собр. соч.: В 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 153.  
46 *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Человек. М., 1991. С. 337.  
47 *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Человек. М., 1991. С. 345.  
48 *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас. Очерки по истории и философии культуры. М., 1991. С. 148–149.  
49 *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 695.  
50 *Юм Д.* Соч. М., 1965. Т. 2 С. 615.  
51 *Вольтер.* Философские письма // Человек. М., 1991. С. 303.  
52 *Вольтер.* Метафизический трактат // Человек. М., 1991. С. 308.  
53 *Бовуар Симона де.* Надо ли жечь де Сада? // Эрос. М., 1991. С. 217.  
54 Там же. С. 228.  
55 Там же. С. 234–235.  
56 *Ламетри Ж.О.* Человек-машина // Человек. М., 1991. С. 309.  
57 Там же. С. 316.  
58 *Rassmore J.* The perfectability of man. N.Y., 1970.  
59 *Агасси Дж.* К развитию рациональной философской антропологии // Философия человека: традиции и современность. М., 1991. Вып. 2. С. 83.  
60 *Гельвеций К.* Бог–природа–человек. М., 1923. С. 13.  
61 *Гельвеций К.* О человеке. Соч.: в 2 т. М., 1977. Т. 2.

62 *Гирко Л.В.* Культура как «образ мира» в философии немецкого Просвещения // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. М., 1991. С. 35.

63 См.: *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия.

#### ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

64 *Кант И.* Логика. Пг., 1915. С. 14–15.

65 См.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 589.

66 *Кант И.* Логика. С. 16.

67 См.: *Кант И.* Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 661.

68 *Viber M.* Das Problem des Menschen. Heidelberg, 1948. S. 3/

69 *Межуев В.М.* Проблема культуры и цивилизации в философско-историческом учении Канта // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. М., 1988. С. 27.

70 *Кант И.* Соч. Т. 2. С. 192.

71 *Межуев В.М.* Проблема культуры и цивилизации в философско-историческом учении Канта // Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. С. 28.

72 *Соловьев Э.* Религиозная вера и нравственность в философии Канта // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991. С. 207–208.

73 *Фихте И.* Назначение человека // Человек. М., 1991. С. 28.

74 *Фейербах Л.* Сущность христианства // Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 2. С. 31.

75 *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. С. 95.

76 *Бубер М.* Проблема человека. М., 1993. С. 100.

77 См.: *Гегель.* Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 123.

78 Там же. М., 1970. Т. 1. С. 123.

79 Там же. С. 139.

#### ГЛАВА ПЯТАЯ

80 *Цвейг С.* Гельдерлин // Собр. соч.: в 7 т. М., 1963. Т. 6. С. 98.

81 Там же. С. 121.

82 *Вакенродер В.* Фантазии об искусстве // Человек. Т. 2. С. 101.

83 *Цвейг Стефан.* Гельдерлин. Т. 6. С. 124.

84 *Шлегель Ф.* Об эстетической ценности греческой комедии // Человек. Т. 2. С. 107.

85 Там же. С. 198.

86 Там же. С. 115.

87 Там же. С. 115–116.

- 88 *Дьяконова Н.Я., Яковлева Г.В.* Философско-эстетические воззрения Сэмюэля Тэйлора Кольриджа // *Кольридж С.Т.* Избранные труды. М., 1987. С. 18.
- 89 *Карлейль Т.* Этика жизни. М., 1906. С. 7–8.
- 90 *Карлейль Т.* Герои, культ героев и героическое в истории. СПб., 1891. С. 74.
- 91 Там же. С. 75.
- 92 *Карлейль Т.* Sartor Resartus. Жизнь и мысли Герр Тейфельсдрена. М., 1902. С. 284–286.
- 93 *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Париж. 1957. С. 10.
- 94 *Торо Г.* Дневники // Человек. Т. 2. С. 146.
- 95 *Гете.* Максимы и размышления // Человек. Т. 2. С. 153.
- 96 *Гейзенберг В.* Картина природы у Гете и научно-технический мир // Рациональное и иррациональное в современном сознании. М., 1987. Вып. 4. С. 21.

#### ГЛАВА ШЕСТАЯ

- 97 *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 21.
- 98 *Дарвин Ч.* Изменения домашних животных и культурных растений // Соч. В 2 т. М., Л., 1951. Т. 1. С. 747.
- 99 Там же.
- 100 *Тэн И.* История английской литературы. СПб., 1876.
- 101 *Кассирер Э.* Опыт о человеке // Проблема человека в западной философии. С. 25.
- 102 *Бердяев Н.А.* Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 61–62.
- 103 См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1900. Т. 1. Вып. 2. С. 182.

#### ГЛАВА СЕДЬМАЯ

- 104 Там же. С. 185.
- 105 *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 369.
- 106 Там же. С. 370.
- 107 См.: *Библер В.С.* Нравственность, культура, современность. Философские раздумья о жизненных проблемах // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1990. С. 18.
- 108 *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 384.
- 109 *Ницше Ф.* Генеалогия морали. СПб., 1908. С. 6.
- 110 *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости. М., 1990. С. 47.

- <sup>111</sup> См.: *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1990. С. 15.  
<sup>112</sup> См.: *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 255.  
<sup>113</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 278.  
<sup>114</sup> *Лосев А.Ф.* Страсть к диалектике. М., 1990. С. 70–74.

#### ГЛАВА ВОСЬМАЯ

- <sup>115</sup> *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. С. 324.  
<sup>116</sup> *Киреевский И.В.* Полн. собр.соч. Т. 1. С. 250.  
<sup>117</sup> *Киреевский И.В.* Отрывки // Человек. Ч. II. С. 400.  
<sup>118</sup> Там же. С. 249.  
<sup>119</sup> Там же. С. 210.  
<sup>120</sup> Там же. С. 275.  
<sup>121</sup> *Чаадаев П.Я.* Философические письма. Письмо второе // Человек. Ч. 2. С. 416.  
<sup>122</sup> *Чаадаев П.Я.* Отрывки и разные мысли // Там же. С. 423.  
<sup>123</sup> *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 91.  
<sup>124</sup> *Михайловский Н.К.* Собр. соч. Т. 1. С. 69.  
<sup>125</sup> *Н.А.Бердяев* о русской философии. Свердловск, 1991. С. 53.  
<sup>126</sup> Там же. С. 47.  
<sup>127</sup> Там же. С. 39.  
<sup>128</sup> Там же. С. 42.

## Оглавление

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

<b>РЫЦАРЬ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ЭТИКИ</b> .....	3
Преображение духовных установок .....	4
Отношение к труду как ценность .....	6
Свобода и бессилие человека .....	12
Культ добродетелей .....	19

### ГЛАВА ВТОРАЯ

<b>«МЫСЛЯЩИЙ ТРОСТНИК»</b> .....	23
Паскаль: опыт трагического бытия .....	24
Человек во вселенной .....	34
Счастье человека .....	37

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

<b>ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ: ОТКРЫТИЕ СУБЪЕКТА</b> .....	45
Верховенство разума .....	48
Человеческая природа .....	52
Человеческое вожделение .....	57
Человек-машина .....	61
Соотношение ума и души .....	64
Человек и история .....	65

### ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

#### ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ И ДУХА

<b>В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ</b> .....	74
И.Кант о философской антропологии .....	75
Отношение сознательного и бессознательного .....	84
Антропология и панлогизм .....	86
«Я» и «Ты» .....	90

### ГЛАВА ПЯТАЯ

<b>РОМАНТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА</b> .....	96
Человеческое бытие .....	97
Романтизирование восточного человека .....	100
Свобода как феномен .....	105
Человек как макрокосм .....	108
Религия как ценность .....	112
Природа как тайна .....	114

## **ГЛАВА ШЕСТАЯ**

<b>НАУКА И ЧЕЛОВЕК В ПОЗИТИВИЗМЕ .....</b>	<b>118</b>
Эмпирическая база антропологии .....	119
Конт о человеческой природе .....	127
Концепция счастья Джона С.Милля .....	137
Свобода воли у Спенсера .....	139

## **ГЛАВА СЕДЬМАЯ**

<b>КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ .....</b>	<b>142</b>
«Жизнь» как философская категория .....	143
Антропологизм Шопенгауэра .....	148
Проблема свободы и морали .....	154
Обретение сущности человека .....	164
Идея становления человека .....	165
Интуиция и интеллект .....	167

## **ГЛАВА ВОСЬМАЯ**

<b>ЧЕЛОВЕК В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ .....</b>	<b>171</b>
Общие черты русского антропологизма .....	171
Эволюция антропологической мысли .....	174
Понятие аскезы .....	177
Цельность духа .....	179
Понятие свободной воли .....	185
Субъективизм и индивидуализм в народничестве .....	186
Идея активности человека .....	187
Идея универсальности всеединства .....	189
Антропологическое мышление Льва Толстого .....	192
Спектр антропологических воззрений .....	194
Заключение .....	196
Примечания .....	203

Научное издание

**Гуревич Павел Семенович**

**Философия человека. Часть 2**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Ю.А.Аношина*

Корректоры: *Л.А.Карамнова, Е.Н.Федина*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.06.2001.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 6,53. Уч.-изд. л. 8,93. Тираж 500 экз. Заказ № 018.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14