

# ГЛАВА 1

## ПОНЯТИЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ ИСТОКИ

### 1.1. Классическая традиция в европейской философии

Понятие *неклассического* допускает самые разнообразные определения; естественно, что оно в значительной степени обусловлено тем, как мы понимаем классическое. Применительно к философии термином «классический» обычно обозначается период от Бэкона и Декарта до Гегеля. Не пытаясь оспорить эту традицию, тем не менее сделаем важное уточнение: существует важное различие между философией XVII–XVIII веков (до Канта) и философией конца XVIII – начала XIX века (имеются в виду прежде всего системы немецкого идеализма). Хотя по отношению к этим эпохам можно говорить о преемственности и единстве, между ними есть глубокое несходство, которое очень часто ускользает от внимания или сознательно игнорируется.

В строгом смысле классической философией нужно называть философию XVII–XVIII веков, и главной ее чертой следует признать ее *непосредственную связь с наукой*. Именно в это период возникает представление, хотя еще не выражается прямо, о том, что философия является «служанкой» науки; позже оно будет высказано в явном виде позитивизмом. Впрочем, пока еще невозможно говорить о полном подчинении философии науке, скорее здесь речь должна идти о единстве и взаимодополнении. Философия выявляет общую структуру мироздания и разрабатывает метод научного познания, а наука, используя этот метод, решает самую трудоемкую, но и самую почетную задачу – осуществляет конкретное познание мироздания во всех деталях.

На этом фоне различие двух главных направлений новоевропейской философии – рационализма и сенсуализма – выглядит совершенно вторичным и малосущественным; оба они входят в общую традицию *классического новоевропейского рационализма*. Рационализм, понятый таким образом (в широком смысле), основывается на представлении о господстве в мире рациональной закономерности, которую призван познавать человек. Верховное начало мира, Бог, при этом понимается как Мировой Разум, который наделил природу неизменными законами и сам подчиняется им. В соответствии с этим главной «добродетелью» человека оказывается познание мира, познание его законов и их первоисточка – мирового Разума. Поскольку наш разум (в единстве его способностей – чувственности и рассудка) является частью вселенского Разума, он, несмотря на свою конечность, может подняться до этого источника и основания своей мощи и поэтому в состоянии добиться постижения всей природной закономерности. Здесь возникает идеал абсолютного познания, абсолютной, исчерпывающей рациональности. Никакие тайны природы не могут остаться нераскрытыми, никакие глубины бытия не могут скрыться от абсолютного света знания, излучаемого Разумом. В том числе и сам человек, как естественная часть мироздания, должен быть «исчерпан» в том же самом процессе и стать абсолютно «прозрачным» для света познания. Идеал классической рациональности не предполагает какого-то особого значения человека, не предполагает его радикального отличия от всего существующего.

В этом заключен главный парадокс и, как стало ясно позднее, уже в XX веке, главное противоречие классического рационализма. Человек, ограниченный субъект, является источником познавательной деятельности, направленной на мир, однако теоретики классического рационализма не признают сколько-нибудь существенного влияния познающего субъекта на результаты познания. Точнее, признавая такое влияние (например, через идею Локка о субъективности вторичных качеств объектов), они полагают, что оно всегда может быть обнаружено самим субъектом и устранено; полнота и объективность познания всегда достижима. Это объясняется тем, что субъект фактически действует не сам от себя,

а является всего лишь проводником того света познания, который идет от Абсолютного Разума. Оказывается, что наличие конкретного и конечного познающего субъекта никак не влияет на результаты познания, они всегда адекватны самой реальности и не несут в себе ничего субъективного. По существу, это означает, что человек изымается из мироздания и полагается где-то вне его, в некотором особом месте, из которого он созерцает мироздание как завершенную и независимую от него «картину». Об этой черте новоевропейского научного и философского мировоззрения ясно написал М. Хайдеггер в известной работе «Время картины мира».

Но в противоречии со всем сказанным, новоевропейский рационализм признает, что исчерпывающее познание мира распространяется и на человека, т. е. человек признается частью мира, причем частью достаточно обычной, не требующей каких-либо особых форм познания. Основоположник рационалистической традиции, Декарт, пытался сохранить представление об особом характере бытия человека по отношению к миру. Для этого Декарт использовал платоновскую парадигму «двух миров», которая у него превращается в представление о двух равноправных субстанциях. Однако неудовлетворительность этой конструкции оказалась слишком очевидной, и все последователи Декарта переходят на позиции монизма, в рамках которого для человека – во всей его индивидуальности и конкретности – не остается особого места в мироздании.

Наиболее прямолинейно это «нивелирование» человека, устранение его уникальной, сверхприродной сущности, производится в механистическом материализме XVIII века. Самым выразительным свидетельством этой тенденции является книга Ж. Ламетри «Человек-машина». Но ту же самую тенденцию мы находим и у других представителей философии XVIII века, разве что не в таком прямолинейном выражении. В самой последовательной версии рационалистической философии (имея в виду узкий смысл термина «рационализм»), в системе Спинозы, отдельный человек – это частный модус, который не играет существенной роли в структуре Субстанции, а его жизнь, во всей ее временной протяженности, целиком предопределена законами Субстанции и не включает в себе никакой свободы.

Но точно к такому же результату в отношении отдельного человека приходит и сенсуализм. Как известно, Беркли создавал свою версию сенсуалистической философии для того, чтобы опровергнуть материализм и атеизм, чтобы доказать существование Бога, божественное происхождение человека и его бессмертие. Однако результаты его построений не соответствуют этим намерениям. Принципы его субъективного идеализма, действительно, обосновывают онтологическую первичность человека по отношению ко всей природе; природа – это совокупность ощущений в человеческом сознании. Однако сознание *абсолютно пассивно*, ощущения в него вкладывает Бог; сознание – это своего рода «экран», на который проецируется изображение бесконечно богатого, многокрасочного мира. В ценностном смысле вряд ли можно признать такой «экран» более значимым, чем проецируемое на него изображение.

Тем не менее Беркли сохраняет веру в то, что человеческий дух представляет собой что-то самодостаточное и цельное, Беркли верит, что даже в своей пассивности человек сохраняет высшее достоинство и подобие Богу. Юм разоблачает эту иллюзию. В его построениях душа, человеческое сознание, сущностное ядро человека, «рассеивается», человек – это всего лишь относительное, сиюминутное единство ощущений – внешних, таких как чувственные образы предметов, и внутренних, сводящихся к системе элементарных аффектов. Станным образом в рамках субъективно-идеалистической тенденции, которая была инициирована Беркли ради борьбы с материализмом и атеизмом, Юмом были получены результаты, почти ничем не отличающиеся от результатов самого прямолинейного материализма: в обоих случаях не обнаруживается никаких оснований для признания существования цельной духовной сущности человека, бытие человека сводится в одном случае к внешним механическим отношениям элементарных частей человеческого тела, а

в другом – к внешним отношениям элементарных слагаемых внутреннего и внешнего опыта.

Наиболее характерной, можно сказать, «роковой», чертой всех новоевропейских *классических* систем являлось отношение к эмпирической действительности и к эмпирическому бытию человека как к чему-то несамодостаточному и неполноценному — как находящим себе оправдание и осмысление только через сведение к «абсолютной» реальности (неважно, идеальной или материальной, объективной или субъективной). Сущность и оправдание отдельного человека — во всемирном Духе, сущность и оправдание эмпирической природы — в системе незыблемых законов, открываемых наукой.

Классическая философия выстраивала в целом очень простую онтологию. Она была основана на противостоянии двух инстанций бытия: Абсолюта (Бога) и эмпирической реальности, в последнюю в качестве естественной и в общем-то незначительной части был включен человек. При этом вся эмпирическая реальность была охвачена закономерной необходимостью, источником которой выступал Абсолют. Конкретные науки были призваны раскрыть законы, которым подчинена эмпирическая действительность и после этого должны были передать «эстафету» философии, она путем обобщения этих законов устанавливала их исток в Абсолюте, т. е. и в самом Абсолюте выявляла некую метазакономерность, которая и проистекала из него, и подчиняла его себе.

Такое понимание Абсолюта очень выразительно охарактеризовал Л. Шестов. Возводя эту традицию к греческой философии с ее культом мировой закономерности, неотвратимой судьбы, Шестов писал: «Философ, даже когда чувствовал, что его насильно влечет чужая ему и враждебная ему сила, считал себя обязанным делать вид, что идет по своей охоте. В этом последняя тайна греческой мудрости, наивно разглашенная доверчивыми римлянами (Цицероном и Сенекой — *И. Е.*). Человек “знает”, что судьба непреодолима. Бороться, стало быть, бессмысленно. Остается одно: покориться судьбе, приспособиться к ней и так перевоспитать себя, переделать свою волю, чтобы необходимое принимать как должное, как желательное, как лучшее... Из этого, наконец, делается вывод: высшее благо есть душевное спокойствие, которое достигается только безусловным исполнением всех велений разума и отречением от личной, собственной воли»<sup>1</sup>. В этом случае не только человек оказывается полностью необходимым существом, лишенным какой-либо свободы, но и Абсолют оказывается подчиненным собственной закономерности и, по сути, не свободным в своих актах.

Одновременно и идея трансцендентности Абсолюта теряла свое значение. Поскольку та закономерность, которая проистекала из него и которой он сам был подчинен, оказывалась постижимой для человеческого разума, грань между эмпирическим миром и Абсолютом оказывалась не слишком радикальной. Абсолют открывался в рациональных актах научного разума, а не в мистических актах веры или в какой-то сверхрациональной интуиции.

Еще раз повторим, что самое странное в этой на первый взгляд достаточно стройной системе идей заключалось в том, что сам «научный разум», понимаемый как главное качество человека, не находит себе естественного места в онтологической структуре реальности. Как мы видели, в эмпиризме (например, у Локка), он сводился к формальной способности внешнего соотнесения отдельных независимых «атомов» чувственного опыта. В рационализме он описывался как некая модификация Абсолюта (например, как модус Субстанции у Декарта и Спинозы). В обоих случаях он полностью растворялся либо в бытии эмпирического мира, либо в Абсолюте и не мог быть признан чем-то самостоятельным и важным в структуре реальности. В соответствии с этим терялись основания для утверждения какого-то особого, значимого статуса человека в мире.

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж, 1964. С. 45.

## 1.2. Неклассический этап в развитии науки и философии

Переходя к идее *неклассического*, мы прежде всего должны отметить важный элемент сходства в развитии науки и философии. Хотя новаторские идеи, противостоящие классическим системам, появились в философии гораздо раньше, чем соответствующие процессы начали протекать в науке, осознание значения этих идей и сама мысль о новом, неклассическом этапе развития философии родилась после того, как было признано, что наука вошла в свою неклассическую стадию. В связи с этим важно понять неслучайность этого сходства понятий. Уже имеющаяся в наши дни ясная характеристика различия классической и неклассической науки помогает сделать явным более важное и сложное развитие классической и неклассической философии.

Достигнув достаточной строгости в конце XVII — начале XVIII века, наука затем на протяжении двух столетий развивалась в рамках почти неизменной парадигмы, получившей название «классической» и признанной учеными середины XIX века в качестве окончательной и уже незыблемой формы всего последующего развития научного познания.

Однако в конце XIX века эта классическая парадигма, классический облик науки, испытала кризис; новые факты и связанные с ними научные идеи привели к возникновению резких противоречий и в научных теориях той эпохи, и в самом научном методе, казавшемся самоочевидным и не подлежащем критике. Итогом достаточно бурного кризисного периода уже в 30-е годы XX века стало формирование совершенно новой научной парадигмы и совершенно новых, *неклассических* научных теорий, прежде всего — теории относительности и квантовой механики.

Чрезвычайно важная проблема, до сих пор еще не получившего окончательного решения, — это понимание тех причин, по которым произошел кризис науки в конце XIX века. Безусловно, эти причины связаны с неадекватностью классической науки — прежде всего неадекватностью ее метода познания — тем системам явлений, которые вошли в поле человеческой практики в указанную эпоху. Убеждение ученых XVIII и XIX веков в незыблемости классической картины мира обусловили болезненность кризиса и рождения неклассической науки, однако неизбежность и плодотворность этого кризиса были очевидны для философски мыслящих представителей научной элиты конца XIX — начала XX века, поскольку классическая наука давала слишком упрощенный и «однородный» образ мироздания, тогда как философский взгляд на мир подсказывал идею неисчерпаемого богатства форм природы и нашего познания.

Нетрудно видеть, что наиболее общим принципом классической науки — никогда не формулируемым в явном виде именно в силу его абсолютной «самоочевидности», — является убеждение в полной *объективности* и *определенности* изучаемого в научном познании мира. Ни один ученый классической эпохи даже не задавался вопросом о том, существует ли объективно тот предмет, который он исследует, точно так же как он даже не задавался вопросом о том, является ли этот предмет определенным и однозначным во всех своих свойствах, вне зависимости от ситуации, в которой он находится; на оба этих гипотетических вопроса, если бы они были сформулированы явно, был бы мгновенно дан положительный ответ. Однако в итоге перемен, произошедших в науке в конце XIX — начале XX века, именно указанное убеждение было признано главным источником всех тех ошибок и заблуждений, к которым пришла классическая наука. Неклассическая наука отказалась от этого убеждения и попыталась разработать более сложную систему исходных принципов понимания реальности и ее отношений с человеком («наблюдателем»).

Значение теории относительности, первой теории неклассической науки, более того — ее идейной основы, заключалось в доказательстве того, что мы не имеем права приписывать предметам нашего познания однозначно определенные характеристики, не учитывающие те формы взаимосвязей, в которых эти предметы находятся по отношению к нам, познающим субъектам. Наиболее известный вывод теории относительности гласит, что такие фундаментальные параметры объектов как их пространственные размеры, времен-

ные интервалы, измеряющие процессы, протекающие в них, их масса и т. д. — изменяются в зависимости от того, в какой системе отсчета (т. е. по отношению к какому субъекту познания) мы их фиксируем. Это означает, что, например, высказывание «эта палка имеет длину один метр» не имеет никакого смысла пока мы не добавим, относительно какого наблюдателя делается это утверждение. По отношению к одному из них эта палка будет иметь длину 1 м, по отношению к каким-то другим — и 0,5 м и 0,25 м и т. д.

Еще более радикальные выводы вытекают из квантовой механики. Фактически, в ней утверждается, что объекты, на которые направлено наше познание (прежде всего объекты микромира — элементарные частицы, атомы и т. п.), вообще не имеют никаких определенных характеристик вне акта наблюдения, вне своей связи с сознанием исследователя. Например, свободно летящему в пространстве электрону вообще невозможно до акта наблюдения приписать какое-то конкретное положение в пространстве, можно только оценивать вероятности обнаружить его в той или иной точке пространства; причем эти вероятности не равны нулю ни в одной точке пространства, т. е. электрон можно обнаружить где угодно. Только после того как будет осуществлен акт наблюдения, акт взаимодействия сознания наблюдателя с электроном (через посредство научных приборов и органов чувств), электрон окажется «зафиксированным» в какой-то определенной точке, причем предсказать точно, где мы его найдем, невозможно.

Оставляя в стороне многочисленные спекуляции философов по поводу странных свойств микрообъектов, отметим весьма показательный факт: в конце концов сами физики были вынуждены признать, что квантовая механика вынуждает нас радикально пересмотреть традиционный классический образ реальности. Быть может, наиболее наглядно новое представление о реальности и о ее отношениях с человеком выразил американский физик Дж. Уилер<sup>2</sup>. Он утверждает, что постулаты квантовой механики заставляют нас отказаться от представления о «твердой» и определенной объективной реальности, существующей независимо от сознания наблюдателя. Мы должны понять, что реальность — это некоторое неопределенное и «пластичное»  $X$ , которое становится известным нам миром, становится совокупностью объектов с определенными свойствами только в акте воздействия на нее сознания наблюдателя. Реальность вместе со всеми своими объектами не «созерцается» в акте наблюдения, а в определенном смысле *возникает, творится*. Мы должны отказаться от представления о четком различии «субъекта» и «объекта», о существовании ясной и определенной границы между человеком, сознанием, с одной стороны, и миром, системой объектов, с другой. Мир и человек, сознание и система познаваемых им объектов — это неделимая, целостная структура, которая должна рассматриваться именно в своей целостности, в единстве двух своих сторон, обособленность которых *вторична и производна* по отношению к их единству.

Все это заставляет современную науку заниматься абсолютно несвойственными ей ранее проблемами — проблемой сущности сознания, проблемой единства сознания и «объективной» реальности, проблемой структуры познавательных способностей человека и их возможного генезиса в истории познания и др. Вне зависимости от того, удастся ли науке продвинуться к решению этих проблем (что весьма сомнительно), можно определенно утверждать, что представление о ясном и однозначном методе научного познания, соответствующем ясному и однозначному миру вне нас, утрачено навсегда; неизбежным уделом науки должно стать все большее и большее сближение с философией, поскольку сформулированные выше проблемы невозможно решать вне философского дискурса.

Классическая наука свято верила в объективность и адекватность своих понятий и в оправданность тех границ, которые эти понятия проводили в мире. В качестве особенно значимой для нее выступала оппозиция «часть—целое» и заданное классической механикой («механистическое») представлений о составленности любого объекта и явления из «элементарных» частей, однозначно определенных и в соответствии с однозначными и

---

<sup>2</sup> Уилер Дж. Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности. М., 1982.

необходимыми законами движущихся по своим траекториям в пространстве. О том, насколько эта модель в понимании реальности повлияла на философское познание, свидетельствует система Г. Спенсера, вся от начала до конца пронизанная самым поверхностным механицизмом.

Переход науки в неклассическую стадию был связан прежде всего с отказом от представления о жесткой однозначности и объективности познаваемой реальности; реальность была признана более «пластичной», динамичной, вероятностно-неопределенной и, что самое главное, в значительной степени зависящей от познающего субъекта. Однако именно последняя особенность актов познания, выявленная новой наукой, оказалась все-таки недостаточно учтенной и не привела до сих пор к должным последствиям.. Можно с уверенностью сказать, что неклассическая наука (наука XX века), несмотря на свое отличие от науки классической, сохранила в своей структуре ее важнейший недостаток, который стал еще очевиднее и вел к еще большим трудностям, чем в эпоху наивного механицизма. Современная наука по-прежнему не оставляла в своем описании мироздания места человеку – именно как *сверхприродному, разумному существу, познающему мир*, в то время как многочисленные парадоксы внутри научных теорий (подобные принципу редукции волновой функции микрообъекта и антропному принципу) явно намекали на необходимость такого дополнения.

Для того чтобы понять, в какой форме это можно было бы сделать, достаточно вспомнить структуру античной научной картины мира. Конечно, с точки зрения современных научных представлений она выглядит очень наивной, не обладающей достаточной научной строгостью. Однако в этой наивности есть такие черты, которые задают определенное превосходство античного мировоззрения над современным. Ключевым принципом античной картины мира является аналогия между Космосом и человеком (микрокосмом); человек рассматривается здесь как центр мироздания, как то сущее, через которое и по отношению к которому нужно строить познание всех остальных явлений. Особенно ясно это видно в научной концепции Аристотеля, где телеологизм всех объяснений, безусловно, проистекает из понимания того, что природа устроена и действует точно так же, как человек; и, с другой стороны, человек своим бытием как бы «соучаствует» в бытии всех природных явлений, как утверждает Аристотель, «некоторым образом душа есть все сущее»<sup>3</sup>.

Как уже говорилось выше, в эпоху «строгой» науки, начиная с XVIII века, человек был исключен из природы, на его место был помещен его механический двойник, фантом, который не мог обладать ни одним из сущностных свойств человека. После рождения неклассической науки стало понятно, что прежнее «научное» представление о человеке не имеет ничего общего с действительностью. Казалось бы, в формирующейся новой картине мира человеку было уделено гораздо больше внимания, поскольку обнаружилась наука, которая выступила с претензией на то, чтобы дать, наконец, адекватный научный образ человека, – этой наукой была психология, созданная В. Вундтом.

Однако уже в момент своего рождения психология совершила роковую ошибку, которая предопределила абсолютную бесперспективность ее устремлений к познанию человека. Она представила себя *естественной* наукой и целиком заимствовала свой метод у естествознания. В результате, как убедительно показали уже первые критики классической психологии (Г. Риккерт, В. Дильтей, А. Бергсон), она никуда не ушла от механистического образа человека, свойственного предшествующей эпохе. Человек в классической психологии предстает как внешнее сочетание независимых психических «атомов», подобно тому как ранее он предстал сочетанием материальных атомов (подробнее об этом речь пойдет в главе 5).

Таким образом, те проблемы, с которыми сталкивается современная неклассическая наука являются результатом так и не преодоленного радикального недостатка, свойственного ей в точно такой же степени, как и классической науке. Она так и не смогла содержа-

---

<sup>3</sup> Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. В 4 т. М., 1975-1980. Т. 1. С. 439.

тельно включить в структуру научной картины мира человека и в соответствии с этим перестроить всю свою методологию – ведь в картине мира человек не может занимать иного места, кроме *центрального*. В то же время в философии конца XIX века именно эта тенденция – стремление выдвинуть человека на первый план, понять его как метафизический центр реальности – стала главной, она и определила характер *неклассической формы философствования*. В этом смысле связь неклассических традиций в философии и в науке представляется очень важной. Философия начала движение в соответствующем направлении гораздо раньше науки и уже в начале XX века вплотную приблизилась к разрешению главной задачи – к радикально новому метафизическому представлению о человеке, которое давало адекватное описание его положения в мире. Причем некоторые представители неклассической традиции одновременно попытались показать, каким образом это новое философское понимание человека могло быть применено к науке, каким образом на его основе должны быть модифицированы базовые принципы научного познания природы, как должен быть изменен метод научного познания. В качестве самого известного примера можно привести концепцию Г. Риккерта, изложенную в его книге «О границах естественнонаучного образования понятий», труды А. Бергсона «Опыт о непосредственных данных сознания» и «Материя и память» и др., концепцию символических форм Э. Кассирера, задающую новое место науки в культуре и т. д.

К сожалению, наука оказалась абсолютно глухой к этим призывам, в результате, в начале XXI века она сталкивается с такими же неразрешимыми проблемами, какие стояли на ее пути в начале XX века, и ее наиболее проницательные представители вынуждены заниматься «изобретением велосипеда», попытками самостоятельно сконструировать некую новую философию человека, которая позволила бы закрыть явные «бреши» в научной картине мира. Однако даже признавая позитивность и закономерность таких попыток обновления науки, нужно констатировать, что они выглядят предельно наивно в сравнении с теми глубокими и содержательными концепциями, которые были созданы в рамках неклассической философии в конце XIX – первой половине XX века.

Современная ситуация в науке выглядит особенно безрадостно, если учесть, что и сама философия оказалась не в состоянии сохранить тот уровень глубины, который был достигнут в ту великую эпоху. Во второй половине XX века произошел явный упадок философского мышления, в результате чего традиции, зародившиеся столетие назад, не только не получили развития, даже их адекватное понимание было утрачено. Поэтому в наши дни существенной задачей является даже элементарное разъяснение и осмысление основных достижений неклассической традиции. Только через возвращение к этой традиции, почти забытой в наши дни, мы сможем встать на путь возрождения серьезной философской работы после почти полувекового господства поверхностного мировоззрения, не признающего никакой трансцендентной глубины в бытии и в человеке.

### 1.3. Философия И. Канта и преодоление классического рационализма

Прослеживая философские истоки неклассической традиции, мы должны обратиться к идеям И. Канта, поскольку именно его «коперниканский переворот» и послужил точкой отсчета для последующей философской революции. На наш взгляд, в существующей традиции интерпретации идей Канта происходит искажение тех задач, которые он ставил перед собой, в связи с чем и место Канта в историко-философском процессе определяется не совсем точно.

Как известно, по своим первоначальным устремлениям Кант был почти в равной степени и ученым, и философом, это было естественным в эпоху отмеченной тесной связи философии и конкретной науки. Точное исследование природы он считал главным делом человечества и главным делом своей жизни. И тем не менее, будучи близок к общему для всех естествоиспытателей его эпохи механистическому мировоззрению, он отказывался принимать его во всей полноте, во всех тех выводах которые наглядно демонстрировала

упоминавшаяся выше книга Ж. Ламетри. Кант сохраняет понимание того, что не только человек, но и все живое в природе обладает какой-то непостижимой глубиной, не допускающей описания в рамках существующей науки. В главном своем естественнонаучном сочинении, в трактате «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), Кант констатирует, что простота механического устройства Вселенной позволяет сказать «*дайте мне материю, и я построю из нее мир*», т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир»<sup>4</sup>. Но затем он продолжает: «А можно ли похвастаться подобным успехом, когда речь идет о ничтожнейших растениях или о насекомых? Можно ли сказать: *дайте мне материю, и я покажу вам, как можно создать гусеницу?* Не споткнемся ли мы здесь с первого же шага, поскольку неизвестны истинные внутренние свойства объекта и поскольку заключающееся в нем многообразие столь сложно?»<sup>5</sup> С этим же связано и постоянно звучащее в ранних сочинениях Канта уверения в необходимости признания бытия Бога, несмотря на то, что законы механики и без божественного вмешательства способны объяснить существование и развитие мира.

Именно это наивное сочетание механистического научного мировоззрения с убеждением в существовании высших духовных сил в бытии оказывается поколебленным после знакомства с сочинениями Д. Юма. Канта всегда привлекал здоровый научный прагматизм эмпиризма, и в первых своих сочинениях он защищал приоритет опыта в решении всех проблем познания природы. И вот в философии Юма, именно на основе критерия опыта, были поставлены под сомнение и реальность души человека, и существование Бога и претензия самой науки на познание строгих законов объективного мира.

Тот радикальный шаг, который делает Кант для спасения прежде всего идеи духовной самобытности человека, – это *радикальное ограничение претензий научной рациональности на абсолютную действительность* во всех сферах науки и философии. Как ни странно, такое ограничение в итоге помогло спасти и саму науку от гибели под напором тех противоречий, которые несет некритичная абсолютизация ее метода. Для философов XVIII века принципиальнейшей проблемой было противостояние рационализма и эмпиризма (сенсуализма) в понимании структуры научного познания; гениальность Канта выразилась в том, что он увидел *единство* двух этих тенденций в абсолютизации идеи рационального познания – понимая термин «рациональный» в широком смысле, как выражение идеи строгого научного познания, имеющего целью раскрытие объективных законов природы. Осознав их единство, он в равной степени ограничил претензии этих направлений на выражение истины о мире, человеке и Боге.

Поскольку сам он вырос в немецкой рационалистической традиции, традиции Лейбница и Вольфа, Кант еще в ранних работах настойчиво критикует абсолютистские претензии традиционного рационалистического метода, особенно в сфере метафизики. Очень выразительна в этом смысле работа «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). Из контекста этой работы, посвященной оценке метафизического учения о мире духов, видно, что Кант, при всей его ироничности по отношению к вере простых людей в общение с душами умерших, высказывает явное доверие к свидетельствам духовидца и пророка Сведенборга. «Признаюсь, – пишет Кант, – я очень склонен настаивать на существовании нематериальных существ в мире и отнести к их разряду и свою душу»<sup>6</sup>. Но он категорически возражает против возможности рационального знания об этой сфере. Как утверждает Кант, философское учение о духовных существах «можно завершить, но только в *отрицательном* смысле, а именно твердо устанавливая границы нашего понимания и убеждая нас в том, что разнообразные явления *жизни* в природе и их законы – это все, что дозволено нам познать, тогда как самый принцип этой жизни, т.е. духовную природу, о которой не знают, а строят лишь предположения, нельзя мыслить положительно,

<sup>4</sup> Кант И. Всеобщая естественная теория и история неба // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1963-1966. Т. 1. С. 126.

<sup>5</sup> Там же. С. 126-127.

<sup>6</sup> Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Там же. Т. 2. С. 304.



так как для этого нет никаких данных во всей системе наших ощущений»<sup>7</sup>. В этой работе появляется тезис, который станет одним из главных в «Критике чистого разума»: «...метафизика есть наука о *границах человеческого разума*»<sup>8</sup>.

Поскольку Кант отвергает рационалистическую пневматологию на основании того, что она не основывается на данных чувственного опыта, может показаться, что он просто присоединяется к позиции Юма, однако столь же решительно он отвергает убеждение сенсуализма в том, что все содержание нашего знания в конечном счете сводится к чувственным данным. В работе «О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770), которая стала непосредственным предварением «Критики чистого разума», Кант полагается на традиционный чувственный статус двух важнейших понятий науки – пространства и времени. «*Идея времени не возникает из чувств, а предполагается ими*. В самом деле, только посредством идеи времени можно представить себе, бывает ли то, что действует на чувства, одновременным или последовательным; последовательность не порождает понятия времени, а только указывает на него... *идея времени есть созерцание*; так как она постигается раньше всякого ощущения как условие отношений, встречающихся в чувственно воспринимаемом, то она есть не собственно чувственное, а *чистое созерцание*»<sup>9</sup>. То же самое Кант утверждает относительно пространства: «...*понятие пространства есть чистое созерцание*, так как это понятие единичное, не составленное из ощущений; пространство – основная форма всякого внешнего ощущения»<sup>10</sup>.

Пространство и время из объективных реальностей превращаются в *субъективные условия* всех чувственных восприятий. Введение особого акта *чистого созерцания*, в котором постигается содержание понятий пространства и времени, означает радикальное ограничение традиционно понимаемой рациональности, основанной на двух методах – дедукции и индукции. Качества, которые мы приписываем пространству (например те, которые выражены аксиомами геометрии), утверждает Кант, – «все это не может быть выведено из общего понятия пространства; это можно *усмотреть* только конкретно в нем самом»<sup>11</sup>. Точно так же и некоторые соотношения тел в пространстве (например, соотношение зеркального подобия левой и правой рук) «дискурсивно описать или свести к рассудочным признакам нельзя ни при какой проницательности»<sup>12</sup>. Таким образом, у человека помимо традиционных форм научного познания – разума и чувственности (управляемых в своем действии соответственно дедукцией и индукцией) – оказывается есть еще одна особая форма «внутреннего» познания – чистое созерцание, в которой постигаются субъективные формы опыта и которая никак не сводима к этим традиционным формам; более того они сами *основываются* на ней: «...все первоначальные свойства этих понятий (пространства и времени. – *И. Е.*) – вне пределов разума и потому никак не могут быть объяснены рассудочно. Тем не менее они дают *рассудку основания*, когда он из первых созерцательно данных по логическим законам делает выводы с величайшей достоверностью»<sup>13</sup>.

В той же работе Канта содержится характерный фрагмент, который показывает, что осуществляя радикальное преобразование метода научного познания, вводя в качестве нового центра этого метода субъективные чистые созерцания, Кант не забывает той цели, ради которой все это делается – восстановление здоровой веры в Бога и связанной с ней веры в духовную значимость человека. Кант убежден, что «субъективизация» человеческого познания, происходящая в результате новой интерпретации пространства и времени, не только не препятствует тому, что познание является обоснованным и плодотворным, а на-

---

<sup>7</sup> Там же. С. 331.

<sup>8</sup> Там же. С. 349.

<sup>9</sup> *Кант И.* О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Там же. С. 398, 399.

<sup>10</sup> Там же. С. 403.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 407.

оборот, становится *условием* такой плодотворности, поскольку в нем человеческий разум выказывает ту самую *активность*, которая делает его подобным *первоначалу бытия*. «Именно человеческий ум, – пишет Кант, – подвергается действию извне, и мир открывается его взору до бесконечности лишь постольку, *поскольку сам ум со всем другим поддерживается одной и той же бесконечной силой единого*. Отсюда ум воспринимает внешнее только благодаря присутствию той же общей поддерживающей причины, и потому пространство, которое есть чувственно познаваемое всеобщее и необходимое условие соприсутствия всего, может быть названо **феноменом вездесущия**»<sup>14</sup>.

Нетрудно заметить, что здесь Кант использует идею Ньютона, который утверждал, что пространство есть «чувствилище Бога» (*Sensorium Dei*), есть форма мистического присутствия Бога в мире. Однако, используя эту идею, Кант одновременно производит в ней очень важный смысловой сдвиг. Если у Ньютона речь идет только о «вездесущии» Бога, то Кант явно утверждает *вездесущие человека* (в его единстве с Богом), поскольку вместо ньютоновского представления об объективности и абсолютности пространства у Канта речь идет о его субъективности как формы *человеческого* чувственного созерцания. Эта идея человеческого вездесущия и становится невидимым центром «Критики чистого разума» (1781).

Название главного труда Канта несет в себе определенную двусмысленность, которая отражает разные аспекты поставленной философом цели: *критика* чистого разума понимается здесь одновременно и в позитивном смысле, как выяснение способностей разума в познании мира явлений, и в негативном – как радикальное ограничение его претензий на познание *всего*. Ключевой тезис, объясняющий замысел «Критики чистого разума», Кант формулирует в предисловии ко второму изданию книги: «...мне пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место *вере*»<sup>15</sup>. Это утверждение очень часто интерпретировали раньше и интерпретируют сейчас как непоследовательность Канта, как уступку религиозным традициям современного ему общества. Однако, на наш взгляд, этот тезис выражает самую главную тенденцию системы Канта, и его правильное понимание позволит раскрыть глубокую последовательность всех философских построений Канта.

Прежде всего нужно обратить внимание на то, что *знание*, которое ограничивает Кант, – это традиционная научная рациональность, которая показывает свою несостоятельность не только в понимании подлинной сущности человека, но и в познании наиболее сложных явлений природы. В связи с этим та вера, которой хочет дать место Кант, – это, конечно же, не традиционная христианская вера. Совершенно не случайно в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» Кант замечает, что современный дух критицизма должен коснуться и тех сфер, которые традиционно полагали себя вне критики – *религию и власть*<sup>16</sup>.

Чтобы понять, какой смысл Кант вкладывает в понятие веры, нужно вспомнить о том огромном впечатлении, которое на него произвели философские труды Юма. Но Юм с нескрываемым скепсисом относился к традиционной религии и под именем «вера» подразумевал особый акт уверенности в необходимом существовании объектов опыта или связей между явлениями внутри опыта, которые имеют косвенное свидетельство в опыте, но не могут быть строго доказаны в качестве *необходимых*. По сути, и Кант под *верой* понимает некоторую *альтернативную форму знания*, которая способна каким-то образом дать постижение сущности человека и высшей сущности мира, но которая остается за рамками возможностей традиционного научного знания. В отличие от Юма Кант не считает эту новую форму знания менее обоснованной, чем традиционное научное знание, у этой формы *другое* обоснование, не укладывающееся в рамки научной методологии. Различие этих двух «методологий» фиксируется Кантом через разделение двух форм разума – *теоретического и практического*.

---

<sup>14</sup> Там же. С. 412-413.

<sup>15</sup> Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3. С. 95.

<sup>16</sup> Там же. С. 75.

Поскольку Кант отрицает возможность познания вещей в себе, т.е. объективной реальности, которая, действуя на нашу чувственность, порождает мир явлений, очень часто его позицию характеризуют как агностицизм. Однако нужно обратить внимание на то, что Кант отрицает познаваемость вещей в себе, подразумевая под познанием традиционный его способ, связанный с научной рациональностью. Важнейшая интенция его философии заключается в том, чтобы показать возможность иного, более широкого понимания актов сознания, в том числе и актов разума. И в рамках этого более широкого понимания вещь в себе оказывается если и не *познаваемой*, то *постижимой*. Ведь основная задача «Критики чистого разума», как это сказано в предисловии ко второму изданию, – это преобразование *метода* метафизики и обоснование *возможности метафизического познания*. Метафизическое познание здесь же определяется как искание *безусловного*, которое лежит *не в вещах как явлениях, а в вещах самих по себе*. «И вот, – пишет Кант, – после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного, у нас все еще остается возможность попытаться установить, не может ли этот разум в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного, порожденного разумом понятия безусловного и сообразно с желанием метафизики выйти именно таким образом за пределы всякого возможного опыта посредством нашего априорного, но уже лишь практически возможного знания. При таком подходе спекулятивный разум все же предоставил нам по крайней мере место, хотя он и был вынужден оставить его пустым. Стало быть, у нас есть еще возможность, более того, нам вменено в обязанность заполнить, если можем, это место практическими данными разума»<sup>17</sup>. Здесь высказано недвусмысленное убеждение не только в возможности, но и в необходимости постижения и описания безусловного, т.е. мира вещей в себе, в рамках практического разума, т.е. в рамках *новой формы рациональности* – специфически *метафизической*, а не *научной* рациональности.

Таким образом, распространенное мнение об «агностицизме» Канта трудно признать плодотворным для оценки его системы, оно основано только на непроясненности понятий «вера» и «знание». Тут нужно говорить о недостаточной последовательности Канта в проведении новых идей. Вводя новую форму постижения действительности (и именно подлинной объективной действительности!), Кант избегает называть эту форму «познанием», поскольку над ним все-таки довлеют убеждения эпохи, согласно которым познание не может быть иным, как только основанным на традиционном научном методе и осуществляемым в рамках традиционной системы наук (при том, что метафизика рассматривается как завершение этой системы). Кроме того, осуществляя новую форму метафизического познания, Кант предельно сужает круг решаемых здесь проблем, сводя их к системе вопросов традиционной этики и теологии – обоснованность нашей свободы, цельность и бессмертие души, существование Бога, возможность окончательного совершенства человека. В результате возникает впечатление, что вся новизна такого подхода – это демонстрация нового способа обоснования для традиционных категорий христианской религии, и под кантовской «верой» надо понимать, действительно, только традиционную веру.

К сожалению, такая форма понимания идей Канта до сих пор является очень распространенной, дополнительным аргументом для нее служит тот факт, что именно так понимали Канта его современники и ближайшие преемники. Однако те стереотипы понимания, которые были оправданы для эпохи Канта, невозможно признать оправданным в наши дни; в своих оценках мы должны учитывать, как идеи Канта были развиты в классическом немецком идеализме и в какой радикальной форме их использовали представители неклассической философии второй половины XIX и XX века (от А. Шопенгауэра до А. Бергсона и Э. Гуссерля). Современный исследователь, для которого стали привычными понятия неклассических форм рациональности и сверхрациональных форм постижения бытия и который свободен от стереотипов традиционного христианского мировоззрения,

---

<sup>17</sup> Там же. С. 90.

должен видеть за указанными недостатками подлинную революцию, производимую Кантом в понимании принципов и форм нашего познания – пусть даже ясные результаты этой революции появились гораздо позже, только через столетие после смерти Канта.

Пересмотр принципов нашего познания является исходным и самым заметным аспектом производимой Кантом «коперниканской революции». Однако на деле не это является здесь главным; как не раз было сказано выше, главное – это радикальное изменение представлений о человеке и его положении в бытии. Доказательство идеальности пространства и времени, их интерпретация как субъективных форм чувственного созерцания, как *априорных форм* чувственности, необходимо Канту для того, чтобы показать, что мир, который мы в обыденной жизни признаем объективно существующим и независимым от нас, на самом деле есть *мир явлений*, он существует только в сознании человека и *целиком определяется сознанием*. Действительно, пространство и время – это универсальные формы, вне которых не может быть дано ничего реального в чувственном опыте, если эти формы субъективны, то субъективно и все, что существует в них, весь мир есть содержание человеческого сознания.

На первый взгляд, в этом результате философия Канта практически совпадает с субъективным идеализмом Беркли; многие первые читатели «Критики чистого разума» именно так и восприняли главную идею этого труда. Для Канта это было равносильно полному непониманию, во второе издание книги он даже включил специальный раздел, посвященный «опровержению идеализма» и имеющий целью отмежевание от философии Беркли. Это опровержение Кант строит через обоснование существования вещей в себе, т.е. объективного мира вне человеческого сознания. Однако можно указать на гораздо более существенный момент, радикально различающий идеи Беркли и Канта, – он касается той роли, которую сознание играет в «сотворении» мира. Как мы видели, у Беркли эта роль, по существу, равна нулю; хотя мир существует в сознании, вовсе не сознание вызвало его к существованию, это сделал Бог, сознание выступает исключительно как пассивное «вместилище» образов, составляющих мир. Именно в этом пункте Кант утверждает совершенно иное, противоположное по отношению к позиции Беркли: «пассивное сознание» – это противоречивое сочетание понятий, к самой сущности сознания относится активность, именно сознание творит мир по своим внутренним законам. Большая часть «Критики чистого разума» посвящена анализу этих законов; их раскрытие дает универсальное и всеобщее знание о мире, которое не может быть получено ни в каком опыте и которое обосновывает, делает общезначимым любое опытное исследование реальности. Исследование законов действия нашего сознания Кант называет *трансцендентальным*, и этот термин становится одним из главных и самых характерных для его философии.

Выделяя три уровня сознания (в его теоретическом применении): чувственность, рассудок и разум, Кант раскрывает в указанном трансцендентальном исследовании характерные закономерности и формы активности каждой из этих способностей. Для чувственности, как мы уже знаем, это дает априорные формы пространства и времени. Однако пространство и время есть только общие формы явлений, содержание реальности – это сами явления, вся совокупность предметов и процессов, наблюдаемых нами вокруг. И это содержание также создано сознанием, в данном случае рассудком. Именно он несет в себе совокупность априорных форм – понятий и категорий, применение которых к материалу опыта, распределенному в пространстве и времени, превращает этот материал в конкретные предметы и явления. Мы не будем вникать во все тончайшие нюансы рассуждений Канта на этом самом важном уровне трансцендентального анализа сознания. Самый главный вывод этого анализа Кант в более поздней работе сформулировал в виде известного тезиса: «...*рассудок не черпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей*»<sup>18</sup>. Здесь Кант осуществляет характерное «переворачивание» нашего обыденного представления о своем месте в мире; хотя нам кажется, что мы подчинены законам этого мира

---

<sup>18</sup> Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 140.

и составляем его малозначительную, пассивную часть, на деле, все наоборот, философия раскрывает нам великую истину: весь этот мир зависит от нас, и наше сознание является подлинным творцом мира и его законов.

После выдвигания этого радикального тезиса было бы странным, если бы Кант признал возможным только трансцендентальное исследование способностей сознания и отрицал бы возможность постижения человека как *трансцендентного* по отношению к миру существа. Если в «Критике чистого разума» о такой возможности говорится только в заключительных главах, которые выглядят очень лаконичными в сравнении с другими разделами, то два следующих важнейших труда Канта – «Критика практического разума» (1788) и «Критика способности суждения» (1790) в значительной своей части посвящены такого рода исследованию. Тот факт, что Кант облачает это исследование в традиционные формы теологии, этики и эстетики, вновь нужно признать его непоследовательностью, стремлением быть в согласии с привычками своей эпохи. Повторим: на самом деле, в этих трудах Кант пытается постичь *трансцендентную сущность человека*.

Главными определениями этой сущности оказываются *свобода* и *бессмертие*. Эти определения достаточно бедны для того, чтобы можно было детально описать, что есть человек как вещь в себе. Однако они достаточно богаты для того, чтобы решительно утверждать абсолютность человека, каждой человеческой личности. Собственно говоря, это и есть самое важное для Канта. Конечная цель совершаемой им философской революции – поместить человека в центр мироздания и, как следствие, понять его как главный предмет метафизики.

Категории свободы (свободной причинности), бессмертия души и совершенного бытия (Бога) появлялись уже при рассмотрении разума, высшей познавательной способности, завершающей ту конструктивную деятельность по созданию мира явлений, которую осуществляют чувственность и рассудок. Но в теоретической, спекулятивной сфере это были *идеи* – отвлеченные представления, не имеющие отношения ни к какой реальности, поскольку их содержание не могло быть соотнесено ни с каким опытом. Переход к сфере практического разума помогает этим идеям обрести реальность, причем эта реальность находится вне возможного опыта – в мире вещей в себе. «Три вышеуказанные идеи спекулятивного разума, – пишет Кант, – сами по себе еще не знания; все же они (трансцендентные) *мысли*, в которых нет ничего невозможного. Теперь же благодаря аподиктическому практическому закону они как необходимые условия возможности того, что этот закон повелевает *делать себе объектом*, получают объективную реальность, т.е. этот закон показывает нам, *что они имеют объекты...*»<sup>19</sup> Таким образом, трансцендентная сфера обретает несомненную реальность, и столь же несомненным оказывается принадлежность человека к этой реальности, наряду с его принадлежностью к миру явлений, существующему в формах пространства и времени.

Наиболее прямо и непосредственно постижение трансцендентной сферы связано с осознанием своей свободы. Именно через свободу, утверждает Кант, «существо (я сам), которое принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, но в то же время как принадлежащее к умопостигаемому миру не только неопределенно и проблематически *мыслится* (что уже спекулятивный разум мог обнаружить как возможное), но даже *в отношении закона* причинности этого мира *определенно* и ассерторически *познается*, и таким образом нам дается действительность умопостигаемого мира, и притом в практическом отношении *определенно*; и это определение, которое в теоретическом отношении было бы *трансцендентным* (запредельным), в практическом отношении *имманентно*»<sup>20</sup>. Мы видим, что здесь Кант прямо утверждает возможность определенного познания трансцендентной сущности человека, а через него и постижение всего умопостигаемого мира.

Бессмертие личности постигается не столь непосредственно, как ее свобода. Моральный закон, утверждает Кант, имеет в виду достижение высшего блага, заключающего в

<sup>19</sup> Кант И. Критика практического разума // Там же. С. 469.

<sup>20</sup> Там же. С. 435.

себе идеал *совершенства (святости)* личности. Но совершенство недостижимо за конечное время, отведенное человеку в эмпирическом мире. «А так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогредсе*, идущем в *бесконечность*... Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечности* существование и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)»<sup>21</sup>. Чрезвычайно важно отметить, что бессмертие души обосновывается здесь через предположение о необходимой реализации идеала *совершенства личности*, а вовсе не через идею Бога. Постулаты свободы и бессмертия оказываются самостоятельными определениями ноуменальной природы человека, не выводимыми из постулата существования верховного существа, Бога. Скорее, наоборот, существование этого верховного существа обосновывается только в перспективе уже принятых постулатов свободы и бессмертия – поскольку необходимо дать твердую гарантию исполнимости того идеала высшего блага (совершенства личности), который предполагается в моральном законе. «Моральный закон повелевает мне делать конечной целью всякого поведения высшее благо, возможное в мире. Но я могу надеяться на осуществление этого блага только благодаря соответствию моей воли с волей святого и благого творца мира...»<sup>22</sup>

Как видно, Кант вовсе не предполагает, что закон нашей воли *дается* Богом, это противоречило бы идее свободы; закон нашей воли *согласован* с волей Бога. Это означает, что Бог выступает не как превосходящее человека существо, а как существо, *координирующее* волю отдельных личностей и *гарантирующее* исполнимость тех целей, которые стоят перед волей. И хотя Кант, пытаясь избежать явного конфликта с христианской религией, говорит о Боге как творце мира, это никаким образом не следует из его анализа практического разума. Главным персонажем его философии остается человеческая личность. Самое главное, что мы твердо знаем о мире вещей в себе, о подлинной, объективной реальности – это то, что он состоит из свободных и бессмертных личностей, которые согласованы между собой, поскольку действуют по одному и тому же закону свободной причинности.

Повторим, что в этой части, в анализе постулатов практического разума, открывающих нам мир вещей в себе, размышления Канта оказываются не столь революционными (по крайней мере по форме); может создаться впечатление (и многие исследователи ему вполне поддаются), что здесь речь идет о традиционных категориях христианского богословия – Боге, свободе, бессмертии, и Кант лишь дает им несколько иное обоснование. Однако это впечатление и соответствующие интерпретации нужно признать не соответствующими действительности, все последующее влияние Канта, влияние его «коперниканской революции» в философии, связано с двумя важнейшими идеями: во-первых, с полаганием человека в качестве метафизического центра реальности и, во-вторых, с соответствующим изменением представления о путях научного и философского постижения бытия – теперь научное познание уже не должно признаваться самодостаточной и единственно возможной формой схватывания истины; в наиболее радикальных концепциях оно признается зависимым от особых, *сверхрациональных* форм постижения человека, в менее радикальных признается существование наряду с ним некоторых столь же обоснованных и эффективных форм освоения действительности. Именно последняя идея через столетие после смерти Канта определила формирование идеи *неклассической рациональности* в самой науке.

Таким образом, именно Кант первым в Новое время поставил вопрос о недостаточности традиционной научной рациональности для формирования философско-научной картины мира и тем самым дал основание для формирования во второй половине XIX века неклассической традиции в философии и науке. Видимо, есть определенная закономерность в том, что родоначальник неклассической философии, А. Шопенгауэр, критикуя

---

<sup>21</sup> Там же. С. 455.

<sup>22</sup> Там же. С. 463.

всю предшествующую философскую традицию, в качестве основы для своих новаторских идей выбирает систему Канта. В дальнейшем развитии неклассической традиции выделенные выше идеи Канта были доведены до своего логического завершения. Главная идея, которая проходит через все неклассические системы конца XIX – первой половины XX века, – это признание того, что и метафизическое постижение Абсолюта (или Бытия, в системах отрицающих понятие Абсолюта, как у Хайдеггера и Сартра), и научное познание мира в равной степени невозможно помимо постижения человека, его глубочайшей сущности. Человек – это «ключ» к сущности Абсолюта и мира; он не малая часть, а центр бытия, «основание» бытия или, может быть, пронизывающий бытие «свет», вне причастия которого невозможно ничего постичь.

#### 1.4. Религиозные истоки неклассической философии

Помимо чисто философских предпосылок, неклассическая традиция имеет и еще более давние, *религиозные* истоки; чтобы проследить их необходимо взглянуть на истоки всего европейского мировоззрения, соединившего в себе, говоря в самом общем виде, *платонизм с христианством*.

Первым об этом совершенно ясно и без всякого пиетета к традиции сказал Ф. Ницше. «Злыми гениями» европейской культуры, направившими ее развитие по ложному пути, на котором произошло полное подчинение человека «метафизическому миру», лишаящее его творческой энергии и свободы, Ницше называет Сократа и Платона (подробнее см. в разделе 4.1). Именно *платонизм*, сначала в его «классической», античной версии, а затем в форме, приданной ему христианством, стал незыблемой основой европейской философии и всей европейской культуры и определил ее основную черту — понимание эмпирической реальности и единичного эмпирического бытия человека менее значимыми, чем «истинная», вечная и абсолютновершенная реальность трансцендентного, божественного бытия<sup>23</sup>.

Однако у традиции христианского платонизма была в истории альтернатива, которая в своем историческом развитии в конце концов и породила совершенно новую версию метафизики. Условно ее можно назвать *гностико-мистической мировоззренческой традицией*. В ней соединились два религиозных источника: античный гностицизм и христианская мистика еретического толка.

Значение второй для формирования идей неклассической философии достаточно известно. О роли немецкой еретической мистики (точно так же как и восточной мистики) в формировании своих взглядов писал А. Шопенгауэр<sup>24</sup>, который стоит у истоков метафизики неклассического типа. Очень характерно в этом контексте, что Шопенгауэр, а затем еще более выразительно Ф. Ницше, начали резкую и достаточно аргументированную критику христианства и христианской церкви. До них подобная критика велась исключительно с позиций прямолинейного атеизма и вряд ли могла претендовать на какую-то объективность. Шопенгауэр и Ницше критиковали христианство с позиций более сложного *мистического* мировоззрения, глубоко укорененного в европейской истории, и в этом

---

<sup>23</sup> При этом необходимо сделать важную оговорку: сама философия Платона ни в коей мере не сводится к так понятому платонизму (т. е. не сводится к платоновской *онтологии*). Как во всякой великой системе, в системе Платона содержится множество противоположных, а часто и несовместимых тенденций; в истории только некоторые из них получали развитие, стали определяющими для развития европейского общества, другие отошли в тень. Поэтому, говоря о негативной роли платонизма в истории, мы вовсе не имеем в виду, что все в философии Платона принадлежит прошлому. На самом деле, многие из его идей весьма актуальны и в наши дни – как раз те, которые пребывали в забвении на протяжении многих столетий. Так, например, платоновская гносеология, почти забытая на фоне аристотелевской методологии научного познания, оказалась в удивительном созвучии с попытками создания в новейшей философии парадигмы неклассической рациональности (см. раздел 6.1).

<sup>24</sup> Шопенгауэр А. О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 475, 480-481.

смысле их критика оказалась весьма проницательной и, по сути, обозначила историческую перспективу «заката» традиционного христианства. Как мы покажем далее, примерно тот же смысл имели рассуждения об истинной вере Ф. Достоевского. Влияние философской мистики позднего средневековья и эпохи Возрождения сыграло важную роль в становлении взглядов М. Хайдеггера, который стал самым известным глашатаем метафизики нового типа<sup>25</sup>. Наконец, А. Бергсон, философское развитие которого в значительной степени определялось влиянием точного естествознания и позитивизма, настойчиво повторял в своих главных трудах, что современная философия должна вновь стать «мистической», должна вернуться к традиции, которая стала исчезать под давлением науки и научно ориентированной философии.

Обращаясь к сути этой традиции, традиции философской мистики, связанной в истории с еретическими учениями, мы, на первый взгляд, не находим здесь ничего принципиально нового по сравнению с традицией христианского платонизма, ставшего после Августина основой европейского мировоззрения. Различие заключается только в том, что мистик особенно подчеркивает свое непосредственное, интимное единство с Богом, с Абсолютом, Божеством, и состояние этого единства делает основой для понимания как своего человеческого бытия, так и бытия Бога и мира. Однако этот пункт, при его достаточно последовательном философском развитии, ведет к чрезвычайно радикальным последствиям, в которых мистическая философия принципиально расходится с «канонической».

В каноническом христианском учении и в соответствующих «канонических» философских системах проводится принципиальное и никаким образом не устранимое различие между *вечным* и *завершенным* бытием Бога и *временным* и *становящимся* бытием человека и земного мира. Мир и человек именно потому признаются несовершенными, что они подвержены времени и временному становлению, развитию. Признаком высшего *совершенства* Бога является как раз его вневременность, вечность, завершенность. В противоположность этому, утверждая возможность единства, «слияния» человеческой личности с Богом, мистик вынужден каким-то образом сблизать качества, характеризующие человеческое и божественное бытие. Понятно, что здесь есть две возможности: либо переносить на человеческую личность характеристики Бога, либо, наоборот, Бога делать в чем-то похожим по своему бытию на человека. Обе возможности представляют собой опасные ереси с точки зрения христианской догматики, но сами еретики, как правило, предпочитали первый вариант: привлекательность такого рода мистики состояла в том, что через это учение человек обретал уверенность в своем совершенстве и *уже наличной* божественности.

В наиболее прямолинейной и лаконичной форме эту идею выразил известный «ересиарх» XII в. Амори (Амальрик) Бенский: «Я — Бог». Впрочем, те выводы, которые он сам и его многочисленные последователи-амальриканы делали из этого положения, наглядно показывают, что отождествляя себя с Богом, мистик все-таки не желал полностью расставаться с приметами своего несовершенного земного бытия. Амальрик полагал, что, будучи тождественным Богу, он имеет право на любые поступки и действия в своем земном бытии, поскольку они по своей сути божественны. Это вело к тому, что амальриканы отвергали какие бы то ни было моральные запреты и само понятие греха и греховного поступка.

Ту же самую двойственность можно обнаружить и у создателей последовательных философских концепций мистического толка. Так, Иоганн Экхарт утверждал, что в соединении с Божественным Ничто, с Божеством, возвышающимся над всем земным, человек обретает сверхземной покой, «тонет» в «колодце вечного молчания». Но с другой стороны, у Экхарта и других представителей немецкой мистической философии мы находим известную мысль о том, что в неизреченной бездне Божества происходит непостижимый процесс раздвоения его сущности и это приводит к тому, что Божество вовлекается в динами-

---

<sup>25</sup> См.: Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997. С. 347–352.



ческий процесс, получает характеристики развития и становления, причем человек оказывается центральным элементом этого процесса. Соответственно характеристики земного бытия человека частично переносятся и на Божество. Человек выступает эмпирической «ипостасью» Бога, его адекватным «явлением» в пространственно-временной форме земного мира. И самое главное, что в рамках такой системы представлений человеческая жизнь приобретает абсолютное значение, становится земной «копией», земным воплощением «жизни» и «развития» Бога, причем воплощением, необходимым для самого Бога. Деятельность человека в мире, особенно творческая деятельность, оказывается своего рода продолжением творчества Бога, приобретает характер подлинного *творения*.

Здесь уместно вспомнить о второй (исторически первой) составляющей рассматриваемой мировоззренческой традиции, имеющая истоки в античном гностицизме (некоторое влияние на нее оказали также герметизм и каббалистическая традиция). В момент своего рождения гностицизм был одним из многочисленных религиозно-философских течений поздней античности, претендовавших на раскрытие «окончательной» и «спасительной» истины о Боге, человеке и мире. Однако в отличие от других школ его существование не закончилось вместе с породившей его эпохой, созданные античными гностиками мыслительные конструкции оказались чрезвычайно плодотворными, применимыми в совершенно иных исторических условиях. В попытках понять мир и свое положение в мире европейские мыслители постоянно обращались к гностическому наследию – особенно в случаях, когда их не удовлетворяли решения, предоставляемые догматическим христианством. Гностицизм породил универсальную мировоззренческую парадигму, которая оказалась в радикальной оппозиции к христианскому мировоззрению<sup>26</sup>; можно сказать, что значительная часть всех споров и противоречий, возникавших в развитии европейской философии, была связана именно с невидимым противостоянием этих двух полярных позиций<sup>27</sup>.

В основе расхождения между христианством и гностицизмом лежит различная интерпретация идеи Творения и идеи грехопадения. В христианстве Творение является актом, выражающим всемогущество и всеблагость Бога, а грехопадение – некоторым «локальным» событием, связанным с «низшими» (по отношению к Богу) сущностями, не ограничивающим всемогущество Бога и не противоречащим ему. Грехопадение и связанная с ним «порча» мирового бытия как бы входит в исходный план Творения и не являются катастрофическими факторами, нарушающими подчиненность мира Богу и абсолютное всемогущество Бога по отношению к миру. В гностицизме акценты расставлены по-иному. Творение демонстрирует не только всемогущество Бога, но и его непонятную и невыразимую «ущербность», его внутреннее «несовершенство». Это выражается в том, что Творение оказывается «неудачей» Бога. Сотворенный мир предстает радикально несовершенным именно *как результат Творения*, а не из-за последующего грехопадения. Он напол-

---

<sup>26</sup> И в наши дни продолжает господствовать абсолютно ложное убеждение о том, что гностицизм возник позже христианства и в значительной степени на его основе; причины возникновения и длительного влияния этого устойчивого убеждения вполне понятны: оно было выгодно христианской церкви в борьбе со своими идейными противниками. Однако оно не выдерживает серьезной исторической критики, на самом деле, весьма вероятно, что соотношение христианства и гностицизма носит обратный характер. Уже достаточно давно было установлено, что первая форма гностического мировоззрения возникла еще в рамках иудаизма, и, возможно, именно из среды иудейских гностиков и появились первые христиане. Вот как об этом писал еще в начале XX века такой известный исследователь древних религиозно-философских систем, как С. Н. Трубецкой: «История раннего христианства и его учения, очевидно, явится нам в ином свете, если мы убедимся, что колыбелью гностицизма был не эллинизм, а еврейство, и что гностицизм предшествовал христианству» (*Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С. Н. Соч. М., 1994. С. 347*). К сожалению, стереотипы средневекового церковного сознания все еще продолжают господствовать в умах современных историков.

<sup>27</sup> Высказанная точка зрения на роль гностицизма в истории европейской философии и культуры, хотя и не является общепринятой, имеет достаточно много сторонников; особенно активно ее защищал немецкий исследователь гностицизма Г. Ионас. По Ионасу, с гностической парадигмой связаны все самые яркие свершения европейской философии вплоть до философских систем Гегеля и М. Хайдеггера (несмотря на все их различие).

нен злом и, по существу, находится под контролем темных, демонических сил. В исходной версии гностического мировоззрения идея «ущербности» Бога сглажена за счет того, что творцом мира является не сам «высший» Бог, а сотворенный им Демиург («низшее» божество), однако в более поздних философских версиях гностического мировоззрения этот нюанс оказался несущественным; например, немецкие мистики позднего средневековья (Я. Бёме и др.) прямо говорят о «темной природе» в Божестве как причине несовершенства бытия. Очевидно, что в этой конструкции идея грехопадения вообще отодвигается на второй план, поскольку не человек, а сам творец является виновником неискоренимого несовершенства мира. И достаточно естественным в этом контексте выглядит «оправдание» библейского змея в гностической секте офитов («поклонников змея»). Вкушение плодов с древа познания – это первый шаг на пути к освобождению человека от подчиненности миру и его владыке – Демиургу, дьяволу (которого гностики отождествляли с христианским Богом-творцом, действующим в Книге Бытия). Мистическое, окончательное знание (гнозис) – вот что делает человека свободным и позволяет преодолеть гнет мира, позволяет начать движение к воссоединению с истинным Богом.

Самым принципиальным моментом при сравнении гностического и христианского мировоззрения является противоположная оценка в них свободы и творческой деятельности человека. Как уже говорилось выше, христианское мировоззрение в процессе своего развития приобрело окончательную и завершённую форму за счет использования платонизма (у Августина). Именно отсюда в христианство проникает представление о полярном противостоянии «высшего», божественного бытия, в котором в вечности и неизменности присутствует все, что было, есть и будет существовать в эмпирической реальности, и «низшего», земного бытия, которое вторично по отношению к божественному бытию и в котором не может появиться ничего принципиально нового (того, чего нет в «высшем» бытии). Очевидно, что в этой модели за человеком не признается никакой существенной роли в бытии. Свобода и творчество кажутся значимыми в земном мире, однако с точки зрения вечного и законченного божественного бытия они теряют свой смысл, оказываются вторичными и несущественными. Человек ничего не может «добавить» в *истинное* бытие, поскольку оно *окончательно и неизменно*. После того как человек окажется причастным этому высшему бытию (в своем посмертном существовании), он (его вечная душа) поймет всю иллюзорность и незначительность своих земных деяний, сколь бы оригинальными и творчески значимыми они не представляли в земном бытии.

В гностическом мировоззрении эта проблема выступает в совершенно ином освещении. Здесь благой замысел Творения и его реальное воплощение не соответствуют друг другу; это означает, что эмпирический мир является в существенной степени *непредсказуемым* и *самостоятельным*, он не может быть понят как несовершенная «копия» божественного бытия. Несмотря на «теоретическое» превосходство божественного бытия над земным, реально они оказываются *равноправными, равноценными* для человека в его жизни. В рамках такого представления благая цель Творения выступает только как *идеально заданная*, а не как онтологически предсуществующая. Творчество человека и его свобода в этом случае выступают как важнейшие факторы развития мироздания к этой заданной Творцом цели. Деятельность человека оказывается продолжением и необходимым дополнением акта Творения; последний не является однократным событием метафизического «прошлого», а продолжается в каждом творческом усилии человека. Уже в античном гностицизме можно найти элементы антропоцентризма, полагающего человека центральным элементом всей онтологической структуры реальности, почти равноправным Богу. В более поздних философских версиях гностического мировоззрения эти элементы только усиливаются и в конечном счете складываются в оригинальную концепцию, в ней человек, человеческое бытие, является «дополнительным» измерением самого божественного бытия, а именно тем измерением, в котором происходит «развертывание», творческая реализация замысла творения. В наиболее радикальных вариантах этой философской конструкции

само божественное бытие оказывается всего лишь бесконечной глубиной человеческой личности, измерением ее потенциальной творческой абсолютности.

Наиболее яркие примеры философских версий гностического мировоззрения, на наш взгляд, дают системы Эриугены, Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Я. Бёме. Поскольку этих философов обычно относят к неоплатонической традиции, необходимо прояснить соотношение гностицизма и неоплатонизма. Хотя античные неоплатоники резко критиковали гностиков, можно высказать предположение, что возникновение неоплатонизма было в некоторой степени инициировано гностицизмом. Неоплатонизм предстает как третья универсальная мировоззренческая парадигма наряду с гностицизмом и христианским платонизмом, причем ее условно можно поместить «между» ними. Здесь наиболее принципиальные проблемы, касающиеся сущности Бога, человека и мира, осмысливаются в рамках философских конструкций, сглаживающих противоречие между христианским платонизмом и гностицизмом. В понимании Бога как Абсолюта, находящегося за пределами всего реально существующего, носящего сверхбытийный характер и постижимого только в мистическом озарении, уводящем из земного мира, между гностиками и неоплатониками можно обнаружить явное сходство и, возможно, даже преемственность. Но вот в оценке положения человека в бытии и значения его деятельности в мире неоплатоники занимают не столь радикальную позицию, как гностики, и оказываются ближе к платоновской традиции. Античный неоплатонизм совсем лишен той антропоцентрической тенденции, которая составляет главную характерную особенность гностицизма. Он лишь вносит элементы динамизма и иерархизма в представление о структуре бытия, отказываясь от платоновского радикального дуализма божественного и земного бытия. Однако он оставляет неизменным представление о человеке как незначительном и несущественном элементе этой структуры. Значение античных неоплатоников состояло в том, что им удалось дать глубокую философскую разработку гностической идеи Творения, противостоящей идее Творения, характерной для христианского платонизма (в его августиновской версии). Именно поэтому дальнейшая судьба гностического мировоззрения была связана с развитием неоплатонизма. Если мы посмотрим, чем отличаются поздние версии неоплатонизма от его исходной, античной версии, то мы обнаружим неуклонное усиление в них антропоцентрических мотивов, что свидетельствует как раз о том, что в этих системах ведущую роль играет именно гностическая парадигма, соединенная с классическим неоплатоновским учением о Боге и с пониманием Творения как эманации. Особенно наглядно нарастание гностических элементов прослеживается в развитии немецкой философии от М. Экхарта и Николая Кузанского до Фихте, Шеллинга и Гегеля. Если в истоке этой традиции господствует неоплатоническая концепция сверхбытийного Божества, стоящего выше всех противоречий и в том числе выше противоположности завершенности и становления, то в конце долгого мыслительного пути она превращается в детально проработанную гностическую концепцию *саморазвивающегося Абсолюта*, причем *реальный* процесс его развития непосредственно связан с деятельностью человека, осуществляемой в эмпирическом времени. Человек выступает здесь как своего рода эмпирическое, земное «измерение» Бога, Абсолюта, – как *самое главное* «измерение», в котором и свершается смысл всего процесса, происходящего в Абсолюте.

Кульминационной точкой в развитии гностико-мистической традиции стал возрожденческий неоплатонизм (Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола), именно здесь получила особенно заметное развитие мистическая концепция единства Бога и человека. Однако затем началась эпоха господства рационализма, который вернулся к более традиционному платоновскому пониманию Бога и человека с его дихотомическим противопоставлением вечного, завершенного, божественного бытия, с одной стороны, и бытия временного, становящегося, несовершенного, с другой. Лишь в XIX в. европейская философия вновь вернулась к этой полузабытой традиции, сначала ее элементы проявились в великих системах немецкого идеализма (у Фихте, Шеллинга и Гегеля), а во второй

половине века она получила окончательное философское оформление в неклассической традиции.

Проделанный исторический экскурс помогает понять, что за новый Абсолют постулируется в метафизике нового толка, которая нацелена на обоснование абсолютного значения единичного бытия человека. Этот Абсолют по-прежнему мыслится трансцендентным земному миру и земному человеку, однако одновременно утверждается, что последний находится в постоянной мистической связи с ним, и именно эта связь обуславливает творческую энергию каждой личности, ее способность свободно выстраивать свою судьбу и господствовать над окружающим миром. Этот Абсолют оказывается некоторой творческой глубиной в самом человеке. Человек признается «незамкнутым» существом, конечным только во внешнем, видимом своем проявлении, но бесконечным, абсолютным и творчески «открытым» в своей трансцендентной сущности, обладающим «неизреченной» бездной, из которой он может черпать энергию для самых возвышенных дерзаний.