



В. В. СОКОЛОВ

Бертран Рассел как историк философии

Многогранное творчество известного английского философа, ученого, антифашиста и сторонника мира Бертрана Рассела включает и солидный историко-философский труд — «Историю западной философии», впервые опубликованную в 1945 г., выдержавшую с тех пор несколько изданий на английском языке, переведенную на ряд других языков и появившуюся в прошлом году в русском переводе*.

Написанная в последние годы Второй мировой войны, «История западной философии» содержит много политически злободневных откликов. В ряде высказываний Рассел выступает как последовательный противник фашизма и войны. Английский философ осуждает прославление войны, имевшее место в «Философии права» Гегеля, и рассматривает его концепцию государства и войны как «оправдание жестокости и международного разбоя»**.

Говоря о Ницше как о теоретическом предшественнике фашизма и указывая, что «с ликованием пророчит он эру великих войн», Рассел язвительно добавляет: «Интересно, был ли бы он счастлив, если бы дожил до осуществления своего пророчества?»*** Однако, отдавая дань империалистической идеологии космополитизма, средство избавления человечества от войн автор видит в организации «международного правительства», основу которого должно составить объединение США и Великобритании.

Книга Рассела наследует многие буржуазные предрассудки в истории философии и культуры. Неясен сам термин «Запад», сразу наводящий читателя на мысль о противоположности Запада и Востока. Как видно из книги, под «западной философией» Рассел разумеет развитие философских идей от древних греков до 1930–1940-х гг. в Западной Европе, но также и в США (главы о Джеймсе

* *Рассел Б.* История западной философии. Сокращенный перевод с английского. Общая редакция и послесловие профессора В. Ф. Асмуса. М., 1959.

** Там же. С. 758.

*** Там же. С. 780.

и Дьюи). Однако из сферы внимания автора почти полностью выпадает философская мысль ряда европейских, в частности славянских, народов, живущих в Европе и, следовательно, в пределах «Запада». Огромное влияние марксистской философии, ставшей теоретическим знаменем сотен миллионов людей, заставило Рассела специально говорить о ней. Правда, Рассел явно не понимает марксизма, отождествляя, например, его теорию познания с инструментализмом Дьюи, интерпретируя исторический материализм как «экономический материализм» и даже заявляя, будто, несмотря на подтверждаемый Марксом атеизм его философских воззрений, в действительности он «придерживается космического оптимизма, который может оправдать только теизм»*. С другой стороны, характерно, что Рассел признается в том влиянии, какое оказало на него разработанное Марксом материалистическое понимание истории. Этому влиянию он даже приписывает свое намерение показать связь философских учений и идей «с политическими и социальными обстоятельствами», что подчеркивается и в подзаголовке монографии. Несомненно, такая установка английского мыслителя отражает серьезные затруднения буржуазной историко-философской науки, неудовлетворенность читателей философской литературы методологией пресловутой «филиации идей», обычно оставляющей в стороне вопрос об общественном происхождении и конкретном общественном назначении тех или иных философских учений. Это приводит Рассела к отступлению от многих традиций буржуазной истории философии.

I

Рассел стремится рассматривать философию как «неотъемлемую часть жизни общества», а каждого философа «в качестве продукта окружающей его среды»** в противоположность подавляющему большинству авторов других буржуазных историко-философских исследований, излагающих взгляды философов «изолированно, исключая, самое большее, связь их с воззрениями более ранних философов»***. Эта установка автора приводит его к введению в книгу большого исторического, историко-политического, историко-культурного, а иногда и социально-исторического материала. В наибольшей степени таким материалом насыщены разделы по древней и особенно средневековой философии. Этот подход иногда подводит читателя к некоторому пониманию общественной значимости

* *Russell B. History of Western Philosophy. London, 1945. P. 789.*

** *Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 6.*

*** Там же. С. 6.

и социальных функций тех или иных философских идей и систем. Правда, Рассел нередко увлекается сугубо историческим материалом. В интересах конкретности, яркости и красочности изложения он не пренебрегает второстепенными и третьестепенными фактами в ущерб анализу собственно философского содержания различных теоретических построений. Это особенно характерно для глав, излагающих античную и средневековую философию (например, XII, II, III и V). В этих главах философский материал почти полностью уступает место историческому, историко-идеологическому и историко-культурному материалу.

Однако, несмотря на эти увлечения Рассела, само стремление к раскрытию социального происхождения и социальных функций философских учений приводит его к ряду выводов, отличающих «Историю западной философии» от множества других буржуазных историко-философских исследований.

Так, важнейшей причиной крушения синтетических схоластических систем XIII в. (Фома Аквинский, Альберт Великий, Дунс Скотт) Рассел считает «рост богатого торгового класса, сначала в Италии, а затем во всех других странах»*. В главе о «Левиафане» Гоббса автор видит коренные недостатки его социологического учения в том, что «он (Гоббс. — В. С.) всегда рассматривает национальные интересы как целое и молчаливо допускает, что основные интересы всех граждан одинаковы. Он не понимает значения противоречий между различными классами, которые Маркс сделал главной причиной социальных перемен. Это связано с признанием того, что интересы монарха в целом совпадают с интересами его подданных. Во время войны действительно имеется единство интересов, особенно если война жестокая, но в мирное время противоречия между интересами одного класса и интересами другого класса могут быть очень большими»**.

Чаще, однако, автор упрощает проблему отражения классовых интересов в философских концепциях, указывая в духе «экономического материализма», что «точка зрения философов, за малым исключением, совпадала с денежными отношениями их класса»***. Например, либерализм, главным основоположником которого Рассел считает Локка, связывается прежде всего с развитием торговли в Западной Европе.

Стремление Рассела к выяснению общественных функций философских концепций в сочетании с большими знаниями ученого (математика и логика) возвышает его и над некоторыми другими пред-
рассудками школьно-академической философии.

* Там же. С. 320.

** Там же. С. 575.

*** Там же. С. 208.

Например, заканчивая главу о теории идей Платона, он замечает, что «современные платоники, за немногими исключениями, невежественны в области математики, несмотря на огромное значение, которое Платон придавал арифметике и геометрии, и несмотря на огромное влияние, которое они имели на философию. Это является примером вредных последствий специализации: человек, если он потратил так много времени в пору своей юности на изучение греческого языка, что у него не осталось времени на изучение вещей, которые Платон считал важными, не должен писать о Платоне»^{*}.

II

Выявление теснейших связей, существующих между философией и науками, а также зависимость философских идей от религиозных представлений и этико-социальных построений составляет один из главных методологических принципов Рассела. Характерно при этом, что его симпатии всегда на стороне науки, а не религии, на стороне тех философских учений, которые опирались на прогресс научного знания и способствовали ему, а не тех, которые использовали этот прогресс в интересах религиозно-мистических спекуляций. Указывая на «проходящую через всю историю противоположность между рациональным и мистическим»^{**}, Рассел повсюду высказывается как убежденный сторонник рационализма и последовательный критик мистицизма. Знаменательны в этой связи высокая оценка, данная милетским философам, а также Эмпедоклу, Анаксагору и Демокриту, как представителям научно-рационалистической философии, и противопоставление их взглядов возникшей на другом полюсе древнегреческого мира философии пифагорейцев, подчинивших свои глубокие научные изыскания в области математики и астрономии религиозно-мистическим спекуляциям. Интересны высказываемые в этой связи мысли о математике (точнее, геометрии, трактующей об абсолютно совершенных фигурах, не наблюдаемых в реальном мире) как одном из главных гносеологических источников веры в вечную, вневременную истину и интеллигибельный мир.

Интересен расселовский анализ детерминистического и телеологического истолкования действительности в главе об атомистах, отстаивание преимуществ детерминизма, ведущего к научному знанию.

Выражая свое отношение к различным религиозно-мифологическим представлениям, Рассел часто прибегает к иронии и сарказму. Эта особенность стиля выражает в данном случае один из наиболее

* Там же. С. 152.

** Там же. С. 51.

существенных принципов мировоззрения Рассела. Рационализм английского философа делает его врагом всякого мифотворчества, религиозного фанатизма, церковного обскурантизма. Характеризуя воззрения стоиков о «мировом пожаре» и последующем появлении мира, в точности повторяющем предшествующий (эти полумифологические воззрения разделяли многие представители и других древнегреческих философских школ), Рассел замечает, что трудно придумать что-нибудь более бессмысленное и бесполезное, чем эта концепция постоянного повторения одних и тех же вещей и событий. «Можно подумать, что провидение, которое видит все в целом, должно в конце концов устать до отчаяния»^{*}. Неоднократно автор отмечает вредное, тормозящее влияние мифологии и религии на науку и на общественный прогресс. Таким было уже воздействие орфических религиозно-мифологических представлений и особенно воздействие церковного мракобесия и религиозного фанатизма средневековья, когда идеологическое господство принадлежало религии почти безраздельно. И в дальнейшей истории Европы, подчеркивает Рассел, церковь повсюду противостояла каждому новшеству, открытию и изобретению.

III.

Свое отношение к религии и церкви Рассел распространяет и на многих философов-идеалистов, прежде всего на объективных. И здесь английский мыслитель нередко отступает от традиционных в буржуазной истории философии оценок и критериев. Один из примеров этого — характеристика Сократа, который в течение многих веков «был образцом для последующих философов». Не отрицая заслуг афинского мудреца в формулировании возвышенных принципов морали, его мужества перед лицом смерти и его силы духа, автор вместе с тем подчеркивает, что у Сократа «есть что-то самодовольное и елейное, напоминающее дурной тип церковника. Его мужество перед лицом смерти было бы более замечательным, если бы он не верил в то, что ему предстоит наслаждаться вечным блаженством среди богов. В противоположность некоторым из его предшественников Сократ не обладал научным мышлением, но решительно доказывал существование вселенной, соответствующей его этическим идеалам. Это измена истине и самый худший из философских грехов. Мы можем верить, что как человек он был допущен к общению со святыми, но как философу ему потребовалось бы долго пребывать в научном чистилище»^{**}. Не приемлет Рассел и еще более последовательного

* Там же. С. 273.

** Там же. С. 163.

объективного идеализма ученика Сократа — Платона. Такая позиция английского мыслителя особенно знаменательна, если вспомнить, что в эпоху создания своих знаменитых «Principia Mathematica» (вместе с Уайтхедом, 1910–1913) он был платоником, убежденным в объективном существовании идеальных родов бытия, или универсалий, непосредственно постижимых умом. Теперь же Рассел четко различает в платоновской теории идей ее «рациональное зерно» — постановку важнейшего гносеологического вопроса о роли общих понятий (универсалий) в процессе познания — и метафизическое гипостазирование этих понятий, превращение их в особые внеприродные сущности. Реальность последних решительно отвергается Расселом как не имеющая ничего общего с наукой. С научной точки зрения еще менее состоятельны платоновское учение о бессмертии души и платоновская космогония, изложенная в «Тимее». Не менее отрицательную оценку дает Рассел и схоластической разновидности объективного идеализма. Главный представитель схоластики Фома Аквинский, заинтересованный не в исследовании истины, а в подкреплении католического вероучения псевдорационалистическими аргументами, по твердому убеждению Рассела, не заслуживает быть «поставленным на одну доску с лучшими философами Греции или Нового времени»*. Из числа философов-идеалистов Нового времени Рассел особенно едко высмеивает Гегеля. Характеризуя его основную идеалистическую установку о тождестве мышления и бытия и развитии всего космоса в соответствии с законами разработанной им логики, Рассел язвительно замечает: «Если реальность вневременна, то нет основания полагать, что поздние стадии процесса должны воплощать более высокие категории, чем ранние стадии, если только не принимать богохульного предположения, что вселенная постоянно изучала философию Гегеля»**.

В книге Рассела мы находим и ряд энергичных возражений против субъективного идеализма. Автор осуждает субъективистские тенденции, встречающиеся уже в древней философии, но особенно усилившиеся в новой (начиная с Декарта) и достигшие своей кульминации у Фихте, который «довел субъективизм до степени, которая, по-видимому, граничила с безумием»***. Дальнейшее развитие субъективизма в философии Западной Европы и США в XIX–XX вв. Рассел правильно ставит в связь с волюнтаризмом, с учением о примате воли над интеллектом и показывает развитие этого направления через Шопенгауэра к Ницше, Бергсону, Джеймсу и Дьюи. Волюнтаризм же стал основной идейной базой реакционных поли-

* Там же. С. 481.

** Там же. С. 752.

*** Там же. С. 735.

тических учений, видевших сущность общественной жизни во всемерном увеличении власти одних людей, «аристократов духа», над другими. Наиболее цинично это учение было сформулировано Ницше, а в практическо-политическом плане — немецкими и итальянскими фашистами, которые довели до высшей степени «отравление властью» (стр. 835). Характеристика субъективизма и волюнтаризма виднейших философов эпохи империализма (Ницше, Бергсона, Джеймса и Дьюи), данная Расселом, во многом метка, справедлива и глубока. Он и здесь остается рационалистом, убежденным сторонником логики, вскрывающим несостоятельность иррационализма. Он правильно подчеркивает в конце главы о Шопенгауэре, что «пропорционально тому, как увеличивалось значение воли, уменьшалось значение познания»*. Этот процесс особенно убедительно раскрыт в содержательной главе о Бергсоне. Рассел и здесь использует оружие иронии. Характеризуя различие интеллекта и инстинкта, появляющееся, согласно Бергсону, на стадии животной эволюции, Рассел замечает, что две эти главные познавательные способности, если следовать учению французского идеалиста, «никогда полностью не бывают друг без друга, но в основном интеллект есть несчастье человека, тогда как инстинкт в своем лучшем проявлении виден у муравьев, пчел и у Бергсона»**. Антиинтеллектуалистическая философия последнего «процветает на ошибках и путаницах интеллекта» и «приводит к тому, что плохое мышление предпочитает хорошему, что всякое временное затруднение провозглашают неразрешимым и всякую глупую ошибку считают выявляющей банкротство интеллекта и триумф интуиции»***. Подводя итог своего анализа субъективизма, Рассел отмечает в конце главы о Джеймсе, что наибольшая часть субъективистских ошибок проистекает «из попытки игнорировать все факты вне человека. Берклианский идеализм в сочетании со скептицизмом привел к тому, что бога подменили верой в бога и считают, что это ничуть не хуже. Но это только одна из форм субъективистского сумасшествия, характерного для большей части современной философии»****.

IV.

Ведя столь энергичную полемику с различными крайностями идеализма, Рассел не считает идеалистической свою собственную философскую позицию. Но вместе с тем он не относит себя и к ма-

* Там же. С. 776.

** Там же. С. 801.

*** Там же. С. 811.

**** Там же. С. 826.

териалистам. Он пытается доказать несущественность и «устарелость» этого «традиционного» деления основных философских направлений и занять в философии «особое» место, «возвыситься» и над материализмом, и над идеализмом.

Отвергая деление всех философских систем на материалистические и идеалистические, Рассел в начале главы о Бергсоне пытается дать другой принцип их классификации: «или по их методу, или по их результатам»*. С точки зрения «метода», он подразделяет философские концепции на «эмпирические» и «априорные», с точки зрения «результатов» — на «реалистические» и «идеалистические». Свои собственные философские воззрения автор относит к первому типу, рассматривая их как «эмпирические» и «реалистические». Из философов прошлого Рассел выше всех оценивает Юма, философская концепция которого является «современной формой номинализма»**, ибо с нее начинается «современная философия причинности»***. Он особенно ценит Юма за то, что тот «окончательно» изгнал из философии понятие субстанции.

Юмовская критика понятия субстанции, с точки зрения Рассела, особенно ценна тем, что она устраняет необходимость различения субъекта и объекта. Английский философ пытается использовать результаты развития научного знания последних десятилетий, особенно физики и психологии, для доказательства «устарелости» основного философского, гносеологического деления на материю и дух. Он заверяет читателя, что «в то время, как физика делала материю менее материальной, психология делала дух менее духовным» и «таким образом, с двух противоположных концов физики и психологии приближаются друг к другу»****. Виновницу разрыва между материей и духом Рассел видит только в религии и полностью игнорирует борьбу материализма и идеализма вокруг основной философской проблемы. Сам он придерживается пресловутой концепции «нейтрального монизма», считая, что понятия «дух» и «материя» имеют только гносеологический смысл, как «удобные способы группирования событий»****. Согласно Расселу, будто бы нет оснований обязательно относить то или иное событие или к сфере материи, или к сфере духа, и «поэтому некоторые события не могут быть ни духовными, ни материальными, а другие события могут быть и теми и другими»*****. Позиция Рассела, несмотря на все его стремления «превзойти» мате-

* Там же. С. 799.

** Там же. С. 680.

*** Там же. С. 683.

**** Там же. С. 840.

***** Там же. С. 840.

***** Там же. С. 677.

риализм и идеализм, остается идеалистической прежде всего потому, что Рассел разделяет идеалистические предрассудки относительно понятия материи, пытаясь полностью лишить это «метафизическое» понятие онтологического содержания и доказать, что понятие материи — это всего лишь «логическая конструкция», которая «удовлетворяет уравнениям физики»*. В другом месте он замечает, что понятие материи есть попросту следствие метафизической ошибки, результат «переноса в структуру мира структуры предложения, составленного из подлежащего и сказуемого»**. Объективность фактов и событий, познаваемых человеком, с точки зрения Рассела, не означает еще их материальности. Продолжая линию «физического идеализма», он в конце главы о Гераклите, идеалистически истолковывая факты новейшей физики, стремится внушить читателю, что энергия как «характерная особенность физических процессов» будто бы заменяет материю «в качестве некоего вечного начала». «Энергию, — пишет здесь Рассел, — можно при достаточной фантазии отождествить с гераклитовым огнем, но это — горение, а не то, что горит. “Что горит” исчезло из современной физики»***.

В последней главе своей книги — «Философия логического анализа» — автор уточняет отличие концепции «логического позитивизма», которую он противопоставляет, от «аналитического эмпиризма» Локка, Беркли и Юма, усматривая это отличие в том, что «современный аналитический эмпиризм» «включает в себя математику и развивает мощную логическую технику»****. Схематизируя развитие философской методологии в истории философии, Рассел исходит из того, что в истории философской методологии существовали две противоположные партии: партия дедуктивно-математическая (Пифагор, Платон, Фома Аквинский, Спиноза, Кант) и партия индуктивно-эмпирическая (Демокрит, Аристотель, Локк и все эмпирики новейшего времени). Сущность методологии «логического анализа» он видит в том, что она примиряет две эти противоположные точки зрения, устраняя, с одной стороны, «пифагорейство из принципов математики» и с другой — соединяя «эмпиризм с заинтересованностью в дедуктивных частях человеческого знания»****. Результат этой операции — логический синтаксис языка, представляющий собой, по заверениям Рассела, единственно научный способ решения сложнейших философских вопросов и самое эффективное средство изгнания из философии «метафизики».

* Там же. С. 677.

** Там же. С. 222.

*** Там же. С. 66.

**** Там же. С. 841.

***** Там же. С. 836.

Идеализм Рассела в «Истории западной философии» выступает также в типичном для позитивизма *агностицизме и скептицизме*. Противопоставляя авторитет науки авторитету религии как доказательство догматизму, он вместе с тем подчеркивает, что авторитет науки «как бы соткан из кусков и частичек» и в целом представляет собой «крошечный островок в океане неведения»*. Сфера научных исследований весьма ограничена, а сфера религиозных спекуляций безгранична. Тем самым Рассел «добровольно» ограничивает свой рационализм, признаваясь в том, что он не считает, «что философия может доказать или опровергнуть истинность религиозных догм»**. С этим связано и широко известное определение Расселом философии, которую он рассматривает, как нечто промежуточное между теологией и наукой; в ней есть и элемент науки, апеллирующей к разуму и опирающейся на доказательство, и элемент догматизма, игнорирующего доказательство. Философия — «ничья земля», подвергающаяся непрерывным атакам как со стороны науки, так и со стороны теологии. Расселовское определение философии статично. В религии он видит извечный элемент человеческой жизни, в сущности, не изменяющийся, несмотря на успехи научного исследования. Английский философ лишь предостерегает науку и философию от губительного влияния религии, но вместе с тем полагает, что такое влияние неизбежно. Игнорируя борьбу между материализмом и идеализмом, борьбу, в процессе которой материализм, опирающийся на прогресс научного познания, одерживает над религией и идеализмом все новые и новые победы, в чем и состоит существо историко-философского развития, Рассел представляет соотношение религии, науки и философии как своего рода «равновесие», в сущности, неизменных элементов. Ограничивая свой рационализм, он ставит пределы и историзму своего анализа философских концепций.

V

Изложенная позиция Рассела объясняет, почему в его книге материализму решительно не повезло. Правда, он неоднократно употребляет это понятие, отмечая, например, «решительный материализм» Демокрита, материализм Эпикура, Зенона-стоика, «радикальный материализм» Гоббса, но нигде, в сущности, не раскрывает этого основополагающего философского понятия. Разделяя предрассудки подавляющего большинства буржуазных философов относительно материализма, Рассел отождествляет понятия «ма-

* Там же. С. 510.

** Там же. С. 842.

териализм» и «механицизм», и поэтому уже Демокрит, с его точки зрения, является механистом. С другой стороны, признавая научность некоторых философских воззрений милетских философов, Эмпедокла и Анаксагора по сравнению с пифагорейцами, Платоном и даже Аристотелем, он нигде не квалифицирует их как материалистов. «Селективность» в рассмотрении философского материала, правильно отмечаемая в послесловии к книге, особенно ощутима именно в отношении к материализму, почти выпадающему из поля зрения автора. Читатель не найдет в книге даже имен Гольбаха, Дидро, Фейербаха, Гассенди, Пристли, Толанда, таких материалистов эпохи Возрождения, как Бруно и Телезио. Здесь игнорируется материализм Бэкона, а Гоббс интересует Рассела почти исключительно как политический философ.

«История западной философии» — пример последовательно партийной интерпретации развития философских идей. Свое изложение истории философии и свой анализ Рассел подчиняет прежде всего доказательству истинности своей философской доктрины, которая, по его убеждению, является единственно научной. Как хорошо сказано автором послесловия В. Ф. Асмусом, «книга Рассела — философское самоопределение в форме историко-философского повествования»*.

Последовательное применение принципов логического анализа языка к оценке логико-гносеологического содержания различных философских построений крайне сужает методологическую базу «Истории западной философии». Оно усиливает элемент субъективизма, «селективности» в отборе и интерпретации философского материала и толкает автора на путь антиисторизма. Правда, в главе о Гераклите он заявляет, что, если «умный человек выражает совершенно абсурдный, с нашей точки зрения, взгляд, мы не должны пытаться доказывать, что этот взгляд тем не менее является правильным, но нам следует попытаться понять, каким образом этот взгляд когда-то казался правильным»**. Однако сам автор редко придерживается этого принципа. Он постоянно нарушает его прежде всего тем, что логико-гносеологическое содержание философских концепций прошлого стремится «прояснить», применяя свой метод логического анализа языка, и, таким образом, забывает об исторической обусловленности гносеологических и методологических принципов, выдвинутых в прошлом. Ключ к решению наиболее сложных философских вопросов: проблемы бытия в философии элеатов, платоновской теории идей как универсалий, аристотелевской проблемы общего и единичного, проблемы *cogito* у Декарта, «метафизическо-

* Там же. С. 857.

** Там же. С. 58.

го» монизма Спинозы, проблемы общего и единичного в философии Гегеля — Рассел видит только в разделяемой им концепции логического синтаксиса языка, представляющейся ему единственно истинной.

Характерно отношение Рассела к диалектике. В главе о логике Аристотеля он откровенно признается, что совершенно не понимает того, «что именно подразумевается под словом “категория” у Аристотеля, у Канта и у Гегеля»*. В частности, понятие о сущности есть «безнадежно сбивающее с толку понятие»**, потому что вопрос о сущности, полагает Рассел, есть вопрос «чисто лингвистический: слово может иметь сущность, но вещь — не может»***. Понятие диалектики употребляется в «Истории западной философии» в его традиционном для буржуазной философии аристотелевско-схоластическом смысле чисто словесного обсуждения философских вопросов, не заботящегося об истинности своих исходных посылок. Правда, Рассел признает, что диалектика Гегеля не укладывается в столь скудное понимание диалектики, но и она исчерпывается для него «триадическим движением», в процессе которого, например, обнаруживается тезис — «реальность есть дядя», антитезис — «абсолют есть племянник» и синтез: «абсолют — это целое, состоящее из дяди и племянника»****. Более широкое понимание гегелевской диалектики, правда, приводит его к заключению, что наши взгляды на реальность развиваются путем постоянного исправления предыдущих ошибок, которые все проистекают из чрезмерной абстракции, берущей «нечто конечное или ограниченное, как если бы оно могло быть целым»*****, однако само стремление к «чрезмерной абстракции» в интерпретации Рассела — результат «метафизического» забвения принципов логического анализа языка. Уверенность Рассела в том, что метод логического анализа языка — единственно научная логика, приводит его к почти полному игнорированию одних философов (например, Фихте и Шеллинга), не представляющих интереса с точки зрения логического анализа языка, и крайне субъективному изложению других (например, в главе о Канте проанализировано лишь его учение о пространстве и времени, а основное содержание его философии рассмотрено весьма схематично и бегло).

Как интеллектуальная сфера, находящаяся между теологией и наукой, философия, согласно Расселу, в течение всей своей истории всегда состояла из двух частей, не гармонизовавших между

* Там же. С. 220.

** Там же. С. 221.

*** Там же. С. 222.

**** Там же. С. 749.

***** Там же. С. 750.

собой. С одной стороны, это были логико-гносеологические концепции, а также различные теории относительно природы. Эта часть философских учений вполне поддается научному анализу, который Рассел и пытается осуществить, опираясь на теорию логического синтаксиса языка и на состояние современной науки о природе. Другую часть философских построений составляют многочисленные этические и политические концепции, стремящиеся научить индивида, как лучше прожить свою жизнь и как наиболее целесообразно и разумно устроить жизнь общества. Эта часть философских учений, доказывает Рассел, совершенно не поддается никакому научному анализу. Здесь будто бы возможна только субъективная оценка и соответствие с теми или иными непрерывно изменяющимися историческими обстоятельствами человеческого общежития. Рассел не видит прогресса в развитии этических и политических учений в истории философии.

Вместе с тем одну из главных задач своего исследования он усматривает в том, чтобы четко различать логико-гносеологическое и этико-политическое содержание философских построений, ибо без этого невозможно избежать «большой путаницы в мыслях»*, характерной для большинства философов, о которых идет речь в книге. Между тем огромное значение философии в качестве общественной силы связано прежде всего с ее этическими и политическими идеями. Одна из важнейших функций философии по отношению к личности, «стоящей перед ужасом космического одиночества», состоит, по словам Рассела, в ее способности «учить тому, как жить без уверенности и в то же время не быть парализованным нерешительностью»**. Однако два этих плана исследования и освещения историко-философского материала (логико-гносеологический и этико-политический) все время перекрещиваются в книге Рассела. При этом автор вопреки собственной установке (рассматривать этические и социологические учения лишь с точки зрения их соответствия определенным историческим условиям и влияниям на общественную жизнь) иногда анализирует их и по содержанию, взвешивает их аргументацию и обоснованность, как он делает это и по отношению к логико-гносеологическому и естественнонаучному содержанию философских теорий.

Антиисторизм Рассела обнаруживается и при рассмотрении этических и политических учений. Обычно он выступает здесь в форме модернизаций и исторически неприемлемых аналогий. Несмотря на то, что сам автор осуждает как ошибочный метод тех историков философии, которые «склонны истолковывать изучаемых ими мыс-

* Там же. С. 841.

** Там же. С. 8–9.

лителей в свете последующего развития философской мысли»*, его книга тем не менее переполнена аналогиями между более ранними и более поздними мыслителями, что приводит к стиранию реальных исторических граней, к модернизации философских учений прошлого. Так, уже некоторые черты этики Гераклита напоминают Расселу ницшеанство, неоднократно подчеркивается пресловутый «коммунизм» Платона и других мыслителей (например, в религиозных движениях Джона Болла, Виклефа и др.), Диоген-киник сравнивается с Руссо и Толстым, Августин — с Толстым, этика Эпикура — с утилитаризмом Бентама, а «индетерминизм» Эпикура — с индетерминизмом Эддингтона и т. п.

Антиисторическая трактовка этико-политических концепций привела Рассела к преувеличению исторической обоснованности фашистской идеологии, в которой он видит кульминацию «романтического протеста» против действительности, необоснованно возводимого им к учению Руссо. Автор послесловия проф. В. Ф. Асмус справедливо заметил, что антиисторический подход Рассела к этико-политическим концепциям привел его к известному возвышению идеологии фашизма вопреки его несомненной ненависти к ней.

VI

Идеалистические пороки историко-философской методологии Рассела не могли не отразиться и на выполнении главной задачи, поставленной им в «Истории западной философии», — раскрыть связи философии с политическими и социальными условиями соответствующих эпох. Он подчеркивает, что в отличие от большинства других историков философии он стремится раскрыть взаимодействие между философией и жизнью, показать, что «философы являются одновременно и следствиями и причинами — следствиями социальных обстоятельств, политики и инструментов того времени, к которому они принадлежат, и причинами (в случае, если те или иные философы удачливы) убеждений, определяющих политику и институты последующих веков»**. Выше мы видели, что эти принципы методологии историко-философского исследования иногда поднимают Рассела до осознания действительного социального генезиса и общественной значимости некоторых философских концепций до постановки вопроса об их конкретной классовой обусловленности и классовом назначении. Однако такая постановка вопроса скорее исключение, чем правило методологии «Истории западной философии». В сущности, методология эта остается эклекти-

* Там же. С. 490.

** Там же. С. 5–6.

ческой, поскольку во многих случаях Рассел не решается приписать определяющей роли ни влиянию «жизни» на философию, ни влиянию философии на «жизнь». «Между идеями и практической жизнью, как и повсюду, существует взаимодействие; спрашивать, что из них — причина, а что — результат, так же бесполезно, как решать проблему, что было раньше — курица или яйцо»*. Еще чаще методология Рассела идеалистична, поскольку в большинстве случаев она приписывает философии и другим духовным факторам решающее воздействие на «жизнь». Например, могущество и богатство церкви в эпоху Средневековья и торжество ее над светской властью Рассел связывает прежде всего с наличием у нее такого вероучения, в истинности которого было глубоко убеждено «огромное большинство населения, включая большую часть самих светских правителей»**. Характерно, что указания на связь некоторых философских концепций с особенностями классовой структуры общества, имеющие место в книге Рассела, чаще всего встречаются в разделах, посвященных древней и средневековой философии, и почти отсутствуют в анализе новейшего философского материала. Но даже при рассмотрении древней философии, хотя Рассел неоднократно указывает на развитие рабовладения в эту эпоху и на борьбу аристократов и олигархов против демоса, он, игнорируя борьбу материализма против идеализма и не видя связи этой борьбы с особенностями рабовладельческого способа производства, в сущности, не дает никакого объяснения таким определяющим фактам истории древней философии, как перенос центра тяжести философских интересов с натурфилософии на этику, наступивший с Сократом и все возраставший после него, или возрастание субъективизма и мистицизма в конце истории древней философии. Характерно также, что автор, поставивший в качестве главной цели своего труда исследование связи философских идей с социально-политической жизнью общества, в сущности, не разработал никакой периодизации историко-философского процесса, которая исходила бы из особенностей общественного развития, отражающихся в философских учениях. Поэтому определяющей для расчленения истории философии остается почти исключительно индивидуальная деятельность гениев философской мысли, распределенных в духе давно установившейся в буржуазной истории философии традиции: древняя философия (состоящая из трех частей: «досократики», «Сократ, Платон и Аристотель», и «древняя философия после Аристотеля»); «католическая философия», распадающаяся на две части: «отцы церкви» и «схоласты»; и новая философия, также состоящая из двух ча-

* Там же. С. 615.

** Там же. С. 318.

стей — «от Возрождения до Юма» и «от Руссо до наших дней». Связь деятельности и идей гениев философской мысли с «социальными и политическими обстоятельствами», в сущности, чисто внешняя, «прагматическая». Отсюда обилие в книге Рассела чисто эмпирических пересказов ряда произведений философской и особенно социологической мысли (например, «Государства» Платона, «Государя» Макиавелли, «Утопии» Томаса Мора и других). Отсутствие периодизации историко-философского процесса, опирающейся на объективные факты и особенности социально-экономического развития, привело к расплывчатым характеристикам и определениям, претендующим иногда на самую общую значимость. Например, «благоразумие против страсти — это конфликт, проходящий через всю историю человечества»^{*}; различие между эпохой Марка Аврелия и эпохой Бэкона-Кондорсе есть различие «между утомленным веком и веком надежды» (стр. 280); появление философии Руссо связывается с тем, что люди «устали от разума» (стр. 720); «романтическая форма протеста» против общественного порядка отождествляется с позднейшим субъективизмом, иррационализмом и волюнтаризмом и становится расплывчатой формулой, позволяющей объединять Руссо и Байрона с Шопенгауэром, Ницше и даже нацистами; с другой стороны, «рационалистическая форма протеста», основоположником которой в Новое время Рассел считает Локка, в дальнейшем объемлет утилитаристов и даже Маркса.

Типично идеалистическим является и расселовское объяснение общественных функций философских идей. «Бунт индивидуалистических инстинктов против социальных уз является ключом к пониманию философии, политики и чувств»^{**}. В соответствии с этим крайне сужается и упрощается борьба философских направлений, поскольку «на протяжении всего длительного развития, от VI в. до н. э. и до наших дней, философы делились на тех, кто стремился укрепить социальные узлы, и на тех, кто хотел ослабить их»^{***}. Сторонники общественной дисциплины защищали различные догматические системы, в той или иной степени враждебные науке и в соответствии с этим склонявшиеся к иррационализму. Сторонники же «общественной свободы» тяготели к научному, рационалистическому и утилитарному мировоззрению. Обе эти тенденции в развитии общественно-социологического аспекта философских идей и соответствующих им обществ приводят к двум крайностям, весьма нежелательным в общественной жизни. Обществу, развивающему первую тенденцию, грозит опасность окостенения из-за чрезмерного

* Там же. С. 34.

** Там же. С. 699.

*** Там же. С. 16.

уважения дисциплины и почтения к традиции. Обществу же, воплощающему вторую тенденцию, грозит рост индивидуализма, личной независимости, анархизма, делающих невозможным общественное сотрудничество и приводящих в конце концов данное общество к иностранному господству. Рассел стремится избежать обеих этих крайностей. Он называет свою позицию «доктриной либерализма», сущность которой «состоит в попытке укрепить социальный порядок, который не основывался бы на иррациональных догмах, и обеспечить стабильность без введения ограничений больших, чем это необходимо для сохранения общества»*. Таким образом, классовые позиции автора сформулированы им самим достаточно четко. В конечном итоге они определили и неудачу историко-философской методологии интересной книги Рассела.

Само собой понятно, наша критика историко-философской методологии «Истории западной философии» отнюдь не преследует цели умалить значение деятельности Бертрانا Рассела как антифашиста и сторонника мира. Многие из отмеченных выше достоинств его книги стоят в прямой связи с этой прогрессивной позицией английского мыслителя.



* Там же. С. 17.