САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА БОГОСЛОВИЯ

Протоиерей Владимир Мустафин

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В НОВОЕ ВРЕМЯ

Курс лекций

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2022

УДК 1(091)(4)(075.8)
ББК 87.3(4)я73
М91

Рекомендовано Учебным комитетом Русской Православной Церкви
Решение № 10/522 от 08.11.2022 г.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р23-221-0456

Рецензенты:

Роман Викторович Светлов — доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

Дмитрий Викторович Шмонин — доктор философских наук, профессор, директор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета, проректор по научной работе Российского православного университета св. Иоанна Богослова.

Мустафин В. Ф., прот.

М91 История европейской философии в Новое время : курс лекций / протоиерей Владимир Мустафин ; Санкт-Петербургская духовная академия, кафедра богословия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2022. — 268 с. — (Богословие и философия).

ISBN 978-5-6048867-0-0

Курс лекций «История европейской философии в Новое время» доктора богословия honoris causa, профессора кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии протоиерея Владимира Мустафина продолжает серию написанных им учебных пособий, в которой ранее вышли «История античной философии» и «История европейской философии».

Характерная особенность европейской философии в Новое время (XVIII — начало XIX вв.) — провозглашение принципиального отказа от метафизики, что стало основной методологической установкой и основным выводом «позитивизма» — философской системы французского философа О. Конта. Германская же философия в лице И. Канта обозначила своё противостояние англо-французскому гносеологическому эмпиризму, финальной стадией которого оказался «позитивизм». Однако философия Канта в итоге пришла, как и «позитивизм», к отрицанию метафизики. В лице другого представителя германской философии — Г. В. Ф. Гегеля, она поддержала метафизику, но его система своими притязаниями на абсолютное знание и своим общим характером скорее дискредитировала метафизическую философию, чем поддержала её.

Рекомендуется преподавателям и студентам богословских учебных заведений, теологических факультетов светских вузов, а также всем изучающим историю философии.

УДК 1(091)(4)(075.8)
ББК 87.3(4)я73

ISBN 978-5-6048867-0-0

© Мустафин В. Ф., прот., 2022
© Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2022

Издание осуществлено
при поддержке храма Сретения Господня
на Гражданском проспекте г. Санкт-Петербурга.

Издательство Санкт-Петербургской духовной академии
благодарит настоятеля храма иерея Димитрия Лушникова
и почетного настоятеля того же храма протоиерея
Георгия Полякова за помощь в подготовке данной книги.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 5
ВОЛЬТЕР (1694–1778) 9
ЭНЦИКЛОПЕДИСТЫ 17
Жан Лерон Даламбер (1717–1783) 17
Дени Дидро (1713–1784) 22
ПОЛЬ АНРИ ГОЛЬБАХ (1723–1789) 25
ЖЮЛЬЕН ОФРЕ ДЕ ЛАМЕТРИ (1709–1751) 39
КЛОД АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ (1715–1771) 49
ТЕОРИЯ ПРОГРЕССА 54
ВЫВОДЫ 57
ЖАН-ЖАК РУССО (1712–1778) 60
НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ 76
Самуил Реймарус (1694–1768) 77
Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781) 78
Выводы 80
ФИЛОСОФЫ «ЧУВСТВА» 82
Иоганн Георг Гаман (1730–1788) 82
Фридрих Генрих Якоби (1743–1819) 84
ИММАНУИЛ КАНТ (1724–1804) 86
Выводы 103
Проблема толкования философии Канта 105
ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ (1762–1814) 111
Выводы 123
ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ (1775–1854) 130
ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ (1770–1831) 165
«Логика» Гегеля 166
Метод философского умствования Гегеля 170
Философия природы 185
Философия духа 191
Дух субъективный 192
Объективный дух 194
Абсолютный дух 202
Выводы 214
АРТУР ШОПЕНГАУЭР (1788–1860) 223
Выводы 240
ПОЗИТИВИЗМ 243
Выводы 262
БИБЛИОГРАФИЯ 266
Рекомендуемая литература 266

ПРЕДИСЛОВИЕ

Новое время есть понятие почти никогда толком не определяемое, но в истории философии обычно под ним подразумевают исторический период, охватывающий XVIII и XIX века. Для обывательского восприятия и толкования истории философии характерной особенностью является подчеркивание особого значения именно XVIII века, в который якобы произошло некое качественное обновление всего философского знания, после которого вся прежняя философия должна быть забыта как отжившее свое время бесплодное умствование, а на смену ему вот де пришло время истинной, здравой философии. Причем, это философское обновление произошло в XVIII веке именно во Франции. И оно получило даже специальное наименование — Просвещение. Так что «французская философия XVIII века» и «философия Просвещения» — это синонимы в обычном понимании. Так принято думать. Но внимательное отношение к словам (и, следовательно, и к мыслям, словами выражаемыми) не позволяет соглашаться с таким пусть даже и широко распространенным мнением. Прежде всего, непонятно, что бы такое могло произойти в сфере собственно философии, что позволило бы зафиксировать некое радикальное повышение качества философского знания во Франции в XVIII веке и чтобы это происшествие, поэтому, могло бы быть названо Просвещением, развеявшим темноту прежних псевдо-философских мудрований. Ведь, как ясно из истории становления самой европейской философии, основные события в этой философии уже произошли до XVIII века. С надлежащей определенностью оформились все три основные направления европейской философии: 1) английский эмпиризм разработан Фрэнсисом Бэконом (1561–1626), Томасом Гоббсом (1588–1679) и Джоном

Локком (1632–1704); 2) французский рационализм разработан Рене Декартом (1596–1650), Бенедиктом Спинозой (1632–1677) и Николаем Мальбраншем (1638–1715); 3) немецкая синтетическая (т. е. объединяющая рационализм с эмпиризмом) философия разработана Вильгельмом Лейбницем (1646–1716). Это значит, что ничего по существу нового в области собственно философской во Франции в XVIII веке произойти не могло. Так что эффекта некоего «просвещения» (это, кстати напомнить, метафора), т. е. внезапного обнаружения абсолютной истины, обнаружения, напоминающего религиозное «откровение» божественной истины, в области чисто философской во Франции в XVIII веке невозможно даже и теоретически предположить. Однако эффект «просвещения» (независимо от его рационально-нравственной оценки) все же фактически (= исторически) несомненен. Поэтому и вся эта эпоха, XVIII век во Франции, названа эпохой Просвещения вполне оправданно (опять-таки, независимо от рационально-нравственной оценки этого «просвещения»). Вывод очевиден: факт Просвещения несомненен, но к собственно философии это Просвещение не имеет прямого отношения. Даже и сам термин «Просвещение» по своему смыслу означает, что к философии в строгом смысле он не имеет отношения. Мало того, что по своему смыслу этот термин есть метафора, о чём уже напоминалось выше, а метафоры, как известно, логически признаются негодными для строгого логического определения понятий[1]. Так ведь и обычные определения «Просвещения» указывают на то, что прямого отношения к философии оно не имеет. Например, наш отечественный ученый историк-культуролог Н. И. Кареев (1850–1931)

[1] Одно из правил логических определений прямо запрещает употребление метафор и вообще иносказаний, тропов при формировании определений.

называл «Просвещение» просто культурно-историческим термином, которым принято обозначать то умственное движение в западной Европе, которое происходило в XVIII веке. И только. Просто обозначать некое умственное движение, пусть даже и локализованное более или менее в пространстве и времени, но не строго логически определять, что такое, по существу, есть это умственное движение.

Реальная же сущность французского Просвещения состояла в том, что оно было по своему характеру возобновлением той мировоззренческой позиции, которую первыми сформировали итальянские гуманисты XIV–XV веков. Сущность итальянского гуманизма, как известно, состояла в принципиальном отказе от традиционно-религиозного типа мировоззрения, который отождествлялся с церковно-христианским вероучением, и в провозглашении, явном или подразумеваемом, свободы индивида формировать для себя то мировоззрение, какое ему вздумается. На практике, правда, содержательности в таком индивидуально формируемом типе мировоззрения было мало. Всё сводилось к, всего лишь, двум положениям: 1) секуляризм и 2) гражданская свобода индивида. Получается, что французские просветители XVIII века эти два положения итальянских гуманистов XV века вспомнили и стали их публично культивировать. Естественно возникает вопрос: чем объяснить перерыв в несколько сот лет? Частичное объяснение состоит в следующем. Начавшаяся в XVI веке протестантская реформация (в различных её вариантах) в западной Европе вызвала в качестве ответа католическую контрреформацию. В напряженной борьбе реформационных и общественных сил, продолжавшейся более двух веков, позиция гуманистов хотя и не изменилась в своей сущности, но изменилась в своей модальности. Вместо прежнего принципиального отрицания всего содержания

христианского вероучения стало отрицаться церковное изложение христианского вероучения. Причем, христианское вероучение при том толковании, которое придавали ему, сократилось до предельного минимума. Из религиозных положений признавалось только бытие Божие и абсолютный характер нравственных норм. Очевидно, что в такой «догматике» ничего собственно христианского нет. При таком понимании сущности религии понятие сверхъестественного откровения становится абсолютно излишним, ибо признание бытия Бога и необходимости нравственных норм для регулирования общественной жизни легко обосновать даже обычным здравым смыслом, естественно присущим человеку. Таким именно образом возникла концепция «естественной религии», или «рациональной религии», или «деизма», которая противопоставлялась официальному церковному христианству. Процесс формирования деизма во всех его стадиях, как известно, прошел в Англии в XVI–XVII веках, а его классическим литературным выразителем был Джон Локк. Поэтому французские просветители XVIII века, будучи идейными преемниками итальянских гуманистов XIV–XV веков, осуществляли свою миссию через посредство английских деистов XVI–XVII веков.

ВОЛЬТЕР (1694–1778)

Самым известным из инициаторов просветительского движения во Франции считается именно Вольтер[2].

[2] Были и другие влиятельные французские интеллектуалы проповедники просветительского образа мыслей, из которых чаще всего вспоминают Пьера Бэйля (1647–1706). Но именно Вольтер в наибольшей степени и с наибольшим эффектом просветительскую позицию и её эмоциональное сопровождение в своих сочинениях, преимущественно публицистических, выразил. Что касается Бэйля, то он был в своих философских размышлениях почти исключительно только скептиком. И именно как скептик он подвергал критическому анализу все догматические положения, которые попадали в поле его внимания. Но особенно он прославился анализом понятий «вера» и «знание» в их сопоставлении. Точнее, прославил его заключительный вывод из этого анализа, а именно, что между понятиями «вера» и «знание» правильно признать только отношение противоречия. Следствием этого вывода было другое, по-своему удивительное, мнение Бэйля — религиозно верить можно только в то, что с точки зрения строгого знания есть очевидное противоречие, т. е. абсурд. И, наконец, заключительное следствие из всего этого течения размышлений Бэйля, — именно только такая религиозная вера, вера в абсурдные положения религии, только и может быть признана заслугой верующего индивида, ибо если верующий индивид будет верить в положения и без этой веры приемлемые для разума, то в таком случае религиозная вера вообще окажется ненужной и нравственное достоинство религиозной веры и нравственные следствия религиозной веры исчезнут сами собой. Но, во-первых, такая внешне косвенная защита религиозной веры, в силу её неестественно-вычурного характера, вряд ли может произвести апологетическое воздействие. Скорее, наоборот. Именно указанием на то, что религия предлагает верить в абсурдные положения, агитаторы атеизма всегда и отпугивали интеллигентствующих обывателей от религии. Во-вторых, в самом анализе противопоставляемых друг другу понятий «знание» и «вера» нет ничего нового. Эта тема была проанализирована исчерпывающим образом еще античными скептиками, своим выводом о необходимости размежевать сферы религиозной веры и научного знания вошла

В молодые годы он несколько лет прожил в Англии, всесторонне изучая её культуру, в том числе и её эмпирическую философию в том её литературном выражении, которое представил Джон Локк. Принято считать, что именно с тех пор Вольтер стал, по существу, последователем и пропагандистом английской эмпирической философии (в том числе и английского деизма) во Франции. Но среди философских суждений, которые Вольтер излагал в своих последующих обильных литературно-публицистических сочинениях, были не только положения английской эмпирической философии, но и суждения, извлеченные из области рациональной философии, в частности — из систем Спинозы и Лейбница, и суждения скептиков, в частности — того же Пьера Бэйля. Как философ Вольтер, в сущности, был эклектиком, что для публициста, каким был преимущественно Вольтер, даже и естественно. И, к тому же, философские свои взгляды Вольтер, что тоже характерно именно для публицистики, излагал почти всегда без надлежащего анализа и аргументации. Он предлагал свои суждения как бесспорную истину, в объяснении и обосновании не нуждающуюся, истину, неприятие или противостояние которой квалифицировалось самим Вольтером как воинствующее невежество, как мракобесие. И вот в этой-то констатации мракобесия как противостояния абсолютной истине Вольтер и полагал свою общественную функцию,

---

в систему неоплатонизма (с его ключевым положением о непознаваемости Бога) и хорошо бы известна христианским мыслителям в самом начале существования христианства. Положение же «Credo, guia absurdum», в котором и содержится основная мысль Бэйля, есть просто повторение мысли, которая была сформулирована во времена Тертуллиана (середина II века — 222) и блж. Августина (353–430), но повторение, в котором ценная, по существу, мысль о различной гносеологической природе знания и веры была доведена Бэйлем до того чрезмерного заострения, при котором она превратилась в карикатуру.

свое просветительское призвание. Однако собственно философского в этой публицистике было мало. Например, гносеологию Вольтер перенял от Локка. Но у Локка эмпирическая гносеология, сенсуализм, изложена тщательнейшим образом, с практически исчерпывающим обоснованием всех позитивных положений сенсуализма и исчерпывающим же опровержением возражений против сенсуализма. У Вольтера же от всего теоретического изложения и обоснования сенсуализма, предложенного Локком, осталось одно только утверждение, что всё ценное для человека знание поступает исключительно только через органы внешних чувств. И всё. Никаких пояснений и никакой аргументации, один только тезис. Для дидактического просвещения, непременно предполагающего подробное объяснение и достаточную аргументацию, явно недостаточно.

Так как с эмпирической (= сенсуалистической) гносеологией почти всегда связывается отрицание метафизики (= рациональной онтологии), считающейся неизбежным следствием рациональной гносеологии, не признаваемой сенсуализмом, то естественно было бы предположить, что и Вольтер к метафизике не обнаружит интереса. Но нет, метафизическим темам Вольтер уделил внимание не меньшее, чем гносеологии. Хотя и в этих своих метафизических рассуждениях Вольтер надлежащей тщательности и точности не проявил. Сущность его метафизических рассуждений сводится к следующему. Обычное усмотрение в окружающей нас действительности двух реальностей, вещественной (материальной) и духовной (мыслительной), не имеет того значения, которое ему традиционно придают. Факты материальные и духовные, конечно, различаются, но различию этому не следует придавать онтологического характера. Во всяком случае, не следует возводить это различие к различию двух субстанций, из которых де состоит

вся окружающая нас действительность. Нет двух субстанций. Есть одна субстанция, у которой два атрибута — материя и мысль. Эти два атрибута в реальной действительности неразрывно сопровождают друг друга и поэтому нет смысла в теоретических умствованиях их разделять и придавать этому разделению значение какой-то чрезвычайно важной истины. В таком ходе метафизических размышлений Вольтера есть сходство с онтологическими рассуждениями Спинозы. И тот, и другой отрицают наличие двух субстанций. Но у Спинозы вместо обычных двух субстанций, материальной и духовной, утверждается только одна субстанция — Бог, у которой имеются два атрибута — материя и дух. Вольтер же, утвердив наличие двух атрибутов, не назвал подразумеваемую им единую субстанцию ни именем Бога, ни вообще никак не назвал. Какая-то реальность с двумя атрибутами, и всё[3].

Однако из этого толком не определенного онтологического положения Вольтера возникли очень важные два следствия. Во-первых, самостоятельное бытие человеческой души и её бессмертие безусловно были отвергнуты. Тем самым был отвергнут и сам тип традиционно-религиозного мировоззрения, немыслимый без признания вечной и бессмертной души у человека. Во-вторых, материя и дух, по убеждению Вольтера, хотя и соединяются неразрывно, но, тем не менее, не отождествляются. А подобное отождествление производит онтологический материализм своим ключевым утверждением, что то, что называют духом, на самом деле есть материя. Вольтер же всегда

[3] Поэтому иногда толкуют эту единую субстанцию Вольтера, соединяющую признаки вещества и мысли, как возобновление античного «гилозоизма». Модификации «гилозоизма», кстати сказать, были довольно распространены во Франции в XVIII веке. Например, натурфилософии Бюффона (1707–1788) и Робине (1735–1820).

публично манифестировал себя непримиримым противником онтологического материализма на том основании, что последовательный онтологический материализм неизбежным своим выводом должен иметь атеизм. А атеизм для Вольтера был неприемлем на том основании, что атеизм неизбежно должен привести к отрицанию нравственности, что, в свою очередь, не может не привести в конце концов к разрушению общественной жизни. Поэтому Вольтер резко оспаривал материалистическо-механистическую систему Ламетри (1709–1751), зафиксированную последним в 1748 году в сочинении «Человек-машина». Позднее Вольтер так же категорически выступил против сочинения Поля Анри Гольбаха (1723–1789) «Система природы», опубликованного в 1770 году, в котором систематически были изложены все ключевые положения материализма и его неизбежных следствий — детерминизма и атеизма. Итак, с одной стороны, Вольтер выступил непримиримым противником церковно-христианского мировоззрения, а, с другой стороны, он выступил непримиримым противником атеизма. По своим теоретическим убеждениям он был сторонником «религии разума», или деистом. Убеждение в существовании Бога он считал непоколебимым на основании космологического и физико-теологического (телеологического) доказательств бытия Бога. Этими же доказательствами, особенно космологическим, обосновывал свою «религию разума» и Локк. Телеологическое же доказательство бытия Бога во мнении Вольтера получило усиление в лице такого общеевропейского авторитета, каким был Исаак Ньютон (1643–1727), который, ссылаясь на чётко и безошибочно функционирующий механизм Вселенной, делал вывод о несомненном существовании Бога, как устроителя этого безукоризненно целесообразного вселенского механизма. Что касается церковного христианства, воплощением

которого для Вольтера была Римско-Католическая Церковь, то, действительно, вражда к нему у Вольтера была непримиримой. Яркое публицистическое выражение этой вражды и прославило Вольтера во всей Европе. Но именно философского содержания в этой публицистике очень мало, если оно там вообще есть. Всё сводится к обличению «клерикалов» в различных злоупотреблениях и в обмане легковерной публики.

Умственно толкуя религию рационально-деистически, Вольтер практическую пользу религии усматривал в том, что она является единственным основанием для нравственного регулирования общественной жизни. В таком понимании полезности религии Вольтер напоминает Гоббса[4]. Но при этом Вольтер все же не доходил до крайней степени такой циничной оценки роли религии в общественной жизни. Он, например, не соглашался с достаточно распространенным в его время мнением некоторых «вольнодумцев» (прежде всего, того же Пьера Бэйля), что общественный порядок может быть поддерживаем даже в обществе одних атеистов (путем тщательного надзора за поведением граждан и строгого наказания за нарушения установленных законодательной властью правил этого поведения). Без стремления к нравственному усовершенствованию по-настоящему нравственное поведение, обеспечивающее общественный порядок, неосуществимо. А это нравственное совершенствование невозможно стимулировать иначе,

[4] По мнению Гоббса, как известно, традиционная религия полезна именно своей полицейской функцией — удерживать необразованных обывателей от общественных беспорядков. Дескать, если невежественного обывателя от общественных беспорядков может удерживать только вера в Бога, то поэтому эта вера и может быть официально поддерживаема правящей элитой общества, но, при этом, сама элита в силу своей образованности религиозную веру всерьез вовсе принимать не обязана.

как только религиозной верой в Бога и религиозной надеждой на будущую, загробную жизнь верующего[5].

Признание промысла Божия, естественное для традиционно религиозного человека, поначалу входило и в мировоззрение Вольтера несмотря на то, что деистическое понимание религии, которого он держался с самого начала своей публицистической деятельности, промысл Божий в принципе отвергает. Но впоследствии он категорически отказался от признания промысла Божия. Это, конечно, последовательно для деиста. Внешним поводом к публичному отвержению промысла Бога было известное рассуждение Лейбница (в его «теодицее») о том, что существующий мир, созданный Богом, есть наилучший из теоретически возможных миров. Вольтер выступил с опровержением такого «оптимизма». Опровержение состояло, в частности, в том, что Вольтер указал на Лиссабонское землетрясение 1755 года, в котором погибло несколько тысяч человек, как на факт, который сам по себе есть опровержение веры в промысл Божий и вытекающей из этой веры уверенности в то, что этот мир самый лучший. На самом деле существующий мир далеко не самый лучший и, следовательно, категория «промысл Божий» теряет всякий смысл.

Таким образом, в этических рассуждениях Вольтера в конце концов не осталось никаких теоретических связей между его деистическим признанием существования Бога и необходимостью категорического признания

[5] Правда, в окончательном варианте мировоззрения самого Вольтера положение о необходимости религиозной надежды на оптимальное посмертное существование души, обеспечиваемого надлежащим нравственным поведением в земной жизни индивида, отсутствует. Но тут то все понятно: если отвергается само понятие о бессмертии души, то тем самым лишается смысла вопрос о её судьбе после телесной смерти индивида.

нравственных норм для регулирования общественной жизни. Практически всё свелось к подразумеваемому положению, что нравственные нормы есть исходная данность человеческой души, не нуждающаяся ни в каких теоретических обоснованиях, в том числе и в обоснованиях деистических. Это значит, что в конечном итоге философствование Вольтера на этические темы свелось к повторению основной мысли английского философа Антония Шефтсбери (1671–1713), который как раз и утверждал, что способность различать добро и зло, т. е. начало нравственности, представляет собою естественное достояние души, в наличии которого надо только отдать себе отчет, т. е. подвергнуть рефлексии, но нет никакой надобности выводить эту данность откуда-то извне — из воли Божией (как в традиционной религии), из теоретических установок индивидуального разума (как в рациональной философии) или из физиологических потребностей тела (как в материализме).

Конец ознакомительного фрагмента