

В. П. Горан

Институт философии и права СО РАН  
ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, РоссияНовосибирский государственный университет  
ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090, Россия  
E-mail: goran@philosophy.nsc.ru**РАЦИОНАЛИЗМ И ИРРАЦИОНАЛИЗМ  
В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ:  
ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ**

Рационализм и иррационализм мы будем квалифицировать как мировоззренческие позиции, а в философии – как ориентированность тех или иных учений на соответствующую мировоззренческую позицию. Суть каждой из указанных позиций адекватно выражается терминами, которыми они обозначены. И хотя эти термины были введены в интеллектуальный обиход только в Новое время, т. е. сравнительно недавно, все же (если не вполне отчетливо, а главное, не в форме детально проработанных и систематизированных воззрений, то, по меньшей мере, как ориентации, как всего лишь тенденции) те позиции, которые ими обозначаются, характерны для мировоззренческого уровня сознания с древнейших времен.

На разных этапах развития западной духовной культуры названные позиции реализовались в исторических формах, каждая из которых обладала своей спецификой. Но чтобы выделить их основные исторические формы и раскрыть специфику, необходимо определиться с тем, что составляет то общее, благодаря чему все специфические исторические формы рационализма и иррационализма суть формы не чего-либо иного, а именно этих мировоззренческих позиций и ориентированных на них философских учений. Другими словами, сначала следует определиться с той стороной содержания рационалистической и иррационалистической ориентаций, которая остается инвариантной во всех их исторических формах. Сделать это – первая из двух частей задачи настоящей статьи, а вторая ее часть – установить самое главное в онтологических и гносеоло-

гических основаниях рационализма и иррационализма.

Термин «рационализм» в различных контекстах используется по-разному, поэтому нужно уточнить его значение, которое мы будем иметь в виду в дальнейшем. При этом не следует забывать, что тот *рационализм*, о котором у нас идет речь, *противостоит иррационализму*, тогда как слово «рационализм» нередко используется и в контексте противопоставления рационализма эмпиризму и сенсуализму. Так, Ф. Бэкон различал методы эмпириков и рационалистов. Такой рационализм уместно называть гносеологическим, так как при противопоставлении рационализма эмпиризму и сенсуализму в конечном итоге речь идет о проблеме источника знаний. Соответственно, гносеологический рационализм есть позиция, согласно которой разум представляет собой самостоятельный источник знаний, независимый от ощущений как источника опытных знаний. А рационализм, противопоставляемый иррационализму, и, соответственно, иррационализм – это, как мы сейчас продемонстрируем, мировоззренческие позиции по более широкому кругу вопросов. Такой рационализм мы специфицируем как *мировоззренческий*. О нем, а также об иррационализме и противоположности концептуального содержания этих двух позиций и будет идти речь в дальнейшем.

Суть мировоззренческого рационализма состоит в том, что и природа мира, и возможности разума таковы, что мир вполне доступен разумному постижению. С мировоззренческим рационализмом вполне может

сочетаться гносеологический сенсуализм, что наглядно демонстрируют учения Ф. Бэкона, Дж. Локка, французских материалистов XVIII в., Л. Фейербаха. А иррационализм с *последовательной* приверженностью мировоззренческому рационализму несовместим. Каждая из этих двух мировоззренческих позиций является радикальным отрицанием другой. Если рационализм признает доступность мира разумному постижению, то иррационализм, напротив, утверждает, что познавательные возможности разума имеют непреодолимые границы, за пределами которых как раз и находится то, что составляет подлинную первооснову мироздания, так что эта самая глубокая сущность мира принципиально недоступна разумному постижению.

Чтобы более отчетливо представить специфику иррационализма как мировоззренческой позиции, полезно сопоставить его с такими в определенных отношениях близкими ему философскими позициями, как скептицизм и агностицизм. Если скептицизм есть позиция только сомнения в способности разума постигать сущность мира, то агностицизм – позиция уже решительного, не испытывающего сомнений, отрицания этой способности. Иррационализм – тоже позиция такого отрицания. В чем же тогда его отличие от агностицизма?

Агностицизм – это, во-первых, непосредственно гносеологическая позиция, суть которой состоит в отрицании способности человека познать мир таким, каков он сам по себе. Однако, во-вторых, тем самым агностицизм предполагает и вполне определенную онтологическую позицию. А именно, онтологическая предпосылка агностицизма – столь жесткий дуализм человеческого сознания и внешнего для этого сознания мира, что между ними мыслится непроходимая «пропасть», так что и вопрос о том, какова природа внешнего мира, в том числе материальная ли она или же духовная, для агностика должен быть неразрешимым. И все же, в-третьих, поскольку внешний мир мыслится агностиком как отделенный непроходимой «пропастью» именно от человеческого сознания, а тем самым и фактически противопоставляемый этому последнему, то это дает некоторое основание видеть в такой позиции скрытый намек на допустимость предположения о природе внешнего мира как чуже-

родной или даже противоположной природе сознания, т. е. намек на фактическое признание материальности внешнего мира. Поэтому Ф. Энгельс имел основание оценить попытку воскресить во второй половине XIX в. агностицизм Канта и Юма как в научном отношении шаг назад, «а на практике – лишь стыдливый материализм» [Маркс, Энгельс, 1961. Т. 21. С. 284].

Иррационалист же, как это следует из сказанного о существе его позиции несколькими строчками выше, отрицание способности разума познать реальность дополняет определенным утверждением относительно природы реальности как объекта познания, причем в отличие от агностика делает это явно. А именно, утверждается, что не только способности разума, но и сама природа реальности такова, что самое главное в ней принципиально недоступно разумному постижению. Кроме того, как правило, позиция иррационализма предполагает еще одно утверждение, относящееся к познавательным способностям человека. Утверждается, что помимо разума и ощущений у человека есть некие познавательные способности, которым доступна-таки эта недоступная ощущениям и разуму «реальность». На роль таковых предлагаются интуиция, экстаз, ниспосылаемый свыше свет благодати, мистическое озарение и т. п. Причем этим способностям иррациональная «реальность» якобы дана непосредственно. Как видим, и в онтологическом, и в гносеологическом отношениях иррационализм отличается от агностицизма. К сказанному об этих отличиях выше добавим, что в той мере, в какой иррационализм допускает возможность духовного контакта человеческой «души» с недоступной естественным познавательным способностям человека «реальностью», это предполагает, что природа «реальности» духовная, тогда как агностицизм, как было показано выше, дает некоторые основания предполагать, что внешний мир материален.

Точка зрения, согласно которой, с одной стороны, существует некая запредельная по-сьюстороннему миру (сверхъестественная) «реальность», которая абсолютно недоступна разуму и ощущениям (естественным познавательным способностям человека) и, с другой – в душе человека имеются особые, превышающие естественные возможности разума способности (соответственно, спо-

собности тоже сверхъестественные), благодаря которым душа человека может приобщаться к этой «реальности», достигать интимной близости с ней и даже сливаться с ней, например, в экстазе, такая точка зрения составляет специфическую особенность мистицизма. Поэтому характеристика иррационалистической мировоззренческой позиции как *мистико-иррационалистической* есть немаловажное дополнение, способствующее достижению конкретности и определенности в понимании как ее специфики по отношению к позиции рационалистической (а тем самым, и специфики собственно рационалистической позиции), так и концептуальных оснований специфики каждой из них. А в основаниях рационализма и иррационализма мы будем выделять *онтологическую* и *гносеологическую* составляющие.

Прежде всего сосредоточимся на онтологических основаниях, так как, во-первых, из сказанного выше о сути рационализма и иррационализма становится очевидным, что если рационализм предполагает *монистическую*, то иррационализм – *дуалистическую* картину мира, причем доведенную до крайней ее формы, когда помимо признания существования посюстороннего природного мира постулируется существование и трансцендентного, запредельного, потустороннего «мира», причем принципиально непостижимого для естественных познавательных способностей человека, но тем не менее при особых условиях доступно сверхъестественному, т. е. мистическому восприятию. Во-вторых, в свете этого обстоятельства становится понятным, почему рационализм характерен прежде всего для *материалистических* философских учений, а в *идеалистических* учениях он выдерживается в той мере, в какой в их рамках их адептам удается оставаться последовательными в приверженности монистической картине мира, хотя быть в этом до конца последовательными для них просто невозможно.

В западной философии обусловленность иррационализма онтологическим дуализмом явственно проступает в христианской религиозной философии в силу того обстоятельства, что она определяется спецификой христианского религиозного мировоззрения, в котором имеет место радикальное различие онтологических статусов: с одной стороны, бога как имеющего основание сущес-

твования в самом себе, и, с другой – мира как сотворенного богом из «ничего», т. е. не имеющего основания существования в себе самом. Мир мыслится, таким образом, как абсолютно, в самом его существовании, зависимый от бога, а бог – как дуалистически запредельный миру, в том числе и человеку как существу «тварному», в том числе и запредельный (в смысле полной недоступности) естественным познавательным способностям человека (апофатическая теология). Что же касается тех сведений о боге, о которых повествует христианское предание, то они выдаются за имеющие своим источником в конечном итоге самого бога. Он якобы соизволил открыть себя избранным представителям человеческого рода (религия откровения), так что фактически признается *мистический* характер происхождения представлений, составляющих содержание иудео-христианской религии. Таким образом, иррационализм в сочетании с мистикой принадлежит к сущностным и, соответственно, неотъемлемым характеристикам христианского мировоззрения в силу указанной его дуалистичности, что не может не определять неустранимость этих характеристик и в учениях представителей христианской религиозной философии. Очевидно, что вся эта традиция в западной философии является идеалистической, так что на ее примере связь идеализма с иррационализмом проявляется достаточно наглядно.

Однако подтверждать этот общий вывод результатами анализа учений конкретных представителей указанной философской традиции нам не представляется необходимым с точки зрения целей настоящей статьи. Более показательным будет, на наш взгляд, рассмотрение примеров того, что и для представителей философского идеализма, не только не столь прямолинейно ориентированных на религиозную веру, но, напротив, известных своей ориентацией на разум, мистико-иррационалистическая составляющая в их воззрениях оказывается тоже характерной.

В качестве примеров того, насколько далеко в приверженности рационализму способны заходить представители идеализма и вместе с тем что быть в этом до конца последовательными у них все же не получается, рассмотрим соответствующие аспекты учений *Платона*, *Плотина* и *Гегеля*. Выбор именно этих представителей идеалистичес-

кой философии обусловлен тем, что у Платона и Гегеля разуму отводится определяющая, а у Плотина весьма значительная роль, так что значимость рационалистической составляющей в позиции каждого из них очевидна и несомненна. Именно эта особенность их учений делает данные учения наглядными примерами того, что для идеалистической философии иррационализм, по меньшей мере в виде тенденции, все же неустраним.

Онтология Платона, как известно, дуалистична. Самодостаточными, вечными и независимыми друг от друга в своем существовании началами всего являются у него, с одной стороны, умопостигаемые идеи, совокупность которых образует особый мир, потусторонний миру чувственных вещей, а с другой – материя, восприимчива и кормилица всего, что рождено чувственным. Но дуализм Платона не бескомпромиссен. Платон дополняет его холистическим подходом при построении картины универсума. Делает он это, выстраивая иерархическую вертикаль. В его картине универсума чувственные вещи суть материальные, но материя в них оформлена в соответствии с образцами, роль которых играют идеи, так что мир идей составляет высшую, а мир чувственных вещей – низшую область универсума. В той мере, в какой пребывающий в мире чувственных вещей человек мыслится Платоном тоже причастным миру идей и, таким образом, не отделенным от него непреодолимой пропастью, этот мир идей доступен его разумному постижению. Рационализм Платона определяется, следовательно, тем, что его картине универсума присуща определенная степень единства. Вместе с тем в той мере, в какой мир идей при этом мыслится как потусторонний миру чувственных вещей и картина универсума в этом отношении оказывается дуалистической, рационализм Платона не лишен налета мистичности. Речь идет о том, что под подлинным познанием Платон имел в виду познание именно идей, которое, как известно, он мыслил как «воспоминание» разумной частью души того, что она непосредственно «созерцала», пребывая на небе до «воплощения» в земное тело. Такое представление о непосредственном «созерцании» бестелесной «душой» бестелесных идей, да еще в ситуации, когда «душа» пребывает в потустороннем мире, очень близко ординарным мистическим фантазиям. Раз-

ница только в том, что мистическое фантазирование имеет в виду обычно не разум человека, а какие-то особые внерациональные способности «души», а Платон – человеческий разум.

То обстоятельство, что иррационализм имеет своей концептуальной основой онтологический дуализм, демонстрируется и учением Плотина. Причем у Плотина ситуация даже более показательна, чем у Платона. Таковой делает ее совокупность двух обстоятельств. Во-первых, Плотин более радикально, чем Платон, утверждает идею единства всего. Именно «единое» как таковое он провозглашает абсолютным первоначалом всего и, сверх того, не признает материю в качестве самостоятельного начала даже в мире чувственных вещей, таким нехитрым способом устраняя дуализм материального и нематериального. Тем не менее, во-вторых, Плотин идет дальше Платона в мистическом фантазировании, доведя до логического завершения тенденцию в учении Платона, ведущую к мистике, причем в определенной части своего учения демонстрирует открытую приверженность мистике вполне банальной, т. е. полностью исключающей рационализм.

Дело в том, что Плотин присоединился к позиции Платона, согласно которой абсолютное первоначало находится «за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (Государство, 509 в) [Платон, 1994. С. 291], т. е. оно является *запредельным* по отношению ко всему остальному в универсуме. Причем Плотин истолковал эту запредельность в духе радикального дуализма «единого» и всего остального. «Единое» «не что-либо из существующего» (VI, 9, 3) [Плотин, 1994. Т. II. С. 129], оно – бог, «который отличен и обособлен» (V, 1, 11) [Там же. Т. 1. С. 25] от всего остального настолько, что он абсолютно непостижимым и для разума: «познание единого не достигается ни в науке, ни в размышлении...» (VI, 9,4) [Там же. Т. 2. С. 131]. Исключив, таким образом, элемент рационализма в том, что касается познаваемости «единого», Плотин вполне в духе банального мистицизма признал возможность для человеческой «души» достигать «созерцания» «единого», причем так, что «созерцающий настолько отождествляется с созерцаемым, что, собственно, не созерцает его, а сливается с ним воедино...» (VI, 9, 11)

[Там же. С. 141]. Для этого требуется впасть в состояние «исступления», «экстаза» (VI, 9, 11) (см. [Там же]), т. е. полного отключения разума. Как видим, рассматриваемая сторона учения Плотина несомненно заслуживает квалификации как иррационалистическая. А концептуальный фундамент этого иррационализма составляет, во-первых, онтологический дуализм, состоящий в признании столь абсолютной запредельности всему сущему самой глубинной его основы, что эта последняя была провозглашена совершенно недоступной разуму человека, и, во-вторых, допущение для «души» человека внерационального способа непосредственного слияния с ней.

Что касается Гегеля, то его учение является собой наглядный пример и того, насколько далеко в приверженности рационализму способен заходить сторонник идеалистического монизма, и вместе с тем того, что быть в этом до конца последовательным, для него все же не получается. Приверженность Гегеля рационализму общеизвестна. Она настолько явственна, что его позицию правомерно характеризовать как панлогизм. Но не менее показательна и то, что идеализм Гегеля смыкается с религией (а к самым главным особенностям любой религии принадлежит постулирование дуализма посюстороннего и потустороннего миров), так что можно констатировать наличие мистической составляющей в гегелевских представлениях об абсолютном духе. Провозгласив, что абсолютная идея имеет логическую стадию своего саморазвития, на которой оно осуществляется до и вне природы и, соответственно, до и вне пространства и времени, Гегель фактически мистифицировал мыслительный процесс в духе христианских фантазий об онтологическом дуализме божественного «духа» и природы и о первичности этого «духа» по отношению к сотворенной им природе.

Элемент мистицизма в ситуации с учением Гегеля тоже, как видим, тесно связан с дуализмом духовного и материального. В качестве наглядных проявлений наличия дуалистического момента в понимании Гегелем соотношения духа и природы выступают его трактовки моментов перехода от логической (доприродной) стадии развития абсолютной идеи к природе и от природы — к стадии «духа». При рассмотрении этих моментов Гегеля трудно сказать что-либо вразу-

мительное, внятное. Действительно, Гегель не находит ничего более подходящего для обоснования перехода от идеи к природе, кроме ссылки на абсолютную свободу идеи, а эта свобода состоит в том, что идея якобы «решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы» [Гегель, 1975. Т. 1. С. 424]. Представление о волюнтаристском и сверхестественном акте доприродного и идеального (в смысле нематериального) начала, акте, состоящем в сотворении природного мира, в этой цитате выражено хотя и вполне гегелевским языком, но вместе с тем вполне в духе соответствующих христианских религиозных представлений. Рационального здесь не более, чем в ссылке верующих на божью волю и ее всемогущество, когда у них нет других аргументов, т. е. рационального и в том и в другом случае просто нет.

Что касается перехода от природы к стадии духа, то Гегель опирается на понятие отрицания, а именно, на проявление этого последнего в самой природе на высшей ее ступени, т. е. в мире животных организмов. Гегель обнаруживает это проявление самоотрицательности в жизни природы в феномене смертности животных. Необходимость смерти животного организма он усматривает в его единичности, в несоразмерности его индивидуального существования со «всеобщностью», «согласно которой животное как единичное имеет *конечное* существование...» [Гегель, 1975. Т. 2. С. 574]. Далее в рассуждениях Гегеля появляется фраза, подытоживающая его усилия объяснить переход от сферы природного к области «духа»: «Смерть есть снятие единичного и тем самым появление рода, духа» [Там же. С. 577].

Выдвинутое Гегелем объяснение «появления... духа» как определяемое конкретно наличием в природе феномена смертности животных, если оценивать его на рациональность (т. е. с точки зрения ответа на вопрос о реальной обусловленности появления сознания), выглядит не менее странно, чем рассмотренное выше его «объяснение» появления природы. В обеих ситуациях сказывается непреодоленность для Гегеля дуалистического противопоставления духа природе, характерного для философского идеализма, и этим же определяется наличие в них рудиментов иррационализма.

Обратимся теперь к представителям материалистической философии. В качестве

наглядных примеров того, что онтологический монизм материалистических учений не только объективно составляет для материалистов основание их приверженности мировоззренческому рационализму, но они при этом отчетливо сознают, что материалистический монизм есть необходимое условие мировоззренческого рационализма, рассмотрим соответствующие стороны учений *Диогена Аполлонийского, Эпикура, Бенедикта Спинозы и Фридриха Энгельса*.

Действительно, Диоген, согласно Аристотелю, «говорит, что если бы все вещи были не из одного, то взаимное действие и страдание были бы невозможны...» (*Аристотель. О возникновении и уничтожении, I, 6. 332 b 12*) [Фрагменты..., 1989. Фр. 64A7], выдвинув (по-видимому, впервые) в такой своеобразной формулировке важнейшее положение материализма о том, что *взаимодействие* есть факт, удостоверяющий материальное единство мира. Как известно, то «одно», из чего, по Диогену, все вещи – это воздух. Душу он тоже считал воздухом, прямо связывая обладание душой познавательной способности с тем, что в силу ее воздушности она, так сказать, единоприродна с объектами ее познавательной активности: «Поскольку она первый [элемент], из которого состоят все остальные, постольку она познает...» (*Аристотель. О душе, A 2. 405 a 21*) [Там же. Фр. 64A20]. Более того, так как воздух – это единое первоначало всего и воздух же составляет душу, которая как раз потому, что она есть воздух, способна познавать и все остальное в мире, то весь воздух, а следовательно, и весь мир наделен у него разумом, и этот вселенский разум он характеризует как божественный (см. [Там же. Фр. 64A8 (Филодем, Цицерон, Августин)]).

Столь решительное утверждение мировоззренческого рационализма и доведение его до положения о безраздельном господстве разумного начала во всем мире Диоген, как видим, обосновывает, непосредственно апеллируя к материалистическому монизму. Причем ход мысли Диогена от признания разумности мира к квалификации мира как божественного не является основанием проявлять бескомпромиссно суровую строгость, обвиняя философа в отступлении от монистической позиции и тем более от ее материалистического характера. Ведь это – наивный и в последующем стандартный для

пантеистических учений способ так манифестировать онтологический монизм, чтобы не оставить никакой возможности для упреков в допустимости дуализма, особенно (в условиях, когда религиозные представления доминируют в массовом мировоззренческом сознании) в форме указания на несовместимость понятий божественности и материальности. Несостоятельность таких упреков определяется тем, что они имеют в виду концепцию, в которой божественность мира обосновывается непосредственно его материальным единством. А делается это посредством постулирования единства первоначала мира (как первоначала именно материального) и придания последнему свойства разумности.

Не менее решительно утверждает материалистический монизм Эпикур, убедительно подчеркивая то обстоятельство, что дуалистическое признание наряду с телесным (материальным) миром бестелесной (нематериальной) души делает невозможным взаимодействие души с чем-либо телесным (как с телом человека, так и с объектами материального мира): «Те, кто утверждает, что душа бестелесна, говорят вздор: будь она такова, она не могла бы ни действовать, ни испытывать действие, между тем как мы ясно видим, что оба эти свойства присущи душе» (*Эпикур. Письмо Геродоту*) [Диоген Лаэртский (X, 67), 1979. С. 416]. Как видим, Эпикур продолжает традицию, у истоков которой стоит Диоген Аполлонийский, в подтверждение положения о материальном единстве мира указывая на факт реальности *взаимодействия* теперь конкретно души и тела в человеке, дуалистическое противопоставление которых друг другу в его время уже стало едва ли не общепризнанным. По Эпикуру, «душа есть тело из тонких частиц, рассеянное по всему нашему составу», «именно душа является главной причиной ощущений; но она бы их не имела, не будь она замкнута в остальном составе нашего тела» (*Эпикур. Письмо Геродоту*) [Там же. (X, 63–64). С. 415]. Также и боги, согласно Эпикуру, материальны и состоят из атомов (см.: *Цицерон. О природе богов, I, XIX (50)*) [Цицерон, 1985. С. 76], так что и у Эпикура признание им существования богов не означает отступления от позиции материалистического монизма, а тем более постулирования запредельной материальному миру духовной

«реальности» и мистико-иррационалистических фантазий о сверхъестественных способах общения с этой «реальностью» бестелесной души. Напротив, Эпикур твердо стоит на позициях мировоззренческого рационализма, утверждая, что «истинно только то, что доступно наблюдению или уловляется броском мысли» (*Эпикур. Письмо Геродоту*) [Диоген Лаэртский (X, 62), 1979. С. 415]. Также и относительно постижения человеческой мыслью природы богов он учил, что оно имеет место «вследствие восприятия подобным [им] и переходящих от них образов» (*Цицерон. О природе богов, I, XIX (50)*) [Цицерон, 1985. С. 76], так что познание природы богов не является за пределами для разума и не предполагает наличия сверхъестественных, мистических познавательных средств. Эпикур, таким образом, наглядно демонстрирует, что материалистический монизм составляет естественную основу мировоззренческого рационализма.

Еще более наглядно взаимосвязь монизма и мировоззренческого рационализма проявляется у Спинозы. Подобно Диогену и Эпикуру, Спиноза также полагает, что если вещи «не имеют между собой ничего общего», то они «не могут быть причиной одна другой» и «не могут быть познаваемы одна через другую» [Спиноза, 1998. С. 591]. Как мы видели у Диогена и Эпикура, у Спинозы также факт *воздействия* одних вещей на другие (конкретно в форме причинения) есть важный довод, обосновывающий положение о том, что у вещей есть нечто общее, т. е. довод в пользу признания единства мира как совокупности всего сущего. Более того, как известно, положение о единстве мира Спиноза предельно заостряет, придав ему форму утверждения о том, что «в природе вещей существует только одна субстанция», которая «абсолютно бесконечна» [Там же. С. 596], а следовательно, вне ее нет ничего, так как, если «конечное бытие... есть в известной мере отрицание», то «бесконечное – абсолютное утверждение существования какой-либо природы» [Там же. С. 593]. Как известно, Спиноза был пантеистом, т. е. отождествлял бога и материальную природу, придавая материи достоинство божественной природы (см. [Там же. С. 605]), а положение о единственности субстанции бога означало у него также то, что «материя повсюду одна и та же» [Там же. С. 604], т. е. имеет место субстанциальное единство все-

го сущего, а его теологическая терминология столь же мало является основанием усомниться в том, что суть его позиции материалистическая, как и в случае с Диогеном и Эпикуром.

Такому последовательному утверждению мировоззренческого монизма естественным образом соответствует у Спинозы мировоззренческий рационализм: именно разум «должен постигать атрибуты бога и его модусы и ничего более» [Там же. С. 616]. Из положения о субстанциальном единстве всего сущего у Спинозы следует его знаменитое утверждение, которое можно квалифицировать как декларацию мировоззренческого рационализма: «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» [Там же. С. 635]. Ведь связь идей имеет место в мышлении, а связь телесных вещей есть связь причинная. А поскольку природа едина, причем мышление и протяжение суть ее атрибуты, то «будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок...» [Там же]. И такое соответствие связи идей в мышлении порядку и связи вещей характерно, по Спинозе, не только для божественного разума (бесконечной субстанции, представляемой под атрибутом мышления), но в равной мере и для человеческого разума, поскольку «человеческая душа есть часть бесконечного разума бога» [Там же. С. 640]. Отсюда убежденность Спинозы в том, что для души человека характерно «сцепление идей», происходящее «сообразно с порядком разума, помощью которого душа постигает вещи в их первых причинах и который один и тот же для всех людей» [Там же. С. 651]. В другом месте Спиноза высказался не менее определенно о познавательных способностях человеческого разума: «Природе разума свойственно воспринимать вещи правильно..., а именно, как они существуют сами по себе...» [Там же. С. 668].

Показательно, что такое сочетание онтологического монизма с гносеологической позицией, утверждающей способность человеческого разума постигать вещи в их первых причинах, полностью исключает возможность иррационализма и мистических поползновений: «законы и правила природы... везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, како-

вы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы» [Там же. С. 682]. «Что обще всем вещам, то... может быть представлено не иначе, как адекватно...» [Там же. С. 819], и единственная способность обеспечивающая такое познание, это, по Спинозе, разум.

Еще один выдающийся продолжатель традиции философского материализма уже в современной философии, Ф. Энгельс тоже сочетает рационализм с материалистическим монизмом.

Свою приверженность позиции материалистического монизма Энгельс формулирует внятно и определенно: «Действительное единство мира состоит в его материальности» [Маркс, Энгельс, 1961. Т. 20. С. 43]. И при этом добавляет, что материальное единство мира «доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания» [Там же]. «Расшифровкой» содержания этого добавления, и конкретизирующей, и проясняющей понимание им приведенного общего положения о материальном единстве мира являются его высказывания, в которых дается оценка как достижений современного ему естествознания, так и главных результатов развития философии от античности до современного ему ее этапа.

Что касается достижений *естествознания*, длинным и трудным развитием которого доказывается материальное единство мира, то Энгельс резюмирует эти достижения, подчеркивая «решающее значение» трех великих открытий: 1) доказательства превращения энергии из одних форм в другие, так что «единство движения в природе теперь уже не просто философское утверждение, а естественнонаучный факт» [Там же. С. 512]; 2) открытия «Шванном и Шлейденем органической клетки как той единицы, из размножения и дифференциации которой возникают и вырастают все организмы, за исключением низших» [Там же]; 3) теории развития Дарвина. Согласно Энгельсу, «благодаря этим трем великим открытиям основные процессы природы объяснены, сведены к естественным причинам» [Там же]. В итоге, «материалистическое воззрение на природу покоится теперь на более крепком фундаменте, чем в прошлом столетии» [Там же. С. 513], и «теперь вся природа простирает-

ся перед нами как некоторая система связей и процессов, объясненная по крайней мере в основных чертах» [Там же]. Особую значимость всех этих естественно-научных знаний для обоснования материалистического монизма Энгельс видит в доказательстве того, что в природе имеет место универсальное взаимодействие: «*Взаимодействие* – вот первое, что выступает перед нами, когда мы рассматриваем движущуюся материю в целом с точки зрения теперешнего естествознания» [Там же. С. 546]. Энгельс, как видим, тоже придерживается традиции, рассмотренные выше представители которой указывали на факт взаимодействия как убедительный довод в пользу материалистического монизма.

Что же касается роли длинного и трудного развития *философии* в доказательстве положения о материальном единстве мира, то, согласно Энгельсу, она состояла в следующем. На протяжении всей своей истории философская мысль была занята вопросом, относительно которого именно Энгельс установил, что он является основным вопросом философии. А это означает, что данный вопрос определяет предметно-содержательную специфику философии как таковой. Это – «вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе» [Там же. Т. 21. С. 283]. А самое главное в содержании исторического пути философии Энгельс определил следующим образом: «Античная философия была первоначальным, стихийным материализмом. В качестве материализма стихийного она не была способна выяснить отношение мышления к материи. Но необходимость добиться в этом вопросе ясности привела к учению об отделимой от тела душе, затем – к утверждению, что эта душа бессмертна, наконец – к монотеизму. Старый материализм подвергся, таким образом отрицанию со стороны идеализма. Но в дальнейшем развитии философии идеализм тоже оказался несостоятельным и подвергся отрицанию со стороны современного материализма. Современный материализм – отрицание отрицания – представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет еще все идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории» [Там же. Т. 20. С. 142].

Упоминание в конце приведенной цитаты «самой... истории» как того, что наряду с идейным содержанием развития философии и естествознания было присоединено к непреходящим основам материализма и определило его современную форму, является отнюдь не случайным для Энгельса. Раскрыть его смысл позволяет известное положение о практике как самом решительном опровержении агностицизма и доводе в пользу материализма (см. [Там же. Т. 21. С. 284]). Так как человеческая история есть история прежде всего практической жизнедеятельности человечества, то она и есть решающий довод в пользу материалистического монизма и несостоятельности агностического отрицания способности человеческого мышления адекватно познавать материальный мир.

Та конкретность, наглядность и убедительность, которая отличает демонстрацию Энгельсом прочности как естественно-научной, так и философской составляющих фундамента современного материалистического монизма, характерна также и для его аргументации в пользу того, что мы квалифицировали как мировоззренческий рационализм. В этой аргументации он не только сочетает рационализм с материалистическим монизмом, но непосредственно апеллирует ко второму, давая онтологическое обоснование первому. Следующее положение Энгельса является особенно показательным в этом отношении: «Если... поставить вопрос, что же такое мышление и сознание, откуда они берутся, то увидим, что они – продукты человеческого мозга и что сам человек – продукт природы, развившийся в определенной среде и вместе с ней. Само собой разумеется в силу этого, что продукты человеческого мозга, являющиеся в конечном счете тоже продуктами природы, не противоречат остальной связи природы, а соответствуют ей» [Там же. Т. 20. С. 34–35]. Как видим, положительному решению гносеологического вопроса о способности мышления человека постигать природу, т. е. позиции мировоззренческого рационализма, Энгельс дает обоснование посредством указания на онтологический факт, состоящий в том, что мышление и сознание человека суть продукты материального мозга, который принадлежит к продуктам природы, и как раз в силу этого материального единства мозга с природой мышление как продукт мозга не может не соответствовать остальной связи природы. Тем самым

Энгельс как бы продолжает мысль, выраженную Спинозой: «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей». Однако, во-первых, делает это не в форме предельно абстрактного утверждения, каким оно является у Спинозы, но существенно конкретизировав содержание этой мысли. Во-вторых, ее конкретизация у Энгельса такова, что материалистическая ее суть становится явственной и отчетливо выраженной.

В целом же и приверженность Энгельса материалистическому монизму, и то значение, которое он придавал данным естествознания о наличии универсального взаимодействия в природе как убедительно подтверждающем материальное единство мира, и опора на материализм в отстаивании позиции мировоззренческого рационализма позволяют сделать вывод, что позиция Энгельса по перечисленным вопросам есть прямое продолжение традиции, представленной Диогеном, Эпикуром и Спинозой. А то новое, чем обогатил Энгельс эту традицию, сделало характерное для нее единство приверженности материалистическому монизму и мировоззренческому рационализму особенно явственным, наглядным, проработанным и обоснованным.

Общий итог рассмотрения учений представителей материализма и идеализма можно сформулировать следующим образом. Концептуальные основания и мировоззренческого рационализма, и противостоящего ему иррационализма лежат главным образом в области онтологии. А именно, онтологический монизм составляет основу мировоззренческого рационализма, а онтологический дуализм – иррационализма, который тесно сопряжен с мистицизмом. Этим определяется и гносеологическая составляющая основания каждой из рассматриваемых позиций. Гносеологическую основу мировоззренческого рационализма составляет признание единства человека как субъекта познавательной деятельности, в том числе и его разума, со всем миром, а следовательно, и признание познаваемости мира для человека. А дуалистическая картина мира, утверждение в ее рамках запредельности для естественных познавательных способностей человека самой глубинной сущности мира определяет гносеологические представления, состоящие в отрицании способности человеческого разума познать эту сущность, и стимулирует мистические ориентации.

**Список литературы**

*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. М., 1961.

*Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3.

*Плотин.* Избр. трактаты: В 2 т. М., 1994.

*Фрагменты ранних греческих философов* / Изд. подготовил А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1.

*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979.

*Цицерон.* Философские трактаты / Пер. с лат. М. И. Рижского. М., 1985.

*Спиноза Б.* Об усовершенствовании разума: Соч. М., Харьков, 1998.

*Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1: Наука логики.

*Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2: Философия природы.

*Материал поступил в редколлегию 15.01.2007*