

Б.Т. Григорьян

# ФИЛОСОФИЯ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Над чем  
работают,  
о чем  
спорят  
философы

*Б. Т. Григорьян*

ФИЛОСОФИЯ  
О СУЩНОСТИ  
ЧЕЛОВЕКА

*Издательство  
политической  
литературы  
Москва · 1973*

**Григорьян Б. Т.**  
Г83      **Философия о сущности челове-**  
**ка.**      М., Политиздат, 1973.

319 с. (Над чем работают, о чем спорят философы).

Проблемы собственного бытия издавна занимают человека, являются предметом его жизненных забот и философских раздумий. В книге доктора философских наук Б. Т. Григорьяна рассказывается о том, как менялись представления о человеке в ходе исторического развития, какое место в философии занимают эти проблемы сейчас. В ней дается критика различных направлений современной буржуазной философии (экзистенциализма, персонализма, «философской антропологии» и др.), претендующих на постижение «подлинной» природы человека. Особое внимание уделяется в книге марксистско-ленинскому пониманию человека, его ценности, свободы, творческой активности.

0153—068  

---

079(02)—73 206—72

IM

## Предисловие

Предлагаемая вниманию читателя книга посвящена широко дискутируемой сегодня философской проблеме — проблеме человека. Сама жизнь выдвигает задачу философского осмысления сущности человека в условиях его современного существования, необходимость исследования и определения реального положения человека в мире, его возможностей и жизненного назначения.

В этом своем содержании проблема человека приобретает первостепенное значение в социалистическом обществе. Созидание новых хозяйственных и общественных форм требует активной, инициативной деятельности миллионов людей, огромного богатства и разнообразия их творчества. Человек утверждает себя здесь в положении свободного и сознательного творца истории.

Теоретическая и практическая актуальность проблемы человека, и в частности проблемы воспитания разносторонне развитой и творчески активной личности, вновь была подчеркнута на XXIV съезде КПСС. Форми-

рование нового человека съезд провозгласил одной из главных задач коммунистического строительства<sup>1</sup>.

Осуществление этой задачи наряду с практическими мерами требует серьезного научного, теоретического исследования человека во всех формах его жизнедеятельности, определения принципов его свободного, социально-ответственного творчества.

В последние годы советские ученые немало сделали для комплексного исследования человека, философского осмысления современных научных знаний о нем. Результаты этих исследований получили отражение, в частности, в материалах двух всесоюзных симпозиумов 1966 и 1970 годов. На первом симпозиуме обсуждались философские и социологические аспекты проблемы человека в социалистическом и буржуазном обществах, на втором — рассматривались психологические и медико-биологические стороны человеческого бытия. Эти обсуждения выдвинули много актуальных конкретно-научных и общеполитических проблем, требующих своего решения.

Задача всестороннего исследования человеческого бытия делает настоятельно необходимой разработку важнейших теоретических и методологических проблем философского познания и понимания человека.

Настоящая книга не претендует на полное и систематическое освещение этой слож-

---

<sup>1</sup> См. «Материалы XXIV съезда КПСС». М., 1971, стр. 82.

ной и разносторонней философской проблематики. В ней рассматриваются лишь некоторые важные аспекты марксистского понимания человека. Эти аспекты освещаются в тесной связи с критическим анализом домарксистских концепций человека, а также современной буржуазной философской антропологии.

Автор выражает искреннюю благодарность А. С. Богомолу, Ю. А. Замошкину, А. Г. Мысливченко, С. Ф. Одуеву, М. В. Яковлеву, критические замечания и пожелания которых помогли в работе над книгой.

# Проблема человека

## 1. Человек в современном мире

Проблема сущности и бытия человека принадлежит к разряду «вечных» философских проблем. Она занимает человека с тех незапамятных времен, когда он впервые задумался над вопросом, что он есть и зачем он. Проблема эта вечная, но она и вечно новая, поскольку постоянно изменяются условия жизни, ее содержание, сам человек. Каждый раз она является проблемой иного человека, живущего в иных исторических условиях, решающего конкретные задачи своего времени, человека, иначе мыслящего, чувствующего и понимающего мир. И пока течет жизнь и работает мысль, проблема человека будет неизбежно вставать перед людьми, настоятельно требуя своего решения.

Вместе с тем, как показывает история, проблема эта не всегда одинаково волнует людей, не всегда становится предметом мучительных жизненных забот, философских раздумий и исканий. Особенно остро она встает в переломные, критические периоды жизни человечества, требующие максималь-

ного напряжения всех духовных и физических сил человека.

Сегодня человечество переживает именно такую переломную и необычайно важную для последующего развития эпоху, которая все больше утверждает себя как эпоха перехода от капитализма к социализму, эпоха небывалой научно-технической революции.

Общие философские проблемы человека в известном смысле традиционны: они касаются важных факторов и отношений человеческого бытия. Это проблемы взаимоотношений человека с природой и обществом, его роли и места в историческом развитии и культурном творчестве, его внутренней эмоциональной и духовно-нравственной жизни, его отношения к самому себе и к другим людям. В наше время в условиях глубоких социальных и культурных преобразований, качественно нового уровня научно-технического прогресса эти проблемы приобретают особое значение для судеб человечества, выступают в неповторимой исторической форме. Социальные преобразования сопровождаются сейчас крутой ломкой старых, отживших форм жизни, переоценкой ценностей и идеалов, утратой привычных убеждений и представлений, поисками новых жизненных установок.

Сложные и трудные проблемы своего бытия современное человечество решает в обстановке экономического, политического и идеологического противоборства социалистической и капиталистической систем, в условиях, когда прогрессивные силы в капитали-



стических странах усиливают борьбу за коренное переустройство общества, а народы «третьего мира» завоевывают и укрепляют свою национальную и государственную независимость.

На одной части нашей планеты, в социалистических странах, люди, движимые глубокой верой в преимущество и справедливость нового общества, заняты его созданием и совершенствованием. То, что раньше существовало в виде теории, идеала, теперь воплощается и утверждается в конкретных и осязаемых явлениях реальной действительности. Строительство общественно-экономических форм, реализующих действительные преимущества общественного владения собственностью, подлинной демократии, народо-властия, сопряжено с трудностями, с решением сложных социальных проблем. Социализм стал определяющим фактором современной эпохи, но соревнование его с капитализмом находится в полном разгаре. На другой части земного шара, в условиях капитализма, растет и крепнет разочарование в ценностях буржуазного общества, происходят мучительные поиски нового. Одни приобщаются к социалистическим идеалам, включаются в борьбу за их осуществление. Другие, несмотря на свое критическое отношение к возможностям капитализма, находятся во власти традиционного предубеждения к социализму и склоняются к мнению, что ничто не может изменить существующего безотрадного положения вещей. Третьи являются сторонниками капиталистических

порядков и верят в неограниченность экономических и социальных потенциалов капитализма. Перед многими людьми нашего времени стоит проблема выбора между социализмом и капитализмом. И от этого выбора во многом зависят те принципы, которыми руководствуется человек, те средства, с помощью которых он собирается решать проблемы своей жизни, своего времени.

Глубокие преобразования в современном обществе вызывает научно-техническая революция, затрагивающая все сферы и проявления человеческого бытия. Меняются отношения человека с природой, его роль в производстве, его творческие возможности и потребности. Складываются новые условия существования людей, определяющие их образ жизни, поведение, характер межличностных отношений, формирующие соответственно их внутренний, духовный мир. Все возрастающее значение научного знания в управлении хозяйством и другими жизненными процессами общества придало науке важные экономические, социальные функции. Она стала могучей производительной силой, вошла в повседневный быт людей, сделалась важным фактором общественного сознания.

Прогресс науки и техники вызвал к жизни невиданные до сих пор силы созидания и разрушения. Он открыл большие возможности для развития человека, его активного творчества, но вместе с тем породил явления, угрожающие стать неподвластными человеку, подрывающие основы человеческого существования.

Человек XX в. стал обладателем множества научных открытий, могучих технических средств. Он расщепил атом, создает космические летательные аппараты, разнообразную электронную технику, исследует глубины океанов и недра земли, научился побеждать многие болезни. Но вместе с тем открытия ядерной физики сделали возможным создание атомной бомбы, открытия химии, биологии — химического и бактериологического оружия. Радиоактивное заражение, загрязнение атмосферы, морей, океанов, отравление природной среды промышленными отходами — таков неполный перечень отрицательных последствий научно-технического прогресса, а вернее, безответственного и антигуманного использования его достижений.

При всей своей самостоятельности наука и техника не являются какими-то абстрактно-автономными сферами. Они функционируют в системе конкретных социальных отношений. Степень и характер их влияния на развитие общества и на судьбы людей зависят от социальной, классовой структуры общества, от господствующей в нем идеологии. В разных общественных системах по-разному проявляет себя воздействие научно-технической революции на человека, а нередко она приводит к самым противоположным социальным последствиям.

Вызванные научно-техническим прогрессом преобразования технологии современного производства в любых социальных условиях сопряжены с большими трудностями.

Но если в социалистическом обществе эти трудности являются естественными трудностями роста и успешно преодолеваются, то в условиях капитализма возникают препятствия принципиального порядка на пути использования достижений науки и техники, всего производства для блага человека. Здесь, при господстве частнособственнических отношений, наука и техника, общественные богатства, производительные силы выступают в виде факторов, чуждых и враждебных человеку, разрушительных для его личного существования. Творения самого человека отчуждаются от него, выходят из-под его влияния, господствуют над ним. Включенный в систему бюрократических государственно-монополистических организаций, постоянно формируемый ею с помощью средств массовой коммуникации, человек оказывается во власти вещей и сил, утративших свое разумное, человеческое назначение. Процесс отчуждения человеческой личности в капиталистическом обществе приобретает всеобъемлющий характер. Все более проявляет себя иррациональная природа этого общества с его кризисами, растущей преступностью и безработицей.

Человек утрачивает доверие к объективным основам своего существования, к тем философским, нравственным принципам и нормам, которые поддерживали в нем веру в материальные и идеальные факторы, неизменно обеспечивающие прогресс истории. Все это, с одной стороны, лишает человека старых критериев и ценностей, некогда при-

дававших значение и смысл его жизни, и приводит к мироощущению потерянности и трагичности; с другой стороны, вызывает противодействие личности, стремление защитить свою свободу и индивидуальность.

Научно-техническая революция не только обостряет старые противоречия капиталистического общества, но и порождает новые. Созданные капитализмом формы жизни и производства еще более обнаруживают свою враждебность творческому развитию человеческой личности. Общественные отношения выступают в виде противостоящих человеку и подавляющих его анонимных стихий. Эти процессы отчуждения, дегуманизации и стандартизации различных форм человеческого существования и вызванные ими мироощущение и умонастроение человека получили свое отражение в современной буржуазной философии.

Проблемы человека сами по себе и в связи с научно-технической революцией в социалистических странах встают в иной форме и получают иную направленность. Конечно, и здесь возникает целый ряд новых и сложных вопросов. Остро встают проблемы взаимоотношений науки и производства, науки и экономики в целом, проблема урбанизации, демографии и др. Но условия общества, свободного от стихий частнособственнического развития и функционирующего на плановой основе, открывают принципиально новые возможности для решения возникающих проблем. Ученые здесь видят свою главную задачу в выработке научных норм и те-

оретических принципов такого использования достижений научно-технического прогресса, всех богатств и средств современного общества, которое поставило бы все эти силы на службу человеку, содействовало бы его благу и творческому развитию.

Важное значение науки и техники в развитии современного общества очевидно, их достижения не сравнимы ни с какими открытиями и научными революциями прошлого. Соответственно их влияние на судьбы людей, всего человечества оказывается более сложным и драматичным. Характерная для просветителей прошлого вера во всеразрешающую силу науки и просвещения в условиях современной действительности обнаруживает свою наивность.

Сегодня настолько разрослись и усложнились материальные элементы общественного развития, социальные и духовные структуры общества, что их невозможно привести в действие без научно обоснованного учета и контроля, без планомерного и целенаправленного их применения. В этом отношении важна роль общественных наук, дающих необходимое знание социальных закономерностей, методов и принципов научного регулирования общественных процессов и деятельности самих людей. Особое место здесь принадлежит социологическим, психологическим и конкретно-антропологическим исследованиям, которые выявляют возрастающее значение человеческого фактора для нормального функционирования и прогресса современного общества.

Научно-техническая революция и ее последствия, рассматриваемые в контексте коренных социальных процессов, показывают, что дальнейший прогресс науки и общества возможен лишь на основе опережающего интеллектуального, нравственного развития современного человека. Он не только должен в полной мере осознать себя как субъекта общественно-исторического процесса, как главную производительную силу и творца науки и техники, но и практически утвердить себя в этой роли, овладеть ключевыми позициями и силами, позволяющими ему регулировать общественный процесс и развивать его в соответствии с прогрессивными идеалами и ценностями нашего времени. Все это еще раз свидетельствует об актуальности разработки проблемы человека не только в ее относительно частных аспектах — социологическом, психологическом, антропологическом, этическом и др., но и прежде всего в общефилософском плане. К тому же правильное определение общетеоретических и методологических принципов понимания сущности человека, его положения в современном мире является необходимым условием конкретно-научных исследований различных сторон его жизнедеятельности.

Установление прочного мира, созидание и совершенствование хозяйственно-экономических и социально-политических форм нового, социалистического общества, использование достижений науки и техники на благо людей, в целях социального и нравственного прогресса — таковы главные задачи нашего

времени. И только их успешное решение может гарантировать существование и дальнейший прогресс человечества. Из этих задач вытекают и главные ценности современного человечества: мир, социализм и человек. Необходимость социализма непосредственно обусловлена внутренними противоречиями и объективными тенденциями развития капитализма. Вместе с тем сейчас, особенно в связи с научно-технической революцией и другими общечеловеческими проблемами, как никогда раньше, становится очевидным значение преобразования мира на социалистических началах для общемирового прогресса. Только социализм с его сознательным и планомерным развитием, с его гуманистическим принципом человека как главной цели исторического творчества, строит отношения человека с природой, со сферой материального производства и всей общественной жизни на разумных началах. Только социализм создает условия для наиболее оптимального и гуманного использования общественных богатств, производительных сил, достижений научно-технической революции.

Как бы далеко ни были удалены территориально друг от друга первые человеческие общности, как бы они ни отличались по своим расовым признакам и географическим условиям существования, им была свойственна принципиальная общность, вытекавшая из изначальных предпосылок. И тем не менее на ранних ступенях истории проблема человека выступала как конкретное выражение социального опыта локальных и в об-



щем-то изолированных друг от друга цивилизаций. Тогда еще не существовало человечества как единого связанного целого и только условно можно было говорить о его общей жизненной судьбе.

В наше время народы всего земного шара оказались вовлеченными в единую, хотя и весьма неоднородную, систему экономических, политических и культурных отношений. На смену национальной замкнутости пришла всесторонняя связь и всесторонняя зависимость народов друг от друга. Плоды не только материальной, но и духовной деятельности отдельных наций все в большей мере становятся общим достоянием.

Все возрастающая интернационализация общественной жизни диктуется потребностями современного крупного производства. Велика здесь роль научно-технических достижений, хотя они, как мы видели выше, используются сегодня в самых различных, гуманных и антигуманных целях, они служат социальному и духовному освобождению человека и его закреплению и угнетению.

Быстрое развитие наземных, морских и воздушных средств сообщения, широкое распространение средств массовой коммуникации — печати, радио, кино и телевидения необычайно сблизили самые отдаленные континенты и точки земного шара, сделали его доступным, обозримым для каждого. Экономическое и культурное общение народов, постоянная мобильная информация о происходящем в мире превращает огромные массы людей в непосредственных и косвенных уча-

стников малых и больших событий жизни человечества. Даже такие результаты научно-технического развития, как создание атомного оружия и ракетных средств его доставки, сделавших уязвимыми все районы земного шара, пробуждая к ответственности, еще раз дают ощутить непосредственную связанность судьбы каждого человека с судьбой всего человечества.

С этой всевозрастающей тенденцией сближения людей, проявляющей себя не только в их культурном общении, но и в других формах связи, в каждом отдельном случае поразному увязываются задачи и цели, рожденные опытом конкретной социальной системы, культуры, жизнедеятельности социального класса, партии, группы и т. д.

В свое время инициатором мирового объединения была буржуазия. Насильственной колонизацией, войнами и нещадным угнетением она заставляла слаборазвитые страны и народы принимать капиталистический образ жизни, его цивилизацию. Капиталистический способ «цивилизаторства», в модернизированном виде действующий и по сей день, неизбежно порождает глубокие процессы центробежного характера. Достаточно обратиться к фактам современного национально-освободительного движения, ведущего к становлению и утверждению политической и экономической независимости бывших колониальных и зависимых народов, к их национальному и культурному самоопределению. Стремление к независимости сказывается и на политике некоторых развитых

капиталистических стран, в их попытках высвободиться из-под опеки самой крупной капиталистической державы — США. Внутри самих этих стран с возникновением и ростом гигантских форм государственно-монополистического псевдоколлективизма имеет место атомизация и дробление общества, находящие свое яркое выражение в различных формах индивидуализма и субъективизма. Дегуманизация труда, бюрократизация общественно-политической жизни, невиданная в истории нивелировка людей, отчуждение человеческой личности неизбежно вызывают стремление к защите и утверждению индивидуальной свободы и автономии отдельного человеческого бытия, что нередко выливается в уродливые проявления индивидуализма.

Естественно, что человечество не может далее мириться с отжившими свой век внешними и принудительными формами капиталистической централизации. Дальнейшее единение возможно и должно осуществляться лишь путем внутреннего, добровольного и равноправного сближения народов и людей. Предпосылки для осуществления такого единения, справедливого и равноправного сотрудничества между всеми народами и государствами утвердились с возникновением социалистической системы, с ее новым типом международных и межгосударственных отношений. Подлинное единство народов может быть лишь продуктом «свободного общественного союза людей»<sup>1</sup>, их внутреннего

---

<sup>1</sup> См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 23, стр. 90.

сплочения. Его достижение не только не исключает, а, напротив, предполагает разнообразие и богатство национальных форм жизни, самобытность и оригинальность творческой деятельности людей. Объективное развитие современной жизни и в данном случае выдвигает необходимость утверждения социалистических принципов сотрудничества и коллективизма. В современном мире, как никогда раньше, раскрылась тесная взаимосвязь самых различных общественных явлений и процессов, обнаружилось внутреннее единство объективных и субъективных факторов жизни, общечеловеческого и конкретно-индивидуального, интернационального и национального, общественного и личного. И эти сложные отношения действительности требуют своего философского осмысления.

На протяжении многих веков человечество недостаток собственных сил и возможностей восполняло верой в сверхъестественные и сверхчеловеческие силы — божественное провидение, разумную необходимость природы, осуществляемую в истории. В новое время в связи с успехами науки и техники в нем окрепла и утвердилась вера в неизменное поступательное движение самой цивилизации, как надежной объективной гарантии общественного прогресса.

Историческое развитие последнего столетия сильно подорвало веру в «благорасположенность» в определенных социальных условиях этих внешних и независимых от человека объективных факторов. Уж слишком часто за последнее столетие эти чуждые чело-

вѣку, оторванные от него ценности служили освящению разрушительных войн, оправданию порабощающих человека порядков и обстоятельств. Отрицательные последствия и всевозрастающая неконтролируемость процессов развития науки и техники в капиталистическом обществе существенно подорвали там веру в объективную прогрессивность этих процессов. Вместе с тем в развитых капиталистических странах наряду с таким настороженным отношением к возможностям науки и техники очень сильна тенденция к фетишизированию факторов знания.

Представители технократических и сциентистских концепций, исходя, в принципе, из верного убеждения в неограниченности возможностей научно-технического прогресса, приходят к неправомерной универсализации его значения для жизни человека и развития общества. Наука и техника рассматриваются сами по себе как эффективное и достаточное средство для решения всех фундаментальных проблем человеческого существования.

Современная буржуазия охотно поддерживает эти концепции, поскольку пропагандируемые ими «объективно научные» средства решения экономических и социальных проблем отвлекают внимание от тех коренных пороков капиталистической системы, которые и делают возможными известные злоупотребления достижениями цивилизации. Огромные производительные возможности науки и техники, современные способы организации труда и управления обществом вместе с идеологической обработкой, осуще-

ствляемой средствами массовой коммуникации, буржуазия пытается использовать для того, чтобы сохранить старую социально-политическую систему, бороться с движениями, ставящими своей целью коренное преобразование общества.

Движимая классовым, частноблаготворительным интересом, она хищнически и чисто потребительски относится к природе, ее ресурсам, возможностям науки и техники, труду и самому человеку. Капиталистическое производство является самоцелью, а человек лишь средством для достижения этой цели. Интересы трудящегося человека здесь соблюдаются и охраняются в той мере, в какой это нужно, чтобы обеспечить бесперебойное и максимально прибыльное осуществление самого производства. Огромные богатства и производительные силы буржуазного общества из-за его экономической и социально-политической системы не получают адекватного отражения в благосостоянии трудящегося человека, его свободе, творческой самостоятельности.

Все это необычайно обостряет как основные противоречия капиталистического общества, так и противоречие между уровнем развития научно-технической цивилизации и духовной культуры, между уровнем знания и нравственного сознания. Отсюда еще большую актуальность приобретает проблема социального и нравственного обеспечения дальнейшего прогресса науки и техники, проблема, которая не может быть решена в рамках капиталистического общества. От-

сюда так возрастают требования к тем социально-политическим и нравственным установкам, тем идеалам и ценностям, которым должна быть подчинена вся совокупная практическая деятельность людей.

В этой связи очень важно, отбросив метафизические представления об объективных факторах и силах общественно-исторического развития как о потусторонних, сверхъестественных силах, раскрыть действительную природу общественно-исторической объективности и вместе с тем сущность и значение субъективного фактора истории. Далекое не все процессы объективного природного и общественного развития поддаются учету и контролю человека, хотя они и могут способствовать и препятствовать его жизнедеятельности. В то же время в условиях современной действительности объективные законы и силы интересуют человека прежде всего в той мере, в какой они могут быть познаны и сознательно использованы в определенных целях, для успешного решения насущных проблем времени.

Конечно, и в прошлом история не исключала инициативы человека, его творческой активности. Человечество свое право на дальнейшее существование завоевывало в тяжелой и напряженной борьбе, не полагаясь лишь на автоматическое действие не зависящих от него объективных факторов. Материальное и духовное наследие прошлого было солидной, но недостаточной гарантией дальнейшего прогресса. Оно никогда фатально не предопределяло его.

Эта особенность исторического развития с еще большей силой обнаруживает себя в наши дни. Сегодня как никогда очевидно, что будущее человечества зависит от решений и действий самих людей. От их мужества, настойчивости, от того, какой они сделают выбор, как используют имеющиеся у них средства и возможности, от их самостоятельности и сознательной активности зависит, каким будет наш завтрашний день.

Перед лицом сложных и трудных задач современной жизни люди не могут и не должны быть слепым орудием в руках непонятных и неподвластных им фатально действующих сил. Сегодня, когда фактор времени приобрел принципиальное значение, особенно в решении проблемы мира, нельзя безучастно ждать, пока все сложности и противоречия разрешатся сами собой. В нашу переломную историческую пору, требующую ответственных и решительных действий, человек, опираясь на социальную необходимость, обращается и к самому себе, к своим средствам и возможностям. Вне себя и в самом себе человек ищет те основания и силы, полагаясь на которые он мог бы действовать уверенно, добиваться осуществления своих целей. Его интересует природа социальных законов, идеалов и других духовных ценностей. Он спрашивает о своем положении в мире, о смысле жизни и бытия, об отношениях между обществом и конкретным человеческим индивидуумом, о том, каковы основания его творческой активности и моральной ответственности. И философия призвана отве-



тить на эти вопросы. Она должна не только дать общетеоретическое объяснение природы человека и его отношений с миром, но и определить основные принципы деятельности человека в современных конкретно-исторических условиях.

## *2. Человек как проблема философии*

Современная философия горячо откликнулась на актуальные жизненные проблемы человека и отразила их в своих категориях, понятиях, теоретических положениях и антиномиях. Проблемы человека предстают здесь в специфической философской форме, выступают как проблемы философской науки.

Существование двух социальных систем — социалистической и капиталистической, — различное положение человека в этих системах неизбежно порождают различные взгляды на тенденции общественного развития, на общественные идеалы и средства их достижения. Это нашло свое отражение в подходе философов-марксистов и буржуазных философов к проблемам человека, в их концепциях, способах понимания и объяснения явлений человеческой и общественной жизни, самой природы человека. Обращаясь к острым проблемам действительности, философия, конечно, воспроизводит противоречивый, конфликтный характер социальной и духовной жизни современного челове-

чества и выступает в качестве важнейшего элемента происходящей сегодня в мире идеологической борьбы.

Вызванные научно-технической революцией изменения в современной жизни, необычайное усложнение процесса общественного развития, взаимоотношений человека с природой, как мы уже отмечали, выявили острую необходимость активного и деятельного вмешательства человека в объективные процессы своего существования. Осуществление целенаправленного регулирования общественного развития, подчинение его целям социального и духовного освобождения человека стало практической задачей нашего времени. Все это отразилось в стремлении современной философии определить законы и принципы действия человеческого фактора общественно-исторического процесса, условия и основания активного творчества человеческой личности. Предметом философского рассмотрения при этом оказывается не только отношение человека с объективными сферами и принципами его существования, но и сам механизм его внутренней, сознательной деятельности, его духовно-волевая организация и нравственная природа.

Однако это стремление получает различное выражение в марксистской философии и буржуазной философской антропологии, что приводит соответственно к принципиально различным постановкам и решениям проблемы.

Реагируя на острые и болезненные противоречия капиталистического общества, на

массовые явления отчуждения и «деперсонализации» человеческой личности, многие буржуазные философы выступают с различного рода концепциями человека, которые, по их мнению, призваны освободить его от отчужденных форм существования, указать пути и средства достижения «подлинного бытия».

Истоки и основания «подлинной человечности» буржуазные философы субъективистского толка ищут и находят в стороне от всяких объективных форм человеческого бытия, поскольку последние представляются им лишь предметным воплощением чуждых для человека внешних сил. Эти философы крайне сужают сферы «подлинно человеческого бытия», сводя его к различным формам чистой субъективности и индивидуальности. Предтеча экзистенциализма и некоторых других направлений современной идеалистической антропологии, С. Кьеркегор в свое время под субъективностью, выражающей, по его мнению, подлинную сущность человека, подразумевал сферу чисто внутренней, духовной жизни индивида, духовно-нравственное ядро личности. Его последователи в поисках этой субъективности также обращаются ко всяким индивидуально-автономным, духовно-нравственным, спонтанным, иррационально-подсознательным началам человеческого существа.

Полемизируя с субъективистскими концепциями человека, представители современного объективного идеализма, «реалистических» и «онтологических» учений с помощью раз-

ных средств обосновывают полную зависимость человека от объективных сфер и норм, чуждых человеку, оторванных от него.

Марксистская философия иначе ставит и решает проблему творческой субъективности личности, человеческого, субъективного фактора общественно-исторического развития. Она исходит из положения К. Маркса о социальной и предметно-деятельной сущности человека, о внутренней, сущностной взаимосвязанности объективного и субъективного начал общественного процесса, о практически-критическом, революционном отношении человека к действительности. Поэтому возросшее значение творческой деятельности человека в наше время она обосновывает и определяет конкретно-исторически, выводя его как из характера существующих социальных связей, так и из способа включения человека в общественно-исторический процесс.

В современном мире социальный и научно-технический прогресс, как уже отмечалось, накладывает существенный отпечаток на характер взаимоотношений между субъективными и объективными началами общественной жизни. Сложилось положение, когда метафизическое понимание исторической объективности как некой потусторонней, внечеловеческой закономерности утратило свои реальные основания. Сегодня наука и техника открыли новые возможности для активного влияния человека на ход исторических событий, которое может носить как позитивный, так и негативный характер. Исто-

рия последнего столетия показала всю иррациональность, бесчеловечность объективных основ капиталистического общества и вместе с тем дала немало примеров субъективного произвола и волюнтаризма. Пытаясь отразить эти процессы, субъективистская философия пришла к утверждению абсолютной свободы и автономности человеческой личности и вместе с метафизическим детерминизмом и объективизмом в понимании истории отбросила всякий детерминизм и объективизм. В то же время неосхоластическая и объективно-идеалистическая философия, несмотря на некоторые нововведения, осталась на позициях старого, метафизического объективизма. Но эти два крайних подхода не решают проблемы, поскольку объективность и субъективность понимаются здесь только как взаимоисключающие начала.

Тем самым в современной философии обнаруживает свою актуальность традиционная проблема взаимоотношений общего и индивидуального, «внечеловеческого» и «подлинно человеческого». Причем проблема эта в самой философии выступает в форме самых различных дилемм и противоположений.

В соответствии с двумя крайними решениями проблемы объективного и субъективного в буржуазной философии существуют и два противоположных мнения о том, чему придается первенствующее значение, субъекту или объекту, и соответственно о том, какой должна быть сама философия в наше время, антропологической или онтологической.

В многочисленных общих и специальных работах, на симпозиумах и международных конгрессах последних двух десятилетий представители самых различных, главным образом субъективистских, направлений утверждают, что философия нашего времени, если она желает быть действенным средством для решения сложных и трудных задач современного человечества, должна быть «философией человека» или «философской антропологией», т. е. ориентированной на человека философией, философией его свободы и активного творчества. В этой связи признается теоретическая и жизненная оправданность происшедшего в современной философии «антропологического поворота».

Однако при всем единодушии сторонников «антропологизации» и «гуманизации» современной философии конкретное рассмотрение проблем обнаруживает весьма существенные расхождения в понимании характера и предмета философии человека, в понимании того, что есть человек, его свобода, творческая активность, каковы их истоки и основания и в чем, наконец, должно выражаться так называемое ориентирование на человека. Предмет рассмотрения во многих случаях остается просто нераскрытым и неопределенным. Остается невыясненным, что же именно подразумевается под «философией человека», «философской антропологией», каково реальное содержание этих понятий и каковы вообще те черты и признаки, которые отличают и характеризуют подлинную философию человека.

Свидетельство тому — необычайно широкое применение терминов «философия человека» и «философская антропология» в современной немарксистской философской литературе. Они используются здесь для обозначения нередко различных по своим основоположениям философских концепций человека. Этими терминами называются и специальные философские учения о человеке, какими признаны экзистенциализм и «философская антропология», берущая свое начало у немецкого философа Макса Шелера, и общепhilosophические учения, в которых, однако, проблема человека занимает центральное положение: персонализм, прагматизм, протестантская философия,— и даже концепции человека различных логико-онтологических и объективно-идеалистических систем — англо-американский абсолютный идеализм и критический реализм, неотомизм, так называемая новая онтология Николая Гартмана, и др. Если первое из этих философских учений, экзистенциализм, представляет субъективистское крыло буржуазной философии человека, то учение о человеке, содержащееся в онтологической философии Гартмана, может служить ярким образцом современного объективизма.

Экзистенциализм провозгласил необходимость антропологизации философии и сделал исходным моментом своего философствования отдельного человека. В нем экзистенциалисты ищут имманентные и абсолютно автономные основы «подлинно человеческого бытия». А уже из человека и через него они

пытаются понять и объяснить смысл окружающей действительности, всякого бытия. Николай Гартман придерживается противоположной точки зрения, выступает против экзистенциализма и всякого антропологизма. Он ратует за онтологический поворот в философии. Антропология включается им в нее лишь в качестве особой сферы онтологии, исследующей человека как одну область сущего наряду с другими равноценными областями. Чужое бытие, по его мнению, не только раньше, но и легче познается, чем собственное. Именно потому, что мы от него находимся в большем удалении, чем от самих себя, мы менее заблуждаемся в своих понятиях о нем. Философия, по Гартману, должна быть прежде всего философией мира, а не философией человека, поскольку человек по своему бытию является частью другого, мирового бытия. Исходя из этих оснований, Гартман призывает разрабатывать не антропологию, а всеобщую онтологию, так, как она уже исторически существовала у греческих натурфилософов.

В понимании предмета и назначения современной философии у экзистенциалистов и у Гартмана вновь проявляет себя характерное для буржуазной философии в целом противопоставление различных сторон бытия, познания, самого человеческого существа. Объективный мир противопоставляется человеку, сознание мира — самосознанию, копирование, освоение — изобретению и творчеству, сама философия признается либо как онтологическая, либо как антропологическая.



На столь же противоположных уровнях современная буржуазная философия ставит и решает проблему соотношения научных и ценностных элементов философского познания и понимания человека. Такая постановка этой проблемы является своеобразным выражением известных противоречий капиталистического общества: между вещественной и человеческой стороной производительных сил, между развитием цивилизации и духовно-нравственным прогрессом общества, между возросшими научно-техническими преобразованиями и отстающим внутренним духовным, нравственным и эстетическим развитием человека. Эти противоречия своеобразно преломляются и как противоречия между смыслом бытия и знанием о нем, между справедливостью и истиной, мудростью и образованием.

В буржуазной философии все это находит отражение в противопоставлении сциентистского и ценностного подходов в рассмотрении и понимании человека. С одной стороны, универсализируется и абсолютизируется конкретно-научный метод (преимущественно естественнонаучный), с другой стороны, придается самостоятельное и решающее значение субъективно-творческим, духовно-нравственным и волевым факторам человеческого сознания. Характерными примерами этих двух подходов могут служить неопозитивизм и экзистенциализм.

Сциентистский и ценностный подходы к познанию действительности и человека предполагают и соответствующее понимание

природы самой философии, ее места и роли в жизни. В первом случае она рассматривается только как часть специального научного познания, а человек — лишь в качестве объекта такого познания. Во втором случае философия понимается как определенная форма субъективного переживания и постижения мира, как своеобразная ценностно-нравственная установка или убежденность, вера, как мироощущение и миропонимание, предопределяющие всю нашу теоретическую и практическую деятельность, а человек в своем подлинном существе предстает как нечто принципиально необъективируемое, не вещь, как некое автономное и свободное творческое начало, которое не может быть зафиксировано в понятиях науки.

В современной буржуазной философии предпринимаются также различные попытки синтеза этих двух противоположностей. На такой синтез претендует, например, «философская антропология», провозглашающая оба эти принципа одинаково необходимыми и оправданными. «Философские антропологи», по существу разделяя субъективистский принцип экзистенциалистского понимания человека как сугубо индивидуального, однократного, неповторимого существования, в то же время предполагают, что он вполне совместим с предметным познанием, в том числе и с познанием свободной и творческой природы человека. В действительности же этот синтез не достигает своей цели, поскольку идеалистическое понимание сущности человека несовместимо с предметным ее позна-

нием. «Философская антропология» уже по своим исходным принципам не могла стать целостным учением о человеке. Она неизбежно распалась на ряд региональных антропологий — биологическую, культурную и др., сделав своей целью обоснование априорных философских принципов понимания человека.

Задача философского осмысления научных данных о человеке и познания с помощью этих данных определенных черт, характеризующих сущность человека, весьма актуальна для нашего времени.

Наука никогда еще не обладала таким большим объемом конкретных и детальных знаний о человеке, как сегодня. Естественные и историко-гуманитарные науки (физика, химия, биология, физиология, кибернетика, психология, археология, этнография, социология, история) накопили огромный материал о самых различных жизненных проявлениях человека. Наука стала объяснять и экспериментально воспроизводить целый ряд его свойств и функций. Сами по себе эти открытия и возможности науки полезны и ценны. Но в какой мере они способствуют философскому познанию человека, пониманию его сущности? Иначе говоря, как трансформируются и реализуются конкретные научные знания в философском постижении и понимании человека? В буржуазной философии, как мы видели, нередко ставится под сомнение или отрицается само значение конкретно-научного, предметного исследования человека для философского понимания его

сущности. Увеличение наших конкретных знаний, полагают, например, экзистенциалисты, делает человека еще более загадочным и он во всей целостности своего существа остается за пределами научного познания.

В противоположность этому марксистская философия ставит своей задачей разработку принципов философского осмысления научных данных о человеке. В связи с этим встает вопрос, в каком отношении должно находиться учение о человеке с конкретными науками о человеке и общеподлинной теорией. Он тесно связан все с той же проблемой соотношения научного и ценностно-мировоззренческого элементов философии.

Философия человека должна органически сочетать в себе объективные и субъективные, научные и ценностные элементы человеческого бытия и познания. Предпринимаемые буржуазными философами попытки осуществить подобный синтез на почве субъективистского антропологизма или идеалистического и позитивистского объективизма неизбежно терпят неудачу. Более того, особое положение философии как некоей синтетической формы духовной деятельности человека в современной буржуазной философии рассматривается главным образом в плане посредничества между наукой и религией, между научным познанием мира и религиозным постижением его. Наука с этой точки зрения дает лишь внешнее представление о мире, с помощью рассчитывающего и мыслящего разума она учит понимать мир, но не постигать его. Религия же образует внутреннее

ядро мировоззрения, она истолковывает смысл вещей, раскрывает смысл жизни и мира с помощью представлений о добре и совершенстве. Отсюда функция философии усматривается в посредничестве между религией и наукой, в установлении единства знания и веры. И поскольку под верой, как правило, так или иначе понимается религиозная вера, а мировоззренческий, ценностный подход отождествляется с религиозным, т. е. утверждается некий потусторонний для реальной действительности источник нравственных идеалов и ценностей, то задачей философии и провозглашается достижение единства науки и религии. Способ, с помощью которого осуществляется синтез, определяет в значительной мере характер той или иной современной идеалистической системы.

Противоположность сциентистского и ценностного подхода к познанию мира и человека в современной буржуазной философии является частным выражением антитезы объективного и субъективного, онтологического и антропологического. Неопозитивистская философия, с одной стороны, экзистенциалистская, с другой, пытаются разрешить это противоречие путем устранения одной из его сторон. Позитивисты отрицают мировоззренческие, ценностные положения как нечто бездоказательное, неверифицируемое средствами рассудка, как иллюзию и мифотворчество и абсолютизируют конкретно-научное понимание мира. Экзистенциалисты же проводят принципиальное различие между функциями знания и веры, познанием законов

объективной действительности и проникновением в смысл вещей, подчеркивают решающее значение человеческого, индивидуального мироощущения, убежденности, веры для постижения смысла вещей и в конце концов подчиняют знание вере, онтологию — антропологии, рациональное — иррациональному. Проблема тем самым остается неразрешенной, антитеза сохраняется, научная истина и ценность, наука и мировоззрение остаются в напряженном противоположении. Мир, человек раздваиваются, материальное, природное, закономерное противостоит духовному, ценностному, наука — мировоззрению, разумное знание — «мудрому» постижению смысла вещей.

Проблема человека в современной буржуазной философии решается, как уже отмечалось, по-разному: на основе принципов философского объективизма, субъективизма и в учениях, пытающихся синтезировать эти две крайние точки зрения. Но концепции объективно-идеалистического характера, как правило, осуществляют этот синтез путем подчинения в конечном счете конкретного, субъективного — общему, объективному. Человек оказывается лишь частным проявлением материального и идеального процессов развития. Современный антропологический субъективизм пытается решить проблемы человека безотносительно к законам объективной действительности, того реального процесса предметной деятельности, в которой субъект очеловечивает объективный мир и в которой силы и возможности этого мира

становятся силами и возможностями человека.

Методы крайнего объективизма и субъективизма одинаково ложны, поскольку они раздваивают единую и целостную природу человека, проявляющую себя как в мире природы и созданного им самим культурного окружения, так и в явлениях духовно-нравственной его жизни.

Для познания человека в его целостности, единстве философия должна обращаться и к внешнему миру объектов и к внутренней жизни человека и из этих отличных друг от друга, но единых по своему корню источников черпать, умножать и углублять свои представления о его постоянно изменяющейся и развивающейся природе. Именно на такой позиции стоит марксистская философия. Свою задачу она видит не в отрицании объективной обусловленности человеческого бытия и не в утверждении абсолютной свободы и ничем не обусловленной самостоятельности человеческой личности. Философия призвана помочь человеку определиться в действительности, раскрыть диалектику объективного и субъективного в его жизни и жизни общества, выражающую реальные возможности человека, характер и принципы его свободного и вместе с тем социально- и морально-ответственного творчества.

Ценность и значимость философского учения о человеке зависит, таким образом, не только от выбора предмета исследования, т. е. того, что та или иная философия ставит в центр своего внимания, но и от того, для

чѣго и как она исследует этот предмет. Другими словами, важно то, что она понимает под объективными формами и сферами человеческого бытия, в чем она видит специфику человека, сферу или признаки подлинно человеческого существования, для чего она обращается к объекту — миру и субъекту — человеку, как определяет их взаимоотношения, находит ли эта философия в объекте или субъекте действительного живого исторического человека или теряет его.

Необходимо отметить, что априорно, сами по себе, принципы философского субъективизма или объективизма не определяют содержания учений. Каждое философское учение должно оцениваться конкретно-исторически, в соответствии с обоснованностью выдвигаемых им теоретических обобщений, с их практическим значением.

В разных исторических условиях субъективистские и объективистские учения имели различное теоретическое и практическое значение. Так, далеко не каждая из объективистских концепций человека служила теоретическим оправданием порабощения человеческой личности. Например, буржуазные просветители и материалисты XVII и XVIII вв., опираясь на естественное право, на действующее во всех людях разумное начало, идейно готовили уничтожение старого общественного строя, активно содействовали социальному и духовному освобождению личности из-под власти феодализма и религиозного, догматического мышления. И те идеи, в которых они осуществляли защиту



прав человеческой личности и побуждали людей к активным действиям, оправданны исторически и в научном отношении. В не меньшей степени это относится и к некоторым представителям рационалистической и натуралистической философии (английским представителям материалистического эмпиризма).

В современной западноевропейской немарксистской философской литературе субъективистская концепция человека, в частности экзистенциалистская, на том основании, что она движима в некоторых своих положениях гуманистическими побуждениями, стала отождествляться с философией человека вообще. Философская антропология стала признаваться присутствующей в конкретной философской системе лишь в той степени, в какой в ней содержатся элементы индивидуалистической модели человека. Эта тенденция нашла свое отражение в ряде историко-философских работ последнего времени. В частности, мы имеем в виду «Философскую антропологию» В. Брюнинга и большой коллективный труд «Человек в зеркале своей мысли», изданный под редакцией М. Ландмана<sup>1</sup>. Следуя индивидуалистической модели человека, авторы этих книг скатываются к одностороннему, неисторическому толкованию философских концепций человека прошлого, тщательно выискивая и выделяя

---

<sup>1</sup> См. W. Brüning. *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart, 1960; M. Landmann. *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*. Freiburg—München, 1962.

в них черты, сходные с этой моделью. В результате история философских учений о человеке предстает в виде телеологического процесса, получающего свое завершение в современном антропологическом и экзистенциалистском понимании человека. Теоретическое обоснование индивидуалистической модели человека и основанных на ней философских концепций дополняется тем самым и попыткой переосмыслить историю философии.

В противовес характерной для буржуазных философских антропологов модернизации прошлого, телеологическому приравниванию его к современным индивидуалистическим концепциям при анализе идейных истоков современной философии человека (а без этого нельзя понять ее особенности) важно показать развитие учений о человеке в тесной связи с теми историческими и социальными условиями, которые вызвали их к жизни.

При этом принципиальное значение имеет положение марксистской методологии, согласно которому история философии рассматривается прежде всего как история формирования, развития и борьбы двух основных философских направлений — материализма и идеализма, как история теоретического осмысления человеком мира и своего собственного бытия. И поскольку разделение философских учений на материалистические и идеалистические определяется решением основного вопроса философии, вопроса об отношении мышления к бытию, то история фило-

софии предстает одновременно и как история различных решений этого вопроса применительно к миру в целом, к человеку и обществу. Разбирая лишь один определенный ее аспект, а именно историю философских учений о человеке, необходимо иметь в виду то обстоятельство, что домарксистская философия не знала последовательно материалистических учений о человеке и обществе. Материализм в понимании природы, как правило, совмещался с идеалистическими взглядами на человека и общество. Материалистическое или идеалистическое понимание мира, природы, несомненно, сказывалось на характере и содержании философских концепций человека, но в превращенной и опосредствованной форме. Концепции эти отличались друг от друга решением таких проблем, как проблема объекта и субъекта, общего и индивидуального, телесного и духовного, рационального и иррационального, онтологического и антропологического, научного и ценностного, тем, как они разрешали эту многозначную антитезу.

Учитывая эти особенности философских концепций человека прошлого, и можно разделить их на две большие группы: на «объективистские» и «субъективистские» учения. В учениях первой группы человек и окружающий его мир, смысл всякого бытия познаются из самого объекта — мира, а человек понимается как существо, находящееся во всецелой и определяющей зависимости от объективных сфер — космоса, мировой разумности, вечных идей и сущностей, боже-

ственного провидения, абсолютного духа, фаталистически понимаемой исторической необходимости. В учениях второй группы бытие человека и мира познается из самого человека, из субъективного Я, через него, а человек понимается как существо полностью или в основном автономное.

Такое разделение философских учений о человеке условно, так как большая часть из них сочетает в себе объективистские положения с субъективистскими, придавая одним из них решающее значение. Однако это не отменяет того обстоятельства, что именно в этих противоположениях философия развивала и углубляла свои представления о человеке. А в их крайних формах отчетливо проявила себя та абстрактность, односторонность и узость домарксистских концепций человека, которые остаются одним из коренных пороков и современной буржуазной философии человека.

## Эллинский человек

Представления о человеке возникают еще задолго до того, как сложилась философия. Мифологические и религиозные формы самосознания встречаются уже у народов древности, в их преданиях и священных писаниях. Заложенные в них идеи и положения отчетливо раскрываются и формулируются в философии древних греков.

Идея человека издавна пронизывала мышление греков. Свидетельство тому — антропоморфизм древнегреческой религии и космологии, представленный в мифах, в гомеровской поэзии, в философских учениях мыслителей VII—VI вв. до н. э. В дальнейшем философская мысль от космологических проблем приходит к проблемам непосредственно человеческим. И V век до н. э. — эпоха расцвета греческой культуры — знаменуется своеобразным антропологическим поворотом. Человек оказывается в центре внимания философии.

Будучи важным элементом духовной жизни общества, философия, несмотря на свою самостоятельность, неспособна из самой себя породить представления о человеке и мире.

Наряду с другими идеологическими формами она является составной частью и своеобразным выражением той или иной конкретно-исторической культуры. В ней она черпает свои силы, в ней же она сталкивается с ограничивающими ее рамками истории. И то, что греки смогли создать разностороннюю философию человека, можно объяснить прежде всего тем, что они обладали развитой цивилизацией и культурой. «Отправной точкой и объектом всей греческой цивилизации, — пишет известный швейцарский исследователь античной культуры А. Боннар, — является человек. Она исходит из его потребностей, она имеет в виду его пользу и прогресс. Чтобы их достичь, она вспахивает одновременно и мир и человека, один посредством другого. Человек и мир в представлении греческой цивилизации являются отражением один другого — это зеркала, поставленные друг против друга и взаимно читающие одно в другом»<sup>1</sup>. Эти слова Боннара можно в полной мере отнести и к греческой философии. Будучи выражением и достоянием греческой цивилизации, философия в самых различных своих воплощениях — от натурфилософии ионийской школы до софистов, Сократа и Эпикура — отразила в себе явления ее расцвета и упадка, ее силы и слабости, ее достижения и ограниченность.

В этом отношении примечательны древнегреческие философские учения о человеке.

---

<sup>1</sup> А. Боннар. Греческая цивилизация, т. 1. М., 1958, стр. 42.

В них как в зеркале отразились сложные перипетии греческой истории, насущные проблемы, тяготы и заботы, надежды и чаяния, жизненные принципы и идеалы эллинского человека.

Рожденные конкретной исторической эпохой и несущие на себе печать ее ограниченности, выдающиеся учения античности в своем теоретическом значении простираются далеко за ее пределы, являясь источником учений последующих веков. «...В многообразных формах греческой философии,— писал Ф. Энгельс,— уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений»<sup>1</sup>.

В повторяющихся оборотах и логических построениях, в которых греческая философия определяла свое отношение к жизни, к человеку, по-своему выражаются человеческие проблемы, волнующие людей самых различных эпох и цивилизаций.

## *1. В мире космоса и вечных сущностей*

В античной философии господствовало представление о человеке как составной части некоего предданного объективного бытия, миропорядка: космоса, природы, логоса, вечных идей и сущностей. Но эти само собой разумеющиеся представления о включенности человека во всеобщий и обязательный

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 369.

порядок не отрицали его познания и утверждения как существа самостоятельного, отличного от объективных сфер.

С одной стороны, ранние греческие натурфилософы, затем Демокрит, Платон и Аристотель отдают человека во власть объективных материальных и идеальных жизненных отношений и сущностей. С другой стороны, софисты, киники, киренаики, скептики, эпикурейцы и стоики, в принципе не отвергая этих основоположений, провозглашают человека мерой всех вещей, говорят о ценности человеческого, особенного.

Человек греческой философии не существует сам по себе, а только в рамках определенных отношений, которые первоначально воспринимаются как абсолютная разумность, порядок, полный смысла космос. Эти независимые от человека космические силы определяют его внешнее состояние, переживаются им как всеобщая сила рока, судьбы.

Сознание собственного Я у эллинского человека пробуждается в столкновении с какой-либо внешней силой — космической, божественной, социальной, по отношению к которой он оказывается вынужденным занять определенную позицию. Той непосредственной внешней силой, с которой эллинский человек вступает в реальное взаимодействие, является общество. Полис для него естественная форма жизни. Однако внутри этой общности он в определенной степени сохраняет сознание своего Я, право на собственную жизнь. Столь же непосредственно отношение эллинского человека к природе. При-



рода для него то великое целое, которому человек принадлежит органически. Не случайно соответствующий природе образ жизни впоследствии становится осознанным принципом греческой философии.

Эллинский человек живет в едином мире со всеми предметами и живыми существами, в том числе и с бессмертными богами, которые для него также являются несомненными реальностями. Боги — это те могущественные существа, которые постоянно вмешиваются в его жизнь и чье расположение ему надлежит завоевать. Однако это не сверхъестественные существа, они находятся внутри космоса. И человек не есть их творение, а существо, живущее рядом с ними в своем особом царстве.

С первыми философскими представлениями о человеке мы сталкиваемся в учениях мыслителей милетской школы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), которые, развивая традиционные для греков взгляды на единство человека со всем окружающим его бытием, понимают и трактуют последнее как материалисты-натурфилософы. В едином начале, в первооснове, они видят ту первооснову, которая претворяется в отдельных предметах и в которую в конце концов они возвращаются. Человек в этой философии выступал лишь в качестве частного момента всеобщего космического процесса. Но несмотря на это, космологический объективизм древних был проникнут этическими и эстетическими моментами. Их натурфилософия не была лишь философией природы, отвлекаю-

щейся от человеческих проблем. Она была обращена к бытию в целом, а следовательно, и к человеку, как его составной части.

В древнегреческом философском мышлении, не знавшем отчуждения между природой и человеком, богом и человеком, человеческие категории легко переносились на эти абсолютные объекты. И еще до того, как человек стал познаваться через природу, неосознанно природа уже познавалась исходя из человека. Между областями природного и человеческого нет пропасти, внечеловеческое не является противочеловеческим.

Понятие «космос», которым мы сегодня называем мироздание в целом, первоначально имело чисто человеческий, социальный смысл. Оно обозначало порядок в армейской и государственной общности. И, как об этом свидетельствуют Плутарх и Пифагор, впервые это понятие применили к универсуму милетцы. Мир, вселенная рассматриваются ими по образу правового общества. Естественный космический и божественный порядок, имевший для греков первенствующее значение, представлял своеобразную проекцию законов человеческой жизни.

Для пифагорейцев характерно также рассмотрение космоса в качестве огромного человекоподобного организма. Они наделяют всеобщее бытие душой. Эмпедокл говорит о свойственных этому бытию элементах любви и ненависти, Анаксагор и Диоген Аполлонийский — о всеорганизующем духе (понятие, получившее свое развитие в «мировой логике» стоиков).

Все космично, природно и божественно, но вместе с тем все человечески. В этом характерная черта философского натурализма и антропоморфизма древнегреческой философии.

Как во вселенной философия находит человека, так и в человеке она вновь обнаруживает вселенную. В какой степени первая является макрочеловеком, в такой человек — микрокосмосом. Идея микрокосмоса в самых различных своих выражениях исходит из единства всего бытия.

Признавая человека результатом специфического сочетания первичных элементов, микрокосмическая теория приводит к выводу о слиянии человека и мира. Всякое специфически новое предстает как реализация чего-то уже ранее существовавшего, пусть в ином, разрозненном виде. Здесь исключается важная для современной философии проблема — возможность однократного, неповторимого существования, момент творчества нового.

В учениях ранних греческих философов VII—V вв. до н. э., милетских мудрецов и ближайших к ним натурфилософов сказывается дух переходного времени, периода разложения родового строя и формирования рабовладельческого общества. Старые хозяйственные и политические формы постепенно изменялись, в наиболее развитых своих общинах греки переходили к новым формам жизни в условиях рабовладельческой демократии. Обострялись противоречия между родовой аристократией, разбогатевшими торгово-ремесленными слоями и разорившимися бедняками. Масса пробуждалась, заяв-

ляла о своих требованиях. И именно в это время философия выступила с призывами к умеренности. Мудрецы выдвигали свой лозунг: познай самого себя и ничего через меру. «Познай самого себя» здесь означало познание своей принадлежности к великому космическому целому, в котором человек находил в готовом виде принципы своего бытия.

Ранняя греческая философия, конечно, не удовлетворяется одними только призывами к благоразумной умеренности, она постепенно проявляет себя и как фактор, побуждающий к активности. Мироздание перестает быть для греческих мыслителей вместилищем таинственных и непостижимых сил. Страх перед ними все больше сменяется стремлением постичь их и использовать для человека. Наука, которую греки называют философией, превращается в значительную социальную силу, выступает в качестве существенного момента политической борьбы. А это еще больше связывает ее с нуждами практической жизни. Но эта сторона научно-теоретического разума проявляет себя в полной мере несколько позже, в учениях следующего периода греческой философии.

## *2. Человек — мера всех вещей*

В эпоху высшего расцвета греческой культуры и начавшегося ее упадка складывается необычайно острая и драматическая

социальная и духовная атмосфера. Философская жизнь знаменуется напряженными исканиями и идейными столкновениями различных школ. В этих условиях разворачивают свою критическую и просветительскую деятельность софисты, вызревает и складывается школа Сократа. Философия из отвлеченного учения о конечных основаниях бытия становится своеобразной наукой о жизненной мудрости.

Обычно Сократа называют создателем первой философии человека. По словам Цицерона, он первым спустил философию с небес на землю, поселил ее в городах и домах, научил людей размышлять о жизни и нравах, о добре и зле. Ксенофонт говорил, что Сократ в отличие от своих предшественников размышлял не о природе, вселенной или космосе, а только о человеческом.

В действительности в Сократе следует видеть родоначальника лишь одной определенной традиции в философии человека, сузившей последнюю до философской этики, до учения о душе. Эта традиция получила свое дальнейшее развитие и распространение через платоновское учение о дуализме души и тела.

Антропологическому повороту греческая философия V в. до н. э. больше обязана другим мыслителям, предшественникам и современникам Сократа, — софистам.

В условиях греческого полиса, заменившего первоначальную родовую целостность общества, отношения между человеком и обществом сводятся к отношениям между

отдельным полисом, олицетворявшим общество, и его гражданином; раб не считался человеком, он лишь «говорящее орудие», вещь, ничем не отличающаяся от других неодушевленных предметов. В рамках этой ограниченной демократии, целостности полиса свободный человек приобретает самостоятельность, проявляет свою активность. И это нашло своеобразное отражение во взглядах софистов.

Софисты видели свою задачу в просвещении людей. При этом в центре их внимания оказались вопросы как внутренней жизни человека, так и его внешнего поведения.

Если ранняя космологическая философия пыталась в природе найти и определить первооснову и вечную сущность вещей, а через них и принципы человеческого существования, то софисты пытаются найти их в самой человеческой жизни. Они утверждают плодотворную для философии человека идею человеческого происхождения всяких жизненных норм и установлений.

Во взглядах софистов противопоставляются природа и человеческое предписание, подчеркивается специфическая особенность последнего. По их мнению, то, что предписывается человеку природой, может быть обязательным для всех народов и времен, а то, что устанавливается людьми, имеет относительную и историческую ценность.

В греческом обществе господствовал своеобразный этноцентризм, согласно которому только своя культура считалась отвечающей подлинной природе вещей, а потому и обяза-

тельной для всех. Греки, находящиеся во власти такого образа мышления, замечали у других народов только то, что их отличает и разъединяет, а не то, что соединяет их с эллинами. Слово «человек», как правило, употреблялось по отношению к единоплеменнику, к греку.

Софисты выдвигают идею равенства народов. При этом они исходят из представления о физическом, телесном как едином общечеловеческом свойстве. Мы все родственники и сограждане одного и того же царства, но не по обычаям и нравам, а по природе своей. Нравы же тиранствуют, силой насаждают противоестественное, разделяют нас на различные народы и культуры.

Противопоставляя естественное право человека его действительному положению в обществе, софисты разрывают со старой традицией, говорящей о незыблемой силе закона. На этой основе они критически анализируют существующие общественные порядки и выдвигают свои идеалистические построения, соответствующие «требованиям разума». При этом путь к общественной реформе они видят в воспитании.

В противовес идее о том, что добродетели не учатся, а с ней рождаются, софисты выдвигают свой просветительский лозунг: «добродетели можно научиться». Под добродетелью понимались не только моральные качества, а вся совокупность человеческих способностей. Если добродетель воспитывается, то для каждого, кто может учиться, открывается доступ в правящие круги общества.

Философия софистов противоречила господствовавшей в греческой мысли вере, что бытие содержит в себе в преформированном виде все, и человек должен не столько изобретать, творить, сколько находить.

Человек, с их точки зрения, творит и в культурной деятельности, и в познании. Наши истины в такой же мере являются продуктом человеческого творчества, в какой и наши общественные институты, культура. Это имел в виду Протагор своей знаменитой фразой: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют»<sup>1</sup>. Это положение направлено против как ранней метафизики, желающей представить мир иначе, чем он дается человеку, так и «наивной» обыденной точки зрения, видящей в мире представлений нечто абсолютно адекватное бытию. Все наши знания относительны и являются истинными и имеющими смысл лишь для человека.

В этой связи встает вопрос: как понимал Протагор человека — как родовое существо или как отдельного индивидуума? Несомненно одно, что он, признавая за каждым право свободно выбирать свою истину, в то же время не считал каждое субъективное мышление равным другому. Вопрос о том, что истинно, справедливо, священо, у него решается не отдельным человеком, а скорее обществом,

---

<sup>1</sup> Платон. Сочинения в трех томах, т. 2. М., 1970, стр. 238.



полисом. Последний является мерой и источником всех нравственно-правовых норм.

Из основных положений учения о человеке, представленного Протагором и другими софистами-просветителями, позднейшие софисты, в частности Калликл и Фразимах, сделали релятивистские выводы, они пришли к крайнему индивидуализму, требующему полной свободы личности от всяких установлений и предписаний. Действительно, если человек сам и каждый раз по-новому творит свои обычаи, он не должен чувствовать себя связанным с нравами своего общества. Он может претендовать на создание своих собственных нравов. В такой ситуации невозможно отличить подлинное и ответственное творчество от простого произвола.

При всем влиянии софистического просвещения его принципиальные положения вызвали резкую неприязнь со стороны мыслителей других философских школ. Борьба против софистов велась с различных, нередко противоположных, точек зрения. Их учение рождало критическое отношение к традициям, обычаям и нравам греков, к основным верованиям, во власти которых находилось греческое общество.

Увлекая своим учением золотую афинскую молодежь, находя поддержку в среде просвещенных и свободомыслящих, учение софистов, однако, осталось недоступным именно для демоса, который в силу своего социального положения, казалось бы, должен был скорее всех поддержать их выступ-

ления в защиту всеобщего равенства и свободы.

Призывы софистов были очень неопределенными, носили более характер просветительской критики, нежели конкретной программы действий, да к тому же они не имели под собой необходимой социальной почвы.

Как и софисты, Сократ также отмежевывается от ранней космологической метафизики и обращается к миру человека. Но если у софистов человек — центр культуры, ее творец, в своих поступках он движим волей, чувствами и впечатлениями, то для Сократа человек — тот, кто познает и творит добро. Его интересует прежде всего внутренний мир, душа человека, его нравственные качества и возможности.

Задача человека, по его мнению, в том, чтобы неумолимо трудиться над своим нравственным улучшением и стремиться ко всему хорошему и прекрасному. Критерием оценки людей, их поступков Сократ провозглашает познание и широту кругозора. Только правильное понимание существа дела и знание самого себя делают человека ценным и полезным. Отсюда главная задача состоит не только в знании вообще, но и в самопознании. Сократ призывал человека познать самого себя, но не в духе ранних мыслителей, напоминавших человеку об ограниченности его возможностей и о необходимости положиться на бога. «Познай» у него уже не значит «восприми уже данную истину». Сократ не находит цель познания в готовом виде. Он требует другого, он говорит: познавай, ищи са-

мого себя, испытай себя — знающий ты или нет, добрый или злой. Сократ обращается не к человеку вообще, а к данному, конкретному индивиду. И это обращение может быть воспринято как призыв уйти в себя.

Добродетель у Сократа состоит в познании добра. А добро — это то, что полезно и благотворительно; следовательно, добродетель заключается в познании того, что в данном случае является разумным и полезным. Если люди поступают вопреки своему знанию, разумности, то лишь потому, что эта разумность не обладает достаточной ясностью, а знание недостаточно прочное, чтобы дать уверенность.

Сократ не нашел объективного определения понятия добра. Все его суждения на этот счет вращаются в кругу. Добродетель определяется разумностью, а разумность заключается в познании истинно полезного и т. д.

В своем промежуточном положении между животным и богом человек, полагает Сократ, может рассматриваться и оцениваться и снизу, и сверху. Сократ обращается к человеческой душе, в ней он видит некую третью величину между миром животного и божественного, миром вещей и миром идей. Душа для него есть нечто демоническое, она сам Эрос, неугасимое рвение, устремленность вверх. В условиях, когда утратили свою былую силу традиционные установления, Сократ пытается вернуть прежнее значение авторитету, закону, и с этой целью, стремясь дать традиционному закону рациональное основание, он обращается к человеку, к его

внутренней жизни, к самостоятельной способности суждения индивидуумов. Однако, углубляясь в одну определенную сферу человеческого бытия, он утрачивает целостный взгляд на человека. Философия человека у него сводится к этике. При этом идеалом общественного устройства, отвечающим вере в силу разума, в возможность высшей правды и высшего совершенства, он провозглашает рабовладельческую аристократию. В противовес законам народного самоуправления он выдвигает первенство законности, отвечающее и божественным установлениям. Народному самоуправлению противопоставляется совершенная автаркия, аристократическое правление мудрых и знающих.

### *3. Атомы, идеи, человек*

От исследования человеческого бытия, волевых, разумно-этических и культурно-творческих проявлений человека греческая философия вновь обращается к проблемам метафизики. Эта тенденция находит свое яркое воплощение в фундаментальных системах Демокрита, Платона и Аристотеля.

Принципы, разработанные софистами и Сократом с противоположных позиций, применяются к космологическим и метафизическим проблемам в учениях Демокрита и Платона. Аристотель в своей философской системе пытается примирить, соединить эти два различных принципа понимания мира и человека.

Две линии материалистической и идеалистической метафизики, наиболее видными представителями которых являются Демокрит и Платон, проходят через всю античную философию. В обоих случаях человек рассматривается и понимается ими как составная часть неких общезначимых объективных порядков. Но в одном случае он подчиняется всеобщему детерминизму материальных природных отношений, в другом — абстрактным принципам нравственного действия, законам и нормам, которые по своему происхождению потусторонни по отношению как к человеку, так и ко всякой конкретной реальности.

Учение Демокрита является теоретической философией, предметом которой служат главным образом законы существования и развития природы, однако он значительное внимание уделяет и проблемам человека, общества, этике.

Принцип движения материи лежит в основе атомистического учения Демокрита. Возникновение высших форм действительности Демокрит объясняет механическими процессами движения неделимых атомов. Законы неорганического мира распространяются и на органический мир. Душа человека также состоит из атомов (атомов огня), но в отличие от атомов тела они имеют другую форму, им свойственна большая подвижность. В этой связи, естественно, Демокрит отрицает бессмертие души, считая, что она уничтожается вместе с телом.

В основу его этической теории легли ко-

личественные различия грубого и тонкого, резкого и мягкого, быстрого и тихого движения. Подобно тому как из восприятия возникает лишь «темное познание», познание явлений, а не истинной сущности вещей, так и наслаждение, возникающее в результате возбуждения чувств, сомнительно и обманчиво. Истинное счастье состоит не во внешних благах и чувственных удовольствиях, а в том спокойном и уравновешенном состоянии духа, которое дается «истинным познанием», достигаемым с помощью тончайших «образов мышления», отражающих подлинную структуру вещей, мягкой и тихой подвижности атомов души. Истинное счастье — плод уверенности и непреклонности в своих намерениях, результат того гармонического состояния души, которое возникает на основе истинного знания и покоя. Так материалистический атомизм преобразуется в своеобразную интеллектуалистическую этику, в учение о достижении индивидуального жизненного счастья.

Судьба отдельного человека находится в центре внимания этики Демокрита. В своих сохранившихся фрагментах, наставлениях и афоризмах Демокрит рассуждает о том, как человек должен относиться к себе, другим людям, государству, что он должен делать и как он должен действовать, о том, что есть добро и зло, честность и бесчестие. Умеренность, рассудительность, соответствие между словом и делом провозглашается им высшими добродетелями. «...Мудрость,— говорит он,— приносит следующие три плода: дар хо-

рошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать»<sup>1</sup>.

В понимании культурно-исторического процесса Демокрит исходит из принципа причинности. Культура у него рождается как результат непрерывного естественного развития мира. Движущей силой этого процесса являются естественные потребности: «нужда научила людей всему». Человек у него верит в свои силы и возможности, он дитя природы, но создает себя и собственную жизнь. Демокрит отвергает необходимость обращения человека за помощью к потусторонним, божественным силам. «Некоторые из ученых людей, простирая руки туда, где находится, как мы, эллины, теперь говорим, воздух, возглашают: «Все Зевс сам решает, и все он знает, и [все] дает и отнимает он, и он — царь над всем»<sup>2</sup>. Все, что нужно человеку, он должен найти в природе и в самом себе. В соответствии со своей теорией отражения Демокрит утверждает огромное значение подражания в культурном творчестве.

В своем учении о человеке Демокрит определяет условия добродетельной и счастливой жизни для гражданина рабовладельческого демократического общества. Рабовладельческое государство, по его мнению, является гарантом целостности общества, его мирной и налаженной жизни. Одновременно оно служит уздой и подавляющей силой

---

<sup>1</sup> А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, стр. 314.

<sup>2</sup> Там же, стр. 293.

для тех, кто нарушает порядок и сеет смуту, т. е. держит в подчинении и повиновении рабов и неимущих людей. Рабство он считает естественным и закономерным явлением.

Несмотря на механицизм в теории познания и метафизический эволюционизм, Демокрит в понимании мира и человека исходит из принципа единой материальной действительности, единого объекта и источника познания истины и добродетели. Истинное бытие атомов у него внутренне связано с иллюзорным миром явлений, «истинное познание» — с «темным познанием». Правда, природное здесь покрывает нравственное, материальное — духовное и во многом игнорируется специфика нравственной, духовной жизни. Но в любом случае в трактовке этих проблем Демокрит не покидает почвы материальной действительности и все пытается объяснить имманентными ей процессами.

Принципиально иное решение предлагает Платон. Признавая вслед за Протагором относительность знания, получаемого посредством чувственности, он приходит к утверждению, что знание добродетелей не может быть получено ни через восприятия, ни путем размышления над их данными. Оно должно иметь совершенно другой источник и иной объект. Изменяющиеся состояния материального мира и основанные на них представления не дают истинных знаний. Поэтому Платон допускает наличие идеальной действительности — мира идей, — которая существует совершенно самостоятельно и отно-



сится к материальной действительности как бытие к возникновению, непреходящее к изменяющемуся. Восприятия, по его мнению, не могут дать представления об идеях. И если тем не менее душа их находит в себе, то лишь потому, что она их созерцала некогда до своего земного существования. Сократовское учение об индуктивном образовании понятий превращается в своеобразную вспоминающую интуицию, в некое воспроизведение былого чистого созерцания. Живая человеческая душа у Платона лишается ее жизненных истоков, ее творческих порывов, выступает как безличное выражение абсолютных начал.

Платоновский идеализм стал одним из важнейших источников антропологического дуализма и теоретико-познавательного рационализма. Платон предлагает абсолютные и неизменные образцы для человеческого творчества и видит призвание человека в том, чтобы их познавать, подражать и следовать этим образцам. Человек должен не творить, а реализовать уже существующую идею. Там, где он отклоняется от этой идеи и проявляет творческую самостоятельность, там он порождает нечто негативное, недоброе. Мы свободны лишь в выборе уже данных нам основных типов жизненного поведения. Мы свободны, но путь преуказан. Нарушив это указание, мы тем самым находим плохое применение своей свободе. Поэтому Платон определяет человека не с точки зрения его деятельности, а с точки зрения познания данной идеи и следования ей. В отдаче себя

миру идей — высшая задача человека. Следуя идее человека, он должен формировать и совершенствовать себя. Платон вновь провозглашает вечные нормы, которые человек должен познать в мышлении, следуя им в деятельности. Над разнообразием оценок и мнений вновь возвышается одно-единственное добро, утвержденное средствами идеалистической метафизики. Творческое приносится в жертву консервативному, свобода открытых возможностей заменяется прочной колеей вечных идей и сущностей.

Метафизическому противопоставлению идеи и действительности у Платона соответствует антропологический дуализм души и тела. Собственно человеком является только душа, а тело рассматривается лишь как некая низшая и враждебная душе материя. Подобно тому как идея впервые делает вещь тем, чем она является в действительности, так и душа делает человека человеком.

Человеческая жизнь, полагает Платон, есть лишь переходное состояние между двумя видами бытия души, блаженного пребывания на небесной своей родине, в мире идей, и возврата туда. В человеке душа как бы самоотчуждает себя. Поскольку душа не от мира сего, постольку она жаждет вернуться в мир иной.

Человек у Платона состоит не просто из двух различных половин, а из двух враждующих частей. В нем всегда царит воинственное напряжение, не только между телом и душой, но и в самой душе, состоящей из страсти, мужества и духа. Дух представляет

божественную часть души, и только его господство обеспечивает ей нормальное состояние. Человек живет в двух плоскостях, обнаруживая различные склонности — к материи и к идее, вниз и вверх. И задача состоит в том, чтобы высшие помыслы всегда господствовали и подавляли жизненные устремления.

Выраженный здесь дуализм души и тела стал определяющим для последующего понимания человека идеалистической философией Запада. Он легко сросся с христианством, сохранился и в новое время. У Декарта раздвоенность человека создает мышление и протяженность, для Канта чувственность и разум выступают в виде двух различных факторов, определяющих познание человека и его деятельность.

Телесное в человеке, по мнению Платона, ставит его в царство животных, связывает его с «низменной» материей, в то время как духовное возвышает его. В этом важнейшем положении спиритуалистической философии человека Платона и его последователей и состоит их величайшая ошибка. Ратуя за высшее и достойное в человеке, они утверждают эти качества вне живого и конкретного человеческого существа. Они выступают не за высшее в человеке, а за внечеловеческое и нечеловеческое высшее, упуская из виду то обстоятельство, что человек в своем телесном бытии не просто животное, а в своих чувствах и страстях и по природе любого своего жизненного проявления остается человеком.

В учениях Демокрита и Платона нашло свое наиболее четкое и определенное выражение то противоположение материализма и идеализма, которое существовало и в ранней греческой философии, хотя и не в столь явной форме. У Демокрита и особенно у Платона получает свое развитие проявлявшая себя ранее антитеза объективного и субъективного, общего и индивидуального, необходимого и случайного.

Попытку преодолеть эти противоположения в единой философской системе предпринимает Аристотель.

В философии Аристотеля рядом со всеобщей сущностью человека уже выступает и его индивидуальная природа, ибо всеобщая сущность не реализуется вне конкретного, индивидуального. Так называемая «вторая субстанция», т. е. всеобщая сущность, идея, у него не существует в отрыве от пространственно-временной реальности, от «первой субстанции», индивидуального ядра.

В учении Аристотеля синтезируются две антропологические тенденции: религиозно-этическая, резко разделяющая человека и природу, и космологически-натуралистическая, рассматривающая человека в неразрывной связи со всем миром.

Человек предстает как вершина этой мировой иерархии, как существо, внутренне связанное с миром. Однако в процессе развития единой органической природы не происходит эволюционного перехода телесного в духовное. Человека, согласно Аристотелю, отличает лишь душа, его мышление, память,

осознанная воля, склонность к искусству. Здесь прерывается естественная эволюция и происходит чудо внесения духовного, души в человеческое тело. Оно находит свое объяснение в аристотелевском учении о форме и материи, акте и потенции. Душа, согласно этому учению, есть форма тела, и как таковая она включена в объективные отношения форм и порядков, связана с «высшей формой», с формой всех форм, с богом. Это высшее бытие выступает у Аристотеля в качестве неясного объективного и безличного принципа, в качестве цели, к которой постоянно должно стремиться все сущее.

Аристотелевская диалектика формы и материи не освобождает его учение о человеке от пороков платоновской метафизики. Свою абсолютную автономию сохраняет всеобщая сущность в образе «чистой формы». При всей индивидуализации всеобщих идей, конкретизации и реализации активных форм у Аристотеля в полной мере сохраняется характерное для платонизма подчинение отдельного общему, конкретно-человеческого всеобщему. В видоизмененной форме сохраняется и платоновский дуализм души и тела, он выражается в активности формы и инертности материи.

Философский принцип приоритета общего над частным получает свое отражение и в социальном учении Аристотеля. И здесь он пытается приземлить платоновскую абстрактную идею человека, обращаясь к фактам различных исторически сменявшихся культур. Но и в них индивидуальное и осо-

бенное он в конечном счете объясняет действиями людей, которые в силу тех или иных причин уклонились от путей, предначертанных всеобщей идеей. Индивидуальное оказывается отрицательным, заблуждением, несоответствием. Если душа человеческая в своем идеальном виде идентична любой другой, то индивидуальное уже есть не что иное, как внешнее, второстепенное.

Вслед за Платоном Аристотель остается верным старому идеалу полиса, его автаркии. Человек, считал он, не может жить сам по себе, не вступая в общение с себе подобными. Человек есть социальное животное. Он создает общество и живет в нем, скрепляя его этическими идеями, созданное им общество наряду с первоначальными коллективами — семьей, родом и т. д. — предполагает и государство. Отсюда другое положение Аристотеля о человеке как о «существе, созидающем государство».

Государство Аристотеля не просто компенсирует природную несамостоятельность и беспомощность человека, но обретает и этическое значение. Оно защищает благо всех, поэтому служит благу каждого человека. Государство и каждый отдельный человек оказываются абсолютно единомышленными, преследующими одну и ту же цель.

В философских учениях о человеке V—IV вв. до н. э. у софистов, Сократа, Демокрита, Платона и Аристотеля нашли свое отражение социальные проблемы и противоречия греческого общества, прежде всего афинского государства, и происходившая там

острая борьба между различными политическими партиями и социальными группами (прежде всего между сторонниками рабовладельческой демократии и аристократии). За определенными философскими представлениями о человеке, его жизненном назначении, о добродетели и счастье, за учением об идеальном обществе и государстве скрывались конкретные интересы и устремления действовавших тогда социально-политических сил.

#### *4. Добродетель, счастье и индивидуальное спасение*

Философия человека антропологического толка получает свое продолжение и развитие и в последующие столетия, в эллинистическую эпоху, у представителей сократической школы, мегарских и элидо-эретрийских философов, киников, киренаиков, позднее скептиков, у Эпикура и стоиков. Эти течения родились в эпоху упадка древнегреческого рабовладельческого общества, и они несут на себе печать своего времени. Непрочность экономического и политического положения, разорение и нищета с особой остротой обнаруживали всю сложность и проблематичность человеческого существования. Проблемы жизни, индивидуального спасения приобретали первостепенное значение.

Киники и киренаики, скептики и эпикурейцы так или иначе строят свои учения прежде всего в противовес платоновской метафизике. В них дают о себе знать материалистические, натуралистические моменты, сочетающиеся с идеалистическими и религиозными положениями. В мегарской и элидо-эретрийской школах превалируют идеализм и религиозные взгляды, у киников — материалистические тенденции, у киренаиков — атеистические.

Школы киников и киренаиков сложились под влиянием софистического просвещения и сократовского этического учения. Так, в их взглядах получает своеобразную трактовку сократовское понятие добродетели как чего-то тождественного разумности. Добродетель, выражающаяся в разумном образе жизни, делает человека счастливым не плодами своими, а сама по себе. Для счастья достаточно одной добродетели. Над мудрым и добродетельным человеком судьба не имеет власти. Наибольшее развитие у них получает демократическая сторона этики Сократа, точка зрения индивидуального счастья приобретает преобладающее значение, ей подчиняются и оценки общественных установлений. Как последователи софистического индивидуализма, они отвергают сократовские внешние для человека (божественные) критерии нравственного поведения и видят счастье человека в автономности человеческой личности, ее независимости от окружающего социального мира. Однако счастье, в их представлении, не исключает, а предполагает



и чувственную жизнь — радость и наслаждение. Гедонизм является существенным элементом этики киников и киренаиков, которая послужит одним из источников философии эпикуреизма.

Философское учение Эпикура возникло в противовес спиритуалистическому и религиозно-этическому объективизму в понимании человека, абстрактному платоновскому идеализму. В философию Эпикур включал учения о природе, познании природы и человека и учение о достижении счастья человека. Последнее он утверждал как главную задачу философии. Познание мира и человека для него не является самоцелью, а подчиняется и служит освобождению человека от страха, суеверий, от боязни смерти, вообще от религии, ибо только при этом условии он сможет обрести счастье и блаженство.

Современники Эпикура, а также философы более поздних времен по-разному оценивали эти положения его учения. Идеиные противники представляли учение Эпикура как грубый материализм, философию чрева, чувственных наслаждений и даже распутства. В действительности жизнелюбие и проповедь счастья и удовольствия носили у Эпикура реалистический и вместе с тем глубоко духовный, человеческий характер. «Итак,— пишет Эпикур в письме к Менекею,— когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие, или не соглашающие-

ся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог»<sup>1</sup>.

Эпикур говорит о земной природе человеческого счастья, связанного с удовлетворением потребностей в еде, любви, дружбе, в творчестве. И счастья достигает не тот, кто излишествует и потакает всяким своим желаниям, а тот, кто умеет крепко держать себя в руках, быть умеренным, сдержанным и мужественным. Радость и счастье человека заключены в жизни разумной, духовной, свободной от напрасных страхов и предрасудков.

В мрачную пору социального и нравственного упадка эллинистического мира Эпикур проповедует философию индивидуального спасения, скромного и трудного счастья простого человека. Он отвергает консервативно-идеалистическую утопию идеального государства Платона. В отличие от Платона он не предлагает бегства в небеса, а хочет научить людей быть счастливыми теперь же, в настоящей, земной жизни. В конкретных исторических условиях того времени философия Эпикура была своеобразным учением реалистического гуманизма и находила многочисленных последователей.

Одновременно с эпикуреизмом в конце IV в. до н. э. складывается и философская школа стоиков, действовавшая в Греции и Риме в течение почти тысячелетия. Стои-

---

<sup>1</sup> «Антология мировой философии в четырех томах», т. 1. М., 1969, стр. 357.

цизм существовал в период мировой монархии Александра Македонского и Римской империи, объединившей в рамках одного государства разные народы и этнические группы, и был проникнут космополитическим духом своего времени. В нем звучит проповедь всеобщего равенства, развивается идея мирового государства. Этот универсализм стоической философии в значительной степени определил и противоречивость ее социальной природы. Вначале она была выражением своеобразного протеста демократических слоев против различных форм социального неравенства, а впоследствии, особенно в римский период, была успешно использована господствующими классами и превратилась на некоторое время в официальное мировоззрение.

Подобно Платону, стоики также дуалистически разделяют мир и самого человека на идеальное и материальное начала. Вместе с тем человек, по их мнению, благодаря своей двойственной природе соединяет мир, примиряет противоположности. В человеке идеальное и материальное, божественное и земное соединяются, вкладываются одно в другое. Однако, располагая человека между богом и животными, стоики делают существенный сдвиг в сторону бога, поскольку человек выступает как член лишь разумного сообщества, как часть разумно-творческой, божественной природы.

Эллино-римская философия первого периода носила этико-антропологический и антирелигиозный характер. Позднее в учениях второго периода в школах Родоса, Алексан-

дрии, Рима, а затем Антиохии и Византии она начинает все больше тяготеть к религии и мистике, что вызывалось растущими противоречиями и трудностями жизни народов Римской империи и чему способствовал рост религиозных учений, культов, мистерий.

Те элементы греческого, а затем и эллино-римского мировоззрения, которые обособляли сверхчувственное и чувственное, божественное совершенство и земное ничтожество, создали почву для становления и развития христианской религиозной философии.

В античной философии антропологическая проблематика, как мы видели, занимает большое место. Она нашла свое выражение в различных, нередко противоположных друг другу по своим основным принципам, философских учениях. Здесь складываются многие принципы философского понимания человека. Сюда можно отнести идею внутренней и органической связанности человека и мира у милетских материалистов, а также принцип понимания отдельного человеческого индивидуума как единого телесно-духовного существа. Многими философами человек характеризуется как существо, творящее культуру, не только подражающее природе и копирующее ее, но и открывающее новое, изобретающее то, чего не существовало раньше. В качестве отличительных особенностей человека, определяющих его специфическую природу, античная философия выделяет разумность человека, его способность создавать культуру и право, произведения искусства, жить в полисе, его умение быть добродетель-

ным, понимать и различать доброе и злое. Эти и многие другие положения относятся к великим достижениям человеческой мысли и сохраняют свое значение и для нашего времени. Во многом они оказались недоступными для средневековой философии и только в новое время были возрождены к жизни и получили свое дальнейшее развитие. Христианская церковь использовала для обоснования своего мировоззрения главным образом объективно-идеалистические стороны античной философии. Это послужило одной из причин того, что преобладание объективно-общезначимого в человеческой жизни, подчиненная роль человека в различных системах отношений была воспринята в последующие столетия как основной и определяющий принцип античной философии.

## Христианская концепция человека

В противовес выдвигавшейся античной философией идее подчинения человека космически всеобщему раннее христианство защищает идею бессмертия отдельной человеческой души, а вместе с ней утверждает разрушающую всякие границы духовную общность человечества. Христианство приравнивает рабов и свободных, но не по «природе», а по «духу», предлагая для них единую веру, не принцип действительного равенства, а принцип идеального равенства, не революцию рабов, а религию рабов.

Христианская идея бессмертия души, однократности и самоценности человеческой личности получает свое развитие внутри христианской философии, а позднее и в идеалистической и религиозной философии нового и новейшего времени.

Личный бог, личная любовь, индивидуальное бессмертие, грехопадение и спасение — вот те элементы христианского учения, которые противостоят всеобщему и безлично-миропорядку античной философии. Греческая философия смотрела на человека и на

весь человеческий род как на частный случай в неизменной закономерности мирового процесса. Для христианства же мир, внешняя природа лишь та арена, на которой разыгрывается драма человеческой истории, человеческих отношений, и прежде всего отношения человека к божеству. И эта драма провозглашается подлинной сущностью мировой истории. Грехопадение и искупление признаются истинным метафизическим содержанием мировой действительности, а история — царством неповторяющихся свободных поступков личностей. И эти поступки имеют религиозное значение.

В средние века человек провозглашается составной частью порядка, исходящего от бога. Как абсолютное и всеопределяющее начало, бог заранее предрешает судьбу мира и человечества, действует за спиной у человека, превращает его в слепое орудие, автоматически выполняющее божественную волю.

Как бы ни подчеркивала религиозная философия самостоятельность индивидуума, его свободу воли, как бы ни говорила она о его особой структуре, личность в ней все равно остается predetermined величиной, ценность которой измеряется не тем, насколько она удачно выразит самое себя, а тем, насколько в ней проявляется божественное.

Древний мир, по словам Энгельса, ничего еще не знал о праве субъекта, его мировоззрение было абстрактно, всеобще, субстанциально. Это было мировоззрение общества, считавшего рабство естественным и закономерным явлением. Христианское мировоззре-

ние противопоставило древнему миру в качестве основного принципа абстрактную субъективность, что привело к произволу, уходу во внутренний мир, к спиритуализму. Эта субъективность, именно потому что она была абстрактной, односторонней, должна была превратиться в свою противоположность и вместо свободы субъекта породила его рабство. «Абстрактный внутренний мир превратился в абстрактную внешнюю форму, в унижение и отчуждение человека, и первым последствием нового принципа было восстановление рабства в другой, менее отталкивающей, но потому и более лицемерной и бесчеловечной форме, в форме крепостного права»<sup>1</sup>.

## 1. От «действительного Я» к «истинному Ты»

Буржуазная история философии видит в Августине Блаженном мыслителя, который впервые выступил с концепцией, противостоящей «объективистским системам» античности<sup>2</sup>. Августин действительно придавал большое значение христианским идеям бессмертия человеческой души, грехопадения и искупления. Но он так соединил их с ранее воспринятыми им положениями античного идеалистического объективизма (неоплато-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 604.

<sup>2</sup> См. W. Brüning. Philosophische Anthropologie, S. 27.



низма), что в целом сохранил неизменным принцип подчинения человека абсолютным нормам потустороннего мира.

У Августина человек остается во власти абсолютных и общезначимых сущностей божественного миропорядка. Вместе с тем он ищет новых путей приобщения человеческой личности к этому миропорядку и подчинения ему. Августин исходит, по его словам, от «действительного Я» и приходит к «истинному Ты». О человеке он говорит в первом лице, а о боге во втором, что свидетельствует, конечно, об особом подходе к человеку в христианской философии. В качестве исходной точки своей философии Августин берет принцип самодостоверности внутреннего опыта. Тем самым он перемещает метафизические проблемы из сферы внешней жизни во внутреннюю, превращая формы внутреннего мира в метафизические принципы. Но все это нисколько не смягчает и не ослабляет зависимости человека от внешней и недоступной его познанию и влиянию божественной силы. Связь человека с богом приобретает лишь внутренний характер.

Душа человека рассматривается Августином в различных ее проявлениях как некая в себе самой замкнутая субстанция. Решающее значение для нравственной жизни у него имеет не интеллект, а воля. Любовь противопоставляется теории, вера — знанию. В отличие от более поздней философии томизма Августин выдвигает принцип душевной и эмоциональной приверженности богу, не принцип знания, а принцип любви,

Истины божественного откровения, по его мнению, усваиваются не познанием, а посредством веры, в основе которой лежит первоначальный, неосознанный волевой акт утверждения предмета своей веры. Именно это обусловленное волей убеждение создает те элементы мышления, из которых впоследствии в результате деятельности рассудка возникает понимание. Так, по времени иррациональная вера в откровение предшествует разумному познанию. Таким путем Августин пытается обосновать свободу воли как нечто независимое и необусловленное деятельностью рассудка и мотивами познания.

Однако эти положения подавляются его учением о предопределении и о церкви как избавительной силе, в котором проповедуется необходимость искупления всего человеческого рода, что исключает свободу воли отдельного человека. Злоупотребление свободой воли первым человеком, согласно Августину, настолько извратило всю человеческую природу, что теперь уже люди не способны одними лишь своими силами достичь добра. Сам человек не может сделать ни шага к добру. Бог дарует благодать не по достоинству, а по своим собственным неисповедимым предначертаниям. Соображения расчета и разумного соразмерения действий человека с возможной оценкой их со стороны божества отбрасываются. Остается один путь — внутренней веры в бога.

Таким образом, с одной стороны, Августин основывается на самодостоверности индивидуального духа, пытается открыть в во-

ле жизненную силу личности, ее самопроизвольность, с другой — в интересах церкви дает чисто негативную характеристику индивидуальным поступкам, утверждает извечную греховность человека и необходимость искупления. Свобода человека оказывается лишенной всяких оснований, она превращается в свободу пожизненно осужденного. Человек думает, что поступает по своему желанию и разумению, на самом деле он делает то, что ему заранее предписано. Божественная власть над человеком приобретает здесь фатальный и деспотический характер.

Христианский дуализм низшего — земного и высшего — небесного находит свое выражение и в философии истории Августина. В своей книге «О граде божием» он рассматривает человеческую историю как борьбу двух враждебных царств: земного — светского и небесного — божественного. Последнее он отождествляет с римской церковью. В этом учении отчетливо проявляется социальная природа его философских построений. Под знаком отрицания всего земного, исторического и утверждения сверхприродного, божественного Августин практически приходит к обоготворению исторически относительного. Римско-католическая церковь объявляется осуществленным божественным порядком, царством божьим на земле. Философское отречение от мира оказывается своеобразным выражением стремления к реальной власти над ним.

## 2. Божественная первопричина и добрая воля

В отличие от Августина Блаженного средневековый схоласт Фома Аквинский связывает христианское учение с философией Аристотеля. Он также понимает бытие бога в духе христианской религии, признает творение мира из ничего и бессмертие человеческой души. Душа, по его мнению, не существует до земной жизни, она создается богом и знания приобретает не путем воспоминаний, как у Платона, а через чувственное восприятие. Человек является частицей установленного богом миропорядка и занимает заранее отведенное ему там место.

Человек у Фомы Аквинского подобен маленькому миру, микрокосмосу. Как и всякое явление вселенной, ее определенная частица, он также нуждается в своем «двигателе». Таким двигателем оказывается человеческая душа. Она служит формой тела, своим присутствием и воздействием «актуализирует» человека, определяет его сущность и специфику. Августин, следуя платоновской традиции, представляет душу как независимую от тела духовную субстанцию и отождествляет человека с душой. Аквинат дополняет эту точку зрения христианским аристотелизмом и рассматривает человека как единство тела и души. С этой целью он вводит понятия неполной субстанции, случайной причины, которые позволяют ему, с одной стороны,

«доказывать» самостоятельность и бессмертие души, с другой — трактовать человека как некое конкретное, индивидуально-телесное существование души. Душа самостоятельна и способна существовать без материи, но не равна чистым духам. Человек — промежуточное существо, находящееся между миром животных и ангелов.

С чистым духом, по мнению Фомы, человека роднит первая функция интеллекта, его разумность, с животными — чувственность. Источник свободы воли человека он видит в интеллектуально-познавательных способностях человека, в разуме. В отличие от Августина Фома Аквинский провозглашает примат интеллекта над волей. Только благодаря разумным суждениям, познанию добра человек может поступать морально. Казалось бы, свобода воли тем самым ограничивается лишь интеллектом и представляет собой бесспорное достоинство человека. Но Фома Аквинский совершенно определенно ставит эту свободу воли человека в зависимость от бога. Бог у него оказывается в конечном счете творцом и добра, и зла, и вообще всякого смысла бытия. Он остается первоисточником всякой сущности и бытия. «...Интеллект опережает волю так, как причина движения предшествует предмету, находящемуся в движении, или как активное первенствует перед пассивным, ибо добро, познанное интеллектом, движет волю»<sup>1</sup>. Иными словами,

---

<sup>1</sup> Ю. Боргош. Фома Аквинский. М., 1966, стр. 136.

сущность, точнее божественная сущность, так или иначе предшествует всякому существованию. Свобода воли человека, его способность выбирать между добром и злом, определять свою собственную судьбу, по сути дела, отрицаются.

Фома Аквинский строит универсальную иерархию бытия, включающего в себя также все сферы материального мира, общества и человека. Всеобщий божественный миропорядок распространяется и на общественную жизнь и освящает тем самым существующее социальное неравенство. Классы и сословия феодального общества, положение и место каждого человека в обществе — все это рассматривается как предопределенное божественным замыслом, служащее целям высшей гармонии.

У Фомы Аквинского, так же как и у Августина, несмотря на различия их концепций человека, все виды сущего, в том числе и человек, как по своему фактическому бытию, так и по сущности своей происходят от единого потустороннего, божественного начала. Идеи самоценности человеческой души, ее бессмертия играют значительную роль в учениях Августина, Фомы Аквинского и других представителей христианской философии. Но они противоречат как их собственным, так и унаследованным от античности объективно-идеалистическим принципам. В различных направлениях христианской мысли по-разному примиряются эти противоположности, но они и до сих пор остаются ее непреодолимым противоречием.

Главным предметом спора двух основных направлений средневековой философии — реализма и номинализма был вопрос о соотношении всеобщей божественной обусловленности человеческого бытия и свободы индивидуальной воли. Это сказывалось, в частности, в том, какой из душевных способностей человека придавалось большее значение: воле или рассудку (разуму).

Номиналисты Дунс Скотт, Уильям Оккам и др. в противоположность Фоме Аквинскому ставят деятельность рассудка в зависимость от воли. Принудительный характер указаний рассудка, по мнению Дунса Скотта, исключает произвольность волевых действий. Фома ставит истину, к которой стремится интеллект, выше добра, являющегося предметом воли. По отношению к понятию бога это означало, что божественная воля определяется стоящей выше ее мудростью бога. Бог творит только то, что он мудростью своей признает благом. Дунс Скотт, напротив, доказывал приоритет добра перед истиной, подчиненное положение разумной деятельности. Он считал, что мир создан по абсолютно произвольному желанию бога. Отсюда необязательность существующих форм действительности, а также понятий добра и зла. Мир мог бы быть создан богом совершенно в иных формах, и добро могло бы быть другим, поскольку оно определяется не разумом, а беспричинной волей. Ничто не является само по себе греховным, лишь божественной заповедью устанавливается добро и зло.

Если у Фомы богословие оставалось спе-

кулятивной наукой, опирающейся на рациональное познание, то для его противников оно становилось уже практической дисциплиной. Они подчеркивают «аффективный» характер богословия. По мнению Роджера Бэкона, богословие основывается на авторитете божественной воли, в то время как другие науки — на разуме или опыте. Развивая эту мысль, Дунс Скотт еще более разделяет богословие и философию.

Потустороннему миру всеобщих сущностей христианской философии, особенно томистского направления, наносится серьезный удар номинализмом Оккама. Универсалии у него, как известно, не выражают какой-либо особой реальности, кроме той, что дана в конкретных вещах, и тем самым не оказывают определяющего влияния на человека. Однако утверждаемая им свобода воли человека обнаруживает свое божественное происхождение. Субъектом неограниченной свободы в конечном счете оказывается сам бог.

Номинализм средневековой философии в своем внимании к индивидуальным, конкретным формам, в том числе и к индивидуальному человеческому бытию, был направлен вместе с тем и к развитию конкретной науки. Именно в результате усилий его представителей рядом с пользующейся еще большим влиянием религиозно-метафизической философией вырабатывались основы конкретной опытной науки.



## Человек нового времени

Зарождение и развитие капиталистических отношений в новое время приводит к возникновению европейских наций и национальных государств. Тенденция к разнообразию форм социальной жизни сказывается и на культуре, в частности на тех различных философских направлениях, которые приходят на смену религиозной философии средневековья. Философия утрачивает свой цеховой характер и все более становится продуктом свободного от влияния религии творчества, несущего на себе черты конкретной национальной культуры, отражающей социальные конфликты своего времени.

### 1. Возрождение и «открытие» человека

В новое время человек вновь оказывается в центре внимания философии. Если средневековая философская мысль была направлена исключительно в область трансцендентного, божественного бытия и проблемы чело-

веческой личности, ее ценности и свободы решались ею в мистическом плане, в сфере потусторонней жизни, священной истории, то философия Возрождения стремится понять человека из условий посюсторонней реальной жизни, из его собственных оснований и утвердить свободу и достоинство человеческой личности на почве земного бытия. Религиозной идее извечной греховности человека, аскетизма Возрождение противопоставляет доказательство врожденного стремления человека к добру, к счастью и всестороннему совершенству, целостности человеческой природы, неразрушимого единства духовного и телесного. В этике эпохи Возрождения получает свое развитие и распространение эпикуреизм, что соответствовало господствовавшим тогда идеалам гуманизма, той жажде земного счастья, которые были характерны для раннего буржуазного общества.

Идеологическая борьба, сопровождавшая целое тысячелетие эволюцию религиозной философии человека, приводит в позднее средневековье к усилению светской культуры, которая в эпоху Возрождения прорывается наружу и уже все в большей степени начинает развиваться на своей собственной основе. Однако ее средневековое религиозное прошлое еще сильно сказывается в начальный период нового времени и в значительной мере определяет ее некоторые характерные черты и особенности.

Буржуазное понимание человека нашло свое мистифицированное выражение в протестан-

стантизме, этой специфической религиозной философии буржуазного индивидуализма и свободного предпринимательства.

В противовес средневековой идее внешнего миропорядка идеологи протестантизма Лютер и Кальвин выдвигают положение о живом, индивидуальном и однократном характере встречи человека с богом и личной ответственности верующего за свои убеждения. Протестантский принцип «спасения личной верой», противопоставленный католическому догмату о спасении путем «добрых дел», подрывал претензии католической церкви на посредничество между человеком и богом, поскольку исключал монопольное право католической церкви быть единственной носительницей и распорядительницей божественной благодати. «Таким образом, личная вера противопоставляется внешнему (обрядовому, церковному) авторитету; благочестие человека определяется не как подчинение церковному закону, а как индивидуальное, «внутреннее», «сознательное» убеждение... Протестантская концепция «избранности к спасению» отдельных людей, в индивидуальном порядке осознающих свою судьбу, освятила авторитетом бога специфически буржуазную деятельность людей, которая в ту пору была лишена «внешней», официальной санкции»<sup>1</sup>. Тем самым фаталистическая концепция предопределенности и

---

<sup>1</sup> Л. Н. Митрохин. Протестантская концепция человека. В кн. «Проблема человека в современной философии». М., 1969, стр. 356.

избранности оказывается своеобразным способом пробуждения и освящения активности человека буржуазного общества.

Возрождение — эпоха бурного и радикального обновления европейской культуры и философии. Но этот процесс обновления происходит в тесной связи и на основе античной и средневековой традиций, и только после XVII в. он выходит за ее рамки. Философы Возрождения причудливо сочетали элементы самых различных концепций прошлого. Но натурфилософия и гуманистический индивидуализм оставались важнейшими чертами их учений. Разрабатывая философию как науку о человеке и жизненной мудрости, они и в своих натурфилософских положениях в качестве основной выдвигают проблему роли и места человека в мироздании.

Процесс обособления философии от теологии, проявивший себя отчетливо еще в средневековом номинализме, продолжается в философии Возрождения. Метафизика веры раздваивается: сверхчувственное предоставляется религиозной догме, за философией же утверждается опытный мир вещей. Теология учила о данном в писании божественном откровении, философия же изучала откровение бога в природе.

Натурфилософия Ренессанса говорит о божественном единстве всего живущего. Для нее характерно отождествление бога и мира (Парацельс, Себастьян Франк, Беме). Учение Коперника о шарообразности Земли и ее вращении вокруг своей оси привело к разрушению средневекового антропоцентризма и

выработке нового взгляда на значение человека во вселенной. Земля и человек перестали быть средоточием вселенной и всех явлений мира. Опираясь на эту гипотезу, Джордано Бруно создает свое учение о множественности возникающих и снова умирающих миров. Множественность солнечных систем представляется ему не механическим соединением, а органическим целым. В процессе расцвета и гибели миров Бруно видит проявление единого божественного принципа.

Эта космологическая философия дополняется и уравнивается другой, строящей свои положения по аналогии между макрокосмосом и микрокосмосом. Такая аналогия ведет к утверждению человеческой природы самих космических сил. Человек познает вселенную, говорит немецкий философ Валентин Вейгель, поскольку он сам есть вселенная. Человек принадлежит к материальному миру и в тончайшей эссенции соединяет в себе сущность всех явлений. Поэтому он может понимать материальный мир. Как интеллектуальное существо, «божья искра», он может сознать и само божество. Несколько в иной форме и Т. Кампанелла видит в самопознании человека путь к миропознанию.

Согласно учениям Николая Кузанского, а затем и Джордано Бруно в каждой вещи присутствует вечно живое неразрушимое существо, монада, являющаяся индивидуальной формой божественного бытия. Всякая вещь в своем жизненном движении следует как закону своего особого существа, так и общему божественному закону. Отсюда не

только человек, но и каждая отдельная вещь является своеобразным зеркалом мировой субстанции. Таким образом, слившееся во-едино с материальным миром божество дано в индивидуальной монаде и познается через нее.

Человек в философии Возрождения обнаруживает как целостность, самостоятельность своего индивидуального духовно-телесного существа, так и свое органическое единство со вселенной. На основе этой целостности человеческого существа строятся этические концепции Возрождения, учения о всестороннем развитии и совершенствовании человека.

Однако идеи целостной личности и философско-этический индивидуализм вскоре растворяются в объективистских концепциях последующего времени. В различных философских учениях возрождаются, правда уже в другом виде, характерные для античного идеализма и средневековой религиозной философии дуализм души и тела, идея их принципиальной противоположности и враждебности, выдвигаются идеи подчинения человека различным принципам всеобщей и абстрактной разумности и закономерности.

Противоречие между этой абстрактной рационалистической и натуралистической закономерностью и человеческой личностью, между теоретико-познавательным субъектом и живым практическим человеком исторической действительности становится основной проблемой философии человека нового времени.

## 2. Частица природы или «разумная душа»

Философия нового времени с ее концепцией человека сложилась в русле гуманистической оппозиции Возрождения средневековой схоластике, на основе естественнонаучных открытий и методов, которые содержались в учениях Кеплера, Галилея и Ньютона. Достижения естествознания и математические теории получали различное истолкование в философии, служили нередко материалом и поводом для противоположных обобщений.

Так, Френсис Бэкон требует строго опытного рассмотрения вещей, непредвзятого исследования действительности. Свой эмпирический, индуктивный метод познания он использует для исследования не только физического, телесного бытия, но и возникающих у человека представлений и волевых актов, а также социальных и политических форм и явлений. Тем самым его натурализм приобретает и социально-антропологическую направленность. Научное познание у Бэкона имеет своей целью достижение человеком господства над миром, а исследование природы служит средством подчинения ее человеческому духу. Эта концепция отражала активность и предпринимательство молодой буржуазии, настроения и устремления эпохи великих географических открытий, изобретения компаса, телескопа, пороха, книгопеча-

тания. Наука обещала стать руководительницей человека в его победах над природой, силой, преобразующей человеческую жизнь. И это сказалось на характере учений мыслителей XVII в. Философским системам этого времени присуще стремление объяснять явления внешнего мира исключительно естественными причинами. Телеологическое воззрение на природу Бэкон причислял к наиболее опасным идолам. Объяснение природы, с его точки зрения, есть физика, а не метафизика. Ее предметом являются конкретные, действующие причины, а не конечные, целевые причины. Эти положения получают свое развитие у Гоббса и в еще большей степени у Спинозы.

Учение о двойственной истине, строго разграничивающее теологию и философию, метафизику и физику, является исходной точкой для философских учений нового времени. В различных философских системах, материалистических и идеалистических, монистических и дуалистических такое разграничение проводится с различной последовательностью, по-разному определяются и их взаимоотношения. Это находит свое отражение и в учениях о человеке. В одном случае человек оказывается существом всецело включенным в систему природных отношений и выступает наряду с другими сущими как предмет научного познания. В другом случае в своих специфических особенностях он выводится за рамки науки и объясняется средствами метафизики.



У Гоббса человек всецело относится к сфере научно-философского познания<sup>1</sup>, которое исследует его в самых различных проявлениях: как биологическое существо наряду с другими животными и как этическое и социальное существо.

Иначе решает проблему Декарт. Разделяя общий для того времени принцип научного исследования человека, он также признает, что человека можно исследовать как природное тело средствами современной ему науки — медицины, зарождающейся физиологии, механики. В духе рационалистической традиции Декарт видит сущность человека главным образом в мышлении, в его разумности. Его исходный философский принцип «Я мыслю — следовательно я существую» в качестве единственно достоверного признака человеческого существования утверждает мышление, интеллект. Исследование человека как природного существа не позволило ему, однако, найти в нем ни одной функции, зависящей от мышления и принадлежащей только ему. Поэтому для объяснения происхождения чисто человеческих функций Декарт прибегает к предположению, что бог создал разумную душу и что он соединил ее с телом определенным образом<sup>2</sup>.

Человек у Декарта является носителем двух начал — души и тела, «мыслящей суб-

---

<sup>1</sup> См. *Т. Гоббс. Избранные произведения* в двух томах, т. 1. М., 1964, стр. 281, 299.

<sup>2</sup> См. *Р. Декарт. Избранные произведения*. М., 1950, стр. 293.

станции» и материальной «протяженной субстанции». За этим различием мыслящей и телесной субстанции скрывалась противоположность не только телесного и духовного, но и универсального и индивидуального. В докартезианских рационалистических учениях индивидуальное, как правило, полностью входило во всеобщее или сводилось к нему. У Декарта оно дает о себе знать в качестве некоего самостоятельного начала. Кроме того, в декартовском дуализме телесной субстанции противостоит не одна, а множество отдельных духовных субстанций. Если человеческое тело — составная часть единой системы материальных отношений, то человеческая душа строго индивидуальна, отделена от других душ. После Декарта монистическая и детерминистическая тенденция получает свое яркое воплощение у Спинозы, а плюралистическая — в монадологии Лейбница.

В науке и философии того времени, со всякими издержками натуралистического, механистического и телеологического порядка, выдвигаются положения, имеющие позитивное значение для философского понимания человека. В них утверждается принцип предметного изучения человека в самых различных его проявлениях, принцип объяснения человека только лишь научно-философскими средствами и вместе с тем в своеобразной форме высказывается мысль (Декарт), что сущность человека, его разумность и духовность нельзя выводить непосредственно из чисто природной деятельности тела. Таким

образом, защищаемая философией того времени идея единства человека с природой не означала растворения человека в природе, отрицания его специфики. Рассматривая человека как часть природы, философия ставила вопрос и об особой, отличной от природы сущности человека.

В противоречиях декартовского дуализма находили свое выражение проблемы, стоявшие в центре внимания философской мысли того времени. При всем принципиальном различии материальной и духовной субстанции, протяженного тела и мышления, дающего отчетливое и ясное знание, Декарт не отрицал связи мышления с мыслящей вещью и даже с помощью бога провозглашал единство души и тела. Но задача состояла не в постулировании их единства, а в том, чтобы логически объяснить и вывести духовное из материальной действительности. Наука того времени представляла для этого ограниченные возможности. Поэтому материалисты, пытавшиеся разрешить это противоречие средствами науки, были вынуждены объединить мышление с материей на основе некоего общего для них и высшего начала.

Декарт называет таким высшим началом бога и удовлетворяется простой ссылкой на него. Спиноза же в своей материалистической концепции, соединяя бога и природу в единую объективно существующую реальность, трактует духовное как нечто имманентное материальному. При этом единстве им сохраняется и специфика каждого из этих начал. Отсюда и человек как частица природы пред-

ставляет собой некое единство материального и духовного, структура которого будет постоянно изучаться и познаваться наукой. Наука XVII в. мало что давала для объяснения этого явления. И нет ничего удивительного в предположении Декарта о том, что взаимодействие между телом и душой, некогда соединенных самим богом, совершается посредством особого органа — шишковидной железы.

В своем последовательном стремлении объяснить мир, в том числе и человека, из него самого Спиноза разрабатывает ряд важных для понимания человека положений, предоставив детальное обоснование их науке будущего. Так, он преодолевает существующее у Декарта противоположение теоретической и практически-волевой деятельности, противоречие между утверждаемой им исключительно разумной сущностью человека и его свободной волей. Декарт строго отличает свободную волю от чисто разумной необходимости. Спиноза утверждает единство разума и воли, их внутреннюю связанность<sup>1</sup>. Воля для него не просто аффект, голое желание или отвращение, а такое стремление, которое предполагает в себе и разумную способность утверждения и отрицания.

Несмотря на все различие точек зрения, Декарта и Спинозу объединяет понимание разумности как свободного и активного действия на основе познания объективной необ-

---

<sup>1</sup> См. *Б. Спиноза. Избранные произведения* в двух томах, т. 1. М., 1957, стр. 447, 451.

ходимости. Разумность согласно господствовавшему в философии XVII — XVIII вв. убеждению является тем отличительным качеством, которое и определяет сущность человека. Это представление родилось не на почве чистой теории, оно отражало важнейшие тенденции социальной жизни той исторической эпохи. Сознательно или непроизвольно теоретические, философские суждения о сущности человека, его свободе и активности тесно увязывались с социальной жизнью становящегося буржуазного общества.

Выступавшие в учениях XVII в. в еще абстрактно-метафизической форме философские понятия о человеке в XVIII в. и позднее все в большей степени обнаруживают свою историческую социальную и классовую обусловленность. Конкретно-социальные и человеческие проблемы получают свое философское выражение, а философия раскрывает свое социальное и человеческое содержание, свое земное происхождение. XVIII век Ф. Энгельс называет предпоследним шагом на пути к самопознанию и самоосвобождению человечества и именно поэтому еще односторонним и противоречивым<sup>1</sup>. В борьбе с абстрактной субъективностью христианства философия XVIII в. начинает создавать науку о человеке, но приходит к односторонности иного порядка. Субъективности она противопоставляет объективность, духу — природу, абстрактно-единичному — абстрактно-всеоб-

---

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 598—599.

щее, субстанцию. «Восемнадцатый век... — пишет Энгельс, — не разрешил великой противоположности, издавна занимавшей историю и заполнявшей ее своим развитием, а именно: противоположности субстанции и субъекта, природы и духа, необходимости и свободы; но он противопоставил друг другу обе стороны противоположности во всей их остроте и полноте развития и тем самым сделал необходимым уничтожение этой противоположности»<sup>1</sup>. Эти противоположности проявляют себя и в философских учениях о человеке, получая различную трактовку в материалистических и идеалистических системах.

### *3. Разумные и необходимые основы человеческого бытия*

Характеризуя философию XVIII в., Ф. Энгельс назвал французов антично-материалистическим, а потому и политическим народом<sup>2</sup>.

В философии просвещения постепенно происходит переход от индетерминизма к детерминизму, от натурализма к материализму, от деизма к атеизму и от «платонической морали» к морали «эгоистической», основанной на принципах пользы и самосохранения.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 600.

<sup>2</sup> См. там же.

Этот процесс получает свое завершение в учениях французских материалистов.

Представитель раннего французского просвещения П. Бейль в своем главном труде «Исторический и критический словарь» подвергает обстоятельной критике различные религиозные философские учения и открыто проповедует религиозный индифферентизм и скептицизм. Он доказывает необходимость освобождения человека от внешних для него и чуждых ему трансцендентных сил, утверждения его свободного и самостоятельного бытия. В этике он, по словам К. Маркса, возвестил появление атеистического общества, показав, что «атеист *может* быть почтенным человеком, что человека унижает не атеизм, а суеверие и идолопоклонство»<sup>1</sup>. Скептицизм Бейля очищал почву для усвоения материализма и философии «здравого смысла» во Франции.

У Вольтера, страстного пропагандиста свободомыслия и научного знания, основные принципы просвещения получают более полное развитие и обоснование. На почве критики религии и метафизической философии он строит свою гуманистическую концепцию человека. Вслед за Локком Вольтер выступает против врожденного знания, отвергает субстанциальность души, ее бессмертие. Он отрицает также врожденные нравственные идеи. Представления о справедливости, добре и зле, по его мнению, рождаются из самого человеческого опыта, в соответствии с обще-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142.

ственным благом и пользой. В своей трактовке проблемы свободы и необходимости Вольтер переходит от первоначального признания свободы воли к детерминизму, увязывая его с деистическим учением о мировом порядке. Как идеолог крупной буржуазии и сторонник «просвещенной» монархии, Вольтер, несмотря на весь свой «критицизм», идеализирует буржуазное общество, подчеркивая его разумность и необходимость. Эта ограниченность его социально-политических взглядов особенно сказывается в полемике с Руссо.

Руссо также принадлежит к просветителям и является одним из тех, кто духовно подготовил Французскую революцию, но он в силу своего демократизма видит те новые формы социального неравенства и порабощения человека, которые несет с собой новое, буржуазное общество. Руссо пытается доказать, что наряду с прогрессом цивилизации происходит и падение нравственности и что облаченные в новые научные и философские понятия заблуждения и предрассудки заглушают голос природы и разума. Человек рожден свободным, говорит Руссо, а между тем везде он в оковах. Подлинную гражданскую свободу и право собственности человек может получить, по его мнению, лишь благодаря заключению общественного договора. Задачу последнего он видит в создании такой формы ассоциации, которая бы защитила и охраняла общей силой личность и собственность каждого члена и в которой каждый, соединяясь с другими, оставался бы в то же



время свободным. Права всех людей, вступающих в подобную ассоциацию, должны быть отчуждены в пользу общественного целого<sup>1</sup>. Здесь мы наблюдаем новую форму утверждения общей для философской мысли XVIII в. идеи детерминизма, объективной необходимости и разумности, в данном случае социального детерминизма (правда, еще в абстрактной и ограниченной форме), как условия человеческой свободы.

Французские материалисты XVIII в. (Ламетри, Гольбах, Гельвеций, Дидро) были самыми последовательными представителями просветительского движения, противниками религиозного суеверия и идеалистической метафизики. Это нашло отражение и в их учении о человеке и обществе.

В их философских системах получили свое дальнейшее развитие традиции философской физики Декарта и сенсуализма английских материалистов XVII в.— Бэкона, Гоббса, Локка и Толанда, на что указывал К. Маркс<sup>2</sup>.

В рамках единой школы французского материализма естественнонаучная проблематика разрабатывается преимущественно в трудах Ламетри и Дидро, в то время как проблемы человека, общества и истории получают свое обстоятельное освещение у Гольбаха и Гельвеция.

---

<sup>1</sup> См. *Ж. Ж. Руссо. Об общественном договоре, или Принципы политического права.* М., 1938, стр. 12—13.

<sup>2</sup> См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 139—140.*

Главное достоинство учения французских материалистов о человеке и обществе тесно связано с основным материалистическим принципом их философии, и состоит оно в том, что явления жизни общества и человека они объясняют имманентными причинами, исходя из самой природы и общества. Французский материализм отвергает всякие идеалистические и религиозные представления о каких-либо сверхприродных, сверхъестественных, нематериальных сущностях и силах. А потому и в решении человеческих проблем он не обращается к ним. Но в рамках самой природной и общественной действительности французские материалисты объясняют человека и общество натуралистически, механистически и вместе с тем идеалистически. Это сказывается в том, как они выводят духовное из природной, материальной действительности, как объясняют происхождение идей, нравственности, механизм воспитания человека.

Человека французские материалисты рассматривают как произведение природы, полностью детерминированное ее законами. Человек существует в природе, подчинен ее законам, «он не может освободиться» от нее, «он не может — даже в мысли — выйти из природы»<sup>1</sup>. Гольбах и Дидро говорят об однородности души и тела, их органической связанности. Душа для них — это то же тело, она лишь выражает особые функции и спо-

---

<sup>1</sup> *П. Гольбах. Система природы, или О законах мира физического и мира духовного. М., 1924, стр. 9.*

способности тела. Животный организм — «в соединении с памятью — составляет душу, я, сознание»<sup>1</sup>. Ламетри видит в человеке одушевленное животное, своего рода сложную машину и развивает тем самым характерное механистическое понимание человека, игнорирующее специфическую природу его духовной жизни.

Механицизм французских материалистов сказывается и на их учении об объективной необходимости, закономерности природы и общества. Необходимость, управляющая движениями физического мира, пишет Гольбах, управляет также движениями мира духовного, в котором, следовательно, все подчинено фатальности. Такая фатальная необходимость исключает всякие объективные основания для случайности, а следовательно, и для свободы человека<sup>2</sup>. Последовательно проводя принципы механистического детерминизма, французские материалисты доказывают обусловленность, а следовательно, и несвободу человеческой воли. Здесь они невольно оказываются во власти ими же отвергнутого абстрактно-метафизического понимания свободы воли как абсолютно немотивированного и произвольного действия. Справедливо отказывая в праве на существование такой свободе воли, они приходят к отрицанию и всякой другой.

Концепция человека французских материалистов тесно связана с сенсуалистически-

---

<sup>1</sup> Д. Дидро. Собр. соч., т. II. М.—Л., 1935, стр. 481.

<sup>2</sup> См. П. Гольбах. Система природы, стр. 151.

ми принципами их теории познания. Понимание чувствования как восприятия воздействий внешнего природного мира, а сознания как основанного на ощущениях отражения его объективных качеств и свойств привело к утверждению плодотворной идеи объективного и материального источника и основания человеческого знания. Вместе с тем из-за своего механистического характера этот сенсуализм определил и созерцательный характер теории познания, представлений о человеке как субъекте познания. Человек как познающий субъект остается абстрактным индивидом, «мыслящей машиной», пассивно воспринимающей готовые истины науки и человеческого бытия.

Французские просветители и материалисты, с одной стороны, чисто механистически выводят мышление, разумную способность человека из материальной жизнедеятельности организма, с другой, провозглашая разум отличительной чертой человека, его сущностью, они понимают человека как существо с неутомимой жаждой познания и причинного объяснения мира, которое, действуя по всем правилам рационалистической философии, строит мир согласно своим разумным представлениям. Но разумный индивид лишается своего социального происхождения, вне поля зрения остаются те существенные его черты и особенности, которые могут быть объяснены лишь из общественного бытия, из рассмотрения человека как существа, действующего в определенной общественной системе.

Так, человек с его неизменной «разумной природой», несмотря на все свои телесно-натуралистические характеристики, становится абстракцией, своеобразным метафизическим абсолютom. Поэтому в учениях французских материалистов о нравственности, об обществе сочетаются натуралистические и чисто рационалистические элементы. Нравственные принципы и соответствующие поступки человека выводятся либо непосредственно из естественных потребностей — инстинкта самосохранения, чувства удовольствия и неудовольствия, нужды и голода, либо из его абстрактной разумности. Именно через естественные потребности природа подчиняет поведение человека своей закономерности. Существующее в обществе многообразие характеров, устремлений и взглядов французские материалисты объясняют естественной организацией человека и воспитанием, которое понимается как систематическое воздействие внешних условий (обстоятельств внешней природной и социальной среды, образования и т. д.) на человека.

В обществе естественные потребности проявляют себя в виде определенного интереса и стремления к пользе, которые и определяют законы нравственной и общественной жизни человека. Проблема соотношения частных и общих интересов становится важнейшей проблемой этики. Развивая принцип просвещения, французские материалисты исходят из признания естественного равенства людей. Не природа создает неравенство и дурных людей, а общественные законы и уч-

реждения. Поэтому путь к достижению счастья и подлинной нравственности они видят в установлении разумного, отвечающего истинной природе человека законодательства.

Буржуазные идеалы были возведены французскими материалистами в абстрактную разумность человека, в его «естественную природу», в соответствии с которой и предлагалось преобразовать и строить общественную жизнь. В борьбе с феодальными порядками, божественное происхождение и разумность которых столетиями утверждались религией и церковью, идеологи буржуазной революции выдвигают и используют авторитет «естественной разумности», «разумной природы» самого человека.

В своих учениях о человеке французские материалисты пытаются средствами механистического натурализма утвердить идею целостного человека, идею единства души и тела. Целостность человека достигается за счет натурализации души и разума и в конечном счете поглощения специфически духовного природным. Однако, несмотря на ограниченность такого подхода, французские материалисты смогли разработать ряд важных положений, имеющих большое значение для дальнейшего развития философии человека. Такими положениями являются: а) материалистическое объяснение жизни природы из нее самой и исключение вмешательства всяких сверхъестественных сил в процессы природной и общественной действительности; б) отрицание вечных и неизменных принципов

нравственности, утверждение идеи их опытного, человеческого происхождения; в) обоснование значения философии для решения научных и социальных проблем, утверждение связи между научным познанием и социальной жизнью.

Рационализм нового времени утвердил веру в неограниченную силу познания, в ее могучее влияние на развитие человеческой жизни. Разум стал высшей инстанцией, критерием истинности и ценности всего совершаемого человеком. И в этом одно из непреходящих достоинств учений идеологов еще молодой, революционной буржуазии. Вместе с тем рационализм имел тенденцию отождествлять разумность с научностью математики и естествознания своего времени, а науку и предмет ее исследования рассматривать как нечто независимое от человеческой субъективности, свободное от ценностного подхода, не подлежащее оценке и контролю с точки зрения этических принципов.

Признание принципов математики и естествознания единственно научными принципами исследования сказалось на натуралистических концепциях человека английских и французских материалистов. Понятия и методы точных наук они переносят в область социального исследования. Природа, общество и индивидуум рассматриваются как единое целое, подчиненное заранее данным и неизменным законам. Изучение природы или социальной жизни с помощью естественнонаучных методов, по их мнению, должно объяснить все, в том числе и человеческую

нравственность. Распространяя механическую причинность природы на общество, философский натурализм утверждал фатально-необходимый характер развития исторической действительности. Фатальный рационалистический детерминизм, сыграв в философии революционной буржуазии свою роль в обосновании необходимости прогрессивного, по сравнению с феодализмом, капитализма, впоследствии в объективно-идеалистической и натуралистической философии развитого и идущего к гибели буржуазного общества становится принципом пассивного подчинения отдельного человека общественной необходимости, принципом порабощения человеческой личности.

#### *4. Во власти абстрактно-логической разумности*

Характерная для философии XVII—XVIII вв. тенденция вовлечения человека в абсолютно независимые объективные сферы, в разумный порядок в различных формах сохраняется и развивается в идеалистических системах немецкой классической философии и получает свое наиболее законченное выражение в панлогизме Гегеля.

Здесь абстрактно-всеобщее разумной природы, материи, противопоставленное философией XVIII в. абстрактной субъективности



христианства, его спиритуализму, приобретает абстрактно-логическую идеалистическую завершенность, и вместе с тем в мирском облики утверждается всевластие некогда отвергнутого абсолютного спиритуалистического начала религии. Однако наряду с этим немецкая идеалистическая философия рассматривает, конечно в абстрактной форме, субъективно-деятельную сторону процесса познания, характеризуя человека как автономного и свободного субъекта разумно-теоретической и нравственно-практической деятельности. В ней вновь проявляет себя характерное для философии прошлого противоборство объективного и субъективного в понимании человека, дуализм души и тела.

В немецкой идеалистической философии революционные процессы становления буржуазного общества в силу экономической и социально-политической отсталости Германии того времени получили свое весьма противоречивое и умозрительно-спекулятивное выражение. Это сказалось в дуалистическом компромиссе кантовской философии, в интеллектуалистическом волюнтаризме Фихте и, наконец, в панлогизме Гегеля, в котором победа буржуазного строя и его государственности выступает как фатальная неизбежность объективного развития разума.

Кант утверждает двойственную природу человека и мира. С одной стороны, человек — это обладатель рассудка и законодатель подвластного ему мира явлений, с другой стороны, он обладатель чистого разума и воли, законодатель нравственного мира свободы и

абсолютных ценностей<sup>1</sup>. Правда, условием возникновения мира явлений Кант считает не только созидательную деятельность человеческого ума, но и существующую вне нас «вещь в себе», т. е. объективную и непознаваемую материальную данность, которая воздействием на нашу чувственность вызывает в нас ощущения и пробуждает деятельность ума, но не сообщает нам никаких знаний или принципов бытия. Только за пределами теоретического разума и научного познания человек в силу своих особых и высших интеллектуальных способностей связывается со сверхчувственным, сверхприродным, умопостигаемым миром «вещей в себе» — ноуменов, абсолютных ценностей. Как часть чувственного мира явлений человек подчинен причинной закономерности, необходимости, как носитель духовного начала он свободен и примыкает к сверхъестественному миру высших нравственных ценностей и идеалов. Оттуда он черпает свои представления о цели и нравственной задаче человечества, о смысле и значении своей деятельности. Поэтому, несмотря на определяющее значение теоретического разума для мира явлений и для научного познания, практическому разуму, а следовательно нравственной деятельности, принадлежит, по Канту, первенствующая роль. Принципы научного познания подчиняются нравственному долженствованию.

---

<sup>1</sup> См. *И. Кант. Сочинения в шести томах*, т. 3. М., 1964, стр. 482, 484, 487, 494.

Трансцендентальная теория познания Канта, подчеркивающая активную созидательную роль абстрактного познающего субъекта, в значительной мере определяет характер его философского учения о человеке. У Канта обнаруживается важная для развития последующей философии тенденция. Он пытается утвердить человека в качестве автономного первоначала и законодателя своей теоретической и практической деятельности. Но трансцендентальный формализм его философии лишает этот принцип автономии и свободы всякого конкретного содержания и смысла. Остается совершенно непонятным, как познающий субъект, принципиально отгороженный от материальной действительности «вещей в себе», сам из себя порождает все богатство научного знания. Представляется невозможным и доказательство значения абстрактных надысторических принципов нравственного долженствования для конкретного человеческого бытия.

Кант защищает не столько индивидуальную свободу и независимость, сколько автономность, отвергающую всякую внешнюю обусловленность человеческой воли и деятельности. Отрицая эту объективную материальную обусловленность сущности человеческого бытия, он связывает человека строгими и общеобязательными принципами долженствования, происходящими из мира абсолютных нравственных идеалов и ценностей.

Кантовское понимание человека, его места и назначения отражает характерные черты своей эпохи — эпохи просвещения в том

преломлении, которые они получили в социальной действительности Германии, отставшей от передовых европейских государств и, говоря словами Маркса, сопровождавшей «развитие современных народов лишь абстрактной деятельностью мышления», без того чтобы принимать активное участие «в действительных битвах этого развития»<sup>1</sup>. В абстрактной и мистифицированной форме Кант протестует против феодально-крепостнического порабощения человеческой личности, провозглашает ее самоценность, утверждает идею ее активности. Но пытаясь обосновать свободный характер деятельности человека, он не смог выполнить этой задачи, поскольку дуалистически разорвал реальный чувственный мир явлений и сверхприродный, сверхчувственный мир «вещей в себе». Человек, по Канту, стремится к осуществлению сверхчувственных нравственных идеалов. Но чувственный мир остается равнодушным к этим устремлениям. Он не дает никаких гарантий их осуществления. Не находя в реальной действительности выхода из этого противоречия, Кант переносит осуществление своей «доброй воли» в потусторонний мир.

Согласно Канту, для того чтобы человек непрестанно стремился к моральному совершенству и верил в возможность достижения нравственного идеала и счастья, необходимо убедить его в существовании свободы, бога и бессмертия души. Это необходимые требо-

---

<sup>1</sup> См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 1, стр. 424.

вания, постулаты практического, или морального, разума. Человек у Канта соединяет два разных мира и все вопросы, обращенные к этим двум сферам человеческого бытия, являются философскими проблемами человека. Кант называет четыре таких вопроса: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? 4. Что есть человек? <sup>1</sup>

Кант утверждает трансцендентальную, автономную способность разума создавать законы и регулятивные идеи причинно-обусловленной и нравственно-свободной деятельности человека. Последовательное развитие этого трансцендентализма привело в дальнейшем к объективному идеализму. Здесь следует, однако, отметить одну отличительную особенность кантовского трансцендентального субъекта. Активная способность субъекта у Канта противопоставляется объекту, однако она формирует, а не создает объект из самого себя. Только впоследствии у Фихте и Шеллинга объект отвергается уже с самого начала или рассматривается как нечто полностью воссоздаваемое субъектом.

Развивая кантовский априоризм и трансцендентализм в субъективно-идеалистическом духе, Фихте отбрасывает противостоящую субъекту объективную «вошь в себе». Человеческий субъект, являющий собой некую трансцендентальную и всеобщую субъективность, у Фихте приобретает те функции объективности, которые у Канта оставались

С. Ш. Кант. Логика. Пг., 1915, стр. 16.

за «вещью в себе». Кантовское противоречие между объективным и субъективным сохраняется, но переносится в трансцендентальную сферу, в сферу сознания. Я у Фихте противостоит не-Я, но оно не просто конституирует (упорядочивает), но и полагает, творит его. Фихте сохраняет и защищает идею первенства нравственного (практического) разума над теоретическим. И кантовское противоречие выступает здесь как противоречие между практически-деятельным и теоретически-конституирующим Я. Фихте называет Я изначальной деятельностью и чистой активностью. Активно-творческое Я сначала полагает себя и далее — для раскрытия и утверждения своей сущности — все остальное. Мир предметов не имеет значения сам по себе, он служит лишь материалом для творчества субъективного Я, для его нравственно-практической деятельности.

В философии тождества Шеллинга характерный для Канта и Фихте приоритет нравственного, практического разума переходит к теоретическому и эстетическому. Шеллинг приравнивает философию природы и философию духа. Восстановление прав натурфилософии у него не означает возврата к материализму. Природа трактуется им как подсознательная разумность, стремящаяся через множество различных своих форм к осознанию самой себя. Над всем бытием, объективным и субъективным, природным и духовным, возвышается абсолютный разум, он пронизывает все сферы, все существует в нем. Всеобщие трансцендентальные структу-

ры выступают у Шеллинга в виде готовых образований, а не как процесс субъективного самосозидания.

У Фихте в центре внимания находились этико-волевые элементы сознания, у Шеллинга — эстетико-эмоциональные, а у Гегеля — логико-рациональные. И все это знаменует собой движение от трансцендентального субъективизма к объективному идеализму.

В философии Гегеля трансцендентальные структуры кантовского критицизма отрываются от их субъективных истоков и превращаются в самодовлеющую объективную силу, порождающую из себя не только принципы и нормы всего существующего, но и саму действительность. Отдельное, конкретное, личное в человеке становится преходящим моментом в абстрактно-логическом процессе.

Правда, мировой дух здесь рассматривается не только как предмет созерцательного познания, но и как абсолютный субъект спонтанного, самопроизвольного развития. Абсолютная духовная сущность мира определяется как деятельный и подвижный субъект, заключающий в себе возможности подъема на все более высокие ступени развития. С другой стороны, развитие всемирной истории намечено уже в «довременном» бытии мирового духа как имманентная необходимость, как диалектика его развития от «в-себе-бытия» через «бытие-в-ином» к «для-себя-бытию», т. е. к самосознанию. Это саморазвитие абсолютной идеи конкретизируется в мире человеческой истории.

Согласно гегелевской триаде всякое сущее требует своей противоположности, чтобы в борьбе достигнуть синтеза, третьей, более высокой формы существования. Это значит, что ни объективное, ни субъективное не могут существовать самостоятельно. Более того, они требуют друг от друга нового своего синтетического единства и каждый раз стремятся к нему. Но цель диалектического развития predetermined, она лежит в абсолютном, а отдельные ступени его развития исчезнут в этом высшем единстве. Тем самым гегелевская философия превращается в своеобразную фаталистическую концепцию провидения, которое пользуется людьми для исполнения внешних для них предназначений.

Принцип приоритета всеобщего перед единичным приобретает решающее значение в гегелевской концепции человека. Философское утверждение первенствующего и определяющего значения понятия по отношению к конкретной действительности в социальной области выражается в виде приоритета общества перед отдельным индивидом. Гегелевское государство, являющееся высшим выражением общественного развития, рассматривается, по сути дела, как некое субстанциональное начало каждого конкретного индивида. Государство выражает в себе движение мирового духа в истории, «шестивие бога в мире». Оно действует как независимая и самостоятельная сила и использует индивидов для достижения собственной всеобщей цели, с точки зрения которой не важно, знает и приемлет ее конкретный индивид или нет.



Абсолютная ценность всеобщей цели дает право мировому духу идти для ее осуществления на любые затраты и человеческие жертвы, употребить многочисленные поколения людей. И хотя Гегель пытался представить историю как прогресс в развитии свободы, впервые поставив проблему свободы на почву историзма, тем не менее история вопреки утверждению Гегеля оказывается у него не сферой реализации свободы, а сферой последовательного осуществления необходимости. И Гегелю так и не удалось показать, как превращается историческая необходимость в свободную деятельность реализующих ее людей. Всеобщее в конечном счете подавляет и свободу отдельного человека, поглощает его. Таким образом, традиционное противоположение объективного и субъективного, общего и единичного, необходимого и свободного разрешается Гегелем в пользу первой из этих сторон.

Немецкие идеалисты в известной мере преодолевают созерцательность старого рационализма картезианского и Спинозовского типа. В своих учениях даже «объективистского» порядка они утверждают активную сторону человеческого сознания, творческой деятельности. Однако осуществляется это в абстрактной форме, так как «идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»<sup>1</sup>. Свобода и активность, утверждаемая в этих учениях, ми-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

нует конкретного человека, да и саму конкретную действительность.

Философы, тяготевшие к материалистическому монизму (Гоббс, Спиноза и др.), рассматривая человека и историю как часть природы, пытались ввести социально-историческое и человеческое бытие в орбиту научного исследования. В действительности их монизм носил характер целостного мировоззрения лишь для части бытия, для природы. А история и человеческая жизнь в своем своеобразии оставались фактически за пределами этого единства. Поэтому в объяснении конкретных явлений человеческой жизни и истории они невольно скатывались либо к натурализму, либо к идеализму.

Попытки монистических построений у немецких идеалистов XVIII—XIX вв. терпят свое крушение уже из-за исходных идеалистических предпосылок. Все многообразие природных и социальных форм Фихте пытается вывести из абсолютного субъекта, Шеллинг — из «абсолютного тождества», а Гегель — из абсолютной идеи. Но эти чисто спиритуалистические начала исключают возможность логически оправданного объяснения происхождения материальных форм бытия. Отсюда неоправданное появление не-Я у Фихте, учение Шеллинга об «отпадении» природы от абсолютного первоисточника, идея Гегеля о переходе абсолютной идеи в свое «инобытие», в природу.

Монистические философские учения натуралистического и объективно-идеалистического характера, как правило, приводили

к подчинению конкретного, субъективного общему, объективному. Человек оказывался лишь частным проявлением чуждого ему необходимого и объективного процесса развития. Некогда служившие борьбе революционной буржуазии с феодализмом, освобождению человека из-под власти социальных и духовных структур христианского средневековья, эти учения впоследствии становятся удобной идеологической формой оправдания порабощения человека экономической и политической системой капитализма.

## *5. Экзистенциальный и природный человек*

Против всеобщего рационализма, панлогизма Гегеля и той рационалистической традиции, которая берет начало у Декарта, выступает в середине XIX в. датский религиозный мыслитель Серен Кьеркегор.

Безвестный в свое время, он в XX столетии становится одной из главных фигур буржуазной философской мысли. Его учение — непосредственный источник таких философских направлений, как экзистенциализм и так называемая «диалектическая теология» Карла Барта и Эмиля Бруннера.

От абстрактной философии чистого мышления, отвлекающейся от человека с его жизненными заботами и страданиями, с его интересами, с его ненавистью и любовью, Кьеркегор призывает вернуться к философии конкретного человеческого существования,

к экзистенциальной философии. Декартовское «мыслю — значит существую» он заменяет принципом «существую — значит мыслю», имея в виду под существованием духовную жизнь индивида, его субъективность.

Свою задачу Кьеркегор видит в том, чтобы пробудить человека, и прежде всего христианина, к самому ясному осознанию собственного существования, к экзистенции, под которой он понимает «жизнь во Христе». Экзистенция — это та часть жизни человека, когда он живет в ясном сознании своей ответственности, когда во временном бытии своем он приобщается к вечному.

Кьеркегор различает два времени и две истины. Объективному времени естественных наук, представляющему собой некую состоящую из равноценных точек линию, он противопоставляет субъективное время, измеряемое «экзистенциальными мгновениями», т. е. определенными душевными состояниями, богатыми чувствами, решениями, действиями. Объективной, предметной, вещной истине у него противостоит субъективная истина, истина чувств, любви и ненависти, интереса и ценностного отношения, личного мнения. Подобная истина неразрывна с человеческим существованием, ее не познают, а вызывают к жизни. Если обычная истина, по мнению Кьеркегора, должна быть вызвана к жизни в конкретном человеческом существовании, то тем в большей степени обнаруживает свою экзистенциальность религиозная истина, божественное откровение. Задача проповедника состоит в том, чтобы

создавать условия, в которых каждый для себя и заново приходил бы к вере. Предметом веры является не учение, а реальность Христа, присутствие бога в самом конкретном человеке. Отсюда и характерные особенности экзистенции как особого способа бытия человека в боге. Она понимается как нечто исключаящее мышление, не поддающееся фиксации разумом. Экзистенция иррациональна. Она, как утверждает Кьеркегор, остается непостижимым чудом, к которому мы приобщаемся, лишь предчувствуя и веря. Как только мы пытаемся ухватить ее в понятиях, она покидает нас. Экзистенция — это парадокс. Лучшим средством, пробуждающим человека к экзистенциальному существованию, к постижению своего истинного назначения, Кьеркегор считает страх. Истина экзистенциального существования, по Кьеркегору, не только иррациональна, невыразима в понятиях науки, но и антиинтеллектуальна, антинаучна. Так, он разрушает всеобщее научное знание, чтобы открыть путь к богу.

У Кьеркегора человек только тогда личность, когда он в одиночестве и среди одиноких. В обществе Кьеркегор видит нечто демоническое и греховное, враждебную человеку силу, подавляющую и уничтожающую его индивидуальность. Человек обращается к нему не в силу своих естественных или человеческих потребностей, а убегая от себя, от внутренней ответственности.

Уже к середине XIX в. утвердившийся во многих европейских странах капиталистический строй выявил свою враждебность раз-

витию человеческой личности, подчиняя человека механизму извлечения прибыли, превращая его в «частичное» существо, в воплощение определенной функции. Протестуя против характерного для буржуазного общества нивелирования человеческих индивидов, против стандартизации их духовной жизни, Кьеркегор развивает крайне индивидуалистическую концепцию человека, предлагает пути «индивидуального спасения». Подлинное бытие человека, полагает он, «есть отношение, отношение к самому себе, а через него и отношение к другому». Иначе говоря, личность есть познание самого себя и своей внутренней зависимости от бога. И поскольку человек становится личностью лишь через самопознание и познание своей зависимости от бога, то подобное становление с необходимостью должно осуществляться лишь в одиночестве, когда человек в тиши своего внутреннего Я и перед богом принимает решение и берет на себя полную ответственность за него. Объективное и субъективное, трансцендентное и имманентное соединяются в человеке, в его духовно-нравственном существе, в его способности выходить за пределы данного, переходить от конечного бытия к бесконечному, от временного к вечному. Однако этот скачок в «совершенно иное» оказывается возможным лишь в результате полной самоизоляции человека, в стороне от его реальных жизненных отношений, вопреки им. В этом состоит одна из характерных особенностей учения Кьеркегора и более позднего экзистенциализма.

Критикуя Гегеля, Кьеркегор замечает, что свобода, понимаемая как свобода всеобщего, к которой индивид приобщается лишь опосредствованным образом, ничем не отличается от природной необходимости. Такая свобода лишена субъективности. Но сам Кьеркегор, в свою очередь, находит и утверждает эту субъективность в абсолютной независимости от реально существующего объективного. Человек, в его представлении, это замкнутая духовная монада, которая открывается только богу. Он не способен вступить с другим человеком в связь, которая имела бы глубинный, существенный характер. Только безоглядная преданность богу и полная отдача ему приобщают человека, по мнению Кьеркегора, исконно греховное и конечное существо, к подлинному бытию. Всякие естественные формы человеческой общности, семья, род, государство, находятся лишь в чисто внешних отношениях с человеком, его личностью, субъективностью. В глубинных своих основах личностное, субъективное исключает всеобщее, общественное. Чтобы подчеркнуть самостоятельность и автономность субъективного начала, Кьеркегор лишает его всяких сущностных связей с объективным миром. Только в духовной самоизоляции и неповторимо-индивидуальной встрече с богом человек, по его мнению, сможет постигнуть «истинный смысл» своего существования. Так, субъективно-идеалистическая философия Кьеркегора, выступающая против «анонимной власти всеобщего», оказывается своеобразным религиозно-этическим

средством приспособления к действительности.

В полемике с Гегелем разрабатывает свое учение о человеке немецкий философ Людвиг Фейербах. В отличие от Кьеркегора Фейербах критикует абстрактную спекулятивную философию Гегеля с материалистических и атеистических позиций.

Если философия Кьеркегора это своеобразный религиозный способ «защиты» отдельной человеческой личности и очеловечивания самого бога, то учение Фейербаха является попыткой утверждения самоценности и значимости живого, конкретного человеческого индивида во всей полноте его чувственного и духовного бытия. В противовес традиционной теологии Кьеркегор, по существу, развивает лишь христологию, или религиозную антропологию. Фейербах же свою задачу видит в превращении теологии в материалистическую антропологию. Отвергая гегелевскую абстракцию абсолютной идеи, ее всевластие, он отстаивает права человека как конкретной индивидуальности, находящейся в живом общении с другими людьми. «С неудержимой силой,— пишет Ф. Энгельс,— овладело им, наконец, сознание того, что гегелевское домировое существование «абсолютной идеи», «предсуществование логических категорий» до возникновения мира есть не более, как фантастический остаток веры в потустороннего творца; что тот вещественный, чувственно воспринимаемый нами мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир и что наше со-



знание и мышление, как бы ни казались они сверхчувственными, являются продуктом вещественного, телесного органа — мозга. Материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи»<sup>1</sup>.

Фейербах правильно отмечает факт «раздвоенности» и «самоотчуждения» человека в религии и идеалистической философии и пытается религиозное отображение человеческой сущности свести к его земной, человеческой основе. Философия, по его мнению, должна отказаться от спекулятивных положений и сделать своим принципом самую сущность человека. Центральным пунктом его философии становится человеческий индивидуум. Не идеалистический, лишь мыслимый субъект, а действительный субъект, то самое Я, которому противостоит Ты. Я у Фейербаха является объектом другого Я. Оно не просто духовное и мыслящее начало, а человек, обладающий телом и мыслящей головой, реальное пространственно-временное существо, которое только в качестве такового обладает способностью созерцать и мыслить. Антропологический монизм Фейербаха устраняет утверждаемый идеализмом конфликт между духом и плотью. Он ведет также к признанию природы, материи единственной субстанцией, порождающей самого человека. Материальное тело служит основой целостности человеческого существа.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 285—286.

Человек понимается Фейербахом прежде всего как часть природы. «Новая философия,— писал он,— превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку»<sup>1</sup>.

Однако антропологический монизм Фейербаха оказывается явно недостаточным, как только он обращается к объяснению явлений истории и межчеловеческих отношений. И здесь природа вовне и в нас самих оказывается в конечном счете главной силой, объединяющей людей. Основанные на чувстве отношения между людьми, особенно между людьми разного пола, составляют подлинный центр фейербаховской философии человека. Любовь как живая встреча Я и Ты, дружба, сострадание и самопожертвование становятся основными импульсами человеческих отношений. При этом Фейербах берет эти отношения не в том значении, какое они имеют сами по себе, а придает им особый смысл, видит в них своеобразную замену религиозным связям.

Фейербах стремится преодолеть однозначность и бесплотность рационалистически понятого человека. Он говорит о возвышенных и благородных чувствах, которые должны владеть человеком. Преимущество Фейербаха перед его предшественниками в том,

---

Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 202.

что он человека признает «чувственным предметом». Но, признавая действительного индивидуального телесного человека в области чувства, Фейербах рассматривает этого человека лишь как «чувственный предмет», а не как «чувственную деятельность»<sup>1</sup>. Человек для Фейербаха выступает главным образом как природное существо. Он оказывается оторванным от конкретных общественных связей, от тех окружающих условий жизни, которые определяют его разумность и чувственность, делают его тем, кем он является в действительности. Таким образом, Фейербах преодолевает характерный для идеалистической философии разрыв между человеком и объективной действительностью, между его природной сущностью и духовным бытием. Но все это достигается им за счет утраты специфических особенностей человеческого бытия. Фейербах не раскрывает социальной природы человека как активного, практически-деятельного существа.

## *6. Антропология революционного демократизма*

В полемике с абстрактно-логическим объективизмом Гегеля, с консерватизмом его идеалистической системы разрабатывают свои философские учения революционные демо-

---

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 44.

краты — Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов. Продолжая традиции французских материалистов и Фейербаха, они создают философские концепции, в которых материализм, обогащенный идеями гегелевской диалектики, получает дальнейшее развитие.

Воздавая должное учению Гегеля, и особенно его диалектике, В. Г. Белинский критикует те его стороны, которые обнаруживают свою «враждебность живой действительности». Абсолютная идея Гегеля, по его мнению, подобна кровожадному\* Молоху, которому приносятся в жертву судьбы людей, целых народов. А такой философский абсолютизм и фатализм неприемлем для Белинского. «...Судьба субъекта, индивидуума, личности, — пишет он, — важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т. е. гегелевской *Allgemeinheit*)... Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моя»<sup>1</sup>. Отвергая объективистскую точку зрения, Белинский связывает признание объективной необходимости в истории с защитой интересов поработанной человеческой личности, с утверждением ее свободы, ее всестороннего развития. Достижение подлинного бытия человека, его свободы Белинский ставит в зависимость от социальных преобразований и от установления демократических порядков в обществе. «Во мне, — пишет он, — развилась

---

<sup>1</sup> В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. XII. М., 1956, стр. 22—23.

какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на правде и доблести»<sup>1</sup>.

В противовес абстрактно-идеалистической созерцательности революционные демократы проповедают принцип единства знаний, убеждений и действий. Они по-своему соединяют познание законов действительности, в частности законов исторического развития, с нравственным долженствованием. Подлинная нравственность, согласно Белинскому, состоит не просто в знании социальных и нравственных задач человечества, а в действиях, направленных на их осуществление. «...Разум дан человеку для того, чтобы он разумно жил, а не для того только, чтобы он видел, что неразумно живет»<sup>2</sup>.

У А. И. Герцена принцип деятельного отношения к знанию и жизни нашел свое выражение в его понимании предмета и задач философской науки. Философское знание для Герцена не самоцель, а средство, орудие практической, социально преобразующей деятельности. Само призвание человека он видит в деятельном отношении его к миру. Соответственно задача философии состоит в том, чтобы сделать эту деятельность сознательной, целенаправленной. Только «одействотворяя» знание, мы служим прогрессу и благу человечества.

---

<sup>1</sup> В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. XII. М., 1956, стр. 51.

<sup>2</sup> Там же, стр. 197.

Утверждая объективную природу исторических закономерностей и их познание как необходимое условие свободной и нравственной деятельности, революционные демократы выступают и против фаталистического и телеологического понимания исторического процесса. Эта сторона их философских взглядов получает наиболее яркое выражение у Герцена. Критикуя гегелевскую «немецкую болезнь» «введения последней целью всемирной истории»<sup>1</sup>, он утверждает «посюстороннее» историческое происхождение целей и задач человечества. В истории, говорит Герцен, нет «ни пределов, ни маршрутов», ни заранее готового «либретто»<sup>2</sup>. Это отсутствие predetermined программы и заранее данного плана открывает большие просторы для творческой деятельности человека, для его активного вмешательства в ход истории. Используя результаты творчества прошлых поколений, человек предпринимает новые усилия для того, чтобы построить свою жизнь на разумных началах. Герцен считал первостепенными проблемы разумной организации экономической деятельности, распределения богатства и правильного сочетания интересов личности и общества.

Важнейшие философские идеи русского революционного демократизма получают свое дальнейшее развитие у Н. Г. Чернышевского,

---

<sup>1</sup> А. И. Герцен. Собр. соч. в тридцати томах, т. III. М., 1954, стр. 82.

<sup>2</sup> См. А. И. Герцен. Собр. соч. в тридцати томах, т. VI, стр. 36.

этого, по словам Ленина, «великого русского гегельянца и материалиста», а затем у Н. А. Добролюбова. Проблема человека явилась одной из главных в творчестве Чернышевского. Антропологическая концепция революционных демократов получает у него наиболее полное выражение. В своей работе «Антропологический принцип в философии» он развивает монистическое понимание человека, основываясь главным образом на принципе природной его единственности. Человек у него высшее создание природы, а природа — жизненная основа человеческого организма. Конечно, Чернышевский качественно отличает духовно-нравственную деятельность человека от его природных функций, но первую он рассматривает в тесной связи с биологическими, физиологическими процессами человеческого организма. Именно природное бытие человека оказывается основой его целостности. В этом состоит и сила и слабость антропологического принципа.

Свое понимание человека Чернышевский строит на основе не только естественных, но и исторических наук. Он применяет диалектику для анализа социальных проблем, для объяснения политических, экономических отношений, фактов революционного движения. Социологические, экономические, исторические исследования разрывают узкие рамки его антропологизма и открывают путь к историческому и социальному пониманию человека.

В свое учение о человеке Чернышевский по сравнению с Фейербахом вводит новые

моменты, отражающие некоторые классовые, социальные аспекты человеческого существования, решение проблем человека он связывает с революцией, с преобразованием общества на социалистических началах. И тем не менее у Чернышевского, как и у Фейербаха, антропологический принцип сохраняет свою узость и натуралистическую природу.

Философская антропология Чернышевского и Добролюбова является одной из классических форм материалистических учений о природе и человеке. По своей социально-политической направленности она сильно отличается от других, более ранних форм антропологической философии. Социальная природа и особенности материалистической антропологии русских демократов определяются ее связью с революционным демократизмом и утопическим социализмом, тем, что она использовалась для критики идеализма и религии, для защиты коренных интересов трудящихся масс. Материализм русских революционных демократов, подобно другим учениям домарксовского материализма, страдает определенной ограниченностью и непоследовательностью, ему свойственны идеалистическое объяснение ряда явлений общественной, человеческой жизни, натуралистическая трактовка духовной деятельности человека. Вместе с тем он является новым шагом вперед, к тому диалектико-материалистическому объяснению природы человека и специфики социальных форм бытия, которое дала марксистская философия.



## 7. *Философия конкретного и радикального гуманизма*

В середине прошлого столетия, в период, примерно совпадающий со временем жизни и деятельности Кьеркегора и Фейербаха, выходят в свет работы Карла Маркса и Фридриха Энгельса, в которых разрабатываются основы диалектико-материалистического учения о человеке. В последующих их трудах оно получает свое развитие и подтверждение на базе новых социологических, экономических, исторических исследований.

Марксистское учение о человеке продолжает ту философскую традицию, которая берет свое начало в материалистических и гуманистических концепциях Демокрита и Эпикура, затем развивается мыслителями Возрождения, материалистами XVII—XIX вв. В нем получают свое материалистическое истолкование и положения о творческой и активной природе человека, специфических формах человеческого бытия, разработанные видными представителями идеализма прошлого.

Выступая достойной преемницей лучших достижений философской мысли, марксистская философия вместе с тем представляет собой принципиально новое учение, рожденное потребностями конкретной исторической эпохи, практики революционной борьбы про-

летариата, в которой идейное наследие прошлого нашло свое творческое применение и воплощение.

В центре внимания марксистской философии находится живой конкретный человек с его интересами, чаяниями и надеждами. В отличие от Кьеркегора и Фейербаха Маркс рассматривает человека не как изолированную в себе, замкнутую духовную монаду или отдельного чувственного, природного индивида, а как конкретно-исторического человека, органически включенного в общественные отношения, как представителя определенного класса, как существо, которое в своем развитии поддерживается обществом и в то же время в определенных социальных условиях подавляется и угнетается его отчужденными силами. Марксизм выступил на историческую арену как учение, не только протестующее против отчуждения человека капитализмом, превращения его в предмет купли и продажи, в вещь среди вещей, против дегуманизации и нивелирования человеческой личности, но и указавшее реальный путь освобождения человека и реализации его творческих возможностей — коренное преобразование капиталистических общественных отношений.

В своей философии К. Маркс освобождает человека из-под власти потусторонних абсолютных сил и сущностей, предопределяющих его природу и назначение. Он раскрывает специфику исторического и человеческого бытия, показывает, что законы и принципы человеческого существования не могут и не

должны сводиться к законам других областей объективной реальности.

Тенденция объяснить человека законами и принципами имманентного ему бытия, духовного или материального, и в этой связи соответствующая трактовка объективного и субъективного, как мы видели, проявляла себя на протяжении всей истории философии. Но так или иначе, эта сфера человеческого бытия в материалистических и идеалистических учениях до Маркса всегда оказывалась связанной с какими-либо абсолютными началами, предопределявшими фактическое бытие и сущность человека. Беда состояла не в том, что человек объяснялся в зависимости от объективных сфер, а в том, что неправильно определялись как специфические формы человеческого существования, в которых объективное приобретает решающее значение и смысл для человека, так и природа самого субъективного начала. Это, в частности, можно проиллюстрировать учениями Фейербаха и Кьеркегора, которые выступили как своеобразные, осуществляемые на разных — материалистических и идеалистических — началах попытки освободить человека от всевластия абстрактных, потусторонних сил. Фейербах отверг домировое гегелевское сознание, эту «рационализированную сущность бога» и пытался утвердить посюстороннюю, реальную сущность человека. Но поскольку человека он понимал главным образом как чувственно-природного, биологического индивида, то и имманентным для человека бытием оказывалось в конеч-

ном счете природное бытие. Человек освобождился от религиозного отчуждения, возвращался к реальной действительности, но утрачивал свою специфику, отождествляя себя, свою сущность с сущностью самой природы. Кьеркегор также отверг абстрактную философию Гегеля, а вместе с ней и традиционную теологию с ее понятием бога как некоей внешней, нечеловеческой духовной сущности. Однако, защищая конкретного человека от этих абстрактных, идеальных начал, Кьеркегор саму человеческую субъективность ищет и находит в стороне от всяких реальных, материальных и общественных форм человеческого бытия, поскольку последние представляются ему лишь воплощением чуждой и безразличной человеку абстрактной идеи. Под этой субъективностью, выражающей, с его точки зрения, «подлинную» сущность человека, Кьеркегор подразумевал сферу внутренней, духовной жизни индивида. Однако и в его учении человек, освобожденный от внешнего и чуждого ему абстрактного божества, оказывался внутренне связанным с другим богом, тем, который сам есть человек, — Христом. Не познание внешнего бога, а имманентное присутствие бога в каждом человеке как путь к «истинной» жизни — таков основной тезис религиозно-идеалистической концепции Кьеркегора.

Для объяснения человека марксизм обращается к общественно-исторической действительности, к социальной жизни. Но эта социальная действительность понимается им не как инобытие абсолютной идеи или приро-

ды, а как специфическая область реальной действительности, в которой человек проявляет себя во всей полноте своего бытия как чувственно-природное, духовно-нравственное и практически-деятельное существо.

Как и многие его материалистические предшественники, Маркс отказывается от всяких абсолютных идеалистических предпосылок и объясняет мир из самого себя, таким, каков он есть в действительности. Но в отличие от них он последовательно проводит свой материалистический принцип в объяснении всех сфер бытия: природы, общества, человека. Он не просто распространяет материалистическое понимание одной сферы бытия на другую, а материалистически истолковывает каждую из этих сфер, исходя из анализа внутренних и специфических для них отношений, и в них самих обнаруживает основание и принципы единства всего существующего. Именно такое диалектическое применение материалистического принципа привело Маркса к пониманию истории, общественной жизни как некоей специфической, отличной от природной и имманентной человеку формы бытия, как такого процесса объективного развития, который происходит не независимо от нас самих, а в результате нашей предметно-практической и духовно-нравственной деятельности.

При этом Маркс не удовлетворяется простой констатацией этой внутренней и органической взаимосвязи и взаимозависимости объективно-социального и субъективно-человеческого в истории, он не просто устанавли-

вает законы и тенденции исторического развития, а указывает, какие из этих тенденций лучше всего отвечают интересам развития человека, его прогрессивным идеалам и целям.

История, различные общественные образования, события предстают в виде объективного результата деятельности самого субъекта истории, общественного человека. Разрыв между объективным историческим развитием и субъективным действием уничтожается, но самостоятельность этих факторов сохраняется. Раскрыв специфику исторической действительности, Маркс в то же время определяет те ее стороны (способ производства), которые нагляднее всего обнаруживают ее единство с миром природы и в которых в превращенной форме прежде всего проявляет себя объективная необходимость природы.

Определив практическое и творчески-активное отношение к действительности как подлинную сущность конкретно-исторического человека и установив решающее значение критерия революционной практики для исторического познания, Маркс диалектически разрешает традиционное метафизическое противопоставление субъекта и объекта, субъективного и объективного.

С помощью диалектико-материалистического принципа в марксистской философии человека преодолевается также старое, идущее от Платона, метафизическое противопоставление идеального и материального и связанный с ним антропологический дуализм души и тела, разума и воли, рассудка

и чувственности, рационального и иррационального. Человек выступает здесь как определенное телесно-духовное единство, которое и в своем телесном бытии, в своих чувствах и страстях, во всяком своем жизненном проявлении остается человеком. На место таких метафизических сущностей, как «возвышенная душа», «низменное тело», «свободная воля», «расчетливый разум», «слепое чувство», встает единое человеческое существо, которое не в отдельных своих частях, а в своей личностной целостности проявляет себя добрым или злым, свободным или несвободным, низменным или возвышенным. Рационалистические, натуралистические, субъективно-идеалистические абстракции «разумного», «природного», «познающего» человека уступают место живым людям в их конкретно-историческом существовании. Человек не абстрактное, а социальное существо, являющееся концентрированным и конкретным выражением всей системы общественных отношений, сознательный и активный носитель и творец этих отношений.

Преодолев объективно-идеалистический и материалистический априоризм, провиденциализм и фатализм, натуралистический механицизм и теоретико-познавательный формализм в понимании человека философией прошлых времен, марксистская философия стала философией человека нового типа, философией конкретного и радикального гуманизма, философией революционного действия. Эти черты марксистской философии сделали ее теоретическим и идейным оружи-

ем революционного пролетариата, определили ее огромное влияние на мировоззрение всего прогрессивного человечества.

Как мировоззрение революционного рабочего движения, марксизм, естественно, не мог быть принят буржуазной философской мыслью. Представители последней разрабатывали свои учения, как правило, в борьбе с марксистской философией.

## *8. На старых путях*

Буржуазная философия второй половины XIX в. не выдвинула специальных учений о человеке. Однако в рамках общесоциологических теорий, философско-исторических концепций, иррационалистической и субъективно-идеалистической философии рассматривались проблемы объективного и субъективного, общего и индивидуального, необходимости и свободы, из того или иного решения которых вытекало и определенное понимание самого человека.

В этот период онтологический, гносеологический и этический дуализм лишается той, хотя и воплощаемой в иллюзорной форме, связи с познавательными и практически-нравственными, историческими и человеческими задачами, в которой он представал раньше. Теперь он выступает в форме антинаучного мировоззрения, противопоставляющего веру знанию, пассивное созерцание — практике, слепую и неразумную волю — представлениям и понятиям интеллекта.



Прежняя антитеза души и тела как самостоятельных субстанций в новых учениях развертывается внутри сферы самого духовного, идеального начала, как различие отдельных его элементов. У А. Шопенгауэра и Э. Гартмана фундаментом мира и человека оказывается воля. Она противостоит всему рациональному, принципиально алогична и не поддается никакому формированию. Человек становится индивидом лишь во внешней, пространственно-временной сфере. Неокантианцы фрейбургской школы В. Виндельбанд и Г. Риккерт выражают традиционную антитезу объективного и субъективного в противопоставлении природы и истории, наук о природе и наук о духе, предметной действительности и ценностей. В связи с философским дуализмом в конце века возникают и психологические концепции психофизического параллелизма, утверждающие независимость друг от друга психических и физических состояний человека (Г. Фехнер, Ф. Паульсен, В. Вундт).

Главным объектом критики наиболее влиятельных философских течений характеризуемого периода, претендующих на преодоление механицизма, рационализма и натурализма, в открытой или завуалированной форме оказывается естественнонаучный материализм и неправомерно отождествляемый с ним диалектический материализм.

К середине XIX в. складываются буржуазно-либеральная философия и социология позитивизма. Основоположник позитивизма О. Конт объявляет науку единственным кри-

териум всякой познавательной деятельности, а научное знание единственной формой знания. У философии отнимается возможность какого-либо самостоятельного содержательного познания действительности, она лишается своего специфического предмета исследования. Наука, по мнению Конта, не должна заниматься «метафизическими» проблемами, а следовательно, и претендовать на раскрытие причин и сущностей. Она не объясняет, а лишь описывает явления, отвечает не на вопрос *почему*, а на вопрос *как*. Здесь проявляет себя субъективно-идеалистическая, феноменологическая тенденция, которая получает свое выражение и в исторических и социологических работах Дж. С. Милля, Г. Спенсера, Э. Ренана и др. Рассматривая историю лишь как подсобную дисциплину социологии, как материал для чисто социологических выкладок и обобщений, они не могли дать объяснения подлинного смысла жизни общества и человека, исторических событий. Все это привело к тому, что произвольно сконструированным общим философским и социологическим законам придавалось значение вечных и неоспоримых научных истин. От позитивизма берет свое начало тенденция современной буржуазной философии, которая, проповедуя культ факта и эксперимента, третирует как «метафизическую», как «псевдопроблемы» философскую проблематику. В ее рамках создавались различные «энергетические», «физиологические», «психифизические» и т. п. концепции. Эта абсолютизирующая методы специальных наук

тенденция, получившая свое дальнейшее развитие в неопозитивистских учениях, называется «сциентизмом».

Развитие науки и социально-исторической практики на рубеже XIX и XX вв. (обострение противоречий буржуазного общества в период, предшествующий империалистической стадии, усиление кризисных явлений во всех сферах общественной жизни) вновь обнаружило актуальность тех самых философских вопросов, которые позитивизмом были объявлены «запредельными» для науки, а потому и недостойными внимания «метафизическими» проблемами. Это проблемы смысла истории, человеческого бытия, истинного и ценностного, объективного и субъективного и т. п.

Под флагом борьбы против позитивистского натурализма, недооценивающего специфику истории и человеческого бытия, буржуазная философия иррационалистического направления начала поход против материализма, и прежде всего против марксистского понимания истории как естественноисторического процесса, против идеи объективного исторического познания.

В этих целях широко используются и различные учения объективно-идеалистического толка (Шеллинг, Шопенгауэр, Э. Гартман), и релятивистский иррационализм Ницше, и субъективно-идеалистическая философия неокантианства (Виндельбанд, Риккерт).

При этом иррационалисты пытаются преодолеть и «узость» рационализма и ограниченность позитивизма на началах философ-

ского антиинтеллектуализма, абсолютизируя иррациональные, бессознательные моменты деятельности человека. Неокантианцы же, а впоследствии и Э. Гуссерль стремятся выступить под «научным знаменем», однако разрабатывают философские положения, фактически отрицающие объективно-научные основания философского знания. Неокантианцы приходят к историческому агностицизму, Гуссерль — к философии непосредственного «созерцания сущностей».

Во всех этих учениях человек вновь оказывается во власти различного рода чуждых ему отношений, иррационального жизненного потока, царства трансцендентальной разумности. Тенденция к утверждению независимости и самостоятельности человека, его самоценности и неповторимости не получает в них сколько-нибудь значительного и последовательного воплощения. Попытки преодоления пороков спекулятивной метафизики, решения антитезы объективного и субъективного, общего и единичного, необходимости и свободы в рамках буржуазной философии неизбежно оказывались обреченными на провал, ибо после Маркса нельзя было двигать философию вперед, не учитывая его открытий, а тем более вопреки им.

Современная  
буржуазная  
философия  
человека

Современная буржуазная философия родилась в период общего кризиса капитализма, нашедшего свое яркое воплощение в катастрофах первой мировой войны. Драматические события истории последующих десятилетий послужили новым импульсом для нее. Вторая мировая война, фашистская оккупация Европы, радикальные перемены в социальной и политической жизни послевоенного времени, научно-техническая революция и ее последствия — все это сделало весьма острыми проблемы человеческого бытия, что нашло свое отражение и в философской мысли.

Кризисное состояние современного капиталистического общества, крайнее обострение всех его противоречий не могут не сказаться на социальном бытии и внутреннем духовном мире человеческой личности, порождая глубокое и всестороннее порабощение и отчуждение человека. В современном развитом капиталистическом обществе наряду с возникновением и ростом гигантских форм государственно-монополистического псевдокол-

лективизма существует тенденция и к дальнейшей атомизации и дроблению общества. В результате дегуманизации труда, бюрократизации общественно-политической и стандартизации культурной и духовной жизни, с одной стороны, происходит еще невиданное в истории нивелирование людей, отчуждение человеческой личности, с другой стороны, возникают самые уродливые формы индивидуализма. Человек, стремясь уберечь себя от всеохватывающих и проникающих во все поры социального и индивидуального бытия материальных и духовных стандартов буржуазной жизни, приходит к полной самоизоляции, к внутреннему опустошению и бессилию, к утрате своей человеческой сущности.

Современная буржуазная философия по своему пытается отразить это положение человека в капиталистическом мире.

В ней складывается ряд направлений, претендующих на постижение «подлинной сущности» человека и в то же время на «преодоление» ограниченности идеализма и материализма прошлого. Стремясь отмежеваться от абстрактно-рационалистического априоризма, механицизма и натурализма, они в действительности противопоставляют себя материалистической философии, и прежде всего диалектическому материализму.

Проблемы человека сегодня рассматриваются почти всеми буржуазными философскими учениями. И несмотря на их отличительные особенности, на тот разрыв с философским прошлым, который провозглашается их видными представителями, они и в новых

условиях, как отмечалось выше, трактуют человека в традиционном русле философского объективизма и субъективизма, их противопоставления и противоборства. И здесь налицо две основные тенденции в философии человека, при совершенно очевидном преобладании философского субъективизма.

Преобладание субъективистских концепций человека в современной буржуазной философии вызывается той ситуацией отчуждения человеческой личности, которое в условиях современного капиталистического мира приобретает всеобщий характер, охватывая все сферы ее бытия. Отталкиваясь от факта отчужденного существования человека в современном капиталистическом обществе, субъективистская философия претендует на то, чтобы выработать принципы активного и свободного творчества человека. Отвлекаясь от коренных социально-политических аспектов этой проблемы, ее представители полагают, что современное человечество страдает не столько от отсутствия знаний и научных истин (как считали буржуазные просветители), сколько от недостатка человеческой мудрости, от неумения использовать достижения науки и техники на благо человека, от незнания природы самого человека, недостаточного проникновения в его внутреннюю жизнь. Отсюда задача философии усматривается не в определении законов существования и развития объективного мира, а в раскрытии и определении субъективных человеческих форм и норм созидания мира. Ее должен интересовать не столько вопрос

что, сколько вопрос *как*. Главное внимание уделяется не тому, *что* мы познаем, *что* мы делаем и во *что* мы верим, а тому, *как* познаем, *как* делаем и *как* верим. Философия с этой точки зрения должна обращаться не к сфере объективно-научного, а к так называемой чистой субъективности, как якобы первооснове всякой объективности. Лишь раскрыв принципы и основания творческой деятельности человека, утверждают философы-субъективисты, можно через них понять смысл и значение всякого другого бытия.

Среди современных субъективистских концепций человека в буржуазной философии особое положение занимает экзистенциалистская философия. Значительным влиянием пользуются персонализм, а также берущая свое начало у Макса Шелера «философская антропология».

Три философских направления конца прошлого и начала настоящего столетия — неокантианство<sup>1</sup>, философия жизни и феноменология — служат непосредственным введением в современную субъективистскую

---

<sup>1</sup> Философский трансцендентализм Канта как субъективно-идеалистическое учение о предпосылках возможного опыта, имеющее в виду такое познание, которое направлено не столько на предмет, сколько на априорные, изначально данные человеку формы созерцания и мышления, непосредственно или через неокантианство оказал большое влияние на современную буржуазную философию человека. Он сказался на феноменологии Э. Гуссерля, экзистенциализме М. Хайдеггера, учениях, выступающих как разновидности трансцендентального идеализма, поскольку в обоих утверждаются всеобщие априорные структуры человеческого бытия.



философию человека, являются ее важными составными элементами.

Проблемам человека сегодня уделяет большое внимание и объективно-идеалистическая философия. Представители различных направлений объективно-идеалистического «реализма» и «онтологизма», с одной стороны, стремятся придать своим учениям «современный вид», используя с этой целью идеи феноменологии и экзистенциализма, а с другой стороны, остаются верными глубоко консервативному существу своих положений, продолжая рассматривать человека в абсолютной зависимости от мира чуждых ему сущностей. Подобные концепции служат интересам идеологической защиты отживающих капиталистических порядков.

## *1. Во власти «жизненного потока»*

Поворот современной западноевропейской буржуазной философии к проблемам человека был идейно подготовлен прежде всего философией жизни и феноменологией.

Философия жизни лишает человека всяких общезначимых связей и погружает его в иррациональный динамический поток становления. В качестве основополагающего начала в ней выступает жизнь, и уже из нее выводится интеллектуальное и духовное. При этом жизнь понимается в различных системах то биологически, как стремящиеся к освобождению жизненные силы и порывы

(Ницше, Клагес), то как внутренняя жизнь человека, переживание, не сводимое ни к элементам души, ни к абстрактным понятиям (Дильтей), то как живое интуитивное познание, когда живое воспринимается в его динамическом течении (Бергсон).

Ф. Ницше, наиболее ранний представитель философии жизни, синтезирует различные формы бытия, сводя их к единой иррациональной. Требуя «переоценки всех ценностей», он видит во всех системах ценностей лишь абстрактно-формальные положения безжизненного духа. А человек, по мнению Ницше, значительно более движим инстинктом, чувством, жизненностью, нежели рассудком. Не сознание, дух и разум составляют природу человека, а бессознательная необузданная жизнь, переливающаяся через край сила, темный и хаотический избыток инстинктов. Эта инстинктивно-витальная природа человека включает его в общий поток становления жизни. Человек не есть, он становится. Жизнь у Ницше лишена всякой субстанциальности, она непрерывное течение, исключющее какие-либо прочные постоянные формы бытия и закономерности.

В своем глубочайшем существе жизнь понимается Ницше как воля к власти, спонтанная, выходящая за пределы своих собственных границ. Жизнь руками человека творит свои формы и нормы, придает себе смысл. Однако человек, которого Ницше выводит из-под власти объективных закономерностей, рационалистических норм и форм и возвращает к его жизненной основе, вновь теряет

себя, поглощенный уже самим процессом иррационального становления.

Индивидуум у Ницше в конечном счете оказывается заблуждением. Иррациональная жизнь постоянно обнаруживает свое первенствующее значение и фактически поглощает все индивидуальное, личностное.

Презирая общественную, по его выражению «стадную», природу человека, Ницше провозглашает культ сверхчеловека, одинокого героя, гения, на которого не распространяются принятые в обществе моральные правила и нормы, который находится по ту сторону добра и зла. Подлинная индивидуальность, личность осуществляется, согласно Ницше, только в сверхчеловеке, как конечной цели земного развития. Сегодняшний же человек лишь проходящий момент на пути к истинному и подлинному бытию — сверхчеловеку. Этот аристократический индивидуализм Ницше, выражающийся в его учении о сверхчеловеке, не противоречит иррационалистическому объективизму его философии. Ведь иррациональная сфера жизни, во власти которой находится человек, обнаруживает свою зависимость от его постоянного, не связанного никакими нормами инстинктивного творчества. Именно в силу этого философия жизни оказывается важнейшей предпосылкой современной субъективистской философии человека.

Основатель французской философии жизни А. Бергсон вслед за Ницше также отвергает существование всяких объективных законов по ту сторону иррационального ста-

новления. Жизнь в его понимании — это непрерывный поток, постоянное движение, временность и длительность, в ней нет ничего статичного и прочного. Она не может быть объяснена с помощью основного инструмента науки — интеллекта, которому, по его мнению, доступно только внешнее, пространственное, количественное, механически детерминированное, а не состояния внутренней, духовной жизни человека.

Рациональное познание, полагает Бергсон, оказывается беспомощным, как только оно пытается объяснить область живого и духовного. Только интуиция, по его мнению, может дать нам наиболее глубокое постижение действительности, того жизненного потока, который охватывает все виды бытия.

Движущей силой жизни у Бергсона служит жизненный порыв, который постоянно созидает все новые и новые формы, двигаясь вперед от творения к творению. Внутренним источником этого жизненного порыва является бог. Но бог этот сам включен в творческую эволюцию, поэтому он не есть нечто завершенное, готовое, а олицетворяет собой вечное творчество и свободу. Поэтому, кто постигает мир в боге, тот постигает его истинную сущность. Так Бергсон приходит к своеобразной спиритуалистической метафизике.

Пытаясь дать обоснование человеческой свободе и активности, он вместе с тем все духовное, индивидуально-личностное растворяет во всеобщем становлении. Утверждение бога, как внутреннего источника жизненного порыва, несмотря на все оговорки о его соб-

ственной незавершенности и включенности в поток становления, делает весьма сомнительной свободную и творческую природу иррациональных оснований человеческой деятельности.

Противоречие между индивидуально-личностным и всеобще-иррациональным в философии Бергсона проявляется и в его трактовке понятий прерывного и непрерывного, гомогенного (однородного) и гетерогенного (неоднородного). С одной стороны, текущая непрерывность жизни у Бергсона призвана преодолеть ее рационалистическое расщепление и умерщвление, с другой, сам Бергсон признает эти элементы прерывности, особенно в тех случаях, когда всеобщая жизнь должна сгуститься, проявить себя в какой-либо конкретно-индивидуальной реальности.

Это связано с тем, что само понятие жизни, положенное Бергсоном в основу его учения, носит весьма неопределенный характер. Конечно, оно выражает определенную истину фактического порядка — живу, значит существую, но оно не может служить принципом, исходя из которого можно объяснить проблемы познания, нравственности, художественного и духовного творчества. Его философия практически лишена теоретических основоположений и выливается в своего рода спекулятивную фантазию и риторику.

Интуиция, которая ставится на место рассудка, сама нуждается в контроле. Нет никаких гарантий в том, что она не приведет нас к истинам и требованиям противоразумным и бесчеловечным, что она не ввергнет нас во

власть самых низменных и разрушительных инстинктов и побуждений. В этом пункте философия Бергсона сливается с мистикой и оккультизмом, и в ней нет таких положений, которые могли бы уберечь ее от этого. Выступая против рационализма и применения научных методов в философии, он дает крайне одностороннюю характеристику рационализму, отождествляя его с механицизмом. Поэтому и его философский иррационализм оказывается открытым и последовательным антиинтеллектуализмом. Борясь с рационалистическим пренебрежением качественной разнородностью различных аспектов жизни, Бергсон третирует рациональное, теоретическое познание, как чисто количественное, отказывая тем самым миру и научному познанию в качественных характеристиках.

Идеализм Бергсона особенно сказывается в том, что его интересуют не действительные вещи и события, а лишь их переживание в сознании. Конечно, сознание, переживание также являются действительностью, нуждающейся в познании и объяснении. Но эту действительность внутренней жизни человека нельзя отрывать от его пространственно-временного существования. В противном случае мы расчленим и умертвим его как живую личность.

Являя собой своеобразный гимн творчеству, философия Бергсона, однако, ратует за деятельность ради самой деятельности; жизненный поток несет нас все дальше и дальше, и он не знает сколько-нибудь длительных и прочных форм человеческого существова-

ния. Именно этот принцип вечного становления служит основанием позднейшего субъективно-антропологического активизма.

Человек, как проявление витальности, «жизненной силы» находится в центре внимания и другого видного представителя философии жизни, испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета. В «жизненной силе» он видит коренные основания всех последующих различий в телесной, душевной и духовной сферах. Как и у Бергсона, жизненное первоначало выступает у него как нечто постоянно становящееся, не терпящее никаких прочных, переживающих его самого структур. Оно и здесь обладает безличной природой. Принцип релятивной, неустойчивой индивидуализации его различных форм у Ортеги, как и у Бергсона, фактически не ограничивает иррационализм жизненного потока.

В учениях Ницше, Бергсона, Ортеги-и-Гассета противоречия между иррациональными и рациональными моментами рассматриваются как составные части самого иррационального процесса. Чтобы сохранить автономность и самостоятельность иррационального и исключить все рациональное из жизни, некоторые философы вновь разделяют бытие на различные сферы. Такое крайне иррационалистское разделение сфер бытия, в частности, имеет место в учении немецкого философа Л. Клагеса.

В своем стремлении освободить жизнь, дух, а следовательно и человека, из-под власти причинной закономерности материального мира, а вернее предотвратить рационалисти-

ческие попытки использования естественно-научных принципов для объяснения явлений биологической и духовной жизни, представители философии жизни приходят к отрицанию законов объективного мира, всяких предшествующих жизни и духу закономерностей.

В философии жизни обнаруживается сильная тенденция к спиритуализации иррационального потока жизни. Если Ницше и Клягес восхваляют биологическую, бессознательную жизнь и рассматривают ее как противницу души, то у А. Бергсона, М. Блонделя, а также у Г. Зиммеля, В. Дильтея и др. утверждается всеопределяющая сила духовной жизни. В отличие от неокантианцев, которые в духовной деятельности видели лишь логическое мышление, они обращаются ко всей психической сфере человека, ко всей его внутренней, духовной жизни. Это течение в философии жизни, делающее упор не на иррационально-биологическую активность, а на иррационально понимаемое духовное действие, явилось еще одной предпосылкой для современной субъективистской философии, в первую очередь для экзистенциализма.

## 2. Человек как «интенциональная жизнь» сознания

На развитие западноевропейской философии XX в. большое влияние оказал Э. Гуссерль. Многие принципиальные положения



и идеи феноменологической философии Гуссерля были восприняты и развиты экзистенциализмом (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, К. Ясперс), основателем «новой онтологии» Н. Гартманом, родоначальником немецкой «философской антропологии» М. Шелером и др.

Начав свою философскую деятельность с разработки логических основ знания как способа превращения философии в «строгую науку», Гуссерль к концу своей жизни, встревоженный личными потрясениями и опасным развитием социально-политической жизни Германии 30-х гг., обращается к проблемам человеческого существования, к анализу кризисных явлений своей эпохи<sup>1</sup>.

Причины «кризиса европейского человечества» он усматривает в кризисе сознания, в кризисе наук. Кризис наук, по мнению Гуссерля, заключается в утрате ими смысла и значения для человеческой жизни. «В нашей жизненной нужде,— пишет он,— нечего сказать этой науке. Она принципиально искажает именно те вопросы, которые для людей, подвергшихся в наши злосчастные времена роковым переворотам, являются самыми неотложными: вопросы о смысле и бессмысленности всего человеческого существования»<sup>2</sup>. Позитивистская универсализация естествен-

---

<sup>1</sup> З. М. Какабадзе. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966.

<sup>2</sup> E. Husserl. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Gesammelte Werke. Bd. VI, S. 4.

нонаучных и математических методов, распространение этих методов на науки о духе и философию привело, полагает он, к игнорированию специфики психически-духовного бытия. Выход из этого положения он усматривает в радикальном освобождении от позитивизма и натуралистического объективизма, в преобразовании наук о духе и самой философии. Оно делается возможным при определении особого, специфического предмета и задач философии, которые заключаются в недоступном для позитивной науки разъяснении и раскрытии смысла бытия. С этой целью Гуссерль обращается не к сфере объективно-научного, а к чистой субъективности сознания. Поворот от объективности науки к субъективности сознания осуществляется им с помощью феноменологического метода, который реализуется в так называемой эйдетической редукции (заключение в скобки, отвлечение от мира и конкретного существования нашего Я) и феноменологической редукции (чистое сознание рассматривается как изначальный фактор определения, конституирования смысла). На этих путях и строится им «основополагающая наука» о чистой субъективности. Складывается идеалистическая философия, сочетающая в себе эмпирические и рационалистические моменты. Дух у Гуссерля оказывается единственной субстанцией, которая на эмпирический манер непосредственно созерцает предмет и в то же время выступает как некая полнота особых, присущих сознанию изначально «интенциональных» актов, в которых предметы строят-

ся так же, как в кантовском трансцендентальном идеализме.

Предметные значения мира, согласно Гуссерлю, образуются в зависимости от нашего Я, от «интенциональной жизни» сознания, под которой Гуссерль понимает «чистую» структуру сознания, свободную от социальных и индивидуально-психологических характеристик. Первоисточником смысловых значений мира является человек, его внутренний опыт, его духовная конституирующая деятельность, субъективная сторона его сознания. Однако в процессе осуществления своих первичных «интенций», целей, сознание вырабатывает методы и средства, впоследствии оказывающие влияние на его направленность, на характер самой интенции. Они приводят к нахождению новых значений, в то время как первичное значение и изначальная установка сознания заслоняется ими и утрачивает свою актуальность. Более того, сами методы и средства абсолютизируются, прочно связываются с новыми значениями, перестают соответствовать первичной интенции сознания, препятствуют ее осуществлению. Первичная цель сознания, первичные ценности, на которые ориентируется человек, по гуссерлевской логике, приносятся в жертву средствам. Движение жизни принимает направление, противоречащее своей сущности, и создает ситуации отчуждения. Мир перестает отвечать «подлинным интенциям», первоначальным целям человека и становится непонятным, иррациональным, превращается в «бесчеловечный» мир.

Чтобы обрести новую ориентацию в этом мире, преодолеть создавшуюся отчужденную ситуацию, мы должны просто-напросто обратить свой взор в прошедшую историю и «реактивировать» первичную интенцию, т. е. возродить старые, отжившие формы единства человека с миром. Таким образом, выход из ситуации отчуждения, в которой находится человек, Гуссерль видит в том, чтобы вернуться назад к «интенциональной жизни» сознания, к тому изначальному смыслу и значению, которые наше сознание придало предметам.

Феноменологический метод Гуссерля не был беспристрастным инструментом теоретического анализа. Его учение представляет собой философию буржуазного либерализма, практическая направленность которой может быть истолкована как призыв к «реактивации», к восстановлению первоначальных принципов буржуазной демократии. Столкнувшись с фактом все более усиливающегося отчужденного, дисгармоничного существования человека в условиях современной капиталистической действительности, с крушением старых иллюзий, с ростом скептицизма и безверия среди широких слоев буржуазной интеллигенции, Гуссерль пытался найти выход из этой ситуации на пути идеализации прошлого. Кризис современного ему общества воспринимался им как «кризис европейской науки», «кризис сознания». Отсюда и его требование переосмысления современного мышления, восстановления изначальных «интенций», целей сознания. Другими

словами, путь к преодолению разорванности человека, восстановлению утраченной им целостности Гуссерль видел в идеалистическом отрыве его от объективных сфер бытия, вне практически-деятельного, конкретно-исторического освоения им мира.

Феноменологию роднит с философией жизни принципиальное различие жизненных процессов и физических, утверждение преобладающего значения становления, развития, постоянного обновления жизни перед всякого рода прочными формами и нормами. И феноменология, и философия жизни выступают против применения естественнонаучных методов к объяснению явлений духовной и биологической жизни. Вместе с тем эти два философских направления в какой-то степени отличает их отношение к субъективному бытию, к жизни сознания, которые в философии жизни в конечном счете остаются во власти объективного процесса иррационального становления, а у Гуссерля являются собой центр мира, первично-фундаментальные основания всякого бытия. Именно в «трансцендентально-интенциональной» жизни сознания он видит субъективный, первичный фактор образования мира, придания ему смысла. Наконец, философия жизни носит характер открытого антиинтеллектуализма, а феноменология претендует на своеобразный рационализм.

В особенностях гуссерлевского трансцендентального сознания можно видеть один из истоков субъективистского активизма, философии экзистенциализма. Феноменология по-

разному воспринималась представителями различных школ экзистенциализма, прежде всего французского и немецкого. В соответствии с задачами своих учений и особенностями социально-политической обстановки, они выдвигали и использовали то одни, то другие положения философии Гуссерля. Феноменология Гуссерля несет в себе две возможности. Одна ведет от трансцендентального субъекта к соответствующему философскому субъективизму, другая — к философскому объективизму нового типа. Первая возможность получила свою реализацию в экзистенциализме, другая — в так называемой «новой онтологии».

Так, философия жизни и феноменология содержат в себе важнейшие предпосылки современной субъективистской идеалистической философии человека и подготавливают ее появление. Это тем более верно, что даже онтологические системы, родившиеся под их влиянием, как правило, несут на себе печать субъективизма.

### *3. Персонализация мира*

Как мы уже отмечали, для современной субъективистской философии человека как реакция на усиливающуюся стандартизацию, «усреднение» различных сфер жизнедеятельности человека, на тенденцию к его обезличиванию, «массовизации» в условиях современного капитализма характерно выдвижение на первый план индивидуального и лично-

го, особенного и единичного. Субъективистская философия человека, усматривая свою задачу в утверждении и обосновании невозместимой духовной ценности отдельного человека, освобождает его от всякой определяющей его бытие объективной закономерности. Вместе с тем философский субъективизм не существует в чистом виде, и современные индивидуалистические и персоналистские концепции человека содержат в себе моменты, призванные «уберечь» их от крайнего субъективизма и релятивизма.

В одном случае наряду с множественностью мира субъективного, индивидуального признается существование сущностных форм. В другом совершается попытка утвердить некоторые общезначимые формы и нормы, однако исходя из самого субъекта.

Персоналистскую философию человека, характеризующуюся признанием существования всеобщих сущностей в духе традиционного идеализма, развивает немецкий философ М. Шелер. Разноречивость учения Шелера не позволяет однозначно причислить его к какому-либо одному направлению. Он считается родоначальником немецкой «философской антропологии», дает достаточные поводы и для интерпретации его философии в духе иррационалистического субъективизма. Но для всего учения Шелера характерна одна общая черта — основополагающее значение в нем придается человеческой личности, ее духовному существу. Это позволяет говорить о нем как о философе-персоналисте.

Человек как личность не может быть вы-

веден из каких-либо низших слоев природы, объяснен законами их существования, полагает Шелер. Бытие личности он отделяет не только от физической и физиологической, но и от психологической сферы. Личность, с его точки зрения, являет собой некое духовное динамическое единство, недоступное научному познанию. Это нечто всегда действующее, акт, не подлежащий действию причинной зависимости.

Подчеркивая индивидуальность личности, ее духовность, постоянное становление и свободу от всяких низших сфер бытия, Шелер, однако, связывает ее с царством общезначимых ценностей. Свою подлинную человечность человек, по его мнению, утверждает тем, что осуществляет эти ценности.

Учение Шелера о царстве абсолютных сущностей и ценностей сильно связывает его с традиционной идеалистической философией сущностей. Вместе с тем он склоняется, особенно в поздних своих работах, к иррационалистической трактовке этой связи, подчеркивая эмоциональный характер восприятия человеком этих сущностей, его отношения к ним.

Прежняя философская традиция, по его мнению, общезначимое слишком отождествила с рациональным. Этой точке зрения он противопоставляет свое учение о «порядке сердца», в котором царит такая же универсальная значимость, как и в рациональных структурах.

Дух и инстинктивные (витальные) порывы, страсти — вот два основных начала,



которые живут, согласно Шелеру, в человеке (да и в мире целом) и которые не могут быть сведены друг к другу. Дух призван направлять эти порывы, придавать им определенные формы. Однако собственно творческая сила исходит из слепых, инстинктивных основ. Человек оказывается тем пунктом всеобщего иррационального космического процесса, в котором происходит противоборство духа и инстинктов. Подчеркивая первенствующее значение отдельной личности, Шелер, подобно другим персоналистам, ставит ее, однако, во все большую зависимость от витально-иррациональных сил.

Глава французского персонализма Э. Мунье рассматривает личность как свободную по своей природе и призванную защищать свою свободу в постоянной борьбе с косностью, инертностью природы, вещей. Задача ее состоит в преодолении природной закономерности в ее различных проявлениях (в том числе и социальных формах), ее «парализующего» детерминизма. Однако земные противоречия, по мнению Мунье, не могут быть разрешены в рамках исторической действительности. Согласно христианской традиции, которой следуют персоналисты, примирение человека с самим собой и природой произойдет лишь в ином мире, в сфере божественной истории.

Христианское происхождение и понимание идеи личности выдвигает на первый план соотечественник Мунье — М. Недонсель. Личность у него приобретает уже явно спиритуалистическую трактовку. Он исходит из пер-

воначального живого единства, которое обозначает термином «Мы» и которое лишь в дальнейшем разделяется или раздваивается на Я и Ты. Но и это человеческое Мы невозможно без всеобъемлющей действительности абсолютной личности. Истинное сообщество и истинная любовь между людьми, полагает он, устанавливаются богом, предопределяются всепронизывающей божественной любовью.

Противоречие индивидуального и объективно-общезначимого, абсолютного находится в центре внимания и американской персоналистской философии. Здесь оно выступает в форме противопоставления личности объективно-идеалистическим структурам. Американский персоналист Дж. Ройс пытается дополнить гегелевский объективный идеализм персоналистическим пониманием личности. Он подчеркивает невозместимость отдельного человеческого индивидуума, утверждает его бессмертие. Вместе с тем, согласно Ройсу, каждый человек участвует во всеобщей божественной жизни и является частным моментом универсальной гармонии, хотя и не поглощается этой всеобщностью.

Современники Ройса и его ближайшие последователи считали, что личность у него слишком подчинена всеобщим идеалистическим принципам, что понимание человека как некоего частичного аспекта всеохватывающей божественной жизни серьезно угрожает индивидуальной свободе. Поэтому они развивают более ярко выраженные персоналистские концепции. Сперва Боун, а затем

и Хоусон, Хокинг, Флюэллинг разрабатывают плюралистические персоналистские концепции, исключая всякий монизм, рассматривающие мир как множественность сознаний, как иерархию личностей. В этом находит свое выражение общая для буржуазной философии человека тенденция к освобождению от всяких объективных форм, к утверждению абсолютной автономности человеческой личности.

#### *4. В мире собственной экзистенции*

По сравнению с философией жизни, феноменологией и персонализмом экзистенциализм делает следующий шаг в сторону последовательного философского субъективизма и в настоящее время представляет его наиболее крайнюю форму.

В Германии, во Франции и в Италии экзистенциализм был вызван к жизни национальными катастрофами и жизненными потрясениями довоенного и послевоенного времени. В целом же он представляет собой, как уже отмечалось, реакцию на все возрастающий процесс отчуждения и деперсонализации в капиталистическом обществе.

Отчуждение как социальных, так и конкретно-индивидуальных условий человеческого существования является для экзистенциалистов самоочевидным фактом и исходным моментом их философствования. Они претендуют на создание философии, призван-

ной помочь человеку вновь обрести себя в этом отчужденном мире, найти свое собственное Я, подлинное ядро и основание своей личности и тем самым перейти от неподлинного, отчужденного бытия к бытию подлинному, свободному и ответственному.

Экзистенциализм — одна из основных форм современного иррационализма. Вместо рационалистического тезиса Декарта «я мыслю — следовательно существую», утверждающего в качестве исходного отличительного признака человеческого существования сознание, мышление, экзистенциализм берет бытие личности в целом, т. е. отдельного субъекта в его отношении к другим людям, универсуму и богу. В отличие от феноменологии, в которой рационализм сохранил себя в форме утверждения трансцендентального Я, экзистенциализм обращается к человеческому индивидууму, его экзистенции, под которой он понимает «изначальное переживание субъектом своего бытия в мире». Если «кризис европейского человечества» представлялся Гуссерлю последствием кризиса наук, то экзистенциалисты говорят уже и о кризисе человеческого существования. У Гуссерля «подлинные» сущности, истины и нормы, отсюда и «подлинный» смысл и значение наук и всякого бытия, постигаются с помощью интеллектуальной интуиции, в непосредственном созерцании сущностей, у экзистенциалистов человек к этим истинам приобщается в своем индивидуальном существовании, экзистенциальном слиянии с богом, миром, с другими людьми.

Экзистенциалисты стараются представить свое учение как преодолевающее односторонность и рационалистической, и иррационалистической философии. Им кажется, что, исходя из человеческой экзистенции, из человека, как пребывающего в мире существа, они тем самым исключают свойственное предшествующей философии разделение субъективного и объективного, того, что имеет смысл лишь во взаимозависимости.

В экзистенциалистской философии проявляют себя две основные тенденции. С одной стороны, экзистенциализм решительно отвергает существование всяких всеобщих сущностей и ценностей, независимых от всего относительного, происходящего во времени. На этом пути в некоторых своих учениях он приходит к отрицанию какой-либо ставшей и определенной структуры человеческой личности и оказывается перед опасностью полного растворения ее в иррациональном потоке становления. В этих случаях экзистенциализм выливается в форму крайнего субъективно-идеалистического иррационализма. С другой стороны, у экзистенциалистов мы сталкиваемся с попытками построить и вывести различные общезначимые формы и нормы из самого человека, из самого субъекта. Однако эти попытки, как мы увидим ниже, не освобождают экзистенциалистскую философию человека от субъективизма и релятивизма, они лишь утверждают его на иных уровнях.

Как особое направление в современной буржуазной философии экзистенциализм ха-

рактируется рядом общих положений и черт. Вместе с тем существуют значительные различия между учениями некоторых видных его представителей.

Немецкий философ К. Ясперс, продолжая развивать некоторые основные положения философии жизни и феноменологии, испытал на себе влияние и таких мыслителей, как Кант и Кьеркегор.

Следуя за Кантом, за его критикой чистого разума, за его попыткой установить возможности и границы нашей умственной способности, Ясперс рассматривает возможности и границы человеческого существования, экзистенции. Ясперс воспринял кантовские вопросы: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что есть человек?» Однако под влиянием Кьеркегора он формулирует эти вопросы иначе: «Что есть наука? Как возможна коммуникация? Что есть истина? Что есть человек? Что есть трансценденция?»

Здесь им вводится один новый вопрос, вопрос о коммуникации. Он отражает специфику ясперсовского экзистенциализма, составляет как бы центральное положение его философии человека. Суть этого положения состоит в том, что отдельный человек сам по себе не может стать человеком и что сознание действительно лишь в коммуникации с другим самобытием, с другим сознанием. «Один я погружаюсь в глухое заточение, — пишет Ясперс, — только вместе с другими, в движении к взаимному сближению могу я открыться».

По мнению Ясперса, подлинная связь, коммуникация возможна не только с богом, трансцендентной сферой, но и с другими людьми. Здесь замкнутая в себе монада человеческой души открывается для общения с действительностью, для экзистенциального слияния с ней. Философия Ясперса ставит вопрос и о бытии, но ищет его в субъекте как личности, в его конкретной экзистенции. Именно из экзистенции открывается новое видение бытия, выводится подлинное бытие, смысл всего сущего.

В экзистенции же обнаруживает себя и подлинная сущность человека. Как экзистенция человек, по Ясперсу, находится по ту сторону своего опредмечивания в объективных науках. С помощью методов науки, считает он, представляется невозможным понять человека в его целостности, поскольку наука в конечном счете оказывается связанной лишь с отдельными аспектами человеческого бытия. В своей свободе, единственности и невыразимости экзистенция, строго говоря, вообще не может быть детерминирована. В точном смысле это не что-либо такое, о чем можно было бы сказать, что оно есть, напротив, она означает то, что может и должно быть. Экзистенция не подчинена никакой всеобщей сущности или каким-либо прочным законам и правилам, она есть однократное бытие, которое в своей свободе является первоначалом своего собственного Я, а потому и не может быть никогда познана с помощью всеобщих понятий.

Подлинная ценность человека, полагает Ясперс, в его исключительности, незаменимости, неповторимости. Этот экзистенциальный характер человека с особой силой раскрывается в так называемых «пограничных ситуациях». Человек всегда пребывает в какой-либо конкретной ситуации, однако существуют ситуации особого рода, которые Ясперс называет пограничными, столкновения с которыми отрезвляют нас, пробуждают нас к пониманию своей экзистенции, своего подлинного призвания, позволяют нам хотя бы на время освободиться от отвлекающей нас от нас самих быстротечной суеты будней. Лучшим и предпочтительным путем, ведущим к экзистенции, является экзистенциальная коммуникация.

В отличие от общественной коммуникации, когда человек является частью какой-либо общности (семьи, рода, государства) и когда люди связаны между собой, по мнению Ясперса, лишь чисто внешне, экзистенциальная коммуникация означает внутреннюю, свободно избранную связь людей, когда они открываются друг другу как самоценные и неповторимые личности.

Душой экзистенциального общения он провозглашает любовь. Но если любовь — позитивное средство обнаружения и проявления человеческой экзистенции, то пограничные ситуации служат негативными средствами. К ним относятся смерть, страдания, борьба и вина. К постижению нашей экзистенции пробуждает нас, например, столкновение со смертью. Здесь Ясперс отличает те-



лесную смерть или гибель нашего обычного бытия от смерти экзистенциальной, означающей прекращение всех возможностей, полное ничто. Смерть воспринимается человеком как пограничная ситуация не во время собственной гибели. «Умирая, я переживаю смерть, но не познаю ее... Смерть познается тогда, когда умирает тот, с кем я связан экзистенциальной общностью... То, что перед смертью остается существенным, то экзистенциально, то, что утрачивает свою ценность, оказывается напрасным, есть голое бытие»<sup>1</sup>.

Независимо от того какими средствами достигается экзистенциальное озарение, в любом случае оно обнаруживает всю трагичность человеческого бытия. Ведь после недолгих вспышек экзистенциального озарения человек, по Ясперсу, вновь погружается во мрак своего обыденного существования. Выход из этой трагической ситуации Ясперс видит в связи человека с миром абсолютного и вечного. Оказывается, что иррациональные по своему существу экзистенциальные озарения происходят в те особые мгновения, когда сквозь толщу обыденного существования к нам из царства абсолютного проникает луч света. В этой связи вещи, как и различные явления человеческой жизни, рассматриваются им лишь как своеобразные, не поддающиеся рациональной фиксации шифры, оповещающие о потустороннем. При этом ра-

---

<sup>1</sup> K. Jaspers. Philosophie. Berlin, 1932, Bd. II, S. 222.

циональное знание обнаруживает свою беспомощность, по мнению Ясперса, не только перед лицом человеческой экзистенции, но и в отношении к трансцендентной сфере. Только верой может человек прийти в соприкосновение с трансценденцией.

Таким образом, ясперсовское понятие экзистенции и коммуникации разрывает замкнутую кьеркегоровскую монаду человеческой личности и связывает ее как с другими людьми, так и с трансцендентной сферой абсолютного. Но акт коммуникации Ясперсом ограничивается. Чтобы спасти экзистенциальную индивидуальность человека от ее погребения в иррациональной непрерывности, Ясперс все время подчеркивает необходимость и неизбежность одиночества. Тем самым он как бы прерывает непрерывность коммуникации. Этот момент экзистенциальной прерывности в еще большей степени сказывается в отношении человека к трансцендентной сфере.

Характерное для современной буржуазной философии человека отвержение всяких объективных сущностей и принципов ведет к субъективистскому и релятивистскому плюрализму, а ясперсовская идея коммуникации содержит в себе возможность растворения субъекта в иррациональном потоке. Если люди все больше и больше открываются друг другу, вступая во все более интимную коммуникацию, то это может привести к состоянию, родственному тому, которое мы наблюдаем в иррациональной целостности, подчеркиваемой философией жизни. Ясперс пытается избежать этой опасности, говоря о преры-

ности всякой коммуникации и утверждая способность экзистенции придавать себе различные формы. Однако эти конституируемые субъектом формы и нормы не носят объективного характера, они всегда связаны с самим субъектом и имеют смысл и значение только для него.

В учении Ясперса субъективизм и релятивизм буржуазной философии человека принимает ярко выраженные формы. В центре его внимания находится автономная, самоконституирующаяся человеческая личность с ее постоянной возможностью выхода к потустороннему, трансценденции. С одной стороны, как мы видим, открывается путь, ведущий к растворению индивидуума в иррациональном потоке. С другой стороны, автономная личность оказывается источником различных форм и норм, хотя и временного, но общезначимого характера. На примере ясперсовского учения видно характерное для всего экзистенциального направления колебание между философским иррационализмом и трансцендентализмом. Оно ярко обнаруживает себя и у другого видного представителя немецкого экзистенциализма — М. Хайдеггера.

Хайдеггер также исходит из конкретной человеческой экзистенции, но в конечном счете речь у него идет не просто об отдельно существующем человеке, а о некоторых всеобщих условиях возможности экзистенции, о ее способности открывать бытие, придавать смысл ему. Пытаясь определить бытие вообще, его смысл, Хайдеггер и обращается к че-

ловеческому началу, понимая под ним не сознание, а особый способ человеческого бытия, существования.

Хайдеггер утверждает абсурдность сущего, его лишенность всякой формы и смысла. Сущее у него не несет в себе никаких сущностных порядков, оно бессмысленно, хаотично. В своей голой фактичности оно не обладает внутренней структурой. Только человек или, лучше сказать, само бытие через человека придает этому сущему форму, смысл и содержание.

Сам человек у Хайдеггера не имеет прочной структуры, и именно это отсутствие сколько-нибудь четкой его определенности обуславливает его открытость для всяких возможностей, его конституирующую, придающую всему смысл деятельность. Как существо, выбирающее свои будущие возможности, человек свободен. Однако эту свободу человека Хайдеггер, как и другие экзистенциалисты, усматривает в автономной, чистой субъективности. Бытие человека, как некое постоянное «еще не», состоит в его выходе за пределы каждого действительного его состояния, в трансценденции. Этим человек отличается от всякого вещного бытия, бытия мертвого в своей завершенности, массивности и прочности. В своей активности и трансцендировании человек одинаково служит первоначалом как мира, так и самого себя. Но это не значит, по Хайдеггеру, что человек создает мир сущего в духе традиционного идеализма, он лишь придает хаосу сущего смысл и порядок.

В хайдеггеровском учении о человеке важное место занимает его различение подлинности и неподлинности существования. Наше существование всегда находится под угрозой быть погребенным в повседневном общении с вещами, оказаться в плену у любопытства, двусмысленности, сплетни, молвы, болтовни. В этих понятиях Хайдеггер выражает состояние нашего неподлинного существования в сфере «Мал». Неопределенным местоимением Мал он обозначает все безличные силы общества, опредмечивание и овеществление человека. «Мал» — это нечто противостоящее экзистенции, индивидууму, подавляющее и угнетающее его. Это определенный образ жизни и поведения человека, когда он живет не как отдельная и неповторимая в своем роде индивидуальность, а как все, когда собственное существование растворяется в способе бытия других. Из-под власти «Мал» выводит человека страх. Именно страх, и прежде всего страх перед смертью, по мнению Хайдеггера, приводит наше Я к нашей собственной самости. Смерть постоянно пребывает в нашей жизни, наше существование должно постоянно находиться в некотором отношении к ней, оно есть своего рода «бытие для смерти». Только переживая свою смертность, сознавая свою конечность, человек открывает смысл бытия. Отвечая на вопрос о том, что же определяет человека в этой конечности его фактического бытия, Хайдеггер как бы переступает границы экзистенциалистской антропологии и выходит в область так называемой

«фундаментальной онтологии», идеалистического учения о бытии.

Человек, с этой точки зрения, не является автономным творцом. Его способность проектировать и создавать различные структуры ограничена в прошлом его заброшенностью в определенную ситуацию, «тут», что совершенно не зависит от человеческого решения, в будущем — смертью.

Само бытие выступает как первоначальный автор всяких проектов, оно забрасывает и проектирует человека, а через него придает существу смысл и истинность. В свете этого проекта бытия сущее (а вместе с тем и человек) впервые становится тем, что он есть. Задача человека состоит в том, чтобы прислушиваться к бытию. А это он может сделать лишь тогда, когда, движимый страхом, вырвется из повседневности и окажется перед «ничто», познает это «ничто» как «покрывало бытия» и таким образом откроется ему сам. В своих последних работах Хайдеггер подчеркивает особую роль поэтического языка, произведений искусства, непосредственного созерцания в раскрытии бытия, провозглашая тем самым еще раз невозможность постижения его смысла рациональными средствами. В своей «фундаментальной онтологии» он отходит от принципов последовательного экзистенциализма, в котором отдельный субъект рассматривается как сам себе придающий свою однократную и неповторимую структуру, и в сущности переходит к объективно-идеалистическим безличностным категориям.

В учении французского религиозного экзистенциалиста Г. Марселя получает свое дальнейшее развитие иррационалистическая тенденция.

Подобно Кьеркегору и Ясперсу, Марсель также отвергает различные рационалистические системы, предшествующие человеческому существованию. Человеческое бытие индивидуально, оно не есть нечто готовое и окончательно ставшее, а потому с помощью научных понятий, по мнению Марселя, познать его нельзя. Научное знание не открывает тайны человеческого бытия. Последнее есть не что иное, как конкретная субъективность. К нему применима не категория «иметь», относящаяся лишь к миру вещей, а категория «быть».

Идея коммуникации у Марселя получает более широкое применение, чем у Ясперса. Коммуникация означает у него не пребывание рядом друг с другом двух в себе замкнутых, изолированных индивидуумов, а их внутреннее единение, взаиморастворение. Она осуществляется не только с другими людьми, и с бытием в целом, но и прежде всего с богом.

Человек находится в экзистенциальной коммуникации с миром через тело, с которым у нашего Я некое таинственное единство и соучастие. Столь же таинственным объявляется и отношение человека с богом.

Если человек не может быть понят и объяснен как объект, то тем более исключается подобное рассмотрение бога. Рациональные методы и доказательства здесь совершенно

не пригодны. Марсель утверждает внутреннюю и личную веру в бога. Только в любви к нему, смиренной и самоотверженной преданности ему оказывается возможной, полагает он, встреча с ним, с его живым Ты.

Как мы видим, в учении Марселя коммуникация человека с ближним, миром и богом приобретает почти непрерывный характер. Момент прерывности, крушения, утраты коммуникации в его учении отступает на задний план. Здесь несравненно больше, чем у Ясперса, возникает опасность полного растворения личности в ее иррациональном единстве с миром. Для того чтобы не оказаться во власти постоянных изменений, индивидуум, по мнению Марселя, придает своему бытию соответствующие формы, иначе говоря, он начинает проявлять себя как самосозидающее начало. Бытие субъекта не факт, а скорее задача, цель. То, что надлежит создать человеческой личности, согласно Марселю, не есть нечто, что уже дано и существует вне ее и независимо от нее.

В этой связи важную роль играет у него понятие «обязательство». Уже тем, что человек дает какие-то обязательства, он связывает себя и в значительной мере предопределяет характер своего существования. Именно в верности свободно взятым обязательствам совершает человек те свои действия, которые утверждают его самостоятельность по отношению к иррациональному течению жизни. Верность Марсель основывает на еще более внутреннем акте — на акте надежды. В надежде выражается мысль о том, что победа



смерти в мире призрачна, она не есть что-то окончательное и непреодолимое.

Как бы ни стремился Марсель избежать здесь релятивизма, все эти действия происходят у него в области экзистенциальной, субъективной и связаны с отдельными субъектами.

Весьма радикально отвергаются объективные нормы и сущности в учении А. Камю<sup>1</sup>. Человеческое существование, считает он, в корне своем абсурдно. Всякие суждения о прочном мировом порядке, о закономерности не что иное, как иллюзия. Человек живет в хаотическом мире, полностью подверженном власти случая. Жизнь его лишена всякого объективного смысла. Между отдельными экзистенциями не складывается подлинной коммуникации, их соединяет лишь общая борьба с абсурдностью. Борьба эта бесперспективна, человек не способен создать какой-либо прочный порядок. Бунт человека против абсурда может привести лишь к мимолетным образованиям, вновь ввергающимся в хаос. В упорной борьбе против бессмысленности бытия он может придать смысл лишь какой-нибудь конкретной своей жизненной ситуации, которая тут же обращается в ничто. В результате человек оказывается одиноким перед лицом мира, лишенного всякого порядка и смысла. Так утверждается крайне пессимистический взгляд на человека, на его способность противосто-

---

<sup>1</sup> См. В. Н. Кузнецов. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970, стр. 277—284.

ять чуждому ему бытию, обрекающему на гибель все его начинания.

Учение об абсурдности человеческой экзистенции нашло свое выражение и в религиозной философии человека, в частности в так называемой «диалектической теологии». Ее сторонники К. Барт, Э. Бруннер и др. также подчеркивают бессмысленность и ничтожность земного человеческого существования. Между богом, как истинным бытием, и «ничтожеством» мира лежит, по их мнению, непроходимая пропасть. Человек, желающий прийти к себе, должен внутренне освободиться от земных обстоятельств, осознать абсурдность всякого человеческого творчества. Только тогда в акте веры он сможет преодолеть отдаляющую его от бога пропасть и обрести «подлинное» существование. Но сам акт веры исходит от божественной милости, которая оказывается человеку вне зависимости от занимаемой им нравственной позиции. Только бог может освободить человека от его земной подавленности. Таким образом, в «диалектической теологии» мысль об абсурдности человеческого существования выдвигается с целью доказать абсолютность существования бога в мире и полнейшую зависимость от него человека.

Субъективистская концепция человека в экзистенциализме получает свое наибольшее развитие у французского философа Ж.-П. Сартра. Им утверждается максимальная свобода человеческой личности в творчестве ею своего собственного бытия. Ее активность не ограничивается сферой субъектив-

ного, а выходит за ее пределы к различным формам человеческой общности и культуры. При этом человеческая экзистенция и ее свобода в такой степени абсолютизируются, что не остается никаких оснований для исторической непрерывности, закономерности.

Сартр резко отделяет бытие человека от бытия внешних объектов. Их «в-себе-бытие» есть просто то, что есть, оно прочно, массивно, неизменно, лишено какого-либо отношения к самому себе. Поэтому в нем нет отрицания, «ничто», никакой возможности развития.

Фактичность, материальность у Сартра противостоит подлинному человеческому бытию. Последнее есть не «в-себе-бытие», а «для-себя-бытие». Сущность человека составляет свобода, только в ней проявляется подлинное, человеческое. Человек — то самое место в сущем, то «отверстие», через которое «ничто» прорывает плотность, компактность бытия и тем самым открывает путь развитию, сознанию и свободе. Так, противоположность между «массивным» объективно-детерминированным бытием и свободой человеческого существования достигает у Сартра своей наиболее крайней формы.

Поставленный перед фактом отчуждения внешнего мира, перед постоянной возможностью своего небытия, человек, по идее Сартра, должен проявить необычайную творческую активность. Он становится основой самого себя. Существование предшествует сущности, только в результате своего свободного решения человек становится тем, что он есть.

Свобода не только подарок, но и обуза. Человек приговорен к своей свободе. Он не может избежать также данной ему вместе со свободой ответственности. Но в силу конечности своего существа он не в состоянии быть и достаточно верным этой ответственности, что порождает чувство виновности, делает человека виновным. Вина предстает в качестве важного элемента экзистенциального бытия человека.

В отличие от Ясперса и Марселя у Сартра активность субъекта превалирует над актами коммуникации его с другими людьми и даже в значительной мере исключает их. Активность субъекта в его учении настолько ярко выражена, что это приводит к восприятию других людей в качестве конкурентных и столь же активно-творческих центров, столкновение с которыми неизбежно. Человек относится к окружающему его миру лишь как к материалу своей деятельности, как к совокупности объектов, для которых он является центром объективации. Но он неизбежно сталкивается с другим человеком, претендующим на такое же положение в мире. Иначе говоря, возникает столкновение между двумя созидающими силами, проектирующими центрами. Так утверждает Сартром постоянный конфликт между людьми, который никогда не может получить своего разрешения. Конечно, Сартр признает и любовное отношение людей, их всецелую отдачу друг другу, самопожертвование. Но всякая подобная коммуникация уже таит в себе, по его мнению, ростки «ничто», любовь превращает-

ся во вражду, самопожертвование оборачивается ненавистью.

Данная нами характеристика индивидуалистических экзистенциалистских концепций человека обнаруживает как их внутреннее родство с рассмотренными ранее учениями, в частности с философией жизни, так и отличие от них. Философия жизни, как мы видели, также отвергает всякие сущностные и разумные объективные порядки и нормы, заранее данные человеку. Мир превращается в некий хаотический, бесформенный поток жизни, некий иррациональный объективный процесс становления и постоянного разрушения временных форм нашего бытия. Однако в отличие от экзистенциалистов Ницше, Клягес, Бергсон и Дильтей воспевают жизнь, одни — как чувственную, иррационально-биологическую основу нашего бытия, другие — как витально-духовную силу. Здесь нашла свое выражение апология современной им капиталистической действительности, всех ее противоразумных проявлений. Экзистенциализм отрицает жизнь. Весь мир у него не только чужд, но и враждебен человеку. И если в философии жизни человек безоглядно отдается во власть жизненного потока и в его порывах и импульсах открывает смысл своего существования, то экзистенциализм пытается «спасти» «своего человека», изолируя его от бытия, жизни. Отвращение, страх, тоска и отчаяние отталкивают его от бытия, мгновенные и непрочные коммуникации с ним неизбежно разрушаются, и человек замыкается в самом себе, в своем одиночестве.

Тем самым экзистенциализм становится на путь разрыва тех реальных связей, которые существуют у человека с миром природы и общества.

Подчеркивая однократность, неповторимость человеческой экзистенции, ее непредметность, экзистенциалисты совершенно отрицают способность науки понять и объяснить действительность и человека. В этом отрицании значения научного познания для понимания человека ярко проявляется антиинтеллектуализм экзистенциализма. Он выражается также в трактовке им истины как чистой субъективности.

## *5. Концепции «деятельного человека»*

В рамках самой субъективистской философии сегодня предпринимаются попытки преодоления некоторых крайностей экзистенциалистского иррационализма. Как уже отмечалось, такие попытки свойственны прежде всего представителям «философской антропологии» (А. Гелен, Г. Плеснер, Э. Ротхаккер, М. Ландман и др.).

Подобно экзистенциалистам и представителям философии жизни, «философские антропологи» исходят из субъективно-идеалистического отрицания всяких заранее данных объективных закономерностей, имеющих существенное значение для человека. Но рассматривая различные проблемы человеческого бытия, они пытаются опереться на данные конкретных наук, отмежевываясь в этом

отношении от сторонников экзистенциализма, которые все считают возможным вывести «из самих себя». Исходя из этого, «философские антропологи» утверждают некоторые изначально данные биологические и психические качества и особенности человека, которые, по их мнению, предопределяют его активную и деятельную природу, характеризуют его как совершенно автономного творца своего собственного бытия. Мир, окружающий человека, хаотичен, неупорядочен, сам человек включен в процесс непрерывного становления, и, чтобы выделиться из этого процесса, он должен утвердить себя своей деятельностью. Изначальная, органически присущая человеку недетерминированность этой деятельности рассматривается ими как определяющая черта человеческого существа.

Один из наиболее видных представителей «философской антропологии», немецкий философ А. Гелен, вслед за Ницше характеризует человека как «еще не определившееся животное», он говорит о его животной «незавершенности» и «незакрепленности». Именно это обстоятельство, согласно Гелену, исключает человека из животного мира. В отличие от всех высших млекопитающих человек характеризуется своей биологической «недостаточностью»: неспециализированностью, примитивизмом, он плохо «оснащен» инстинктами. Биологическая специализированность животного позволяет ему прилаживаться к природной среде, приспособливаться к ней. Человек же, лишенный этих «преимуществ», оказывается изначально «открытым миру».

Он не имеет однозначно детерминирующей его среды, обладает необычайной пластичностью, способностью к обучению. «Неопределенность» и «открытость миру» выдвигаются Геленом как основные формы человеческого бытия. Он отвергает рассмотрение человека по аналогии с животными, критикует те теории, в которых низшие ступени человеческого развития расцениваются как близкие к животному образу жизни. Но вместе с тем специфику и сущность самого человека он выводит лишь из сравнения его с животным, более того, связывает ее с особой исключительностью его биологической организации. Претендуя на конкретно-научное рассмотрение и выявление специфики человеческого существа, он на основе анализа явлений и фактов узко биологической сферы человеческого бытия приходит к неоправданно широким философским выводам и заключениям.

Так же как и Гелен, об «открытости» человека миру говорит другой немецкий философский антрополог — Г. Плессер. Понимая, что свободу человека, его способность к культурному творчеству нельзя объяснять лишь его специфической биологической структурой, он в поисках причин, определяющих способность человека возвыситься над природной средой, обращается, однако, к отдельным особенностям психики человеческого индивидуума. Человек отличается от животного, по Плессеру, так называемой «эксцентрической позицией». Он способен схватывать, познавать в себе некое «покоящееся бытие», и эта способность ведет к осознанию



и его собственной самости, и других объектов.

Выражение «эксцентрической позиции» человека Плеснер видит в таких человеческих проявлениях, как смех и плач. Они рассматриваются как «катастрофические» реакции человека, возникающие в результате потери самообладания, при столкновении с ситуациями необъяснимыми, на которые неизвестно, как надо реагировать. Существо, лишенное «эксцентричности», такое, как животное, совершенно неспособно заметить это несоответствие в ситуации. Только духовное существо (а в этом, по Плеснеру, и заключена существенная особенность человека) способно реагировать смехом или плачем.

Узкие рамки биологического антропологизма А. Гелена пытается разорвать и Э. Ротхаккер, называющий свое учение «культурной антропологией». Человек, по его мнению, окружен таинственной действительностью, которая не дана в готовом виде, а совершенно загадочна и иррациональна. Из этой действительности человек строит себя и свой мир. Это происходит прежде всего с помощью языка. Язык у Ротхаккера рассматривается как великое орудие созидательной деятельности человека. При этом Ротхаккер считает необходимым несколько видоизменить выдвигаемую «философскими антропологами» иррационалистическую предпосылку человеческого существования, его деятельности. Человек, по его мнению, противостоит все же не чистому веществу, не голой материи. Его формирующей деятельности всегда

предшествуют действия других людей, которые уже оказали свое воздействие на данный ему материал. Однако и в «культурной антропологии» подлинно социальные и культурные аспекты человеческого бытия не получают своего раскрытия, они нередко рассматриваются в слишком тесной и непосредственной связи с биологической и психической структурой индивида.

Пытаясь преодолеть недостатки эмпиризма (в частности, позитивизма), рассматривающего человека лишь в качестве объекта и упускающего из виду его творческую природу, и априоризма, абсолютизирующего человеческую субъективность (сознание, душу, дух, разум), «философские антропологи» оказались не в состоянии осуществить эту задачу. Причиной тому — метафизический и идеалистический характер их общефилософской концепции.

«Философские антропологи» полемизируют с экзистенциалистами и подчас подмечают их недостатки. Так, они правильно указывают на узость экзистенциалистской концепции человека, заключающейся в том, что экзистенциализм рассматривает человека изнутри. Он вращается вокруг загадки собственного Я и всячески взывает к нему. В этом экзистенциализм примыкает к христианской концепции человека, сосредоточившей свои усилия вокруг отдельной человеческой души, и к тем объяснениям человеческой природы, которые давала спиритуалистическая философия прошлого. Правильно и высказываемое «философскими антропологами» положе-

ние о том, что экзистенциалисты в своих суждениях совершенно отвлекаются от достигнутых наукой знаний и основанных на них представлений о человеке, более того, считают науку препятствием для философского постижения человека. Но «философские антропологи» упускают из виду, что имеющая для них определяющее значение концепция человека, выдвинутая М. Шелером, сама сложилась под сильным влиянием августинианской философии и что он также с самого начала в центр своих взглядов ставит человеческую личность, рассматривая ее лишь как духовное существо. Иначе говоря, «философские антропологи» совершенно не учитывают принципиальной общности их понимания природы человека с экзистенциалистским. Точно так же и экзистенциалисты, критикуя «философских антропологов» за их попытку предметного рассмотрения человека в качестве особого бытия, занимающего особое положение в космическом целом, забывают о том, что те своими неудачами в этой попытке обязаны, по существу, экзистенциалистскому субъективно-идеалистическому философскому принципу.

## *6. Новые формы идеалистического объективизма*

Объективно-идеалистическая философия выступает ныне в разных формах: в учениях неогегельянского толка, в традиционной ре-

лигиозной философии неосхоластики, в частности в неотомизме, где живы еще философские идеи средневековья, а также в учениях, истоки которых восходят к Платону, Аристотелю, Плотину, Августину и др.

Антропологические проблемы не являются главным предметом исследования объективных идеалистов. Но из их философских учений в целом можно составить общее представление о том, как они понимают и определяют человека.

Традиционный философский идеалистический объективизм сегодня представлен главным образом в неосхоластике и родственных ей системах. По своему составу неосхоластика далеко не однородна, она включает в себя различные направления: неотомистское, сурезианистское, неоавгустинианское и современных последователей Дунса Скотта. Однако их в конечном счете объединяют одни и те же принципы.

Неотомистская философия, не покидая традиционных позиций, пытается доказать свою «созвучность» нашему времени, свою «пригодность» для решения проблем современного человека. При этом она остается верной своему идеологическому назначению — обоснованию церковных догматов и антинаучной схоластической методологии. Человек здесь предстает существом, всецело подчиненным идеальному порядку. Неосхоластика утверждает первенствующее значение метафизики, считает возможным непосредственное постижение сущности бытия, а тем самым и человека. Сама эта сущность пони-

мается как нечто независимое от всяких происходящих во времени изменений.

С позиций последовательного томизма французский неосхоласт А. Гардей защищает идею подчинения человека объективному разумному миропорядку во главе с богом. Как и другие представители религиозной философии, Гардей сталкивается с известным противоречием между религиозно-идеалистическим объективированием человека и христианской идеей неповторимости и бессмертия каждой отдельной индивидуальной души. Однако его попытка смягчить крайности своего безличностного философского объективизма несколько не меняет существа его учения.

Родственную точку зрения развивает ученик Гардея Р. Гарригу-Лагранж. Его неотомистский реализм выражается в том, что он подчиняет человека идеалистически понимаемой объективной реальности, которая, по его мнению, является единственным источником умопостигаемых идеалов и ценностей. Последние создаются не самим человеком, а заранее даются ему, им он должен подчинить себя самого.

Напряженное противоречие между объективным порядком и субъективностью, общим и конкретным обнаруживает себя в учении французского неотомиста Ж. Маритена.

Опираясь на Фому Аквинского, Маритен претендует на некий философский синтез этих двух принципов. Человек у него не есть голая идея, так же как он не является просто

изолированным индивидуумом. Он есть личность и как таковая, с одной стороны, обладает однократным, невозместимым и непреходящим бытием, с другой стороны, связан с объективным, сущностным порядком и в конечном счете с богом.

На защите объективно-сущностных, зависящих в конечном счете от бога порядков стоит и немецкий неосхоласт И. Лотц. Даже в выдвижении антропологических проблем он видит неоправданную односторонность. Лотц справедливо отмечает, что современная антропологическая философия на Западе либо сводит человека к иррациональным силам жизненного потока, либо ограничивает его бытие простыми видами экзистенции, лишая его тем самым содержательной полноты. Однако сам он приходит к другой крайности — к отрицанию всякой ориентированной на человека философии.

Основная идея неотомистской философии человека — объективный порядок сущностей и норм во главе с богом и подчиненная ему субстанциальная духовная личность человека — проводится и другими неосхоластами. Однако нельзя забывать, что кроме этой идеи миропорядка и субстанции души в христианской религиозной философии значительную роль играют такие понятия, как грехопадение, искупление, проклятие, милость и т. д. Но в современном томизме эти понятия, как правило, оттеснены на задний план. Они приобретают существенное значение в протестантской теологии и примыкающих к ней философских учениях.

В то время как в томистской мысли на первый план выдвигается подчиненность индивидуума всеобщим порядкам, неоавгустинианство сильнее подчеркивает противоположность между индивидуумом и всеобщностью.

Неоавгустинианец И. Гессен, например, обосновывает религиозно-католическое мировоззрение, используя идеалистическое учение о ценностях как имеющих якобы надвременный, вечный характер. При этом человека, по его мнению, надо рассматривать, исходя из противоречия между надвременным миром ценностей и живой личной душой. Принципиальное различие между греческим и христианским пониманием человека и мира, по его мнению, коренится в различии между статически-эстетическим мышлением греков и динамически-этической мыслью библии. Там интеллектуализм и идеализм, здесь волюнтаризм и персонализм. Лишь платоновско-августинианская философия предоставляет, с его точки зрения, возможности для их синтеза.

В неосхоластической философии также большое значение придается надвременным, вечным ценностям. Такую философию ценностей и сущностей развивают и некоторые мыслители, не принадлежащие к неосхоластике, но представляющие весьма родственную концепцию человека.

Так, немецкий философ Ф.-И. Ринтелен в рамках философии так называемого «ценностного реализма» предлагает свою концепцию человека. По его мнению, основная чер-

та нашего времени состоит в том, что мы целиком отдаемся формальной динамике, тем силам земли и своей собственной деятельности, которые действуют по ту сторону всяких духовных связей, иначе говоря, «демонии воли». В результате, по его мнению, люди стали недоверчиво относиться к тем общезначимым формам и образованиям, которые для античности и средневековья служили основой утверждения мира. Своей трактовкой духовного начала Ринтелен пытается восстановить связь человека с надвременными ценностями и нормами. Под духом он понимает нечто нечувственное, внутреннее, придающее всему сущему его смысл, формирующее его сущность. Это начало возвышает жизнь и соединяется с ней в некую всеохватывающую ценность.

К традиционной объективно-идеалистической философии относятся учения идеалистического реализма. В принципиальных положениях они (как, например, учение Ринтеле-на) близки к неосхоластике. Вместе с тем некоторые из них обладают своими отличительными особенностями. К ним относятся «критический реализм», неореализм и «новая критическая онтология» Н. Гартмана.

Гартман рассматривает бытие в единстве с человеческим существованием, он включает в него мышление и все познание. Утверждая реальное бытие идеального, он сближается с традиционным объективным идеализмом. Вместе с тем Гартман все космическое здание лишает субстанциального единства. Оно у него состоит из отдельных слоев — неорга-



нического, органического и духовного. Каждый высший слой коренится в низшем, но сохраняет относительную свободу. Эти региональные сферы бытия, согласно Гартману, не могут быть сведены к какому-либо единому принципу. В них проявляет себя «закон силы», согласно которому низшие слои бытия являются более сильными, чем высшие, самостоятельны и не нуждаются в них. Однако «закон силы» имеет своим противоположностью «закон свободы», который утверждает, что высшие слои свободны по отношению к низшим слоям, т. е. предполагают свою собственную, независимую от низших закономерность бытия.

Гартман признает некое объективное царство принципов, которые носят вневременной характер. К ним относятся ценности, логические и математические сущности. Но эти ценности носят идеальный характер, реальную действительность они обретают только через человека. Последний тем самым является связующим звеном между идеальным и реальным миром. Человеческая личность — тот пункт реального мира, где последний открывается для идеальных требований, исходящих от ценностей. Человек — проводник ценностей в действительность, посредник в свободе и потому нравственное существо.

Особое значение придает Гартман автономии духовного бытия человека. Последнее, хотя и связано с идеальным царством сущностей и ценностей, никак не детерминировано ими. Всякое определение человека свыше несовместимо с его свободой. Свобода как

предпосылка ответственности и нравственности ни при каких обстоятельствах не должна быть отдана в жертву.

В учении Гартмана проявлялись тенденции, которые в своем развитии могли бы привести к иным философским построениям. Так, «закон силы», односторонне истолкованный, мог бы привести к натурализму, сильное подчеркивание автономии и свободы носит почти экзистенциалистский характер и т. д. Однако все эти тенденции у Гартмана определяются принципом ступенчатого построения мира и идеальным царством сущностей и ценностей, которые придают его философии объективно-идеалистический характер.

Объективный идеализм, хотя и выступает ныне в несколько видоизмененной форме, однако, как и раньше, оставляет человека в зависимости от объективных идеальных факторов и сил, порождающих всю бесконечную множественность мира, придающих ему значение и смысл. На этом полюсе современной буржуазной философии возникает опасность полного поглощения отдельного человеческого индивидуума всеобщими надвременными, потусторонними сферами, что является средством теоретического оправдания капиталистической социальной системы. Апология современного капиталистического общества, освящение его «целостности» или подведение «теоретической» базы под религиозную веру — таково назначение современной объективно-идеалистической философии.

## 7. *Философия истории*

С «объективистским» и «субъективистским» пониманием человека органически связаны соответствующие философско-исторические концепции. В них или утверждается решающее для человеческой истории значение всякого рода надысторических законов, норм, ценностей, форм бытия или, наоборот, подчеркивается исторически однократное, неповторимое. Если первые в своих крайних формах сводят историческое движение к повторяемости явлений, к постоянному круговороту истории, то вторые ведут к отрицанию всякой общезначимости и в конечном счете к релятивизму.

Философия истории позитивистского толка обнаруживает тенденцию к сближению истории и социологии, к рассмотрению истории как процесса, подчиненного некоторым общезначимым принципам. При этом историческая закономерность часто понимается по аналогии с естественнонаучной. Принцип математической и статистической обработки исторических фактов приобретает решающее значение для объяснения истории.

В свое время немецкий социолог и философ П. Барт под влиянием Конта, Спенсера Тэна пытался отождествить философию истории и социологию, выделив некоторые единые с естественными науками принципы изучения исторической действительности. История как наука, или философия истории, по мнению Барта, должна следовать лишь естественным наукам как своему образцу,

определить на этом пути различные ступени развития народов и все совпадающее в них зафиксировать в едином эмпирическом законе. Установление такого закона делает возможным предвидение будущих событий. В этом утверждении закономерного характера исторического процесса и исторического предвидения состоит позитивный момент философии истории Барта. Однако его понимание исторической закономерности по аналогии с естественнонаучной ведет в конечном счете к подчинению человека некоей «сконструированной» философией фаталистической необходимости. «Нет больше картин, изобилующих отдельными деталями, а есть картины всеобщих состояний. О личностях речь идет лишь в той степени, в какой они служат иллюстрацией к объяснению обстоятельств»<sup>1</sup>.

По мнению французского историка П. Лакомба, предмет исторической науки должны быть не отдельные события, а различные социальные институты как некие постоянные и неизменные формы человеческого поведения, деятельности. Наука, полагает он, имеет дело только со всеобщим, а потому ей доступны лишь всеобщие формы исторического бытия. Отношение между событием и институтом Лакомб сравнивает с отношением между случаем и законом природы. Отсюда социальные институты могут быть рассмотрены и поняты с помощью метода естественно-

---

<sup>1</sup> P. Barth. Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung, 1921, S. 7.

научной индукции. Всеобщие институциональные формы, согласно Лакомбу, существуют во всех областях исторической жизни. Так, наряду с отдельным конкретно-историческим человеком существует и всеобщий человек, соединяющий в себе черты всех людей. Такой человек может стать предметом антропологии. Позитивистское понимание закономерности, неоправданное сближение истории с естественной наукой приводит и Лакомба к натуралистическим положениям. Правда, он, так же как и Барт, отмечает значение экономического фактора в общественной жизни, но не видит в нем той формы исторического бытия, в которой природная необходимость предстает в виде качественно иной, исторической необходимости. В своем стремлении представить философию истории как строгую науку он сводит законы истории лишь к особым случаям закона сохранения энергии.

Родственные философско-исторические концепции представляют также К. Лампрехт, Л. Гумцлович, Л. Уорд и др. Все они исходят из неких надысторических закономерностей. Подобная натуралистическая и метафизическая трактовка объективных предпосылок и форм исторического развития делает невозможным объяснение специфики истории. Метафизическое понимание исторического процесса характерно и для буржуазных учений, в которых он рассматривается как недоступный разумному постижению иррациональный жизненный поток. Если позитивизм объяснял историческую закономерность в свете

механистических представлений физики, то иррационалистическая философия истории пользуется уже аналогиями из области биологии.

Рассматривая всякий общезначимый закон как нечто вневременное и надвременное, как нечто независимое от собственно исторического и отождествляя его с формами механической причинности, иррационалисты считают, что их понимание действительности как чего-то неоформленного и неупорядоченного уже воплощает в себе подлинную историчность. На самом же деле их иррационалистический принцип также носит надисторический характер.

Так, основное понятие учения А. Бергсона, наиболее характерного представителя этого направления, — «творческая активность», «чистая длительность» — не означает еще истории. Такое непрекращающееся становление лишено направленности, необратимости, оно являет собой некую голую непрерывность. История же как развитие имеет направленный характер, она сочетает в себе моменты непрерывного и прерывного. В противном случае нельзя говорить ни об исторической закономерности и преемственности, ни об однократном и неповторимом в истории. Правда, Бергсон пытался подчеркнуть и неповторимость универсального движения, представить его в форме спирали. Он говорит о значении памяти для сохранения прошлого<sup>1</sup>, а истинную историчность видит в «невоз-

---

<sup>1</sup> См. А. Бергсон. Творческая эволюция. М., 1909, стр. 21.

возможности для сознания вторично пережить одно и то же состояние» Однако эта «истинная историчность» происходит у него в сфере сознания, она противопоставляется принципиальной неисторичности материи.

Бергсоновская концепция исторического прежде всего определяется господством иррационального всеобщего. У другого философа иррационалиста, Л. Клагеса, господство иррациональной, мистической силы утверждает себя в еще большей степени. Клагес противопоставляет жизнь духу. Дух, по его мнению, является противником жизни и уничтожает, разрушает изначальную гармонию живого. Жизнь понимается им как необузданно динамическая сила, непрекращающееся движение, творчески бушующее и мистически темное. Задача человека состоит в возврате к неисторически-первоначальному, в мистическом слиянии с динамической жизнью вселенной. Хотя исторический элемент не полностью исключен у Клагеса, но он возникает из действия разрушающего жизнь духа, а потому и не обладает никакой позитивной функцией. Подлинной действительностью является вечно бурлящий круговорот жизни. История — это ложный путь, отступление.

Дуализм духа и жизни, вернее духа и жизненного потока, является центральным в философско-исторической концепции М. Шелера. Подлинная реальность у него иррациональной природы. Изначальный жизненный порыв служит эмоциональной и инстинктивной силой бытия, определяющей ход развития мира. Ему противостоит духов-

ное, но не как продукт и производное от жизни, а как независимое начало. Здесь дух уже не противник жизни, как у Клагеса, а дополняющий ее фактор. Сущность взаимоотношений между духом и жизненным порывом нашла свое выражение в шелеровском учении о принципиальной немощи духа. Дух может предложить хаотическому первоначалу свои идеи, ценности и с их помощью как-то влиять на него, но сам по себе ничего не может осуществить. Это космо-онтологическое учение относится и к человеческой истории. И здесь иррациональная сила оказывается действительным фактором развития. У Шелера, как и у других иррационалистов, жизненный порыв сам по себе исключает подлинную историчность, поскольку он подобен слепой воле, инстинкту, хаотическому течению, лишенному всякой направленности.

Историзм в буржуазной философии складывался под сильным влиянием христианства (идея исторически-однократного, преходящего события в противовес характерной для античности идее космического круговорота, первенства объективно-общезначимого в человеческой жизни). Внутри самой религиозной философии христианства существуют католическо-схоластическая и протестантская концепции истории. При всех различиях между ними (они выражаются, в частности, в различном отношении к античной мысли, в том, какое значение в них придается понятию «исторически-однократное») они принципиально сходны. И та, и другая кон-



цепция исходят из понятия бога как вне-исторической сущности. И хотя современная христианская философия по-прежнему обращается к старому противоречию между так называемым «сущностным» и «волевым» богом (бог как вечная неизменная сущность мира и бог как личностный, вмешивающийся в историю, считающийся лишь с собственной волей), перед нами лишь различные толкования одного и того же метафизического существа и его отношений с исторической действительностью. «Историчность» «волевого» бога — историчность особого рода, поскольку мир в конечном счете превращается в арену, где разыгрывается драма не человеческой, а священной истории.

Для понимания истории религиозной философией важное значение имеет то, как решается ею вопрос о взаимоотношении между сущностью (эссенцией) и существованием (экзистенцией). Этот вопрос находится в центре внимания, например, неотомиста Ж. Маритена. Если бы история, полагает он, была проявлением всеобщих логических закономерностей, то тогда было бы достаточно «автоматизма сущностей», божественное вмешательство в историю было бы излишним. С другой стороны, рассуждает Маритен, столь же ошибочно объяснять историю лишь в ее экзистенциальной форме. Экзистенция сама по себе есть чистая абстракция и должна пониматься как форма проявления сущностей. Поэтому Маритен предлагает соединить эти два принципа. Но и его философский синтез в конечном счете ведет к приоритету

всеобщей божественной сущности над конкретным историческим существованием.

На такой же позиции стоит, по сути дела, и представитель протестантской философии Э. Бруннер. Подчеркивая «историчность» христианства, он, однако, видит в истории движение, имеющее единые данные богом смысл и направление. Человек, включенный в такое «историческое» развитие, также обретает цель жизни, а решения и действия его приобретают характер ответственных решений. Личностный творческий бог, от которого зависит «ответственная» человеческая личность, ни в какой степени не историчен, он находится по ту сторону всякой временности. Время возникает одновременно с актом творения. Но оно же имеет и конец. Поскольку согласно христианскому учению история завершается достижением царствия небесного, возникает вопрос, как следует понимать событие, которое прерывает земную историю скачком в вечность. Говоря о завершающем историю событии, Бруннер имеет в виду нечто происходящее во времени и пространстве. Но, связывая это событие с концом истории, он тем самым разрушает рамки пространства и времени, иначе говоря, саму структуру историчности. Это противоречивое событие, которое, не будучи временным и земным, в то же время должно остаться настоящим событием, подобно парадоксальному акту творения, оно находится за пределами научно-философского объяснения. Но с точки зрения философии истории совершен-

но ясно, что, несмотря на усиленное подчеркивание протестантской теологией исторического характера ряда важнейших идей христианства — идеи личного бога, акта творения, спасения, она не в состоянии освободиться от всевластия надвременных и вечных сущностных начал. Неразрешенной антиномией остаются для нее отношения между вечным и временным, неизменным и преходящим, историческим.

В отличие от рассмотренных выше идеалистических систем, для которых характерным было понимание истории как движения по кругу, религиозную концепцию истории можно условно изобразить в виде линии, имеющей начало и конец. Такое линейное развитие в целом заранее предопределено божественным провидением. В одних случаях божественное бытие пантеистически включается в само развитие. В других — история рассматривается как начинающаяся с однократного акта творения личного и трансцендентного бога и завершающаяся по божественному установлению.

В идеалистической философии история понимается нередко и как множество отдельных частичных линий. Это ведет к разделению истории человечества на отдельные и самостоятельные культуры, цивилизации, национальные общности.

На таких позициях стоит, например, немецкий философ О. Шпенглер. Согласно его учению конкретные исторические культуры рассматриваются как самостоятельные и независимые от человека организмы, не связан-

ные друг с другом своеобразные внутренние целостности. Каждая из них закономерно проходит такие ступени своего развития, как рождение, юность, расцвет, старость, смерть. Переход от одной ступени к другой вызывается силой, действующей в самой культуре.

Английский историк А. Тойнби не является в прямом смысле учеником Шпенглера, но он продолжает некоторые тенденции его философии истории. Подобно Шпенглеру, он отрицает объективное единство человеческой истории и рассматривает ее лишь как чисто внешне связанную прерывность отдельных замкнутых цивилизаций. Помимо недоразвитых и «окаменевших» Тойнби насчитывает 21 цивилизацию, которые он считает равноценными, независимо от того когда они существовали. Каждая цивилизация проходит пять стадий своего развития (рождение, рост, перелом, разложение и гибель). Сущность каждой цивилизации весьма специфична и неповторимо индивидуальна, хотя они и знают события аналогичного порядка, позволяющие вывести некоторые «эмпирические законы». Движущей силой развития цивилизаций является элита, «творческое меньшинство», активно реагирующее на вызовы «жизни» и создающее культурные формы своего бытия. У Тойнби меньше, чем у Шпенглера, подчеркивается дискретность исторического процесса и даже прослеживаются некоторые связи и взаимоотношения между различными цивилизациями. Но и его философско-историческая концепция может

быть рассмотрена как вариант релятивистского историзма.

Однако концепция, выделяющая множественность «культур», «цивилизаций», еще не есть крайняя форма релятивизма. Существуют и такие учения, в которых культурные единства распадаются на самостоятельные исторические судьбы народов. Но и внутренняя непрерывность развития народа может быть в свою очередь разделена на множество племен, групп, семей и, наконец, отдельных индивидуумов. Историческая связь все больше разрывается, распадается на прерывное множество, философия истории приближается к своей субъективистской крайности. Для крайнего субъективизма и индивидуализма существенно и ценно только собственное историческое развитие. Существование других индивидуумов и более высоких единств — народов, культур, человечества — несущественно, они лишь препятствия для автономного развертывания личности. Но индивидуум, его «биография» тоже не есть еще самая крайняя форма прерывности единой линии исторического развития. Такой конечной формой является точка, когда даже непрерывность отдельной человеческой истории распадается. Подобное воззрение на историю как на некую точечную прерывность в современной философии истории представлено в некоторых экзистенциалистских учениях (Ясперс, Сартр). В отличие от персонализма, который сильнее подчеркивает непрерывное и нередко субстанциальное единство отдельного человека, экзистенциализм

разрывает человеческое существование на отдельные ситуации. Временность и историчность есть некая прерывность — таков господствующий в экзистенциализме тезис. Так, у Сартра человек дан лишь в моментальном своем решении и действии, прошлое и будущее существуют для него лишь в той степени, в какой он связан с ними своими действиями в настоящем. А поскольку человек, по мнению Сартра, всегда может отказаться от выполнения обязательств, взятых в прошлом, и обещаний, данных на будущее, то он абсолютно свободен и недетерминирован обстоятельствами времени. В результате жизненно-историческое единство индивидуума полностью растворяется во множестве ситуаций. Жизнь человека становится непрекращающимся скачком, прыжком из ситуации в ситуацию, и каждая отдельная из них является чем-то абсолютно новым, не имеющим к предыдущей никакого отношения. Человек лишен всяких традиционных связей, он каждый раз находится вновь перед решением, которое должно определить хотя бы мгновенную структуру его бытия. История превращается в простую, несвязную последовательность ситуаций, мгновенных человеческих актов. Такое разрушение непрерывности развития человечества так же исключает историчность, как и сплошная непрерывность вечно-го круговорота. Современную буржуазную философию истории не спасают и попытки воссоздания истории из самого человека. Каждый индивидуум проектирует формы, ценности, которые либо имеют значение

только для него, либо распространяются на народ, на все человечество. Отсутствие всяких связей человека с объективной действительностью превращает в весьма сомнительную плодотворность такой деятельности человека.

Таким образом, на всех концепциях современной буржуазной философии истории отрицательно сказываются либо идеалистические исходные принципы, рассматривающие человеческую историю в отрыве от истории материальной действительности, либо мистифицированные представления о действительности, воспринятые от христианства.

## *8. Проблема человека и философский субъективизм*

Субъективистско-антропологические учения, представленные феноменологией, персонализмом, экзистенциализмом и «философской антропологией», как мы уже отмечали, занимают господствующее положение в современной западноевропейской буржуазной философии. Они во многом определяют характер и направленность ее общефилософской проблематики и конкретных философских проблем человека. Представители философского субъективизма или «антропологизма» (в современной буржуазной философии человека эти понятия имеют родственное значение) видят свою задачу не в определении общих законов существования объективного

мира, а в раскрытии и определении субъективных человеческих форм и норм созидания мира, тех принципов, которым должна быть в конечном счете подчинена вся деятельность человека. Иначе говоря, философия определяется ими как своеобразное учение о человеческих основаниях всего существующего. Отвергая сциентистскую фетишизацию методов и возможностей науки, субъективистская философия человека впадает в крайность иного рода. Она приходит вообще к отрицанию философского значения научных методов и рационального научного познания как одного из источников философского мышления. Философии отказывается в праве быть теорией научного познания, природоведения и обществоведения, она утверждает-ся лишь в единственной роли учения о жизненной мудрости, о смысле человеческого и мирового бытия. Соответственно такому пониманию предмета философии сама специфика человеческого обнаруживается и утверждается в некоей неподвластной научному познанию сфере чистой субъективности, в сфере автономной и независимой от объективного природного и общественного бытия.

Сосредоточивая все подлинно творческие силы и возможности в сфере чистой субъективности, философский субъективизм тем самым обескровливает объективную действительность, лишает ее всяких самостоятельных импульсов и деятельных начал, характеризует ее лишь как некую не имеющую никаких сущностных связей с человеком косную и пассивную материю. Если же признаются



в том или ином случае динамичность, активность и творческая природа объективной действительности, то они характеризуются как свойства непознаваемых, иррациональных начал мира, противостоящих его доступным познанию рациональным формам и структурам.

Субъективистская философия человека пытается по-своему осмыслить сложности и противоречия жизни современного капиталистического общества, которые предстают в ней в виде фатальных и трагических дисгармоний. Достижения науки и техники, овеществленные в отчужденных формах материальной и духовной жизни, также воспринимаются как силы абсолютно внешние, неуправляемые и враждебные человеческому существу. Все это в значительной мере и предопределило отношение философского субъективизма, в частности экзистенциализма, к науке, рациональному познанию, его в целом иррационалистическую позицию.

Вслед за Бергсоном экзистенциалисты третируют рациональное, научное познание как чисто количественное, механическое, не имеющее сущностного значения для человеческого бытия; они придают понятиям науки только пространственно-временное значение. В результате они приходят к принципиальному отрицанию значения разума и научного познания для философии, для «подлинного» человеческого существования. Рациональность сама по себе, «наивная вера в разум» считаются ими одним из источников человеческих бед. Эта черта экзистенциалистской

философии с особой силой проявляет себя у Ясперса. Он испытывает болезненный страх перед всякого рода определенными научными и философскими утверждениями, окончательными заключениями, результатами, видя в них воплощение догматизма. Если науки исследуют непосредственную связь вещей, то его философия вскрывает первоосновы человеческого действия; науки обосновывают общеобязательное, принуждающее знание — философия выводит за пределы принуждения, к свободе; науки воздвигают здание готового знания — философия же разрушает любое здание истины, чтобы вновь бросить человека в состояние неопределенности. В своем безудержном порыве «антидогматизма», стремясь создать абсолютно «недогматическую» философию открытых возможностей, Ясперс приходит к крайней односторонности, к своего рода «релятивистскому догматизму».

Если предшествующий объективный идеализм и метафизический материализм догматически утверждали раз и навсегда данные и абсолютно устойчивые и непреходящие значения мира, то современная субъективистская философия впадает в другую крайность, в релятивизм — она всякие значения, приданные миру, объявляет случайными и абсолютно преходящими.

Выступая против догматического объективизма, против метафизического понимания объективного бытия как чего-то абсолютно неизменного и неподвижного, уже заранее содержащего в себе в готовом виде сущность

и содержание всякого человеческого и исторического бытия, философский субъективизм неизбежно приходит к отрицанию самих законов объективного мира, его объективных качественных характеристик и его реального значения для человека, а также предметной природы самого человека. Здесь обнаруживается его действительная антиматериалистическая направленность.

В субъективистской философии мир всегда представляется в виде некой, в большей или меньшей степени неорганизованной, неоформленной, хаотической действительности. В лучшем случае он признается в качестве фактора, обуславливающего фактическое, но не смысловое и содержательное существование человека. В этой предпосылке усматривается важное и необходимое условие, обеспечивающее свободу человека, его открытость миру и специфичность его бытия. Из нее исходят как экзистенциалисты, так и «философские антропологи», хотя и они поразному объясняют и обосновывают открытость человека миру. Так, немецкий «философский антрополог» А. Гелен, как мы видели выше, считает, что человек обладал этой исключительной особенностью уже на ступени своего животного бытия. Изначальная неприспособленность человека к чисто природным условиям существования, так называемая его биологическая ущербность, неспециализированность, по его мнению, уже открывали перед ним иные возможности, которых не знает природа. Эти рассуждения обнаруживают ошибочность положения

субъективистской философии о том, что важнейшим условием свободы человека, его открытости миру является неупорядоченность самого мира.

Философский субъективизм отрывает «экзистенцию», чистую субъективность или «подлинную человечность» от объективных сфер, с которыми человек вступает во взаимодействие, от природы, реальной истории, объективных материальных и духовных структур общественной жизни. «Конкретный человек» экзистенциалистов оторван от всех общественных связей и превращен в некую абстрактную модель. Индивидуальность, неповторимость, автономность человека приобретают абсолютный, самодовлеющий характер и утрачивают всякое реальное значение, поскольку экзистенциалистами отвергается та жизненная социальная сфера, в которой только и проявляются самые различные черты индивидуальности. Оставив человека перед лицом абсолютно чуждого и враждебного ему внешнего мира, социального и природного, они протестуют против него, но не видят тех внутренних связей, которые существуют между человеком и этим миром.

Полный великих сил и возможностей человек стоит одиноко среди вещей, чуждых ему природных сил и стихий. Родившись в мире, лишенном всякого смысла и значения, он должен сам придать смысл своему существованию и окружающему миру. Поэтому ощущение абсолютной своей свободы и своей ответственности за свою судьбу неизбежно

сопровождается, а может быть, и рождается из чувства покинутости и безутешности. Мир не дает человеку никаких надежд, он должен положиться на себя самого, на свои собственные силы. Отсюда постоянное состояние озабоченности, страх и беспокойство, из которых, по мнению экзистенциалистов, и должна родиться необходимая решимость и активность. Экзистенциалисты ставят своей целью побудить индивида к решительным и активным действиям, к тем максимальным усилиям, с помощью которых он внутренне и внешне окажется в состоянии справиться с задачами и трудностями своей жизненной ситуации. Но, подчеркивая одиночество человека в мире, абсолютную враждебность ему сил природы, общества, техники, научного знания, они лишают его реальных источников и средств, с помощью которых его решимость могла бы приобрести необходимую действенность. Экзистенциалисты предупреждают от довольства и успокоенности в наше тревожное время, призывают к непрерывному действию и поиску. Но эти призывы ничего не говорят о характере человеческой активности, о том, чего желать, что же делать и каковы основания и предпосылки нашей деятельности.

Экзистенциалистская философия, как говорит один из ее исследователей, есть своеобразное эхо нашего времени, «эпохи страха»<sup>1</sup>. Человек у экзистенциалистов обнаруживает всю непрочность и проблематичность

---

<sup>1</sup> См. *F. Heine mann*. Existenzphilosophie — lebendig oder tot? Stuttgart, 1954.

своей жизни. Он выброшен из ничего и введен в ничто, и главный мотив и настрой его жизни есть страх и забота. Но именно страх, по мнению Хайдеггера, и приводит наше Я от неподлинности к нам самим. Камю, как мы видели, рисует еще более удручающую картину мира, в котором живет человек. Мир этот лишен всякого смысла, а само человеческое существование в корне абсурдно. Борьба человека против абсурда бесперспективна. Концепция человеческого существования у Ясперса несколько «оптимистически» окрашена светом божественной надежды. Но и его человек, осознающий свое призвание в так называемых экзистенциальных озарениях, вновь погружается во мрак своего обыденного существования.

Все эти характерные для экзистенциалистского мироощущения мотивы страха, заботы, отчаяния, тоски, неопределенности, обращения к пограничным ситуациям вопреки декларируемым намерениям экзистенциалистов не столько побуждают человека к жизнеутверждающей активности, сколько внушают ему чувство пессимизма и безысходности, удручают его. И хотя такая установка направлена против веры в фатальный прогресс истории, в автоматическое движение человечества к счастью и благополучию, она в не меньшей степени порождает пассивность и бездеятельность, фатализм.

Современный экзистенциализм и вообще субъективистская философия человека претендуют на осмысление характера и природы сознательной деятельности, степени зависи-

мости ее от общества, логики выбора позиции, занимаемой личностью в той или иной ситуации. Они пытаются выявить субъективно-деятельную, индивидуальную сторону творчества (Сартр), внутреннюю, духовно-волевою организацию действия субъектов. Экзистенциализм претендует также на роль философского учения о смысле жизни человека, его «подлинном существовании» (Ясперс), видит свою заслугу в новом обосновании свободы и творческой активности отдельной человеческой личности, в раскрытии совершенно автономных и независимых начал человеческой индивидуальности и субъективности. Вместе с тем исходя из этого своего понимания человека он определяет и свое отношение к различным «внечеловеческим» сферам. Он предлагает свое видение и понимание природной и социальной действительности (Марсель), свое учение об истине, бытии, свою онтологию (Хайдеггер). Это свидетельствует о том, что любая философия человека, объективистская или субъективистская, так или иначе оказывается перед необходимостью создать свою метафизику, свою философскую науку ценностей утверждаемых ею принципов человеческого бытия. Иначе говоря, она всегда предполагает или обнаруживает свое собственное понимание объективного, свою систему отношений между объективным и субъективным, свои способы приобщения личности к общезначимым ценностям. Тем самым открывается дорога не только к метафизике человека, но и к метафизике мира.

Метафизика человеческого Я исходит из положения Августина, который обвинял человека в том, что он, поражаясь горным вершинам, морскому приливу и бегу звезд, забывает себя и не поражается неисчерпаемым глубинам своего собственного существа. Но эта субъективная метафизика носит двойкий характер. Она может ограничиться только человеческим бытием как тем, что единственно имеет отношение к нам. Или же (как мы это видели на примере Хайдеггера), исходя из субъекта, она выходит в область универсального и пытается объяснить через человека всеобщее бытие. Если метафизика мира считает человека частью мира, то метафизика нашего Я, подобно мистике, находящей в глубине души бога, из человека выходит к миру.

В современной буржуазной философии, как мы отмечали ранее, продолжают жить традиционные для идеалистической философии противоположения объекта и субъекта, материального и духовного, общества и личности, а в истории — общего, повторяющегося и единичного, однократного.

Объективно-идеалистические учения в новых формах возрождают идеи неоплатонизма, аристотелизма, Фомы Аквинского, Гегеля. Субъективистская философия восходит в некоторых своих моментах к софистам и сократовской этике, но главными ее источниками являются раннее христианство, Августин и Кьеркегор. В так называемой реалистической философии, «новой онтологии» сказывается влияние досократической натурфилософии и Аристотеля. В учениях Гуссерля



и Хайдеггера в преобразованной форме живет кантианский трансцендентализм.

Современная буржуазная объективно-идеалистическая философия, в том числе и религиозная, стремится приблизиться к человеку в трактовке и понимании окружающих его вневременных сфер и структур. В некоторых учениях современной религиозной философии (например, у Бердяева) человек выступает рядом с богом как сотворец бытия.

Субъективистская философия, напротив, свидетельствует о необычайном сужении сферы человеческого бытия, сводящегося к различным формам чистой субъективности и индивидуальности. Из понимания природы, истории как некоего «плотного, массивного, грубого и безразличного» (Сартр) по отношению к человеку бытия вытекает такое представление о социальной действительности, согласно которому она существует сама по себе, безрассудно-молчалива, безучастна и ничего не говорит человеку ни о смысле и цели жизни, ни о его личном призвании. Закономерности, необходимости здесь противопоставляются спонтанность, свобода и возможность. Безразличной «массивности» объективного мира противостоит бунтарский порыв личности, черпающей силу и убеждения из недр своего чисто человеческого и субъективного существа. Единая непрерывность истории вытесняется различными факторами прерывности. Подлинно историческое раскрывается только в сфере единичного, индивидуального, однократного и неповторимого.

Однако объективистские и субъективистские философские учения объединяет одна общая и существенная черта — их абстрактно-идеалистическое и метафизическое понимание человека. Абсолютизируя различные стороны единого процесса истории, пытаюсь обосновать и подчеркнуть самостоятельность и независимость ее объективных и субъективных факторов, эти концепции оказались не в состоянии раскрыть действительную природу объективного и субъективного, их взаимосвязь в определенном конкретно-историческом существовании. При всех своих различиях они представляют собой единую идеалистическую традицию понимания человека и общества.

Современные буржуазные философские учения остаются во власти принципиальных пороков этой традиции. Они не в состоянии быть необходимой для современного человека философией действия, не дают ему возможности справиться с бременем своей судьбы, преодолеть трудности времени.

Если когда-то, в эпоху Ренессанса и буржуазных революций, западноевропейская философская мысль выработала отвечающие запросам своего времени теоретические принципы свободы и творческой активности человеческой личности, обосновала веру в социальный прогресс, то современная буржуазная философия строит свои положения в противовес материализму и рационализму на иных идейных традициях и в последние десятилетия характеризуется все возрастающим пессимизмом и безнадежностью.

# Человек в свете марксистской философии

Научное, теоретическое объяснение сущности человека, его свободы, творческой активности дает марксистская философия. Она является тем теоретическим руководством, с помощью которого человечество может решать свои жизненные проблемы. Такое значение марксизма в современном мире объясняется существом его основополагающих принципов, его диалектико-материалистическим подходом к анализу и объяснению явлений социальной и индивидуальной человеческой жизни. Для нашего времени особое значение приобретает действенный гуманизм марксизма, пронизывающий все другие его стороны и объединяющий их в органически цельную, творческую и революционную теорию, служащую интересам человека.

Марксистская философия понимает человека не узко-антропологически, выделяя ту или иную его отличительную особенность, и не абстрактно-метафизически — в виде замкнутой в себе монады, с заранее данной и неизменной сущностью, — а как определенную конкретно-историческую целостность, синте-

зирующую в себе все многообразие его возможностей и отношений, как творческий центр и единство актов (чувственно-предметных, душевно-эмоциональных, иррационально-интуитивных, разумно-познавательных и духовно-нравственных), направленных на мир, на других людей, на самого себя. Философия марксизма подчеркивает не только целостность человеческого существа, но и его активно-творческое начало, предметно-деятельное отношение к обществу, истории, природе. Она раскрывает «субъективно-деятельную» сторону как процесса познания, так и всей социально-исторической практики. Это не абстрактная субъективность и деятельность гегелевской абсолютной идеи и не чистая субъективность антропологической и экзистенциалистской философии, а «субъективность» конкретно-исторического и предметно-деятельного человека. Поэтому решение вопроса о том, что такое человек, в марксистской философии органически связано с решением всех собственно философских проблем — онтологических и теоретико-познавательных. Вместе с тем и бытие и само познание в ней рассматриваются и понимаются через человека, его творческую активность, практическое отношение его к действительности.

Достоинство марксистской философии, делающее ее подлинной философией человека, состоит в том, что она, воплощая в себе первенство гуманистического и антропологического (в его наиболее широком и точном смысле) принципов, остается в то же время

общей теорией природоведения и обществоведения, материалистической философией истории. Учение о человеке — это закономерный результат всей философской системы в целом.

В единстве всех своих составных частей философия марксизма представляет собой последовательную и ярко выраженную философию человека. В отличие от различных идеалистических и антропологических концепций, ограничивающихся анализом отдельных и узких сфер человеческого бытия, она развивает целостное понимание человека и внутренне связанное с ним учение об обществе и истории. Философия человека Маркса является одновременно философией мира, общества и истории.

## *1. Человек и природа*

Марксистское учение о взаимоотношении человека и природы, как мы отмечали выше, складывалось в полемике с абстрактно-идеалистическим объективизмом и рационалистическим натурализмом, которые, несмотря на все свои различия, утверждали потусторонний для человека и его действительной истории источник целей и принципов человеческого существования.

Домарксистские материалисты рассматривали человека как органическую часть природы, как существо, действующее по естественным законам. Природа сама по себе представлялась единственным и непогрешим-

мым источником объективной закономерности, прародительницей всех целей и идеалов человека, а в конечном счете и прообразом всех произведений человеческого творчества. «Естественное» в человеке и в организации всей социальной жизни служило критерием истинного и нравственного.

Идея высшей разумности природы получает своеобразное обоснование также в идеалистической философии Гегеля. Правда, здесь в качестве объективного начала выступает абсолютная идея, воплощающая универсальную необходимость мироздания. Но последняя у Гегеля закономерно осуществляет себя в природе и в человеческой истории. Соответственно человек обнаруживает эту высшую разумность в процессе познания законов внешней природы. И вновь он узнает о себе и своем жизненном назначении из абсолютно внешнего для него источника. Достигая объективную разумность природы, он познает тем самым цель и смысл своей собственной жизни. Как бы ни подчеркивал Гегель деятельную природу своего абстрактно-идеального субъекта, у него, как и у метафизических материалистов, человек полностью оказывается во власти некоей внешней и абсолютной детерминации, не только фактически, но и по сущности своей понимается как органическая часть абсолютного целого.

В объективной обусловленности человеческого существования природой материалисты прошлого видели своеобразный канал, через который природа сообщает людям о своих

целях и намерениях, диктует им свою волю. За всеми этими представлениями о предметной, природной обусловленности человеческого бытия скрывалась справедливая мысль о том, что природа в своих объективных законах, качествах и свойствах имеет сущностное значение для культурной жизни человека. Однако в силу непоследовательно-материалистического и метафизического характера своих воззрений они не смогли объяснить того, как и в каких специфических формах диалектика природы трансформируется и находит свое существенное выражение в диалектике культуры, человеческой и социальной жизни. В отличие от домарксистских материалистов Гегель «угадал» в диалектике саморазвивающейся идеи диалектику природы и общества, но он не смог дать верного решения проблемы, поскольку игнорировал конкретное содержание и противоречия реальной исторической действительности.

В «Тезисах о Фейербахе» Маркс писал, что предшествующий ему материализм рассматривал предмет, действительность и чувственность только в форме *объекта*, или в форме  *созерцания* , а не как человеческую чувственную деятельность, практику, не субъективно. «Отсюда и произошло, что  *деятельная*  сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

Философский объективизм механистического материализма и объективного идеализма подвергался критике, как мы знаем, со стороны буржуазных философов после Маркса. Ратуя за освобождение человеческого духа из-под власти абстрактно-разумной закономерности природы, Ницше, а позднее Бергсон и другие представители иррационалистической философии пришли к отрицанию объективных законов природного и социального развития, к агностицизму и антиинтеллектуализму. Их понимание человека в его иррациональной слитности с природой и исторической действительностью не дает философского обоснования человеческой свободы и творчества, не объясняет характера взаимоотношения объективно-природных и субъективно-культурных факторов человеческого бытия. Современная субъективистская философия человека также выступает против признания всякого сущностного, смыслового значения объективной природной действительности для человека.

Отвергая точку зрения идеалистической и натуралистической онтологии, согласно которой сущность, смысл человеческой жизни и истории предшествует существованию человека, а культурные формы человеческого бытия предудказаны законами абсолютных идеальных и материальных начал, марксистская философия раскрывает специфическую природу законов общественной и культурной жизни, а следовательно, и самого человека, утверждает творческую роль человека в истории.



Признание существования определенных объективных закономерностей и структур природного бытия не ведет автоматически к поглощению человека чуждыми для него объективными сферами природы и общества. Все зависит от того, как понимаются и трактуются взаимоотношения природного и человеческого, специфика закономерностей социальной и культурной жизни.

Свое учение о природе и человеке, материальном и духовном марксистская философия строит на основе данных научного познания, тех представлений, которые сложились в науке об известной нам части вселенной, хотя и не ограничивает себя исторически-конкретным их содержанием.

Согласно этому учению материальный мир, природа пребывает в вечном движении и развитии, становлении и разрушении своих форм и структур. В этом круговороте скупом отмерено время органической жизни и, в еще большей степени, сознательных существ. Все материальное — безразлично, солнце или туманность, атом или химическое соединение, отдельный организм или вид — одинаково преходяще. В мире ничто не вечно, кроме вечно изменяющейся, вечно движущейся материи и законов ее движения и изменения. При всех превращениях, изменениях материя всегда остается, ни один из ее атрибутов не может погибнуть. Различные конкретные формы материи, взаимопревращаясь, уничтожаясь в одной части бесконечного мира, с той же необходимостью возникают одновременно или в разное время в других

его частях. Это в полной мере относится к мыслящему духу, который известен нам как определенная функция высокоорганизованной материи, как форма деятельности культурного и социального существа — человека. Теоретическое предположение о постоянном наличии в мире всех стадий развития неизбежно ведет к утверждению постоянной данности жизни и духа. Подобная точка зрения вполне естественна для материалистической философии и не имеет ничего общего с идеалистическим и дуалистическим принципом объяснения мира. Мыслящий дух здесь рассматривается не как некое единое, бесконечное и имманентное всей природной действительности идеальное начало. Духовная жизнь понимается как явление, ограниченное во времени и пространстве, имеющее место одновременно или в разное время в различных частях вселенной. Это не бесконечный дух, разум, осознающий бесконечный мир, а конечное, более или менее продолжительное проявление сознательного, свидетельствующее о присущей материи способности мыслить, о непрекращающихся попытках мыслящей природы осознать законы существования всего материального мира.

Природа, в широком смысле этого слова, как вселенная, материя включает в себя также человека и общество. В более узком значении под природой понимается материальная среда, относительно противостоящая человеку и обществу. Отсюда проблема взаимоотношения человека с природой — это проблема значения объективного, природного

бытия для реального содержания человеческой жизни, проблема положения и назначения человека в мире.

Природный мир состоит из различных структурных уровней, наиболее общие из которых выделяются как неорганическая, органическая и общественная формы бытия. Они пребывают в определенной системе взаимоотношений и взаимозависимости. Общественная жизнь, духовная деятельность человека, например, невозможны без соответствующих природных предпосылок, без механических, физических и органических процессов, хотя они и не могут быть сведены к ним или объяснены только их закономерностями.

Каждый более высокий структурный уровень природного бытия генетически и фактически связан с низшим и коренится в нем, существенно обуславливается им, но в специфике своей определяется своим особым типом детерминации. И если низшие формы бытия оказываются более самостоятельными по сравнению с высшими, то высшая форма не может существовать без низшей и зависит от нее. Нет мышления без сознания, сознания без органической жизни, а последней без неорганической природы. Однако, несмотря на свою генетическую связь с низшими формами и зависимость от них, высшие формы обретают все большую свободу от них и в человеке достигают исключительной способности к творческому воспроизведению различных форм остального предметного мира. Человек является тем единственным существом, которое в некоей органичной целостности как

бы сочетает в себе все основные формы бытия. Человек — универсальная сила природы, наследник ее целостности, но он уже не чисто природная сила и свою универсально-всеобщую природу реализует и развивает вне непосредственной природной детерминации как существо социальное.

В отличие от явлений природы человек присваивает и развивает свою многостороннюю сущность как целостный человек. Животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само, тогда как человек производит универсально; животное «производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит, даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку; в силу этого человек формирует материю также и по законам красоты»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 566.

Подчеркивая решающее значение социальной и культурной формы бытия для человека и его жизнедеятельности, марксистская философия в то же время определяет место и значение природных сил в человеческом существовании.

Природа, как мы уже отмечали, присутствует в человеке в различных формах. Человек, несмотря на свою социально-культурную сущность, все же остается и непосредственно природным, телесным существом. В качестве последнего он наделен определенными природными, жизненными, деятельными силами, которые существуют в нем в виде задатков, способностей, в виде влечений. С другой стороны, в качестве природного, телесного, предметного существа, человек является *«страдающим, обусловленным и ограниченным существом, т. е. предметы его влечений существуют вне его, как не зависящие от него предметы; но эти предметы суть предметы его потребностей; это — необходимые, существенные для проявления и утверждения его сущностных сил предметы»*<sup>1</sup>.

Природа — материальная и предметная предпосылка человеческого существования, она «мастерская» человека, «кладовая» материалов и средств его жизни и творчества.

Отмечая значение природы как генетической и фактической предпосылки возникновения человека и его культуры, К. Маркс в то же время подчеркивает сущностную

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 631.

и предметную связь человека с природой на протяжении всей культурной истории. «Вне-человеческая» природа и природно-биологическая организация отдельной человеческой особи — один из постоянных компонентов истории. Природное и социальное, человеческое — это не просто внешне, пространственно связанные явления. Они представляют собой некое внутреннее и сущностное единство. Именно это обстоятельство имели в виду К. Маркс и Ф. Энгельс, рассматривая историю как историю природы и людей. Они подчеркивали неразрывную связь этих двух сторон исторического процесса: «...до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга»<sup>1</sup>.

Марксизм раскрывает творческое, предметно-деятельное отношение человека к природе, определяемое в конечном счете теми социально-экономическими процессами, в рамках которых происходит его взаимодействие с природой. Именно практическая деятельность человека, и прежде всего его трудовая деятельность, направленная на производство средств существования, воплощает в себе органическое единство естественного и культурного отношения его к природному миру. Именно в труде человек осуществляет обмен веществ между собой и природой, в процессе труда он учитывает законы естественного развития, пользуется механическими, физическими, химическими свойствами

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 16.

вещей для воздействия на другие вещи. Но человек не только изменяет форму того, что дано природой, и использует ее вещества не только соответственно их непосредственной естественной полезности, он создает предметы, служащие удовлетворению его новых, чисто человеческих потребностей. Формируя свою человеческую сущность и специфические сферы культурно-социального бытия, он выделяет себя из природы, творит историю культуры и все больше подчиняет ей историю природы.

Таким образом, связь между природным и «человеческим» факторами истории никак не означает объективно-природной предопределенности самого содержания человеческой культуры. Все, что определяет и характеризует природу человеческого бытия, его специфику, не дано природой в готовом виде, а рождается в процессе самой общественной практики, культурной истории. *«Человеческая сущность природы существует только для общественного человека; ибо только в обществе природа является для человека звеном, связывающим человека с человеком, бытием его для другого и бытием другого для него, жизненным элементом человеческой действительности; только в обществе природа выступает как основа его собственного человеческого бытия»*<sup>1</sup>.

Общественная и культурная жизнь, в сфере которой и осуществляется сущностное

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 589—590.

взаимодействие человека с природой, сложилась не сама по себе, в результате естественной эволюции природы и человека. Именно в своей творческой, практической деятельности человек становится постоянной предпосылкой социальной истории, а также ее постоянным продуктом и результатом. При этом «*предпосылкой* человек является только как свой собственный продукт и результат»<sup>1</sup>. Но это никак не исключает того факта, что природа сама по себе, и в человеке, как живом биологическом существе, служит исходным моментом истории.

Истории человечества предшествует ее естественная предыстория, в ходе которой возникают и складываются природные предпосылки человеческой и общественной жизни. Поэтому, как отмечают К. Маркс и Ф. Энгельс, существование живых человеческих индивидов, их телесной организации и обусловленного ею отношения их к остальной природе, следует констатировать как первую предпосылку человеческого существования, а следовательно, и всякой истории<sup>2</sup>.

Действительно, природа — объективная и необходимая предпосылка исторического развития, а человек — восприимчивый ее сил и возможностей. И изучение этих исходных естественных предпосылок, в частности биологической организации самого антропоида, в известном отношении раскрывает те обстоятельства и причины, в силу которых человек

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 26, ч. III, стр. 516.

<sup>2</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 19.



оказался вынужденным и способным создать новые, качественно отличные от природных, культурные формы своего бытия.

Согласно данным современной биологии, физиологии, психологии и антропологии человекоподобный предок не только по внешним анатомическим особенностям, но и по характеру своих ощущений, сенсомоторных движений и процессов, элементарных психических черт, вплоть до вегетативных проявлений, представляет собой биологическую организацию особого рода, отличную от любых других животных организмов. Опираясь на эти факты науки, представители «философской антропологии» (А. Гелен, Г. Плеснер, Э. Ротхаккер и др.), оценивая антропоида с точки зрения критериев «животного существования», отмечают его биологическую «незавершенность», «неспециализированность» и «неопределенность», крайне недостаточную оснащенность инстинктами. Предчеловек, не приспособленный или мало приспособленный к чисто животному, естественному существованию, как бы выпадает из надежных и прочных форм животного бытия и оказывается перед необходимостью сам определить себя, создать новые условия, пригодные для воспроизводства собственной жизни. Если врожденная биологическая специализированность животного позволяет ему приспособливаться к природной среде, то предчеловек, лишенный этого «преимущества», оказывается изначально «открытым» для иного рода возможностей и действий. Но в этом факте, на котором строят свою кон-

цепцию человека некоторые «философские антропологи», состоит лишь чисто «негативная», генетическая предпосылка возникновения человека, чисто негативные основания его свободы и новых творческих возможностей, не говоря уже о том, что сам факт биологической неспециализированности предчеловека является свидетельством и его изначальной беспомощности, а следовательно, и несвободы. Поэтому тут необходимо указать на другое важное обстоятельство, на то, что антропоид, будучи «неприспособленным» к естественной жизни, все же остается чувственно-предметным, животным существом, неотъемлемой частью природы. И в этом заключено как основание его определенной связанности с объективной необходимостью природы, так и реальное условие «выхода» за пределы чисто природного существования. Специфика биологической организации человека состоит не только в ее «неприспособленности» к природе, но и в ее генетической и фактической материальной «единосущности» с природой, ее «приспособленности» к ней. Именно по этой причине природный материал оказывается пригодным для создания человеком специфических, культурных форм его существования. В процессе естественного развития у человека и сформировались биологические предпосылки, которые сделали его способным к трудовой и духовно-культурной деятельности.

Чтобы сохранить и воспроизвести жизнь, человек должен удовлетворять свои потребности. А изначально он не имеет никаких

других потребностей, кроме тех, которые природа породила в нем. Для жизни нужны прежде всего пища, питье, жилище и т. д. Соответственно и первый культурно-исторический акт направлен на производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, на производство самой материальной жизни. «Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно — уже для одного того, чтобы люди могли жить»<sup>1</sup>. Первые акты человеческой деятельности служили, следовательно, удовлетворению естественных потребностей, но осуществлялись они в форме культурного творчества. Они сразу же проявляются в качестве двойного отношения — естественного и общественного. Конечно, вопрос о том, *что* делать, был первоначально закреплен и подсказан природой, и лишь то, *как* это сделать, предоставлялось решить человеку самому. Однако после того как культурно-творческая способность обретена человеком, он создает нечто такое, что вообще не предусмотрено природой. В этом случае не только *как*, но и *что* является результатом культурно-исторического действия.

«...Еда, питье, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конеч-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 26.

ные цели, они носят животный характер»<sup>1</sup>. Творчество человека имеет задачу, которую не ставит природа, оно порождает и удовлетворяет потребности нового рода, потребности культурного человека. Человек — единственное существо, не имеющее predetermined природой жизненной программы. Уже в самом начале культурной истории он оказывается перед открытой задачей, перед необходимостью и возможностью самому выбирать свой образ жизни, создать самого себя и свой жизненный мир.

Конечно, законы природного бытия не могут не сказаться существенным образом на содержании и характере его культурной жизни. Но законы эти проявляют себя в человеческой жизни не непосредственно, а опосредствованно и в различных превращенных формах.

Природа сама по себе не содержит никаких целей и намерений и потому не может сообщить человеку какие-либо представления о добре, справедливости и свободе. Но эти представления, несомненно, рождаются в процессе общения человека с природой, в условиях тех человеческих отношений, при посредстве которых только и может происходить это общение. Сущность человека не предшествует существованию, она возникает и складывается в специфических условиях культурно-социального бытия, является результатом предметного материального и духовно-нравственного творчества человека.

---

<sup>1</sup> *К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 564.*

Марксистская философия признает существенное значение природных предпосылок и оснований для человеческого существования и вместе с тем раскрывает специфическую природу исторической действительности, несводимость законов и принципов ее существования к законам природного бытия.

Религия фатализирует историю, видя в ней осуществление божественного провидения, объективный идеализм Гегеля превращает ее в историю абстрактного и потустороннего для действительного человека духа. Материалисты XVII—XIX вв. натурализируют историю, рассматривая ее как необходимый элемент природного целого.

В противовес этим философским учениям Маркс «историзирует» природу. Монизм действительности и науки, в том числе и философской науки, согласно Марксу, есть монизм исторической практики и познания, а история — та единственная и универсальная наука, которая охватывает развитие не только общества, но и природы. Действительное историческое отношение природы к человеку выражено прежде всего в материальном производстве, и в этом своем виде природа не есть уже «чистая природа», какая-то потусторонняя реальность, а истинно человеческая реальность. «...Природа, какой она становится — хотя и в *отчужденной* форме — благодаря промышленности, есть истинная *антропологическая* природа»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 596.

Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, говорят Маркс и Энгельс, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись. Но эта реальная основа отличается от сверхъестественной и чисто природной тем, что она является не чем-то доисторическим, стоящим вне мира и над миром, а подлинно историческим фактом, существование которого немислимо вне людей и без них<sup>1</sup>.

Объективная необходимость природы в ее новой исторической форме обнаруживает свою органическую связь и зависимость от свободной и целесообразной деятельности человека. Маркс подчеркивает социальную, человеческую природу окружающей нас действительности, показывает, что человечество практически имеет дело с «искусственной природой», которая, несмотря на свои объективные источники, является его собственным творением. Разумеется, человек и генетически и фактически является также и природным существом, но данный ему в его культурной жизни мир природы не может рассматриваться как раскрывающийся в своем существе только «чистому» естествознанию. Само это «чистое» естествознание получает свою цель, как и свой материал благодаря торговле и промышленности, предметно-чувственной практике людей. «...Предшествую-

---

<sup>1</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 37.

щая человеческой истории природа,— пишут Маркс и Энгельс,—...кроме разве отдельных австралийских коралловых островов новейшего происхождения, ныне нигде более не существует...»<sup>1</sup>

«Историзация» природы не исключает признания ее объективности. И вне человека и в самом человеке, как мы уже отмечали, природа всегда присутствует в своей исконной вещественности и является необходимым условием всяких культурно-социальных форм жизни. Более того, при всем историческом восприятии природных данных определение специфики общественной жизни, ее закономерностей делает необходимым различение естественной действительности, включающей в себя всю совокупность природных предпосылок человеческого бытия, от «искусственной» действительности общества, т. е. всех тех материальных сил и отношений между людьми, которые были созданы человеком уже в процессе его культурной истории. Законы этого «искусственного» бытия, или, иначе говоря, общества, согласно материалистическому пониманию истории не только не тождественны законам естественным, но и не могут быть выведены непосредственно из них.

Законы общественной жизни являются предметом социологического и философского исследования, это законы, существование которых невозможно без людей, вне их сознательной и целенаправленной деятельно-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 44.

сти. Человек, будучи детерминированным природной необходимостью и в то же время свободным от нее творцом форм социального бытия, выступает как существо, сознающее свое положение в мире, степень своей зависимости и свободы и создающее свою культуру, на основе научного познания и ценностных установок, истин и идеалов.

В концепции исторического монизма марксизм преодолевает не только «натурализирование» истории и человека, но и характерное для современной субъективистской философии отрицание сущностного значения природы для человеческого бытия. Рассматривая природу исторически в ее социальных превращениях, марксизм открыл новый аспект для понимания всей действительности: природной — с точки зрения социальной и исторической, социальной — с точки зрения конкретного человека, революционного класса, его практики.

Исторический монизм Маркса — это теоретическое выражение действительных процессов и тенденций естественной истории и истории культуры. Выдвинутые в нем философские принципы соотношения природного и исторического находят свое подтверждение в современной науке и помогают теоретическому осмыслению постоянно меняющегося и развивающегося взаимодействия природы и человека.

В настоящее время все основные науки о природе и человеке накопили огромное количество конкретных фактов и наблюдений, которые открывают новые перспективы для



исследования законов взаимодействия человека и природы, его динамики, механизма и тенденций. Проблема взаимодействия природы и общества сегодня становится, как известно, центральной для географической науки, в которой все больше проявляет себя синтетический подход к изучению природной действительности и которая все больше утверждает себя как экспериментальная наука. Однако на современном этапе исторического развития, когда необычайно возросли научные, производственно-технические возможности вмешательства человека в ход природных процессов, особенно настоятельной является разработка общей теории взаимодействия природы и общества как особой отрасли научно-теоретического знания, находящейся на стыке философии и конкретных естественных и общественных наук. Такая теория, раскрывая основные закономерности этого взаимодействия, послужила бы основой для предвидения не только ближайших, но и отдаленных его последствий, для планирования целой системы мероприятий, направленных на рациональное использование и преобразование природы<sup>1</sup>. Философия, занимающаяся наиболее общими законами и принципами существования мира и человека, служит необходимым методологическим руководством для научного и теоретического анализа взаимодействия природы и человека, помогает научному исследованию, в известной мере определяет его общую задачу

---

<sup>1</sup> См. «Природа и общество». М., 1968, стр. 4.

и направление. С другой стороны, конкретно-научное изучение взаимодействия природы и человека является важным источником обогащения и развития философии.

Накопленные ныне естественными и общественными науками данные проливают новый свет на характер и особенности взаимодействия человека и природы как в историческом прошлом, так и в настоящее время. Широкое распространение в современной науке получило понятие ноосферы. Это понятие, разработанное в его материалистическом истолковании В. И. Вернадским, обозначает обширную сферу взаимодействия природы и общества, организуемую и формируемую человеческой деятельностью. Созданная человеком природа и технические устройства сливаются в ноосфере в единую цельную систему. В отличие от биосферы, особой планетной оболочки, которая включает организмы и неживую среду, охваченную и преобразованную жизнью, ноосфера является особым структурным элементом природы (в широком смысле этого слова), выделенным по социальному признаку. Это постоянно расширяющаяся с прогрессом человеческой практики космическая область взаимодействия человека с материальным миром. Здесь человек не ограничивается рамками биологического взаимодействия с окружающей средой, а действует как существо сознательное, познающее законы природы, преобразующее ее, использующее ее для своего творчества.

Однако дело не только в том, что человек выходит в космос, за рамки нашей земной

планеты. Эти рамки как бы преодолеваются и в ходе тех научно-технических экспериментов, которые человек осуществляет на самой планете. Научно-технический прогресс открывает неограниченные возможности как для воспроизводства природных продуктов, так и для создания совершенно новых материалов и продуктов, необходимых для удовлетворения нужд общества. Но на этом пути человек приходит к открытию и применению таких технических и энергетических средств и сил, которые по мощности своей либо сравниваются с мощностью природных планетных стихий, либо превышают ее. Иначе говоря, если сравнить нашу земную планету с мастерской, со своего рода лабораторией, в которой человек производит свои научные эксперименты, то можно сказать, что характер и результаты этих экспериментов превышают изначальные природные возможности как мастерской, так и самого экспериментатора. Поэтому стихийное и бесконтрольное потребление природных ресурсов и использование могучих научных и технических средств может стать серьезной угрозой дальнейшему прогрессу человечества.

В характере современного взаимодействия человека с природой находит свое выражение важная особенность человеческого существования. Она состоит в том, что человек, будучи природным, а точнее, земным существом, ограниченным пространственно-временными и конкретно-природными условиями и формами своего бытия, в то же время является субъектом социально-культурного мира и

как таковой вступает в такого рода взаимодействие с природой, вселенной, которое носит в принципе универсальный и неограниченный характер. Человек — это деятельное существо, осваивающее силы и возможности природы, создающее отличный от нее мир культуры, но в своем культурном творчестве человек не может и не должен забывать о той исторически-конкретной форме своего бытия, благодаря которой на каждом этапе истории оказывается возможным его человеческое существование. Без воспроизведения конкретных и необходимых для существования человека природных условий невозможна культура, дальнейший прогресс человечества. Нельзя остановить развитие науки и культуры, как нельзя остановить самого движения истории. Но очевидно и другое, что все виды исторического творчества в конечном счете должны служить человеку, его благополучию, счастью, всестороннему физическому, нравственному и духовному развитию. А это достигается прежде всего успешным решением конкретно-исторических задач человеческого существования. В данном случае при обязательном сохранении или воспроизведении благоприятных природных условий жизни человека. Отсюда требование бережного и внимательного отношения к природной среде, силам и способностям самого человека, их воспроизводству средствами культуры. Перед современным человечеством встает практическая задача такой организации общественной и культурной деятельности, которая бы обеспечила наиболее благоприятное

для природы, а следовательно и для человека, использование ее сил и возможностей.

Однако успешное решение этой задачи зависит не столько от технических возможностей, которыми человечество располагает, сколько от характера социальных отношений, от того, насколько общество способно контролировать и регулировать свое взаимодействие с природой, обеспечить рациональное использование ее ресурсов.

«...Культура,— писал К. Маркс,— если она развивается стихийно, а не *направляется сознательно*... оставляет после себя пустыню...»<sup>1</sup> Другими словами, развитие производства, культуры, если оно не планируется и не контролируется сознательно, несет за собой последствия, разрушительные как для природных, так и для социальных основ человеческого существования. Современный капитализм не в состоянии предотвратить отрицательные последствия научно-технической революции. Хищническое отношение к природе, на протяжении многих десятилетий проявлявшее себя в развитых капиталистических странах, наносит огромный ущерб обществу. Это сегодня вызывает тревогу и озабоченность широкой общественности, находит своеобразное выражение в различных пессимистических философских и социологических теориях. Однако организация централизованной и планомерно осуществляемой системы общегосударственных мероприятий, необходимых для эффективной борьбы с па-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 32, стр. 45.

губными последствиями индустриального развития, например с принимающим угрожающий характер загрязнением биосферы, наталкивается на непреодолимые препятствия, порожденные самим капитализмом.

Осуществление нормального взаимодействия между природой и человеком, контролируемое и целенаправленное использование достижений науки и техники без серьезного ущерба для природных основ человеческого бытия в современных условиях связано с созданием форм общественной жизни, в которых все силы и богатства, научные и технические средства подчинены человеку, как субъекту и главной цели всего общественного прогресса. Именно такие возможности регулирования взаимоотношения природы и человека открывает социалистическое общество. «Бурный рост науки и техники делает особенно актуальной вечную проблему отношений между человеком и природой. Еще первые социалисты считали, что важной чертой общества будущего явится сближение человека с природой. С тех пор прошли века. Построив новое общество, мы воплотили в жизнь многое из того, о чем могли лишь мечтать предшественники научного социализма. Но природа не утратила для нас своей огромной ценности и как первоисточник материальных благ, и как неиссякаемый источник здоровья, радости, любви к жизни и духовного богатства каждого человека»<sup>1</sup>. Нейтрализовать вредные для природы и человека побочные

<sup>1</sup> Л. И. Брежнев. Пятьдесят лет великих побед социализма. М., 1967, стр. 33.

явления хозяйственной деятельности — важность этой задачи подчеркивалась в принятом в сентябре 1972 г. постановлении Верховного Совета СССР об охране и рациональном использовании богатств природы.

Таким образом, творческое отношение человека к природе в марксизме утверждается не как произвольная и нерегулируемая деятельность, направленная на неограниченную эксплуатацию природных сил и средств, а как такая деятельность, которая в конечном счете должна быть подчинена принципам революционной практики, гуманистическим идеалам и ценностям.

Показав те исторические и социальные формы, в которых необходимость природы дана человеку, и подчеркнув человеческое происхождение и существо экономических и социальных форм, марксизм тем самым раскрыл коренные объективные условия свободы человека, его революционной активности. Человеческая природа существующего здесь подчеркивается не для констатации и оправдания его необходимости, а для того, чтобы указать на коренящиеся в этой социальной основе реальные возможности и средства ее преобразования.

## *2. Общество и человек*

При рассмотрении этой проблемы мы исходим из того факта, что человек свое сущностное взаимодействие с природой осуществляет в рамках общественной и культурной жизни, где объективная необходимость,

закономерность выступает не как чисто «природная», «внешняя», а как необходимость естественного процесса, сотворцом и действующим лицом которого является сам человек, детерминированный и свободный в своих действиях, сознательно ставящий определенные цели и добивающийся их осуществления. В каких же отношениях пребывает человек с социальными и культурными формами бытия, как определяет он собственный образ жизни?

В рамках культурной истории мы застаем человека изначально оформленным культурой и обществом и поэтому творящим культуру, преобразующим историческую действительность в нужном ему направлении. Логика взаимоотношения объективного и субъективного факторов общественной жизни, так же как и необходимость дальнейшего развития, прогресса общества и культуры, позволяет видеть в человеке творческое начало.

В истории никто не начинает полностью сначала. Вступая в жизнь, каждое новое поколение застает уже какие-то готовые исходные условия своего существования, общественную и культурную среду. Человек предстает в качестве продукта этой среды, которая во многом предопределяет и направляет его деятельность. Он основывает свою деятельность на совокупности тех производительных сил, знаний, культурных ценностей, которые были развиты и накоплены на протяжении тысячелетий. Хозяйственные и социально-политические формы, культурные достижения прошлого выступают не только



в качестве сил традиции, косной традиции, сковывающей свободу и творческую активность людей, но и как реальная основа человеческого творчества.

Рассмотрение человека как социального существа тесно связано с его пониманием как культурного существа. Общество — это та исторически сложившаяся совокупность форм совместной деятельности, в рамках которой сохраняются и передаются от поколения к поколению накопленные человечеством богатства материальной и духовной культуры, создаются новые культурные ценности. В отличие от природного бытия, в частности биологических систем, которые сохраняют и воспроизводят свои структуры во времени при смене поколений прежде всего благодаря передаче наследственных признаков, через генетический аппарат отдельных особей, общество воспроизводит себя благодаря деятельности особых социальных институтов. С их помощью накапливается, хранится и передается новым поколениям социальная и культурная информация. Производственные отношения, различные типы идеологических и культурных систем выступают в обществе как факторы регуляции человеческой деятельности. Именно социальная жизнь, система социальных отношений является единственной формой, в которой человек общается к благам культуры и творит ее. Нельзя отделить деятельность человека от общественных отношений, учреждений, событий, в которых эта деятельность выражается, осуществляется.

Социальная жизнь для человека — это не просто система межчеловеческих отношений, она и определенная форма взаимоотношений природы и человека, материального и идеального, телесного и духовного, объективного и субъективного, необходимого и свободного. Соответственно и само понятие человека по сравнению с понятиями личность и индивид носит более общий характер, оно выражает всю целостность человеческого существа, единство самых различных его жизненных функций и проявлений. Личностные свойства человека определяют главным образом его отношение к другим людям, обществу в целом, его место и роль в исторически сложившейся системе общественных отношений. Индивид — это отдельный, единичный представитель человеческой общности — биологического рода, социальной группы. Человек же олицетворяет неразрывное единство таких сторон своего существа, как социальная, биологическая, духовно-нравственная и культурно-историческая.

В понимании взаимоотношения общества и человека немарксистская философия в прошлом и в настоящее время, несмотря на необычайное разнообразие точек зрения, обнаруживает тенденцию к двум крайним и противостоящим друг другу позициям. С одной стороны, развиваются универсалистские теории общества, в которых общественное целое понимается как некое абсолютное и совершенное единство, исключаящее разнообразие и множественность частей. О. Шпенглер, например, говорит о народном

духе, представляющем собой как бы метафизическое существо, отличное от сознания отдельных людей. Отдельный человек рассматривается лишь как частичное воплощение этого духа, его носитель. С другой стороны, мы сталкиваемся с учениями философского индивидуализма у Ф. Ницше и современных экзистенциалистов, где человек выступает в качестве абсолютно автономного и самодовлеющего начала, противостоящего объективному миру социального. Странники умеренного универсализма Т. Литт, М. Шелер рассматривают общество не как нечто отличающееся от составляющих его частей, а как единство множественности. Коллективное сознание (а именно оно и считается основой общественного целого) здесь существует во взаимной связанности отдельных индивидуальных сознаний. В объективистских учениях человек, таким образом, теряет свою индивидуальность, самостоятельность, растворяется в обществе, полностью детерминруется им в своих поступках и действиях. Субъективистская философия, напротив, рассматривает человека как самоцель, совершенно независимое от общества начало.

Все трудности и противоречия в решении вопроса о взаимоотношении человека и общества в буржуазных философских учениях объясняются главным образом тем, что они рассматриваются в качестве абсолютно автономных и взаимно исключających сторон.

Это противоположение в марксизме преодолевается в понятиях общественной практики и конкретно-исторического человека.

Марксизм исходит не из абстрактных человеческих индивидов и не из безличного общественного организма, а из общества как конкретно-исторической системы человеческих отношений. Общество — это не только объективные условия и обстоятельства, определяющие поведение человека, но и постоянно происходящая деятельность людей, создающих и изменяющих эти обстоятельства. Именно в процессе практической деятельности людей реализуется внутренняя существенная связь между обществом и человеком, проявляет себя их взаимозависимость.

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

Рассматривая природу исторически, в тех формах, в которых она предстает в культурной истории, К. Маркс в свою очередь самую социальную действительность понимает не созерцательно, в форме объекта, а как практическую человеческую деятельность. Общество со своими экономическими, социально-политическими структурами и культурными

формами предстает не как некое самодовлеющее целое, независимое от человека и его деятельности, а как определенная совокупность отношений и форм самой практической деятельности людей.

Общество — это та жизненная среда, в которой только и может реализовать себя человеческая индивидуальность.

«Условия, при которых происходит общение индивидов... представляют собой условия, относящиеся к их индивидуальности, и не являются чем-то внешним для них; это — условия, при которых эти определенные, существующие в определенных отношениях индивиды только и могут производить свою материальную жизнь и то, что с ней связано; следовательно, они являются условиями самодеятельности этих индивидов, и создаются они этой их самодеятельностью»<sup>1</sup>.

Человек рождается в обществе, получает в нем все средства, необходимые для своего развития. Он зависит от общества, но вместе с тем и противостоит ему как творец новых форм социального бытия. Человек — существо общественное по своей природе. Смысл своего существования он находит в общении с людьми, в реализации своей общественной ценности и значимости. Он сам в своем конкретно-историческом воплощении в конечном счете является целью своего исторического творчества.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 72.

Характеризуя специфику социальной действительности, К. Маркс указывает на человеческую природу общественных форм. Если природную действительность нельзя понять вне истории, то социальную действительность тем более нельзя отделять от самого субъекта, действующего лица истории. Общественные отношения, учреждения суть не что иное, как форма существования и выражения человеческой деятельности.

Для понимания подлинного назначения общественных форм важное значение имеет принцип самоценности каждой человеческой жизни, каждой ступени развития истории. Этот принцип позволяет трактовать человека в его отношении к общественному целому не только и не столько как средство, сколько как цель. Общественная жизнь заключается в творчестве оригинальных и неповторимых форм человеческой жизни, а не в простом воспроизведении исходных условий своего существования. Смысл жизни человека в том его жизненном воплощении, в котором получают максимальное развитие наиболее ценные и сильные его задатки и способности, от этого во многом зависит и его общественная значимость. Расцвет индивидуального творчества — важное условие подлинного коллективизма. Внутреннее единство коллектива рождается и укрепляется в том случае, если оно связано с развитием составляющих его личностей, с широким проявлением их творческих сил и возможностей.

Богатство и разнообразие индивидуально-го творчества, свидетельствуя о его неповто-

римости и ценности, ни в коем случае не означает, однако, его асоциальности. Деятельность отдельного человека, как подчеркивалось выше, возможна только в обществе, она немыслима без общения с другими людьми. «Только в коллективе,— писали К. Маркс и Ф. Энгельс,— индивид получает средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода»<sup>1</sup>.

Коллективность капиталистического общества является мнимой коллективностью. Она противостоит индивидам как нечто самостоятельное и чуждое, поскольку служит объединению различных враждебных классов. Для подчиненного класса такая коллективность носит иллюзорный характер, более того, она является для него оковой.

Коммунистическое общество рождает новую форму коллективности. Она представляет собой «такое объединение индивидов... которое ставит под их контроль условия свободного развития и движения индивидов, условия, которые до сих пор предоставлялись власти случая и противостояли отдельным индивидам...»<sup>2</sup>. Все формы объединения индивидов имеют здесь своей целью поддержание и совершенствование условий «свободного развития и движения индивидов». Развивая творческую разнородность и неповторимость его членов, такая форма коллективности предъявляет определенные требо-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 75.

<sup>2</sup> Там же, стр. 76.

вания и к личности, возлагает на нее ответственность за реализацию общих интересов. Ответственность каждого за коллектив и ответственность коллектива за каждого — такова неотъемлемая черта социалистического образа жизни<sup>1</sup>.

Марксизм раскрывает человеческую природу объективного в истории и социальную природу индивидуального, человеческого. Он рассматривает общество не как величину, существующую независимо от конкретных человеческих лиц, групп и классов. Уровень его развития определяется тем, как и в какой мере оно служит интересам человеческой личности, поскольку человек, его свобода, творческое и нравственное развитие является важнейшими показателями социального прогресса.

Экзистенциалисты говорят о своем желании освободить человека от внешних и принудительных для него принципов жизни, утвердить его самооценку. На деле же, отгораживая человека от социальных форм существования как якобы абсолютно чуждых и углубляясь в иррациональные сферы индивидуального бытия, они теряют самого человека, действительную ценность его существования.

Современная религиозная философия, стараясь приспособиться к запросам времени, в свою очередь признает справедливость человеческого протеста против внешнего социального и духовного насилия. «То, что вос-

---

<sup>1</sup> См. «Материалы XXIV съезда КПСС», стр. 80.



стает в человеческом страдании против бога во имя человека,— говорит один из видных ее представителей,— и есть восстание самого истинного бога. Восстание против бога может быть только во имя бога же, во имя более высокой идеи бога»<sup>1</sup>.

Этим философским теориям противостоит марксистская концепция человека, учитывающая как реальные возможности современного человечества, так и его идеальные побуждения. Она поднимает человечество на борьбу против существующих форм социального и духовного гнета, против отжившего свой век капиталистического общества, за создание максимально справедливых и гуманных для нашего времени общественных форм, во имя человека.

Проблема отношений между обществом и человеком в современной философии тесно связана с проблемой отчуждения и с тем или иным пониманием этого явления человеческой жизни. Сам факт отчуждения человеческой личности является, как отмечалось выше, исходным моментом философии Кьеркегора и современных экзистенциалистов. Кьеркегор критиковал уже обнаружившуюся в его время тенденцию к нивелированию людей, к подавлению отдельной человеческой индивидуальности. Ясперс протестует против поглощения человека машиной современного капиталистического «государства всеобщего

---

<sup>1</sup> *Н. Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952, стр. 12.*

благоденствия», Марсель против всевозрастающей деградации личности, превращения ее в статистический номер. Сартр говорит об абсурдности человеческого существования в капиталистическом мире. В различных формах они выражают кризис человека буржуазного общества и в своих философских учениях предлагают способы преодоления отчуждения.

Так, Кьеркегору отчуждение личности представлялось своеобразной душевной болезнью времени, деформацией внутренней жизни человека, а причину ее он видел в подавляющем человека господстве абстрактного мышления, не знающего никаких конкретно-человеческих особенностей и различий, экзистенциальных забот и переживаний. Спасение от этой «душевной» болезни он усматривал в утверждении и защите чистой субъективности человека, его духовно-нравственной самоизоляции, автономии, в отрыве индивида от своей родовой сущности. Противопоставив гегелевской абстракции абсолютного духа своего индивида, Кьеркегор не замечает, что этот индивид сам по себе является лишенной всякого реального содержания философской абстракцией, а потому и не может представлять собой действительно живого, конкретного и исторического человека.

Ни кьеркегоровское восстановление изначального контакта с богом, ни коммуникация Ясперса, обещающая человеку достижение «подлинного бытия», ни «реактивация первоначальных интенций сознания» Гуссерля, ни «абсолютная надежда» Марселя не откры-

вают пути к преодолению отчуждения. Идеалистическое понимание сущности человека как неведущей и непредметной, отождествление опредмечивания, процесса объективации человеческой деятельности с отчуждением — все это лишает их возможности найти правильное решение проблемы.

Марксизм вскрыл действительные причины отчуждения человека капиталистическим обществом. Маркс отличает отчуждение от опредмечивания. Единый процесс человеческой деятельности является процессом ее опредмечивания и в то же время формирования человека как индивида — его привычек, потребностей, идеалов. Отчуждение же выступает как особый случай, особая форма опредмечивания. Исходя из этого Маркс ставит историческую задачу преодоления тех конкретно-исторических форм отчуждения, которые порождает капитализм и которые в той или иной форме были характерны для классово-антагонистического общества в целом.

Проблемы человека могут быть решены лишь на путях создания новых форм сущностного единства человека с миром, в котором отчужденные от человека производительные силы общества, все его материальные и духовные ценности превратятся из сил господствующей над людьми частной собственности в силы свободных индивидов. Соответственно и философское решение проблемы должно быть найдено в определенном, выражающем особенности нашего конкретно-исторического времени, диалектическом синтезе

объективного и субъективного, онтологического и антропологического.

Анализируя и вскрывая объективные причины отчуждения, К. Маркс обращается к исследованию самой структуры социально-экономических и политических отношений, а деформацию внутренней духовно-нравственной жизни людей объясняет «деформацией» социальных отношений. Проблема субъективности также рассматривается и понимается им прежде всего как социально-историческая «субъективность», как субъективный фактор истории, выраженный в определенной позиции и деятельности революционного класса, его представителей, наконец, как идейно-нравственная и духовная позиция и деятельность отдельной человеческой личности, выражающей и защищающей прогрессивные тенденции и идеалы своего времени.

Марксистская философия человека возникла как теория революционного действия, как руководство к практической перестройке мира, к радикальному решению общих и конкретных проблем человека. Свои важнейшие положения она основывает прежде всего на научном анализе объективных факторов и тенденций общества в целом. Вместе с тем эти общие принципы социального развития она соотносит и соразмеряет с интересами передового класса, с надеждами и чаяниями конкретной человеческой личности. Марксизм говорит о путях общественного воздействия на людей, на массы, о факторах, определяющих и направляющих деятельность че-

ловека в рамках класса, общественных организаций, а также о тех факторах и силах социальной и индивидуальной жизни, которые обуславливают внешнюю и внутреннюю свободу человека, его самостоятельную и творческую активность.

Социальная необходимость, общественный строй определяют характер поведения людей, их образ жизни. Но общественные отношения, учреждения — это не потусторонняя для человека реальность, а та специфическая действительность, которая сама является продуктом человеческого творчества и которая не существует независимо от деятельности людей. Человек, конечно, становится и формируется под влиянием внешнего мира, откуда он черпает все свои знания. Стало быть, человек, говорит Маркс, должен так устроить окружающий мир, чтобы он познавал и усваивал в нем истинно человеческое, чтобы он чувствовал себя человеком<sup>1</sup>. Вместе с тем человек должен и совершенствовать самого себя, свои понятия о человечности и жизненные идеалы. Он «должен... познать себя самого, — пишет Энгельс, — сделать себя самого мерилom всех жизненных отношений, дать им оценку сообразно своей сущности, устроить мир истинно по-человечески, согласно требованиям своей природы... Истину следует искать не в призрачных потусторонних областях... а гораздо ближе, в собственной груди человека»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 2, стр. 145.

<sup>2</sup> *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 1, стр. 593.

### 3. О смысле истории и историческом профессе

Признавая объективность и естественно-исторический характер общественного развития, исторических закономерностей, марксизм в то же время раскрывает их специфически человеческую природу. Эти закономерности не потусторонние для человека предначертания абсолютных идеальных и материальных начал, а закономерности исторического процесса, постоянно формируемого и изменяемого людьми, закономерности, существующие и действующие лишь в творчестве людей, в различного рода человеческих отношениях. «В природе... действуют одна на другую лишь слепые, бессознательные силы, во взаимодействии которых и проявляются общие законы,— писал Энгельс,—...в истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели»<sup>1</sup>.

Человек всегда имеет перед собой «историческую природу и природную историю», неразрывно связанную с историей, с сознательной, культурной и духовно-нравственной деятельностью людей. В реальном взаимодействии с природой возникает социальное

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 305—306.

и культурное содержание истории, идеалы и цели человечества<sup>1</sup>. Но, как мы уже отмечали, все это культурное содержание истории получается не в готовом виде из объективного природного источника, а лишь как продукт специфически человеческого творчества, совершающегося в разнообразных конкретно-исторических условиях. Общественная жизнь являет собой чрезвычайно сложное переплетение бесчисленного множества сил и отношений, необходимых и случайных, объективных и субъективных. Люди, классы, народы, движимые сходными и различными, а нередко взаимоисключающими побуждениями и целями, творят историю. Может ли результат этого сложного и противоречивого творчества иметь единую направленность?

О характере и направленности исторического процесса можно судить, исходя из различных по своей общности социологических и исторических законов. Одни из них выражают объективные тенденции, характерные для всей истории человечества, например закон соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил. Другие общи для нескольких общественно-экономических формаций или присущи лишь отдельным формациям. Социальные законы в зависимости от степени своей общности говорят о тенденциях развития характеризуемых ими объектов, общественных формаций, отдельных цивилизаций и эпох в целом, о повторяемости раз-

---

<sup>1</sup> См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 43.*

личных экономических, социально-политических и культурных явлений или же выражают индивидуальное, неповторимое конкретное единство на той или иной ступени развития.

Различаясь между собой по содержанию и степени приложимости, они вместе с тем дают картину общего движения истории во взаимодействии самых различных сторон социальной жизни: экономических, политических, демографических, психологических, культурных, духовно-нравственных.

Философское рассмотрение истории имеет свою особую задачу и свой специфический предмет. Вместе с тем свои обобщения философия истории вырабатывает с учетом того, что дают социология и историческая наука.

Отвергая всякие метафизические потусторонние принципы и критерии объяснения истории, марксистская философия обращается к самой истории и из ее действительного развития выводит свои представления о ее характере и направленности. Пройденный человечеством путь является большим отрезком исторического времени и достаточно содержателен, чтобы на его основе можно было хотя бы в общих чертах судить о возможных направлениях его будущего развития.

Для понимания исторического процесса огромное значение имеют переломные периоды истории, когда в относительно короткое время революционными средствами разрушаются старые отжившие экономические и политические формы и закладываются основы для творчества новых прогрессивных форм.



В эти переломные моменты в связи с открывшейся перспективой движения истории в будущее становится возможной более глубокая оценка и прошлого.

В качестве таких поворотных этапов могут быть отмечены период крушения древнего общества, падение Римской империи, приведшее к смене рабовладельческого общества феодальным, эпоха буржуазных революций XVII—XVIII вв., установившая господство капиталистического строя, и, наконец, социалистическая революция в нашей стране, положившая начало новой эры человеческой истории, эры бесклассового общества. Характер взаимоотношений капиталистической и социалистической систем, строительство новых форм социальной жизни в социалистических странах, социальные проблемы, рожденные научно-технической революцией, дают богатый материал как для понимания самой истории, так и для освещения проблем человеческой жизни, ее смысла, свободы и творчества человека.

Прошлая история предстает перед нами в виде некоего сложного, неоднозначного, противоречивого, но в целом единого процесса, обладающего сходными моментами в развитии различных стран, народов, культур не только в рамках одного определенного исторического периода, но и отдаленных друг от друга во времени эпох. Сходные по своей природе причины привели к смене рабовладельческого общества феодальным в восточной части азиатского континента (Ханьская империя) и на Западе у народов, живших на

территории Римской империи. Можно отметить общность черт буржуазных революций — от нидерландской в XVI в. до японской, происшедшей уже в XIX в., явлений культурного возрождения у различных народов, антифеодальных крестьянских восстаний и т. д.

Но вместе с тем история является одновременно историей неповторимых по своей индивидуальности и конкретному содержанию, однократных явлений и событий социальной и культурно-духовной жизни человечества. Не только о повторяемости, но и об индивидуальной неповторимости исторического свидетельствуют, например, крестьянские восстания в Европе XIV—XVI вв. Чтобы выявить конкретное своеобразие этих событий, достаточно сравнить восстание Дольчино, Жакерию, восстание Уота Тайлера, гуситские войны и Крестьянскую войну в Германии.

Единство человеческой истории есть результат многовекового развития, в процессе которого народы, населявшие землю, жившие вначале локальными или малосвязанными между собой цивилизациями, этническими группами, в результате экономического, научно-технического прогресса и совершенствования средств передвижения и связи вступили в тесное социально-политическое, экономическое и культурное общение.

На заре истории, когда люди различных континентов и районов земного шара, отделенные друг от друга огромными и непреодолимыми пространствами, только выходили из

своего животного состояния и образовывали первые человеческие общности, существовал, по сути дела, один объективный фактор их исторического единства — таким фактором служила принципиальная общность природных предпосылок истории: географические условия Земли и биологическая организация людей. Движимые единой естественной потребностью существования и воспроизводства своей жизни, люди стали производить орудия труда, те самые средства социальной жизни, которые впоследствии сделались определяющим фактором общественной жизни и исторического единения человечества.

Рассказывая о внутреннем прогрессе цивилизации и культуры и их пространственном распространении, акад. Н. И. Конрад указывает на два географических центра начальной исторической жизни — египетское государство в долине Нила и Шумерское царство в Двуречье. Дальнейшее движение истории происходит путем расширения географических сфер и сфер культурного влияния первых исторических центров, включения в них новых народов и стран. Наряду с ними или позднее в других районах самостоятельно возникают новые культурные центры, которые в свою очередь расширяют влияние на соседние племена и народы. В дальнейшем различные исторические центры приходят в соприкосновение, вступают в торговые, политические и культурные взаимоотношения или сталкиваются между собой как враждебные силы. Так, начавшееся некогда пространственное распространение

истории в течение нескольких тысячелетий вовлекло в свою орбиту все части земного шара. «В сложнейшем процессе соприкосновения одних частей человечества с другими формировались этнически устойчивые племенные группы, развивались народности, перераставшие в дальнейшем в нации»<sup>1</sup>.

Связи и взаимоотношения, складывавшиеся между древнейшими культурными обществами, носили, как правило, случайный и эпизодический характер. Древние центры исторической жизни были настолько изолированы друг от друга и остальных районов мира, что нередко с их гибелью исчезали и достижения их высоких культур.

Общение между народами принимает устойчивые и постоянные формы вместе со становлением и развитием капитализма. Создание единого мирового рынка привело к расширению международных связей и разрушению национальной и региональной замкнутости. Слияние истории развития народов и культурных районов земного шара в единую историю человечества само по себе является несомненным показателем общественного прогресса, Но оно не дает еще ответа на вопрос о направленности исторического процесса.

В современной немарксистской философии истории существуют две наиболее распространенных и прямо противоположных

---

<sup>1</sup> «Вестник истории мировой культуры», 1961, № 2, стр. 17.

концепции истории. Сторонники так называемых «прогрессистских» теорий утверждают непрерывный прогресс истории, направленный к осуществлению некоей заранее данной цели. Сторонники разного рода циклических теорий рассматривают те или иные культурные и исторические явления с точки зрения их расцвета и гибели, конечного характера каждого исторического явления. Телеологический детерминизм, представляющий собой своеобразную идеалистическую форму рассмотрения истории как направленного процесса, сегодня отступает перед иррационалистическими теориями, констатирующими невозможность исторического предвидения.

Последние обращают внимание на сложный и противоречивый характер развития культуры, подчеркивают расхождения между прогрессом цивилизации и духовно-нравственным развитием человечества, всякого рода кризисные явления. На этих путях они приходят к отрицанию поступательного развития истории и ее смысла.

Действительно, пути исторического прогресса сложны и противоречивы. В огромном многообразии исторических фактов есть и такие, которые свидетельствуют, казалось бы, против прогресса.

Исторический прогресс, как мы знаем, дал человеку могучие средства для покорения сил природы. Он окружил себя искусственной средой, охраняющей его от природных стихий. Но, заключая себя в созданную им самим «вторую природу», человек в какой-то степени лишился тех благоприятных

для здоровья преимуществ, которые давало общение с природой.

Современные жилища, одежда и другие предметы быта надежно охраняют человека от дождя и холода, а развитые транспортные средства позволяют легко преодолеть любые расстояния. Но эти же удобства приводят к тому, что он большую часть времени проводит в помещении, отвыкает от хождения пешком и многих других необходимых для организма движений. Это нарушает естественную жизнедеятельность человеческого организма.

Прогресс культуры характерен тем, что он приносит с собой и последствия неожиданные, непредвиденные. Эти возможности присутствуют на каждом конкретном этапе взаимодействия человека с природой. Поэтому человек должен планировать свою деятельность. Он должен предпринять все возможное, чтобы устранить или нейтрализовать отрицательные последствия прогресса науки и техники.

Естественно, что успех этой деятельности зависит от тех социальных, конкретно-исторических условий, в которых живет и действует человек. «Принимая меры для ускорения научно-технического прогресса,— отмечалось на XXIV съезде КПСС,— необходимо сделать все, чтобы он сочетался с хозяйским отношением к природным ресурсам, не служил источником опасного загрязнения воздуха и воды, истощения земли... Не только мы, но и последующие поколения должны иметь возможность пользоваться всеми бла-

гами, которые дает прекрасная природа нашей Родины»<sup>1</sup>.

В процессе исторического развития человечества и его познания были выработаны определенные критерии, с помощью которых оцениваются результаты деятельности человека, все, что составляет содержание человеческой истории.

Объективно прогресс человечества находит свое выражение в постоянном увеличении объема его производственной деятельности, в росте его способности приспосабливаться к более разнообразным условиям и решать все более сложные задачи, в непрерывном физическом, духовном и нравственном совершенствовании человека.

Обеспеченная и благоустроенная жизнь, здоровье, нравственное совершенство, гуманность, свобода и справедливость, счастье давно уже признаны несомненными человеческими ценностями, а потому и своего рода показателями достигнутого человечеством материального и духовного прогресса. Нельзя забывать, однако, что в разные эпохи, у разных классов и социальных групп эти понятия приобретают различное содержание. И поступательный характер истории выражается в том, что в историческом развитии создаются предпосылки для того, чтобы эти ценности стали достоянием все большего числа людей, чтобы развитие одних людей, классов, социальных групп не происходило за счет других.

---

<sup>1</sup> «Материалы XXIV съезда КПСС», стр. 57—58.

Пути исторического прогресса при всей их сложности и противоречивости постоянно расширяют поле человеческой деятельности, увеличивают объем задач, требующих своего решения. Но новые сложные задачи говорят не только о предстоящих усилиях и трудностях, но и о том, что человечество накопило огромные знания и навыки, делающие его способным для решения этих задач.

Нельзя забывать, что бóльшая часть того, чем располагает сейчас человечество, что оно знает, приобретено в последние три — четыре столетия. А тот расцвет науки и техники, который достигнут в наши дни и в сравнении с которым некоторые буржуазные философы весьма пессимистически оценивают духовный и нравственный прогресс человечества, является детищем последних десятилетий.

Если условно свести последние несколько тысяч лет человеческой истории к годам жизни одного человека, то окажется, что десять лет тому назад этот человек переселился из пещеры в первое сделанное им жилище, пять лет назад овладел письменностью, немногим более двух лет назад познакомился с первыми законами механики и логики, полгода назад он изобрел книгопечатание и узнал о том, что земля шарообразна и вращается вокруг солнца, больше месяца назад построил паровую машину, а вскоре после этого открыл электричество, более двух недель назад построил первый самолет, изобрел радио и задумался над теорией относительности, на прошлой неделе изобрел телевизор, атомный реактор и электронную вычисли-



тельную машину, а вчера уже впервые облетел вокруг Земли на космическом корабле.

Современная наука и техника открывают огромные возможности для освобождения людей от тяжелого физического труда, от нищеты и голода, для приобщения их к радостям творчества, культурным и духовным ценностям. Хотя прошло немного времени для того чтобы, освоив эти возможности, человечество смогло бы в полной мере использовать их для своего внутреннего роста, вместе с тем уже завоеванные человечеством социальные предпосылки позволяют надеяться, что оно справится со стоящей перед ним сложной задачей.

В нашу переломную историческую эпоху, полную острых социальных и духовных конфликтов, люди оказались перед необходимостью конкретного решения проблем, от которых зависят смысл и содержание их жизни. Человечество и раньше сталкивалось со сложными и трудными задачами, но они носили иной характер и не проявлялись в такой всеохватывающей и острой форме, как сейчас. Именно сейчас, как отмечалось ранее, с необычной силой обнаружилась внутренняя связь конкретно-индивидуального и общего, отдельного поступка, решения и объективного хода истории, человеческого творчества и закономерностей исторического процесса.

В СССР в настоящее время достигнут высокий уровень народного хозяйства, социалистических общественных отношений, культуры и творческой самодеятельности широ-

ких народных масс. Как отмечалось на XXIV съезде партии, у нас построено развитое социалистическое общество, о котором в 1918 г. В. И. Ленин говорил как о будущем страны<sup>1</sup>. И сейчас уже решаются большие и сложные задачи, связанные с созданием материально-технической базы коммунизма, с достижением высокого уровня всей нашей материально-производственной деятельности в интересах трудящегося человека, во имя высоких социальных и нравственных идеалов, формирования всесторонне и гармонично развитого человека.

Советский Союз и другие социалистические страны развивают экономические и социальные формы нового общества, утверждая тем самым объективные основания социалистической демократии и гуманизма. Вместе с тем предстоит еще большая работа по дальнейшему совершенствованию социалистических общественных отношений, использованию огромных достижений научно-технической революции на благо человека, созданию таких форм человеческого общения, которые дадут полный простор развитию индивидуальности, творческой активности человека.

#### *4. Идеалы и действительность*

Проблема человека рассматривается марксистской философией не только в плане его взаимоотношений с природой и обществом,

---

<sup>1</sup> См. «Материалы XXIV съезда КПСС», стр. 38.

но и в тесной связи с теми идеалами и целями, которыми руководствуются люди и которые придают смысл и значение их деятельности.

Как мы уже отмечали, марксизм отвергает взгляд на природу идеалов как на некие потусторонние и абсолютно независимые от человека сущности и ценности и узко антропологическую, субъективистскую их трактовку, фактически отрицающую объективное содержание и значение. Несмотря на различие исходных позиций, обе указанные точки зрения понимают идеалы и реальную историческую действительность как взаимоисключающие начала. В одном случае бог, абсолютная идея, разумная природа сообщают человеку о подлинных целях и принципах его жизни и творчества, в другом — человек оказывается абсолютно свободным творцом своих идеалов и самой истории. Точка зрения крайнего объективизма неизбежно ведет к поглощению личности, к пренебрежению интересами человека, а точка зрения крайнего субъективизма сводит все к жизни отдельного индивидуума, отвергает объективную значимость человеческой жизни и общественных идеалов.

Ссылаясь на то, что люди в различные периоды истории якобы выдвигали одни и те же идеалы, например идеалы свободы и равенства, представители объективистской философии пытаются утвердить некий независимый от человечества источник этих идеалов, и в поисках такого источника они покидают почву реальной исторической действительности.

сти, обращаются к внечеловеческим сферам (божественному или природному бытию). Цель истории, а соответственно и общие принципы и идеалы человеческого существования оказываются в этом случае predeterminedными.

Действительно, история обнаруживает определенную общность потребностей и идеальных устремлений людей различных времен. Но это не значит, что люди всегда выдвигали и отстаивали одни и те же идеалы. К свободе и равенству призывали не только деятели французской буржуазной революции конца XVIII в., но и участники более ранних революционных движений — крестьянских войн, восстаний рабов и т. д. Однако достаточно рассмотреть каждое из этих движений в связи с выдвигаемыми им требованиями свободы и равенства, чтобы убедиться, что в каждый период истории эти идеалы были наполнены конкретным содержанием, вытекающим из данных общественных условий и требований прогрессивного, борющегося класса. Если восставший раб под свободой понимал право называться человеком и обладать хотя бы элементарными условиями человеческого существования, то буржуазия видела в свободе право по своему усмотрению распоряжаться собственностью в процессе хозяйственной жизни, а для пролетариата подлинная свобода и равенство возможны лишь в результате обобществления частной собственности, при наличии равных прав всех членов общества на собственность и на продукты общественного труда.

В каждую историческую эпоху люди руководствуются конкретными побуждениями и целями, а уже из них и на их основе исторически определяются и утверждаются некоторые принципы и идеалы, имеющие общечеловеческое значение. Человечеству предшествуют общие объективные природные условия и возможности его деятельности, его культурного творчества, а цели и идеалы этого творчества являются уже продуктом самой истории.

При всем различии выдвигающихся в разные эпохи нравственных и политических идеалов в них есть нечто общее, что связывает их единой линией, выражает некоторую единую для разных исторических периодов тенденцию. Такой общей тенденцией является революционное отрицание на различных этапах истории конкретных проявлений социального зла и несправедливости, утверждение новых принципов общественной жизни, открывающих более широкие возможности для социального прогресса.

Таким образом, общие моменты в идеалах разных эпох имеют историческое происхождение. Борясь за социальный и нравственный прогресс, угнетенные массы в своих требованиях всегда шли дальше возможностей эпохи.

На этой основе возникали представления об общечеловеческих, или «безусловных» и «абсолютных», идеалах свободы, равенства, добра и справедливости. Они являлись своеобразным выражением стремления человечества к безусловному прогрессу, выражением

принципиальной безграничности его творческих возможностей.

Свои представления об условиях свободной и счастливой жизни человека мыслители прошлого строили как с учетом реальных возможностей конкретно-исторической эпохи, так нередко и на основе теоретических предположений и утопических проектов. Некоторые из этих утопий, например представления об идеальном общественном устройстве, выдвинутые сторонниками утопического социализма, как отмечал Энгельс, «гениально предвосхитили бесчисленное множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно...»<sup>1</sup>.

Марксистское учение о социальном идеале, его особенностях и роли в жизни общества базируется на диалектико-материалистическом учении о специфической природе общественного бытия и его закономерностей, о творчески-деятельной природе человека.

Человек в обществе действует как бы на границе двух миров — прошлого и будущего. Прошлая история дает ему исходные позиции, т. е. материальные и духовные предпосылки, которые в значительной мере определяют его желания и устремления, а также его представления о будущем — идеалы. В силу сложного и противоречивого характера действующих в обществе сил социальные законы проявляют себя большей частью в виде определенных тенденций историческо-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 499.

го движения. На каждом конкретном этапе общественного развития существуют, следовательно, различные объективные тенденции и возможности, и человеку нужно определить свое отношение к ним, он должен сделать выбор. Конкретно-историческая обусловленность бытия человека не исключает его свободного целенаправленного творчества. Обладая способностью к познанию законов природы и общества, а также как существо, наделенное самосознанием, человек оказывается способным действовать с учетом реальных возможностей и исходя из своих идеальных целей. Действовать — это значит выбирать между различными возможностями, значит творить, создавать новые социальные условия и ценности, новые возможности. Сам факт выбора предполагает возможность использования различных сил и тенденций реального исторического процесса, возможность различения целей и идеалов, средств и путей их осуществления, того, что приемлемо и что надо отклонить, что подлежит одобрению или отрицанию.

Марксистское учение о социальном прогрессе и социальном идеале, отражающее эту специфику общественных законов и особую природу человека как творца истории и цель исторического творчества, так же как и сама историческая наука формируется на основе анализа бесконечного множества сложнейших явлений общественной жизни в прошлом и настоящем. Оно говорит не только о прошлом и настоящем, но и о будущем. Историческая теория в этом случае учитывает как

имеющиеся силы и возможности, так и действия людей, создающих нечто новое, более совершенное.

Эта специфика истории и ее познания нашла свое выражение в учении научного коммунизма, обосновавшем социальный идеал революционного пролетариата. В нем органически сочетаются научный анализ реальных противоречий капиталистического общества и предвидение объективных тенденций его развития исходя из интересов пролетарского движения. К. Маркс научно обосновал необходимость революционного преобразования капитализма, определил основные принципы нового, социалистического общества, пути его построения. Теория научного коммунизма провозглашает не фатальную неизбежность гибели капитализма и победы нового строя, не автоматическую реализацию существующих возможностей. Она говорит лишь об объективной необходимости коренного преобразования капиталистического общества, как важнейшем условии дальнейшего социального и нравственного прогресса, она раскрывает роль субъективного фактора в истории, значение свободного и активного творчества людей.

Марксистское учение о коммунистическом идеале и социалистической революции как необходимом условии осуществления этого идеала предполагает определенное диалектическое соотношение целей и средств. Обосновывая новые принципы общественного коммунистического идеала, основоположники марксизма в то же время проявляют



необычайно творческий и гибкий подход к выбору путей и средств достижения цели. Они признают самые различные конкретные формы экономической и политической борьбы за насущные нужды и права трудящихся, за их освобождение от социального гнета. В этом сказывается гуманистическая природа коммунистического идеала, предполагающая постоянное соотнесение его с конкретными интересами и возможностями человека, революционного класса. Человек здесь не просто средство осуществления этого идеала, а его главная цель.

Разрабатывая теорию научного коммунизма, основоположники марксизма показали ее принципиальное отличие от различного рода мелкобуржуазно-социалистических учений и социальных утопий, от идей мелкобуржуазного оппортунизма, псевдореволюционности и заговорщичества.

Учение о коммунистическом идеале, о средствах его осуществления и сегодня служит руководством для критики различных ревизионистских и догматических теорий. Правые оппортунисты под предлогом осмысления новых явлений и фактов исторической действительности, соотнесения революционной теории с изменившимися условиями практически приходят к отказу от коммунистического идеала. Цель, революционный идеал, приносится в жертву средствам, конкретным потребностям и нуждам текущего дня. Сущность ревизионизма и решения им проблемы соотношения цели и средств получили, как отмечал Ленин, свое яркое выра-

жение в известной формуле Бернштейна: «Конечная цель ничто, движение все».

Современные догматики и «левые» оппортунисты на путях фетишизирования социального идеала приходят к оправданию любых средств для достижения цели. Псевдореволюционность, фетишизирование идеала и сопутствующая этому неразборчивость в средствах ведут прежде всего к пренебрежению интересами человеческой личности, народных масс и к дегуманизации самого идеала, т. е. выхолащиванию его подлинно революционного смысла. С этим нередко связаны и попытки поддерживать веру людей в коммунистический идеал не научным его анализом, а иными средствами, содержащими в себе элементы религиозного внушения, иначе говоря, средствами, противоречащими самой природе научного идеала.

Марксистско-ленинское учение о социальном идеале утверждает себя в современном мире в борьбе не только с ревизионизмом и догматизмом, но и с различного рода буржуазными философскими и социологическими теориями.

Буржуазные учения явно апологетического характера пытаются доказать неограниченность возможностей совершенствования общества в рамках капитализма. Эта точка зрения нашла, в частности, свое выражение в теории «стадий экономического роста» американского социолога У. Ростоу и в теории «формированного общества», пропагандировавшейся некоторыми западногерманскими буржуазными идеологами. Другая группа

философов и социологов, не скрывающая внутренних противоречий капитализма, которые ведут его к гибели, но и не признающая социализма, развивает различные циклические теории (О. Шпенглер, А. Тойнби и др.). Согласно последним, исторический процесс совершается в виде круговоротов, рождения и гибели отдельных цивилизаций. Он проходит определенные ступени, но, достигнув высшего пункта, каким надо считать современный капитализм, возвращается к исходному положению. Эта концепция исторического развития разделяется и некоторыми современными философами-экзистенциалистами.

Религиозная философия в несколько модернизированной форме проповедует свое традиционное понимание смысла истории, ее прогресса, согласно которому человечество может достичь абсолютной гармонии и совершенства лишь за пределами истории, в потустороннем мире. Говоря языком религиозного философа, «старый мир, вызрев и до конца пройдя весь страдальческий путь свой, с торжественной осанкой сорвется со своей эмпирической оси» и на руках ангелов будет вознесен к престолу всевышнего<sup>1</sup>.

Смысл религиозной идеи прогресса заключается в том, что для нее все конкретные формы земной, исторической жизни не обладают подлинной ценностью, представляют собой преходящие моменты, подготовку к подлинной жизни в небесном царстве. Тако-

---

<sup>1</sup> В. Эрн. Борьба за логос. М., 1911, стр. 260.

во же, по сути дела, содержание других телеологических концепций истории. «...В искаженно-спекулятивном представлении делу придается такой вид, будто последующая история является целью для предшествующей, будто, например, открытие Америки имело своей основной целью — вызвать к жизни французскую революцию. Благодаря этому история приобретает свои особые цели и превращается в некое «лицо наряду с другими лицами»...»<sup>1</sup>.

Каковы бы ни были различия между циклическими или открыто апологетическими теориями, считать капитализм высшей точкой развития цивилизации или видеть в нем социальную форму с неограниченными возможностями самосовершенствования, по существу, одно и то же. Это значит не признавать дальнейшего прогресса истории. Религиозная философия, казалось бы, развивает иную точку зрения. На деле и она исходит из признания конца истории, данности ее конечной цели. В одном случае такой завершающей точкой цивилизации признается капитализм, в другом — это абсолютное совершенство утверждается за пределами истории, в «царстве всевышнего». В обоих случаях мы имеем дело с чудом, прерывающим историю, ее действительное развитие, — чудом вознесения и чудом капитализма. В одном случае это чудо провозглашается в качестве догмата веры, в другом — утверждается в форме «научных» заключений.

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 45.

Теория научного коммунизма в отличие от различных религиозно-эсхатологических учений и социальных утопий подчеркивает реалистический и конкретно-исторический характер своего общественного идеала. Коммунизм определяется как общественный строй, который приходит на смену капитализму и разрешает присущие ему и антагонистическому классовому обществу в целом социальные противоречия. «Коммунизм,— пишут К. Маркс и Ф. Энгельс,— для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние»<sup>1</sup>.

Коммунизм представляет собой начало нового этапа в истории, на котором человечество, уже свободное от классовой эксплуатации и различных форм социального гнета, присущего прежнему классовому обществу, ставит и решает новые задачи, подчинив этот процесс самой высшей ценности — человеку, его социальной и духовной свободе, всестороннему развитию, творческой активности, его счастью. Коммунизм — это не отсутствие всяких противоречий и трудностей, это не рай, полный покоя и застоя.

Религия утверждает веру в абсолютное совершенство и блаженство в потустороннем мистическом мире, а социальные утопии мифифицируют историю, принимая какую-либо конкретную форму будущего устройства

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 34.

за абсолютно совершенную. Эти учения противоречат научным представлениям об историческом процессе, о природе социального идеала. На какую бы высокую степень ни поднималось человечество, для него всегда будут неизбежны борьба и преодоление различных противоречий и трудностей.

Коммунизм, являясь высшей точкой уже имевшего место исторического прогресса, остается конкретно-исторической ступенью в развитии человечества. На этой ступени завершается история классового общества и начинается история общества бесклассового, различные этапы развития которого будут отличаться друг от друга. Коммунизм как общественный идеал, уже практически осуществляемый значительной частью человечества, представляет собой общество, в рамках которого происходит дальнейшее безграничное развитие человечества.

Природа коммунистического идеала, так же как и исторический опыт его осуществления, раскрывает многие важнейшие черты и особенности социального идеала вообще, указывает на то, в каком отношении к действительности находится и должен находиться идеал, каким должны быть пути и средства его воплощения в действительность.

Коммунизм — это не образ того «состояния мира», который должен быть достигнут в бесконечном прогрессе, а совершенно конкретный исторический идеал, предполагающий решение важнейших проблем человеческого существования. Он не ограничивает потребности человека в бесконечном совер-

шенствовании форм своего существования, его устремленности к абсолютному совершенству и прогрессу, напротив, служит реальной основой такого движения. Он содержит в себе принципы не только конкретного революционного преобразования действительности, но и вечного движения вперед, вечного обновления мира.

## *5. Диалектика объективного и субъективного*

Проблема отношений между природой и человеком, обществом и человеком выступает так же, как проблема соотношения объективного и субъективного факторов истории, как проблема исторического детерминизма и человеческой свободы.

Материалистическое понимание истории, сложившееся на основе экономических, социологических, исторических исследований, объясняет, почему история, являясь объективно детерминированным процессом, в то же время служит сферой активного и свободного творчества человека. Оно раскрывает специфику исторического детерминизма и основания человеческой свободы, те особенности исторического развития и самого человеческого существа, которые позволяют считать людей одновременно и «актерами и авторами своей всемирно-исторической драмы».

Прошлая и современная немарксистская философия решает проблему объективного и субъективного, исторического детерминиз-

ма и свободы, как правило, на путях принципиального различения и противопоставления двух сторон единой исторической действительности. Объективная, материальная детерминированность истории противопоставляется человеку, его свободному и сознательному творчеству. Необходимость творить историю с учетом реальных тенденций социального развития рассматривается как нечто несовместимое со свободным целеполаганием, с деятельностью, определяемой идеалами, нравственным долженствованием.

Преодолев односторонность рационалистической философии и механистического материализма, отождествлявших детерминизм истории с детерминизмом природы и сводивших сущность человека к сущности познающего мир и осознающего себя субъекта, К. Маркс рассматривает общественную жизнь как естественноисторический процесс, в котором объективная необходимость природы действует в «историзированной» и «очеловеченной» форме, человек же выступает в качестве носителя и творческого субъекта исторического процесса.

Гегелевская философия подсказала Марксу понимание человека как деятельного существа. Но у Гегеля эта активность является плодом самодвижения идеи, и субъект действует как самосознание, в то время как Маркс обращается к анализу самой конкретно-исторической действительности, ищет и находит основы ее закономерного движения в противоречиях самого исторического объекта и деятельности общественного человека.



Последовательно реализуя диалектико-материалистический принцип общественной жизни, Маркс объясняет активность человека не возможностями самосознания субъекта и его иррационально-подсознательными силами, о которых говорит современная буржуазная философская антропология, а его практически-деятельной и конкретно-исторической сущностью. Человек у Маркса — субъект общественно-исторической практики, активное и творческое существо, во всей своей целостности порожденное общественными отношениями.

Марксистское понимание человека как общественного и предметно-деятельного существа, сформулированное еще в ранних работах Маркса, получает свое выражение в дальнейшем в раскрытии соотношения производительных сил и производственных отношений. Человек, по Марксу, является основным элементом как производительных сил, производственных отношений, так и общественной практики в целом. Именно поэтому причины различных исторических изменений следует искать в системе самих производственных отношений, которые поддаются научному определению и составляют реальную основу общественного развития, ее «субстанцию». В этой «субстанции» и видит Маркс коренные условия детерминированности исторического процесса. Однако история здесь не сводится к естественному природному процессу, так как в ней главным действующим лицом является сам человек. Именно открытием материальных основ общественного

процесса Маркс сделал возможным определение места и роли человека в нем, степени и характера его свободного творчества. История — это не независимый от человека процесс, она и есть практика и развитие активного и творческого человека. История сама ничего не делает, говорит Энгельс, «она «не обладает *никаким* необъятным богатством», она «не сражается *ни в каких* битвах!». Не «история», а именно *человек*, действительный, живой человек — вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. «История» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения *своих* целей. История — *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека»<sup>1</sup>.

Развивая марксистскую концепцию человека как практически-деятельного существа, В. И. Ленин также подчеркивал, что деятельность человека выступает как одна из форм объективного процесса. Он различал две формы объективного процесса: природу (механическую и химическую) и целеполагающую деятельность человека. «Деятельность человека, составившего себе объективную картину мира, **изменяет** внешнюю действительность, уничтожает ее определенность...»<sup>2</sup>

Марксова идея детерминизма была принята Лениным в ее диалектическом существе и развита им с учетом нового историче-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 102.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 199.

ского опыта. Исследование капиталистического общества эпохи империализма, а также экономических, социально-политических и других условий развития российской действительности того времени привело Ленина к выводам и обобщениям, обогащающим марксистское учение о субъективном факторе истории. Ленинское учение о партии как авангарде революционного рабочего движения, о необходимости привнесения в рабочую среду социалистического сознания извне, о неравномерном развитии капитализма и возможности победы социализма в отдельно взятой стране, наконец, его учение о том, что в конкретных внутренних и международных условиях социалистическая революция может победить там, где окажется слабее цепь мирового империализма,— все это служит ярким проявлением диалектического понимания и творческого развития марксистской идеи исторического детерминизма, прежде всего идеи субъективного фактора истории, свободной деятельности человека. Действия социальных законов Ленин понимает не механически, не в отрыве от сознательной и целенаправленной деятельности людей, а в их тесной взаимосвязи и взаимозависимости. «Детерминизм,— пишет Ленин,— не только не предполагает фатализма, а, напротив, именно и дает почву для разумного действия»<sup>1</sup>.

Марксистское учение о человеке и истории раскрывает внутреннюю связь и взаимо-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 440.

зависимость объективного и субъективного факторов общественного развития, утверждает принцип конкретно-исторического подхода к ним. «Марксизм отличается от всех других социалистических теорий замечательным соединением полной научной трезвости в анализе объективного положения вещей и объективного хода эволюции с самым решительным признанием значения революционной энергии, революционного творчества, революционной инициативы масс,— а также, конечно, отдельных личностей, групп, организаций, партий...»<sup>1</sup>

Свобода человека, его активность и самостоятельность зависят как от характера общественных отношений, так и от деятельности человека, его внутренней духовно-эмоциональной позиции.

Понятие свободы бессмысленно, если под свободой имеется в виду абсолютный произвол личности, безусловность ее поступков. Такая свобода исключает детерминированность предметно-чувственного существования человека, иначе говоря, те реальные условия, в которых только и возможно человеческое бытие. Более того, с развитием общественных отношений вместе с ростом возможностей свободного человеческого творчества возрастает и его зависимость от общества.

Свобода меньше всего означает отсутствие объективных факторов, обуславливающих поведение человека и прежде всего ре-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 16, стр. 23.

гулирующих отношения людей в самом фундаменте общества, в его экономике. Под свободой следует понимать не свободу человека от объективной необходимости истории, от причинных отношений реального мира, в котором он существует, а также не самопроизвольное рождение его представлений о мире, идеалов и целей, а степень его возможности и способности действовать согласно этим идеалам, целям. Поэтому на каждом этапе истории она измеряется тем, в какой степени и как много людей обладают возможностью принимать сознательное и активное участие в историческом творчестве, оказываются способными действовать согласно своим собственным убеждениям, принципам и идеалам, содействовать прогрессивному развитию общества.

«По мере расширения и углубления исторического творчества людей должен возрастать и размер той массы населения, которая является сознательным историческим деятелем»<sup>1</sup>. При прочих равных условиях более свободным будет считаться то общество, где большее число людей принимает участие в сознательном историческом творчестве. «...Это значит,— пишет Ленин,— что каждый представитель массы, каждый гражданин должен быть поставлен в такие условия, чтобы он мог участвовать и в обсуждении законов государства, и в выборе своих предста-

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 2, стр. 539—540.

вителей, и в проведении государственных законов в жизнь»<sup>1</sup>.

В историческом процессе поступки человека детерминированы, они направляются различными тенденциями и силами общественного развития. И все же это не исключает у человека возможности выбора. Уже сам тот факт, что ежедневно и ежечасно люди в самых различных ситуациях решают, что делать и как делать, равно как и осуществляемое ими различие того, что приемлемо, что нет, что хорошо и что плохо, является убедительным свидетельством реальной возможности выбора. «Идея детерминизма, устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли,— говорит Ленин,— нисколько не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий»<sup>2</sup>. Возможность выбора целей и поступков предполагает и возможность выбора средств и путей их достижения, а соответственно различные внутренние мотивы и поступки людей, совершающих одно и то же действие. И это также является хотя скрытым, но реальным фактором творчества человека, определяющим характер его свободы. К. Маркс писал, что «...к свободе относится не только то, чем я живу, но также и то, как я живу, не только тот факт, что я осуществляю свободу, но и тот факт, что я делаю это свободно»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 36, стр. 157.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 159.

<sup>3</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 68.

Марксистское учение о человеке и истории в корне изменило традиционные представления об объективном и субъективном факторах человеческой жизни, о необходимости и свободе и их соотношении в процессе исторического развития. Оно разрушило ложное отождествление исторической необходимости с «роком», «судьбой», «неумолимой тенденцией развития». Марксизм до конца вскрыл и разоблачил реакционную сущность старого исторического объективизма, показав, что этот объективизм в истории хочет только «правильного осознания *существующего* факта, тогда как задача действительного коммуниста состоит в том, чтобы низвергнуть это существующее»<sup>1</sup>. Это положение, высказанное К. Марксом и Ф. Энгельсом, находит свое подтверждение и у В. И. Ленина: «Объективист говорит о необходимости данного исторического процесса; материалист констатирует с точностью данную общественно-экономическую формацию и порождаемые ею антагонистические отношения. Объективист, доказывая необходимость данного ряда фактов, всегда рискует сбиться на точку зрения апологета этих фактов; материалист вскрывает классовые противоречия и тем самым определяет свою точку зрения»<sup>2</sup>.

Как это видно из предыдущего историко-философского обзора, философский объективизм и субъективизм в их крайних формах

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 41.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 418.

пытались разрешить традиционную антитезу объективного и субъективного, онтологического и антропологического, необходимости и свободы путем устранения одной из сторон этого противоположения. Задача философии человека состоит не в априорном утверждении объективной обусловленности бытия человека или его полной свободы и независимости. Необходимо раскрыть диалектику взаимоотношений объективного и субъективного в жизни человека, его общественной жизни, выражающую реальные возможности человеческой личности, действительную степень его зависимости и свободы, принципы свободного творчества, факторы, определяющие развитие личности на данном, конкретном этапе истории.

Противоречие объективного и субъективного в историческом развитии марксизм разрешает не устранением одной из сторон противоречивого отношения в пользу другой. Философия марксизма не является также абстрактной теорией «золотой середины», эклектической теорией факторов, примиряющей философские воззрения, воздающей должное и объективному и субъективному. Она не определяет раз и навсегда основы и меры объективности и субъективности человеческой природы, но преодолевает эту традиционную антитезу общего и единичного путем конкретно-исторического анализа факторов социального развития, путем применения критерия революционной практики. Она требует учитывать как объективные факторы и возможности, так и «субъектив-



ную» установку революционного класса современного общества, его идеальные цели и нравственные позиции.

## *6. Теория конкретного, целостного человека*

В центре внимания марксистской философии, как отмечалось выше, находится живой конкретно-исторический целостный человек, как творческое существо, постоянно создающее свое Я и свой жизненный мир, мир культуры.

В современной буржуазной философии этот целостный человек оказался разделенным на части, каждая из которых рассматривается и трактуется как заключающая в себе «подлинную» сущность человека, «действительные» основания его существования и творчества. Экзистенциалисты, строя свою концепцию на иллюзиях субъективного сознания, на мнимой очевидности нашего субъективного Я, подчеркивают динамичность человека, его свободную и творческую природу, трактуемую как полную его автономность, независимость от каких-либо объективных основ. Представители же психоанализа, «философской антропологии», структурализма, несмотря на существующие между ними различия, предлагают в понимании и объяснении человека обратиться к его безличным основам, к сфере бессознательного, биологической структуре и т. п.

Экзистенциалисты, как уже отмечалось,

отрицают какое-либо значение научного знания для философского постижения человека, поскольку их олицетворяющая «подлинного» человека экзистенция или чистая субъективность непредметна, невещественна и не поддается научному определению. В результате они также оказываются во власти узкого антропологизма. «Философские антропологи» пытаются осмыслить научные данные о некоторых конкретных и узких сферах жизнедеятельности человека, но на этой основе они приходят к необычайно широким и всеобъемлющим обобщениям, претендующим на объяснение человека в целом. На примере биологической антропологии А. Гелена мы показали, к каким обобщениям метафизического, идеалистического порядка приходит он, отправляясь от своей концепции человека как «биологически неполноценного и незавершенного» существа.

Причиной тому являются как несостоятельные исходные методологические принципы, так и стремление на основе изучения отдельной, частной сферы человеческого бытия прийти к общефилософским обобщениям о сущности человека.

Признавая необходимость философско-антропологических исследований, обоснование философского учения человека фактами современной науки, мы в то же время отвергаем «философскую антропологию» шелеровского толка, претензии экзистенциалистов и «философских антропологов» на создание «подлинной» философии человека как необоснованные и несостоятельные.

Целостная картина человека, понимание его сущности, положения в мире и жизненного назначения дается марксистским философским учением, поскольку только оно теоретически осмысливает человека в единстве всех его жизненных отношений. В рамках этого учения разрабатывается та общая концепция человека, которая затем служит руководством для научного рассмотрения различных внешних и внутренних сфер человеческого бытия. В создании своих представлений о мире и человеке марксистская философия пользуется собственным методом теоретического мышления, диалектикой. Вместе с тем она основывает свои положения на материалах конкретного научного познания: Знание, достигнутое различными конкретными науками, не непосредственно входит в философию, — оно перерабатывается ею в виде определенных теоретических обобщений и выводов, которые находят свое выражение в ее категориях и принципах. С ростом и дифференциацией научного знания, когда информация о внешнем мире и о самом человеке непомерно увеличивается и не поддается непосредственному философскому осмыслению, появилась острая необходимость в создании смежных теоретических дисциплин, находящихся на стыке конкретных наук и самой философии. Необычайное увеличение научных знаний человека о мире и самом себе не только усложнило контакты философии с наукой. Необходимость осуществления соответствующего контроля над использованием научных знаний о человеке

потребовало и выработки соответствующих общепhilософских принципов, которыми люди могли бы руководствоваться в своей деятельности.

Современная биология, психология и кибернетика, исследуя законы и механизмы функционирования человеческого организма, психики, мышления, открывают широкие возможности для моделирования различных форм умственной деятельности, процессов общения, обучения людей. Широкое распространение получили химические средства, с помощью которых можно регулировать некоторые психические функции человека, его поведение. Психотропные средства путем стимулирования определенных центров мозга помогают заглушить страх, печаль, тревогу и другие неприятные душевные состояния. Но вместе с тем неконтролируемое употребление этих химических препаратов оказывает и разрушительное влияние на человеческую личность, способствует появлению отрицательных черт, раздражительности, эгоизма, ведет к безволию, утрате индивидуальности и т. д. Одним словом, современные науки о мире и человеке наряду с созидательными возможностями открывают простор и разрушительным силам. И в определенных социальных условиях эти открытия и достижения науки в руках безответственных политических деятелей фашистского толка могут оказаться средствами манипулирования людскими массами, разрушения и деградации человеческой личности. Конечно, наиболее существенной гарантией для

гуманного использования достижений научно-технического прогресса является утверждение социалистических социальных форм, которые в силу объективной своей природы подчиняют материальную и духовную деятельность общества целям всестороннего и свободного развития человека. В решении этой проблемы большую роль играет и философия, обосновывающая определенные принципы жизни и творчества, внушающая людям определенный образ мышления и поведения. Философия призвана формулировать отвечающие запросам времени задачи и цели человеческого существования, утверждать те высшие ценности, которые определяли бы характер и направленность нашей теоретической и практической деятельности. Но и здесь она не может замыкаться в самой себе, а должна соотносить свои принципы и представления с научными знаниями о мире и самом человеке, с теми реальными возможностями, которые несет в себе современное знание о человеке.

Марксистско-ленинская философия родилась как теория массового революционного действия, как руководство к практической перестройке мира, к радикальному решению конкретных жизненных проблем человека. Научный анализ объективных факторов и тенденций развития общества, его социально-экономических и политических форм служит обоснованию ее важнейших положений. Вместе с тем эти общие положения призваны выражать и мироощущение конкретного человека не только как представителя опреде-

ленного класса, но и как живого индивидуума, интересы и устремления которого определяются, но не исчерпываются его классовыми и общественными интересами. Марксизм-ленинизм рассматривает человека в единстве его общественных и индивидуальных проявлений. Он изучает как факторы и средства общественного воздействия на людей, на массы, те черты и особенности человека, используя которые можно направлять его деятельность в рамках существующих общественных движений и организаций, так и те факторы социальной и индивидуальной жизни человека, которые обеспечивают его свободу, творческую активность, направленную на целесообразное изменение и преобразование существующих социальных условий.

Отправным пунктом марксистского учения о человеке является практика, под которой понимается совместная деятельность людей, совокупность всех форм деятельности человека как социального существа. Подчеркивая предметно-деятельную природу человека и человеческий характер самой практики и всей системы общественных отношений, марксизм рассматривает эти отношения как отношения между индивидами. Здесь объективная основа жизни общества оказывается в тесной связи с существованием и деятельностью конкретного человеческого индивидуума. Показав всю иллюзорность абстрактной человеческой сущности как присущей отдельному изолированному индивиду, марксизм открыл реальную конкретную сущность человека, включенного в систему обществен-

ных отношений. Марксистская философия человека обращается не только к социальной жизни людей, к их истории и классовой борьбе, но и к их индивидуальной жизни. Человек — это существо, интегрирующее в себе социально-значимые черты. Но он представляет собой и некую конкретную и неповторимую индивидуальность. Эта уникальность и целостность человека является реальным фактом, постоянно действующим фактором социальной жизни. Она выражает в себе не только его социальную и историческую особенность, но и его биологическое, психическое своеобразие, особенности его индивидуальной биографии. Как свидетельствует современная биологическая наука, каждый человек обладает специфическими биологическими особенностями, имеет единственную в своем роде генетическую конституцию организма. Биологический фактор оказывает определенное влияние на умственные способности человеческого индивида, на его психику, характер. Конечно, нельзя преувеличивать значение этого фактора, в частности наследственности, поскольку в обществе он существует и проявляет себя в превращенной форме, а на определенных уровнях в снятом виде. Но очевидно, что, как и другие факторы, например связанные со своеобразием индивидуального жизненного опыта, он неотделим от человеческого существования и требует научного рассмотрения и теоретического осмысления.

Разработанная К. Марксом общая философская концепция человека, включающая

также характеристики индивидуального человека, его телесной организации, стремлений и побуждений, характера и потребностей, служит методологической основой для развития с марксистских позиций научной теории конкретного человека. Такая теория, обобщающая необычайно возросшие по своему объему современные научные данные о человеке, выступает как своеобразное промежуточное звено между конкретными науками и общими философскими принципами. Успех такого осмысления конкретно-научного материала будет обеспечен лишь в том случае, если оно осуществляется на основе правильной методологии. Всякое теоретическое истолкование научных знаний о человеке уже предполагает наличие определенной исходной философской позиции, т. е. общепhilosophического понимания сущности человека. Философия вырабатывает свое понимание смысла человеческой жизни, положения человека в мире и его призвания, она формулирует общие принципы теоретического и практического отношения человека к миру.

Марксистское философское учение о человеке — творческое, развивающееся учение, оно требует дальнейшей разработки и уточнения своих положений, теоретического освоения новых научных данных. Но основные философские принципы марксистского понимания человека исключают возможность всякого «дополнения» его односторонними и идеалистическими по своему существу учениями о человеке, которые разрабатываются в русле буржуазной «философской антропо-



логии» и экзистенциализма. Марксистская философия человека по своей структуре и внутренней логике требует такого теоретического анализа современных научных знаний о человеке, который совершенно отличен от предлагаемого, например, буржуазной «философской антропологией». Последняя усматривает свою задачу в обосновании фактами науки уже априорно данного философского принципа. Марксистская философия не навязывает конкретным наукам своих решений, а предлагает им свое видение основных принципов человеческого существования и деятельности человека в качестве общего методологического руководства. При этом важно не только осветить новые факты науки, необходимо развить, углубить в свете данных фактов само философское понимание человека.

## 7. Подлинная философия человека

В современных условиях подлинная философия человека должна быть философией его творческой и революционной активности, обоснованием принципов и способов изменения мира. Но цели и принципы человеческого творчества философия определяет не произвольно, а с учетом конкретного положения человека, его реальных физических, социальных и духовных возможностей.

Такой философией человека и является марксистско-ленинская философия. Это определяется как ее теоретическими основополо-

жениями, так и ее значением для современной революционной практики, для строительства нового, коммунистического общества. Проблема человека не частная, а центральная проблема для марксистско-ленинской философии, она пронизывает все ее важнейшие собственно философские проблемы, служит ключом к пониманию ее структуры и направленности. Подчеркивая первенство гуманистического принципа, марксистско-ленинская философия в то же время рассматривает человека во всей его жизненной целостности, в сущностной связи с глубочайшими основами природного и социального бытия. Как это было показано выше, понимание человека как социального и предметно-деятельного существа, принцип исторического монизма, а также диалектическое решение проблемы объективного и субъективного, необходимости и свободы — все эти положения марксистско-ленинской философии служат теоретическому обоснованию творческой активности человека, его преобразующей и революционной деятельности.

Таким образом, проблема теоретического осмысления научных знаний о конкретном человеке тесно связана с проблемой предмета философии, ее характера и направленности. В современной буржуазной философии эта проблема встает в виде взаимоисключающих противоположений, что определяется метафизическим характером онтологических учений и чрезвычайной узостью антропологических. Философия выступает как либо онтологическая, либо антропологическая, ра-

циональная или иррациональная. Она объявляется либо в корне отличной от науки формой знания, либо идентичной с конкретным научным знанием. Такая постановка проблемы с самого начала нацеливает на взаимоисключающие решения, какие и даются различными немарксистскими учениями.

Принципу целостного и конкретно-исторического понимания человека, разработанному марксистской философией, соответствует принцип единства, целостности самой философии, ее структуры. Если человек есть конкретное единство души и тела, разума и воли, рассудка и чувственности, то и философия, познающая и объясняющая его, стремящаяся отразить эту сложную целостность человеческого существа, должна представлять определенное синтетическое единство различных форм познания.

Марксистская философия опирается в своих обобщениях и на научное знание, и на ценностное отношение к действительности, выражающее ту или иную жизненную позицию человека, класса, партии. Она органически сочетает в себе истину и ценность, знание и убежденность, обнаруживая при этом свою особенность как формы общественного сознания. Природа философского знания определяется как сложным синтетическим характером самого объекта познания, так и теми средствами, какими оно осваивает его в своих категориях и законах.

Как свидетельствует история философии, в прошлом ограниченность естественнонаучного и исторического знания нередко воспол-

нялась с помощью умозрения. На этой почве теоретическое философское мышление приобретало характер догматической метафизики, проявляло снисходительное отношение к науке, обращаясь к ней нередко лишь для того, чтобы подчинить ее своим собственным законам, навязать ей различные абстрактные, спекулятивные схемы. Своеобразной реакцией на засилье спекулятивной философии явился позитивизм, объявивший философское познание совершенно ненужным и отвергший как несуществующие те проблемы человеческого бытия, которые конкретные науки не ставят или не в состоянии решить. Это характерное для буржуазной философии противоположение в современной немарксистской философии выступает в форме противоборства двух философских методов — сциентистского и ценностного (анти-сциентистского).

Марксистско-ленинская философия, отбросив всякие спекуляции метафизического характера, пользуется теоретическим мышлением как главным средством движения от опыта к познанию законов, к формированию категорий. Она представляет собой форму знания, рожденного на широкой и глубокой основе общечеловеческого опыта, который не исчерпывается одним конкретным научным познанием, а включает в себя различные стороны внутренней духовно-нравственной и эмоциональной жизни человека, различные человеческие ценности и идеалы и т. п.

Философия призвана выражать жизненный опыт человека, его отношение к миру,

к самому себе. Она одновременно есть и понимание мира, человека и постижение их смысла и значения. Знание в ней должно формироваться с учетом общественных целей и задач человека. Принципы и категории философии — это не просто теоретические обобщения, это принципы жизни и деятельности человека, выражающие конкретно-историческое соотношение знания и ценностей, реальных законов бытия и норм должностования.

Философия говорит человеку как о его реальном, фактическом положении в мире, так и о его жизненном назначении, не только о том, что он есть, но и о том, кем он должен быть. Поэтому существо той или иной философии человека во многом определяется тем, как она сочетает, соотносит в себе научный — теоретический и ценностный — практический моменты. Для утверждения истинности и справедливости своих принципов и основоположений философия всегда пользовалась как научно-логическими, так и ценностными категориями и понятиями. Буржуазная философская мысль, как мы видели выше, постоянно противопоставляет эти два методологических принципа, представляет их как нечто взаимоисключающее и несвязанное. Она либо фетишизирует конкретное научное знание как решающее все человеческие проблемы, либо абсолютизирует ценностный подход, отождествляя его с религиозным мировоззрением. Тем самым она оказывается не в состоянии понять конкретно-историческую диалектику объективного и

субъективного, научного и ценностного, теоретического и практического. Ведь ценностная установка всегда, несмотря на все опосредствования, одним из источников своих имеет объективно-научное знание. В то же время и научное знание всегда есть то видение объективной истины, которое рождается при прямом или косвенном влиянии ценностной установки. Однако диалектический синтез объективного и субъективного, научного и ценностного, утверждающий конкретные формы внутренней связи и взаимозависимости этих сторон, в то же время предполагает их самостоятельность в рамках конкретного единства.

Философия верна своему назначению, своей специфической природе до тех пор, пока она не отождествляет себя ни с конкретными науками, ни с верой. Соединяя в себе научные и мировоззренческие моменты, она должна обладать определенной направленностью, выражать устремленность, прогрессивную тенденцию своего времени.

Сила марксистской философии не только в ее теоретической обоснованности, но и в успехах практики социалистического и коммунистического строительства. Эти успехи означают практическое претворение марксистского философского гуманизма в реальных формах социалистического общества.

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
<i>Глава I.</i>	
ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА	6
1. Человек в современном мире	—
2. Человек как проблема философии	24
<i>Глава II.</i>	
ЭЛЛИНСКИЙ ЧЕЛОВЕК	44
1. В мире космоса и вечных сущностей	46
2. Человек — мера всех вещей	51
3. Атомы, идеи, человек	59
4. Добродетель, счастье и индивидуальное спасение	70
<i>Глава III.</i>	
ХРИСТИАНСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА	77
1. От «действительного Я» к «истинному Ты»	79
2. Божественная первопричина и добрая воля	83
<i>Глава IV.</i>	
ЧЕЛОВЕК НОВОГО ВРЕМЕНИ	88
1. Возрождение и «открытие» человека	—
2. Частица природы или «разумная душа»	94
3. Разумные и необходимые основы человеческого бытия	101
4. Во власти абстрактно-логической разумности	111

- |   |     |
|---|-----|
| 5. Экзистенциальный и природный человек           | 122 |
| 6. Антропология революционного демократизма       | 130 |
| 7. Философия конкретного и радикального гуманизма | 136 |
| 8. На старых путях                                | 143 |

*Глава V*

- |   |     |
|---|-----|
| СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА       | 148 |
| 1. Во власти «жизненного потока»                | 152 |
| 2. Человек как «интенциональная жизнь» сознания | 159 |
| 3. Персонализация мира                          | 165 |
| 4. В мире собственной экзистенции               | 170 |
| 5. Концепции «деятельного человека»             | 189 |
| 6. Новые формы идеалистического объективизма    | 194 |
| 7. Философия истории                            | 202 |
| 8. Проблема человека и философский субъективизм | 214 |

*Глава VI.*

- |  |     |
|--|-----|
| ЧЕЛОВЕК В СВЕТЕ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ       | 226 |
| 1. Человек и природа                         | 228 |
| 2. Общество и человек                        | 254 |
| 3. О смысле истории и историческом прогрессе | 269 |
| 4. Идеалы и действительность                 | 281 |
| 5. Диалектика объективного и субъективного   | 294 |
| 6. Теория конкретного, целостного человека   | 304 |
| 7. Подлинная философия человека              | 312 |



*Григорьян Борис Тигранович*

**ФИЛОСОФИЯ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА**

Зав. редакцией *А. И. Могилев*

Редактор *Р. К. Медведева*

Младшие редакторы

*Ж. П. Крючкова, Е. С. Молчанова*

Художественный редактор *Г. Ф. Семиреченко*

Технический редактор *Н. Е. Трояновская*

Сдано в набор 11 августа 1972 г.

Подписано в печать 2 декабря 1972 г.

Формат 70×90<sup>1/32</sup>. Бумага типографская № 2.

Условн. печ. л. 11,70. Учетно-изд. л. 11,06.

Тираж 60 тыс. экз. А00234.

Заказ 7195. Цена 33 коп.

Политиздат, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Тип. изд. «Звезда», г. Пермь, ул. Дружбы, 34.