

что он не допускал абсолютного сведения познания к отражению, что было сделано последующими исследователями. Понимание познания как единства отражения и творчества получило в нашей литературе в последние годы преобладающее значение и представляет суть подлинно марксистской гносеологии, основные принципы которой можно суммировать следующим образом.

Марксистская теория познания основывается на последовательно материалистическом решении основного вопроса философии, т. е. рассматривает материальный мир как существующий вне и независимо от сознания, который служит основным источником знания (принцип материальности мира).

Теория познания диалектического материализма убедительно обосновывает тезис о познаваемости мира, о возможности отражения внешних и внутренних свойств предметов в ощущениях человека и в его рациональных формах (принцип познаваемости).

Познавательное отношение человека к действительности производно от практического отношения. Практика как предметная, чувственно-материальная деятельность составляет основу, движущую силу и цель познания (принцип практической основы процесса познания).

Сущность и природа познания носят социальный характер, поэтому субъект познания произведен от субъекта практики и выступает не как изолированное природное существо, а как человек, включенный в систему общественных связей и отношений, использующий исторически выработанные материальные и идеальные формы и методы познавательной деятельности (принцип социальной обусловленности познания).

Познание мира отдельным человеком опосредовано всемирно-историческим процессом развития знания. Поэтому последовательно проводя принцип историзма в анализе знания, марксистская теория настаивает на конкретно-историческом характере его оснований; рассматривает изменение логической структуры знания во взаимосвязи с изменением социокультурной реальности (принцип социокультурной обусловленности познания).

Диалектический материализм выступает против гносеологического релятивизма, развивая учение о диалектике абсолютной и относительной истины и подчеркивая наличие в человеческих знаниях объективной истины, т. е. такого содержания, которое не зависит ни от человека, ни от человечества. Критерием истинности познания выступает практика (принцип объективности).

Диалектико-материалистическая теория познания показывает, что познавательный процесс осуществляется не путем пассивного созерцания внешних объектов, а в виде ряда организованных в систему идеальных действий, операций, формирующих определенные идеальные объекты, которые служат средством для отражения существенных признаков объективных предметов (принцип творческого характера отражения).

Таким образом, диалектико-материалистическая теория познания делает значительный шаг вперед в уяснении сущности процесса познания, в раскрытии его сложной, противоречивой природы. Она не является догматически замкнутой концепцией, совершенно глухой к новым идеям современной науки и альтернативных философских систем.

¹ Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 3.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 176—177.

⁴ Там же. С. 330.

А. В. КЛИМОВИЧ

ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТА В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

В наше время, когда господствовавшие в обществе ценности уже «девальвировались», а новые пока еще не сложились, и мы пытаемся вернуться к ценностям общечеловеческим, определенную значимость приобретает вопрос об абсолюте как о чем-то прочном, надежном, могущем быть опорой и целью жизни человека. С христианской точки зрения этот вопрос решается однозначно: в системе христианских ценностей абсолютом является бог как объективно существующая цель всех человеческих стремлений. На каких же основаниях должна строиться и к какой цели устремляться система общече-

ловеческих ценностей? Тождественны ли идея бога и понятие абсолюта, существует ли абсолют объективно или является продуктом человеческой мысли или же удобным онтологическим началом философских систем — на эти вопросы еще предстоит дать ответ. Проблема «бог и мир» никогда не принадлежала всецело теологии. Красной нитью она прошла через историю философии, выразившись в философском вопросе о том, существует ли нечто, дающее направление развитию Вселенной. Божество нередко неявно «присутствовало» во многих философских системах: вспомним сократовский «демоний», гегелевскую «абсолютную идею», онтологизированное «Добро» Вл. Соловьева. Осмысливая понятие абсолюта, мы все чаще сейчас обращаемся к русской религиозной философии, в частности, к философии всеединства, для которой проблема абсолюта была одной из центральных. В какой же мере философам всеединства удалось ее решить?

Философия всеединства, по сути, оказалась продолжением трансцендентной традиции в подходе к пониманию смысла жизни человека¹. Основной ее задачей было освобождение человека от всего внешнего и соединение его с абсолютом. Что же понимали под абсолютом философы всеединства?

В системе В. С. Соловьева абсолют — это прежде всего то, что является основой бытия, но само не есть бытие, и в то же время не могущее быть и небытием, поскольку оно существует. Иначе говоря, абсолют есть единство себя и своего отрицания. По мнению Соловьева, абсолютное требуется нашим разумом как абсолютная истина, нашей волей — как абсолютное благо и нашим чувством — как абсолютная красота, являясь соответственно онтологической основой и целью всех человеческих устремлений, единством абсолютных Истины, Добра и Красоты. Кроме того, именно абсолют понимался им как единство, как единственная возможная основа единения мира и человека. Абсолют не мыслится без мира как своего «другого».

Соловьевский абсолют — довольно абстрактное понятие, и содержание его расплывчено. И с этим, видимо, связано основное противоречие мышления Соловьева, отразившееся и на его системе: мистифицируя земную действительность, он вместе с тем слишком рационализировал абсолют, так и не найдя соответствия между мирами земным и божественным².

По проложенному В. С. Соловьевым пути пошли его последователи. Так, С. Н. Булгаков полагал, что бог для философии есть проблема. На пути к богу философия стремится к всеединству, насколько оно вообще может быть доступно человеческому мышлению³. А доступно ему далеко не все: ведь, с одной стороны, абсолют — это нечто трансцендентное, само в себе пребывающее; с другой же, он открывается сознанию человека, становится его имманентным содержанием. Если бы абсолют был только трансцендентным, он вовсе не нужен был бы человеку; с другой стороны, проведенная до конца трансцендентность означала бы превращение бога в человека, что тоже уничтожило бы бога как такового⁴. Вот эта-то антиномия, как считал Булгаков, и есть признак недостаточности сил человеческого мышления в познании абсолюта, ибо реально, в самом абсолюте, ее не существует. Абсолют по существу своему трансцендентно-имманентен, и этот факт нужно принять на веру, так как рационально объяснить его нельзя.

В философии Е. Н. Трубецкого, которой он стремился придать христианский характер, идея абсолюта трактуется несколько иным образом. Абсолют, в понимании Е. Н. Трубецкого, — это «безусловное сознание», понятие, являющееся началом и концом мира, его самым глубоким смыслом. Абсолют есть основное предположение всякой жизни; абсолют и мир нераздельны, но и не сливаются друг с другом.

Вероятно, самое важное здесь — это трактовка Е. Н. Трубецким абсолюта как смысла человеческой жизни. Согласно его мнению, человек, будучи ввергнутым от рождения в круг существования, полный всяческих бессмыслиц, всю свою жизнь, сознательно или бессознательно, ищет ее цель, пытается вырваться из порочного круга повседневного существования⁵.

Подобная трактовка абсолюта влекла за собой волновавший всех философов всеединства вопрос: как вообще возможно познание человеком абсолюта, единение с ним? Ответ на этот вопрос содержится в учении В. С. Соловьева о богочеловечестве. Его смысл состоит в том, что именно человек является связующим звеном между божественным и природным мирами. Поэтому человек, хотя в принципе он и обладает свободой, является составной частью божественного плана. В свою очередь, и бог в чем-то зависит от человека — только через него он реализует себя в мире. В силу этого и существует соизмеримость между абсолютом и человеком. «Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединяться с божествен-

ным началом, что она сама в известном смысле божественна, или, точнее — причастна Божеству⁶. Человек, имея в сознании образ абсолюта, пытается реализовать его в своем жизненном усилии. Этот процесс постепенного одухотворения человека через раскрытие божественного начала в собственной душе и есть, по мнению Соловьева, человеческая история.

Корни соловьевского учения о богочеловечестве лежат в христианских представлениях о единстве божественной и человеческой природы Христа. Однако точка зрения Соловьева предполагает, что это единение божественного и человеческого начал свершится со временем во всем человечестве, и тогда наступит Царство Божье на земле.

В учении о богочеловечестве уже современники Соловьева находили противоречия. Полагая, что достижение богочеловечества можно мыслить только как свободный процесс, Н. А. Бердяев отмечал, что у Соловьева он носит все же фатальный характер⁷. Глубоко неудовлетворен им был и Е. Н. Трубецкой, считая, что при последовательном проведении линии В. С. Соловьева в вопросе о взаимосвязи бога и мира именно бог окажется виновником всяческого зла и неустроенности в мире. Однако если бы абсолют оказался ответственным за зло, он просто не был бы абсолютом. Поэтому Е. Н. Трубецкой постоянно подчеркивал мысль о принципиальном отличии мира от бога, о качественном их различии. Вероятно, поэтому в его философии всерьез поставлены вопросы о сути человека, о его месте в мире. Оценивая современную ему ситуацию в мире как катастрофическую для человеческой культуры и цивилизации, философ считал, что именно в такой момент необходимо, наконец, определить истинное естество человечества. Согласно его взглядам, человечество в своем развитии всегда шло по узкой линии между двумя пропастями. Несмотря на проглядывание «звериного лика» сквозь маску культуры, человек все же никогда не уподобится до конца животному, поскольку он обладает даром свободы. С другой стороны, подняться до уровня абсолютного человека тоже не в состоянии. Выход из этой ситуации — в осознании сути того, что есть человеческая свобода. Раз человек свободен, то, рассуждая теоретически, он может быть свободен и от бога. Но в философии всеединства это невозможно, так как бог существует в конечном счете везде и во всем. Поэтому свобода человека означает осознание им своей отдельности, возможности для него быть против бога и бороться с ним и в результате сознательно выбрать бога как абсолютную, единственно достойную цель жизни.

Человечество, вставшее на путь свободы, может добиться своей абсолютности, стать богочеловечеством. Именно здесь отчетливо просматривается отличие философии всеединства с ее учением о богочеловечестве от судебно-искупительной теории взаимоотношения человека с богом в христианстве.

Обобщая взгляды философов всеединства на природу абсолюта, можно сказать следующее. Абсолют в их представлениях есть основа и конец мира, человеческой цивилизации, то, что может обеспечить всеединство, нечто неотделимое от мира. Кроме того, абсолют есть совокупность высших нравственных ценностей, триединство истины, добра и красоты, по сути, единственный смысл человеческой жизни. Все высшие духовные ценности в философии всеединства оказываются отнесенными в сферу потустороннего. Они могут существовать лишь при условии признания бытия бога, которое логически доказать невозможно — здесь разум уступает место вере и интуиции. Абсолют в этой философии идентифицируется с христианским богом, хотя при детальном рассмотрении обнаруживается существенная разница между ними. Используемые философией всеединства термины «София», «мировая душа», служащие для обозначения посредников между богом и миром, столь многозначны, а иногда и туманны, что во многом представляют загадку для современного исследователя. Столь же сложна и проблема свободы, самоценности человеческой личности. Стремление к абсолюту не позволяет разобраться и в земном мире, от которого человеку никуда не уйти. Да и путь, предложенный философами всеединства для человечества, оказался изначально утопическим. История пошла иными путями, «святая Русь» стала невозвратным прошлым, и думается, что реанимация принципов философии всеединства в полном объеме в нынешней социально-экономической и культурной ситуации — это тоже утопия.

¹ См.: Зеленкова И. Л. Проблема смысла жизни. Минск, 1988. С. 54.

² См.: Трубецкой Е. Н. Мироизречение В. С. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 294.

³ См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 76.

⁴ См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 96.

⁵ См.: Трубецкой Е. И. Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 45 и далее.

⁶ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 30.

⁷ См.: Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 110—111.

А. А. МИХАЙЛОВ

ГНОСЕОЛОГИЯ ГЕРМАНА ЛОТЦЕ

Имя немецкого философа Рудольфа Германа Лотце (1817—1881) практически неизвестно нашему читателю. В его работах, в том числе в полуза забытом трехтомном произведении «Микрокосм» (1856—1864), достаточно оперативно переведенном в XIX в. на русский язык, в лучшем случае усматривают модифицированный вариант монадологии Лейбница и некоторые идеи, предваряющие отдельные положения неокантианской методологии. Между тем имеются достаточные основания для радикальной переоценки роли Лотце в философии конца XIX — начала XX в. В. Дильтей, Ф. Брентано, У. Джемс, В. Виндельбанд, Г. Фреге, К. Штумпф, Э. Гуссерль, Э. Ласк, Б. Баух — вот далеко не полный перечень тех мыслителей, кто испытал значительное воздействие учения Лотце. Особого внимания заслуживает малоизученная проблема рецепции идей Лотце американской философией первой половины XX в., и прежде всего Д. Сантаяной и А. Уайтхедом.

Все это позволило Г. Шнедельбауху назвать Лотце «ключевой фигурой истории философии XIX века»¹, в существенной мере предопределившей дух поисков последующей философии. Уже в 1856 г., в первом томе «Микрокосма», Лотце высказывает мысль, которая в значительной мере оказалась симптоматичной для духа развития философии второй половины XIX — начала XX ст. Речь идет о губительной, по мнению Лотце, тенденции развития научного знания, все более проявляющей себя в забвении наукой «великих целей человеческой жизни». В связи с этим он задается вопросом о том, насколько «прогресс знания ради знания представляет собой вразумительную и достойную цель человеческих усилий»². Подвергая сомнению непрекаемость авторитета и абсолютную ценность науки и самой философии, Лотце отнюдь не пытается выступать против них. Более того, он с предельной категоричностью отстаивает идею философии как науки. Однако, утверждает немецкий мыслитель, «духовная жизнь есть нечто большее, чем мышление», а философия всегда является «частью жизни»³.

С такого рода обозначением проблематики философии как производной от целостности человеческой жизни Лотце находится у истоков той традиции, предопределяющей характер развития философской мысли второй половины XIX — начала XX в., которую с полным основанием можно обозначить как проявление неклассических форм философствования.

Справедливости ради следует, однако, отметить, что истоки этой традиции восходят к Канту, с предельной четкостью обозначившему в своей «Логике» не только важность проблематики, проистекающей из ответа на вопрос «Что такое человек?», но и подчиненность этому антропологическому вопросу тех предваряющих его трех, которые были впервые им сформулированы в «Критике чистого разума» и предопределили архитектонику кантовской программы трансцендентальной философии⁴.

Применительно к лотцевской интерпретации задач, стоящих перед теорией познания, это означает отказ философии от картезианского идеала беспредпосылочности знания, поскольку в этом случае игнорируется фундаментальный для философского сознания факт нашей укорененности в действительности, в такой степени предопределяющей весь строй нашего мышления (как, впрочем, и характер поведения), что всякая попытка ее трансцендирования с целью обретения абсолютной и внеположенной по отношению к фактическому опыту точки отсчета является иллюзорной. Работа человеческого разума, по мнению Лотце, должна быть поэтому сконцентрирована на «самоосмыслении и тщательной рефлексии по отношению к своей собственной деятельности»⁵.

При этом речь идет не об обращении к трансцендентальной, конституирующей мир субъективности, репрезентирующей природу конкретного человека в качестве абстрактного принципа, предопределяющей в соответствии со способом своего собственного полагания характер интерпретации многообразия мира. Обретение конкретного, фактического человека возможно