

УДК (4)(091)

ФЕНОМЕН ОПТИМИЗМА

В. Б. Колмаков

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 25 января 2013 г.

Аннотация: в статье рассматривается оптимизм как способ положительной оценки жизни. Автор анализирует происхождение оптимизма, его связь с пессимизмом, религией, идеей прогресса, коммунистической и либеральной утопией.

Ключевые слова: оптимизм, пессимизм, теодицея, прогресс, утопия.

Abstract: the article deals with optimism as a method of positive evaluation of life. The author analyses the origins of optimism, its connections with pessimism, religion, and the idea of progress as well as with the liberal and communist utopia.

Key words: optimism, pessimism, theodicy, progress, utopia.

Сотри случайные черты –
И ты увидишь: мир прекрасен.
А. Блок. Возмездие

Понятие «оптимизм» (от лат. optimum – наилучший) впервые применили французские иезуиты в феврале 1737 г. Они изобрели его в целях полемики, в стремлении высмеять «геометрическое» изложение «Теодицеи» Г. Лейбница как не соответствующее изучаемому предмету. Скорее всего именно поэтому историю оптимизма обычно начинают с идеей Лейбница, что представляется явно некорректным. Оптимизм как таковой возник гораздо раньше, а вот его понятие стало популярным после выхода в свет повести Ф. Вольтера «Кандид, или Оптимизм» в 1759 г. В ней французский вольнодумец стремился развенчать оптимизм, но при этом противоположное понятие «пессимизм» не употреблял.

Как и пессимизм, оптимизм первоначально был осмыслен на быденном уровне, и лишь в дальнейшем получил умозрительное, или философское оформление. Как ни странно, но чрезвычайно насыщенный знаниями немецкий «Исторический словарь философии» не дает определения оптимизма, подтверждая старую мысль о том, что мыслителям и художникам гораздо легче давались пессимистические образы и идеи, нежели оптимистические. Он рассматривает его «как одно из понятий, которые на первый взгляд возникают для того, чтобы обозначить старую тему, в рамках которой оппоненты приходят к одному из самых значительных споров столетия, причем предмет спора полностью утрачен, а уровень аргументации, от которого предпочитают не отказываться, после XVIII в. едва ли имеет отношение к философской деятельности» [1, 1240]. Столь пессимистическая позиция тем не менее не является поводом для отказа от анализа оптимизма.

Оптимистический взгляд на мир уходит корнями в христианство, которое дало ему онтологическое основание. Исходной позицией для понимания истоков оптимизма в христианстве служат слова из книги Бытия: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» [2, 1, 31]. Блаженный Августин писал в «Исповеди», что «всё, существующее – каждое в отдельности – хорошо, а всё вместе очень хорошо» [3, VII. XII, 18]. Согласно христианской традиции человек создан добрым. Об этом проникновенно в свое время написал Иоанн Дамаскин: «И так Бог сотворил человека непорочным правым, любящим добро, чуждым печали и забот, сияющим всеми совершенствами, преизобилующим всеми благами...» [4, с. 90–91]. Библейский рассказ о сотворении мира и человека – это повествование о связи человека с Богом, объяснение и обозначение места человека в мире и отношение его к созданному Богом миру. Первозданный человек пребывал в гармонии с сотворившим его Богом, самим собой и природой. Жизни сотворенного человека придавалась ценность, вернее, она была изначально наполнена ценностями, главной среди них было смирение, которое исходило из признания сотворенности человека, т.е. того, что люди получали свою жизнь от Бога.

Грехопадение привело к отпадению человека от Бога, переменив его природу. Оно означало, что разительно изменилось соотношение Божией воли и воли человека. Если до грехопадения они совпадали, то теперь воля человека получила возможность выбирать между добром и злом. Тело человека стало тленным, т.е. материальным, а в жизнь человека вошли зло и болезни. Изначальная природа человека подверглась искажению, результаты которого сказались на всем человеческом роде [5, с. 524–530]. Грехопадение «запустило» механизм нарастания зла, и вслед за грехопадением в жизнь вошла смерть, ставшая постоянной спутницей человека. «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* в нем все согрешили» [6, 5, 12]. Мир после грехопадения стал несовершенен и ненадежен. В результате в мировоззрение человека вошел пессимизм, который постоянно сопровождает его в земной жизни. Онтологическое основание пессимизма было обозначено в Ветхом Завете, когда Господь, обращаясь к Адаму, сказал: «...Проклята земля за тебя; *со скорбью* будешь ты питаться от нее во все дни жизни твоей...» [7, 3, 17]. Таким образом, и пессимизм – не просто умонастроение, он имеет онтологическую основу, будучи укоренен в бытии, отпавшем от Бога.

Новый Завет вернул оптимистический взгляд на мир. Его отличие от светского оптимизма, возникшего буквально по стопам христианства, заключается в том, что христианский оптимизм содержит надежду на будущую, но уже неземную жизнь. Христос высветил путь, истину и жизнь, которая будет длиться вечно. Поскольку человек живет сначала земной жизнью, а греховность его в земной жизни никуда не исчезает, христианство оценивает земную жизнь пессимистически, как юдоль печали, давая себе отчет в том, что создать рай на земле, т.е. радикально усовершенствовать человека, не удастся. Но вот на мир небесный и

неземное существование христианство смотрит с оптимизмом, который основан на идее спасения и вечной жизни. Таким образом, христианство сочетает в себе оптимизм, выраженный в надежде на спасение, и печаль во взгляде на жизнь земную. Эта позиция основана на словах Иисуса Христа, вселявшего оптимизм в своих учеников. В то же время Его мысль не исключала пессимизма, который занимает подчиненное положение: «Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет. Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир. Так и вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас» [8, 16, 20–22]. Как видно, христианский пессимизм предполагает оптимизм как веру в Царство Небесное, поэтому страдания человека рассматриваются как временные, так как впереди ожидается вечная жизнь. Нравственное настроение мира, конечно, и во времена раннего христианства порождало пессимизм, но в то же время оно усиливало оптимизм, основанный на вере в спасение. Поэтому пессимизм в христианстве не является преобладающим, он есть момент оптимизма. Христианство утверждает оптимистическую идею, согласно которой зло является временным, добро же вечно. Поэтому земной жизни христианство придает особое значение, считая ее подготовительным этапом к жизни вечной, в этом, собственно, заключается ценность жизни с христианской точки зрения.

Среди многочисленных ересей на заре христианства возникло учение, которое отрицало испорченную природу человека. Эту идею сформулировал христианский богослов Пелагий (ок. 360–418), который сводил грех к единичному проступку, не связанному с изначальным грехопадением и появлением зла. Первородный грех он признавал лишь в качестве дурного примера и отрицал, что он переходит на потомков Адама. С этой точки зрения Бог представлял для человека как добросовестный опекун, «который издали заботится о благосостоянии своего питомца, никогда с ним не встречаясь» [9, 108]. Человек в таком случае имеет возможность спастись самостоятельно, почему воскресение и воздаяние метафизического смысла не имеют. Христианство Пелагий превращал в своего рода набор нравственных правил и нравоучительных примеров, которыми полон Новый Завет. Очевидным выводом из этих идей была интенция максимально ценить земную жизнь, стремиться к ее полноте и помнить, что существование человека конечно. И если земная жизнь не является пребыванием во грехе, то и смерть, с точки зрения Пелагия, не является началом новой жизни. Таким образом, на основе ереси возникли основы оптимизма, который имеет свою длительную историю.

Светский оптимизм активно складывается в эпоху Возрождения. Антропоцентризм подталкивал к мысли, что в человеке всё заслуживает восхищения, и любые ограничения уродуют его естество. Один из самых значительных писателей Возрождения Ф. Рабле признавал, что плоть человеческая несовершенна, но отказывался признать ее греховной. Его

«Гаргантюа и Пантагрюэль» – оптимистическая ода безгрешному телу, которое не знает ограничений в своих притязаниях. Достаточно вспомнить, как было устроено Телемское аббатство, где из жизни были устранены любые ограничения, как внешние, так и внутренние. Рабле отверг идею греха, полагая, что «сама природа наделяет (людей. – В. К.) инстинктом и побудительной силой, которые постоянно наставляют их на добрые дела и отвлекают от порока...» [10, с. 154]. Отсюда берет свое начало натурализация человека, практически подошедшая в наши дни к своему завершению.

Новое время продолжило и углубило кардинальные перемены в духовной сфере европейского общества, начавшиеся в эпоху Возрождения. Процесс активного переосмысления средневековых представлений о Боге, мире и человеке был связан с «освобождением» разума и утверждением гносеологического оптимизма. Последний обусловлен великими открытиями в науке и верой в общественный прогресс. Времена Р. Декарта и Г. Лейбница – это времена предельного рационализма, эпоха разума. Сама жизнь считалась прекрасной и ценной только потому, что следовала правилам разума. Науки и искусства рассматривались как единое целое, и многие в те времена полагали, что разум столь универсален, что не имеет ограничений в применении. Г. Лейбниц, а вслед за ним Х. Вольф свели разум и Бога воедино, и разум стал регулятором связи между Богом и лучшим из миров, что Он создал. Мыслители Нового времени видели себя покидающими века тьмы и невежества и входящими в новую эру разума, науки и уважения к человеку. Великое брожение умов, подарившее миру замечательные и невиданные ранее результаты, было основано на оптимизме, светский вариант которого был связан с именами Э. Шефтсбери и Г. Лейбница.

Лорда Энтони Шефтсбери (1671–1713) исследователи единогласно причисляют к авторам идеи оптимизма. Для него действительность была столь же гармоничной, как для древних греков. Взгляд на мир, присущий Шефтсбери, определялся эстетическим пантеизмом, отмеченным гармонией, которая выражена в совершенном космосе, пропорциях и универсальной симметрии. Один из критиков английского философа едко заметил: «Что понимал Шефтсбери под всемирной гармонией, вопрос довольно темный» [11, с. 36]. Основанием гармонии, согласно Шефтсбери, является всеблагий Бог, который «превосходит самую совершенную доброту и благость, доступную нам» [12, с. 261]. Следует отметить, что, будучи рационалистом, Шефтсбери не обнаруживал потребности в вечной жизни, и это вполне логично. Ведь если земная жизнь прекрасна, то зачем желать еще лучше, да и может ли она в таком случае существовать?

На разуме, как считал лорд Шефтсбери, была основана не только гармония, но и мораль. Как предтеча века Просвещения он был убежден, что нравственность имеет исключительно разумную основу и зависит от элиты, состоящей из «культурных, воспитанных людей, действующих на основе самых лучших побуждений» [13, с. 67]. Добродетель, по Шефтсбе-

ри, есть проявление все той же всемирной гармонии, поэтому она вполне может существовать самостоятельно без идеи Бога. Читая Шефтсбери, невозможно не заметить, что он любит действительностью, порядком мироздания, его гармонией, которые проступают в каждой детали совершенного космоса. Как тонко заметил немецкий историк Фридрих Мейнеке: «Природа была для Шефтсбери гармонией, а гармония природой» [14, с. 25].

Разум у Шефтсбери выступает как демиург, как критерий истины и одновременно красоты. И это понятно, потому что мир существует как оправдание разума. Поэтому он устроен целесообразно, в нем все согласо со всем и при этом устроено наилучшим образом. В мире, полном красоты, самое прекрасное – человек. Шефтсбери отвергал учение о порочности человека и считал, что у людей имеется природная склонность к добру в виде «нравственного чувства». Он писал, что «человеческая форма» предпочтительнее «перед всеми другими красотами, которые создаются человеком» [15, с. 213], потому что она полна разума. В эссе «Моралисты...» он отмечал, что «нет никакого действительного зла в вещах, но возможно, все они в совокупности стремятся к одной и той же цели – к благу того самого Единства всебытия» [15, с. 188]. Поэтому зло существует, но только как малозначащий элемент бытия. Красота человека находится в гармонии с красотой мира. Идеалом для Шефтсбери была жизнь человека в равновесии с природой, т.е. в гармонии. В ней следует искать основу оптимизма, в ней же заключается ценность жизни, которую Шефтсбери описывал как «самонаслаждение, которое возникает из сообразности и согласованности жизни и нравов, из гармонии чувств, свободы от упреков стыда и вины и сознания достоинства и заслуг вместе со всем человечеством, с нашей страной, краем и друзьями...» [15, с. 231].

Решающую роль в формировании философского оптимизма и связанной с ним неразрывно теодицеи эпохи рационализма сыграл немецкий философ Г. Лейбниц (1646–1716), которого А. Шопенгауэр называл создателем систематического оптимизма. В век растущей науки Г. Лейбниц пытался возвести оптимизм на научную основу, ограничившись при этом, как заметил В. Виндельбанд, утверждением, что наш мир является лучшим из миров [16, с. 222]. Сама теодицея возникла еще в античности, ее основы наиболее полно были разработаны стоиками. Их оправдание богов включало два варианта – космологический и нравственный. Согласно космологическому варианту, то, что может показаться злом, в космических масштабах злом не является, так как служит совершенству мироздания или совершенствованию людей. Нравственный вариант сводился к тому, что зло существует для того, чтобы человек мог утвердиться в добре [17, с. 169–170]. В христианстве истоки теодицеи восходят к одному из отцов церкви Лактанцию (ок. 250 – ок. 325), который сформулировал ее следующим образом: Бог допускает существование зла, потому что, сотворив человека, дал ему «разумность, весь смысл которой заключается в различении доброго и злого» [18, XIII, 13]. Поэтому зна-

ние о благе сопровождается знанием о зле. Лактанций считал, что если бы не было никакого зла, то исчез бы весь смысл разумности. Теодицея Лактанция выросла из критики известных рассуждений Эпикура, который видел причину существования зла в том, что Бог или хочет уничтожить зло, но не может, или может, но не хочет, или как не хочет, так и не может. В противовес Эпикуру Лактанций считал, что Бог может всё, что захочет, в том числе он может уничтожить зло, но не делает этого не потому, что не желает добра. Он не устраняет зла, потому что дал человеку разум, который делает возможным богопознание и тем самым приближает человека к высшему благу. Если человек не узнает, что есть зло, он не будет понимать, что есть благо. Лактанций считал, что если бы исчезло зло, в человеке исчезла бы добродетель, «смысл которой заключается в стойком перенесении и преодолении зла» [18, XIII, 24]. Таким образом, Бог допускает существование зла для совершенствования человека в добре.

Основные положения христианской теодицеи сформулировал Августин Блаженный, в дальнейшем они были восприняты Православием. В христианстве добро онтологически связано с идеей существования объективного благого начала – Бога. Вот как писал об этом Августин: «Итак, мы говорим, что нет неизменяемого блага, кроме единого, истинного и блаженного Бога; созданное же Им хотя и добро, потому что оно – от Него, но изменчиво, потому что создано не из Него, а из ничего. Оно не есть самое высшее добро...» [19, XII, I]. Злом, по Августину, является то, что противно добру, что его умаляет. Источником зла является злая воля человека. Тогда уместно задать вопрос, а что является причиной злой воли? «Злая воля, – писал Августин, – служит причиной злых деяний, причин же для злой воли не существует» [19, XII, VI]. Августин доказывал, что «злая воля не могла быть в злой природе, но только в доброй, причем в изменяемой, ибо только изменяемой и может вредить пороку» [19, XII, VI]. Следующий вопрос, на который Августин дал ответ, сводился к тому, «каким образом что-либо доброе может производить злою волю? Как, говорю, добро может быть причиной зла?» [19, XII, VI]. Злой воля человека делается сама, по своему усмотрению, так как ей дана Богом свобода выбора, в результате которого она может сделаться злой, «превратно и беспорядочно обратилась к низшему» [19, XII, VI]. В силу этого добро уменьшается, что и будет являться злом. Злую волю производит «только уклонение, по которому оставляется Бог» [19, XII, IX]. По мнению Августина, наличие зла есть необходимое условие существования мироздания, так как его наличие оправдывается тем, что оно или есть грех, или используется для наказания за грехи. В свете исследуемой проблемы актуальными представляются мысли русского философа Б. Н. Чичерина, который рассматривал нравственное зло как «извращение порядка» [20, с. 117]. Человек свободен и имеет право выбора, но откуда у свободного существа возникает побуждение творить зло, т.е. действовать вопреки своей собственной природе? Поскольку человек творит как добро, так и зло, в нем имеются противоречащие друг дру-

гу стремления, покоящиеся на противоположных началах. Как разумное существо человек осознает границы и возможные последствия своих действий, а вот как существо чувственное – «не имеет иного побуждения, кроме личного удовольствия, которое часто может идти вразрез с требованиями нравственного закона» [20, с. 118].

Теодицея, разработанная Ф. Аквинским, оказала заметное влияние на последующие попытки осмыслить проблему блага и зла. Она опиралась на очерченный Августином фундаментальный онтологический принцип, согласно которому «у зла, поскольку оно зло, не может быть сама по себе действующая причина. Значит, не следует возводить все [виды и проявления] зла к одной первопричине, которая сама по себе была бы причиной всех зол» [21, II, 41]. При этом всякое зло имеет причину, и оно есть не что иное, как нехватка блага (*malum enim est defectus boni*). Однако причина зла есть причина акцидентальная, а не сущностная [22, 49, 1, 4]. Это значит, что зло случайно, и оно не может быть сведено к Богу как к первопричине. Иными словами, зло не существует *само по себе*, оно есть не что иное как ущербное добро. «Всякое зло, – заключал Ф. Аквинский, – надлежит сводить к некоей благой причине, из которой зло следует акцидентально» [22, 49, 3, 6]. Он утверждал, что нет единого начала для зла, так как существует единое начало для блага [22, 49, 3, 6]. Единое начало зла, т.е. некое высшее зло не может существовать, потому что если бы абсолютное зло существовало, оно уничтожило бы само себя. Именно поэтому, как полагал Ф. Аквинский, невозможно существование двух равноправных начал добра и зла. Гносеологические основы теодицеи Ф. Аквинский видел в том, что «зло относится к совершенству универсума вещей», поэтому оно познается через благо, потому что зло есть «отсутствие блага» [22, 48, 1, 5]. Итоговую позицию он сформулировал следующим образом: «Первое начало всех вещей есть единое первое благо; а к последствиям его действия случайно присоединяется зло» [21, II, 41]. Основанием, почему Бог допускает существование зла, стал принцип, согласно которому «совершенство целого превосходит совершенство отдельных частей и предшествует ему» [21, II, 44], поэтому существование зла не искажает общей картины мира, не портит гармонию, оно необходимо для нее [43, с. 127–132]. Более того, существование созданного Богом мира требует, чтобы существовали вещи, которые могут отложиться от благости. Это значит, что смысловое содержание зла заключается в том, что нечто отпадает от блага.

Наличие зла Ф. Аквинский объяснял необходимостью его для наказания за грехи. И наконец, общий объем зла невелик, а *sub specie aeternitatis* оно едва ли различимо вообще. Иными словами, «зло является лишь незначительной частью универсума» [22, 49, 3, 6]. Итак, Бог не создавал зла, но обусловил его существование, хотя он и не является его первопричиной. Зло есть элемент великой гармонии мира и иногда употребляется во благо. От этих идей отталкивалось понимание соотношения добра и зла в Новое время.

Созданная Г. Лейбницем теодицея стала ответом на вызов рационализма, когда возникла потребность осмыслить по-новому взаимосвязь Бога, мира и человека на основе нового понимания соотношения веры и разума. Мир, согласно Лейбницу, есть результат творения Бога, который «в своей высшей мудрости и сознании всех последствий этого шага создал мир со всеми его недостатками как лучший среди вообще возможных миров», а человека наделил «по словам самого мыслителя, свойствами как лучшего монарха, так и лучшего архитектора» [14, с. 27]. Немецкий философ сформулировал так называемый «закон наилучшего», которым, как он считал, руководствовался Бог, сотворяя мир. Этому же закону обязан придерживаться и человек, если он действует на основе разума. Основу соответствия порядка вещей порядку правил разума Г. Лейбниц видел в «предустановленной гармонии», согласно которой мир гармоничен, целесообразен, разумно устроен, и в нем всё имеет свое предназначение. Вселенная, как он полагал, беспредельно целесообразна, поскольку в ней каждая монада свободно существует сама по себе, следуя своему закону, но при этом все законы отрегулированы так, что соответствуют друг другу.

В конструкции Г. Лейбница Бог выбирает между бесконечными «возможными мирами» и создает лучший из них. Так как Бог есть абсолютное совершенство, то «с этой точки зрения мир должен представляться совершенным или лучшим из миров» [23, с. 574–575]. Согласно Г. Лейбницу, наш мир был выбран Богом из возможных миров на основе предпочтения, которое имело под собой достаточное основание. Поэтому наш мир – лучший, поскольку «в действительности Бог избирает и создает наилучшее» [24, с. 245]. Жить в лучшем из миров легко и приятно, если руководствоваться разумом, который способен познать законы мироздания и дать рекомендации, что следует делать. Г. Лейбниц писал, что «если бы мы могли в достаточной мере понять порядок универсума, то мы нашли бы, что он превосходит все пожелания наимудрейших и что нельзя сделать его еще лучше, чем он есть, не только в общем и в целом, но и для нас самих в частности, если только мы в подобающей степени привязаны к Творцу не только как к зодчему и действующей причине нашего бытия, но также и как к нашему владыке и конечной причине, который должен составлять всю цель нашей жизни и один может составить наше счастье» [25, с. 429]. Из этого следовало, что оптимизм – единственно верный взгляд на мир, который прекрасен в своей целостности и единстве, а совершенство и целесообразность мира заключаются в том, что именно в нем возникло наилучшее государство и живут счастливые люди.

Откуда же берется зло и сопутствующий ему пессимизм? В «Теодицее» Лейбниц утверждал, что негативная оценка мира проистекает от незнания его: «И поэтому всякий раз, когда какая-либо вещь из творений Бога кажется нам достойной порицания, мы должны заключить, что она недостаточно нами познана и что мудрец, который постиг бы ее, решил бы, что невозможно даже и желать чего-либо лучшего» [24, с. 476].

Однако в дальнейшем это объяснение было признано неубедительным, так как нарушало одно из правил логики, согласно которому аргументировать следует только от знания, а не от незнания. Что касается зла, то Г. Лейбниц приводил объяснение, согласно которому любое сотворенное несет в себе ограничение, отчего оно заведомо несовершенно. Он писал, что сотворенная Вселенная называется ограниченной, «потому что есть границы, или пределы, ее величию, ее могуществу, ее знанию и всем другим ее совершенствам. Таким образом, основание зла необходимо, тогда как происхождение зла случайно, т.е. необходимо, чтобы зло было возможно, и случайно то, что зло действительно. Но благодаря гармонии вещей случайное переходит от возможности к действительности вследствие своей уместности в наилучшем порядке, часть которого оно составляет» [24, с. 480]. Это значит, что в несовершенстве заложено метафизическое зло, т.е. несовершенство изначально присуще миру, что не мешает ему быть лучшим из миров. Г. Лейбниц не отрицал наличие зла и страданий, но считал, что их основанием служит принцип контрастности, заимствованный им у поздних стоиков: наличие зла оттеняет добро, а страдание предшествует наслаждениям. При этом Г. Лейбниц выделял три вида зла: зло метафизическое, которое заключается в несовершенстве вещей, физическое зло, т.е. страдания и моральное зло – грехи [26, с. 169–172].

«Закон наилучшего» предполагал возможность существования зла и оправдания его во имя большего блага, поскольку последнее преобладает в сотворенном по наилучшему плану мире. Проблема добра как целого и зла как части решалась Г. Лейбницем в пользу целого. Один из исследователей пессимизма обобщил это следующим образом: «Зло настоящей жизни, бросающееся в глаза при узком понимании последней, исчезает в том благе, которое при более широком взгляде на мир представляется вполне обеспеченным» [11, с. 30]. Если принять во внимание гармонию и целесообразность мира, то Земля со своими обитателями никакого значения не имеет, потому что зло «есть только почти ничего по сравнению с добром, существующим во Вселенной» [24, с. 143]. Оптимизм Лейбница вполне соответствовал эпохе, и неудивительно, что он получил широкое распространение благодаря ученикам и последователям. Среди них выделялся Христиан Вольф, его сочинение «Разумные мысли о действиях природы» (1723–1725) снискало немалую популярность. Лейбницианство было принято во многих университетах Европы как официальная философская доктрина, которой, как казалось, ничего не может противостоять.

Тот же способ рассуждений, утверждающих оптимизм как преобладание добра над злом, можно обнаружить в сочинении Адама Смита «Теория нравственных чувств». В ней шотландский философ писал: «Оглянитесь кругом: на одного страдающего и несчастного вы найдете тридцать в полном здравии и счастье или, по меньшей мере, в сносном положении». Вслед за этим утверждением следовал вытекавший из него вопрос: «На каком основании следует нам скорее плакать с одним, чем

радоваться с тридцатью?» [27, с. 144]. А. Смит использовал старую этическую формулу, согласно которой целое гораздо лучше части, поэтому часть не может определять качества целого. На длительное время эта точка зрения стала господствующей в европейском сознании.

Оптимистическое умонастроение действовало вдохновляюще на поэтические натуры, оно заставило поэтов XVIII в. обратиться к философии. Результатом стало редкое в литературе явление – рифмованная философия, в которой философские воззрения подверглись поэтической обработке. К ней относятся некоторые поэтические опыты А. Поупа, А. фон Галлера и Ф. Вольтера. Английский поэт, переводчик «Илиады» и «Одиссеи» Александр Поуп (1688–1744) в поэме «Опыт о человеке» утверждал, что зло не имеет субстанциального характера, оно частично: «Мы можем говорить о частном зле, // Когда Природа, допустив просчет, // От Человека исправлений ждет» [28, с. 179]*. Поэтому он настаивал на радостном восприятии мира. В его поэме можно найти строку, ставшую знаменем эпохи поднимающегося оптимизма: «Поистине, *все хорошо, что есть*» [28, с. 153]**.

Вслед за А. Поупом оптимистический взгляд на мир утверждал швейцарский ученый, поэт и писатель Альбрехт фон Галлер (1708–1777). «Славный Галлер», как его называл русский просветитель Н. И. Новиков [30, с. 410], был человеком необозримых даже в наше время знаний, фантастической работоспособности и непостижимого трудолюбия [31; 31а; 31б]. В программной поэме «О происхождении зла» (1734) А. Галлер предстал как продолжатель идей Г. Лейбница, утверждая, что мир – благословенное место, отмеченное Богом: «Да, всё, что вижу я, есть дар судьбы! / Мир создан лишь для счастья граждан. / И благо общее природе окормляет, / И все несет след высшего добра» [32, I, 61–62]***. Он утверждал, что Бог дал людям любовь и наделил возможностью выбора между добром и злом. Все зло исходит от человека, который при всем желании не может исказить великую гармонию Вселенной. В поэме «Альпы» А. Галлер воспевал величественную природу, которая сама по себе является доказательством, подтверждающим гармонию мира. В виде идиллии он представил нравы жителей гор, которые сохранили у себя «блаженство золотого века»: «Вдали от суеты, тревоги и волненья / Здесь люди в простоте, в спокойствии живут» [33, I, 1–2]****. Он полагал бесконечную Вселенную полной множеством населенных миров, которые образуют гармоничное целое. Несмотря на то, что А. Галлер принадлежал к поколению ранних просветителей, он склонялся к гносеологическому

* «Or partial ill is universal good, / Or change admits, or Nature lets it fall, / Short and but rare till man improv'd it all» [29, p. 302].

** «Whatever is, is right» [29, p. 280].

*** «Ja, alles, was ich seh, sind Gaben vom Geschicke! / Die Welt ist selbst gemacht zu ihrer Bürger Glücke, / Ein allgemeines Wohl beseet die Natur, / Und alles trägt des höchsten Gutes Spur!».

**** «Entfernt vom eiteln Land der mühsamen Geschäfte / Wohnt hier die Seelen-Ruh und flieht der Städte Rauch»

пессимизму, высказывая неверие в возможность разума раскрыть конечные тайны мира. «И мы, знающие мир в его малейшей части, / Судим о нем по той частице, что отрываем от кручи» [32, III. 200–203]*. В его взглядах имеется противоречие: он не верил в возможность познания и в то же время взирал на судьбу человечества вполне оптимистично, аргументируя свою позицию восходящими к теодицее Лейбница идеями. В итоге его оптимизм выражался в признании ценности лишь посюсторонней жизни.

В первой половине XVIII в. в Европе господствовало оптимистическое мировоззрение, выражавшееся в уверенности, что мир есть результат действия доброй воли Бога, и потому он вполне соответствует доброй природе человека. Этот оптимизм был результатом ряда событий XVII в., оставивших негативный отпечаток в памяти нескольких поколений европейцев. XVII век вошел в историю благодаря затяжной Тридцатилетней войне (1618–1648), уничтожившей добрую половину населения центральной Европы. После войны, завершившейся Вестфальским миром, будущее виделось в светлых тонах, поэтому вступление оптимизма в свои права было вполне закономерным. Возвышение оптимизма было связано с фундаментальными изменениями в духовных ценностях эпохи Просвещения. Просветители отвергли идею трагического, преодолев полную пессимизма идею безнадежности, невозможности надежды на лучшее будущее. Утверждавшийся оптимизм способствовал появлению классицизма в искусстве, часто заменявшего действительность возвышенной мечтой.

Есть смысл напомнить о гносеологических истоках оптимизма – они были связаны с резкими изменениями в методологии и успехах естественных наук. К концу XVII в. возник новый методологический фундамент науки, когда Дж. Локк провозгласил чувственный опыт надежным источником знаний. Дедуктивный метод, применение которого упиралось в отсутствие связи с жизнью, казалось, уходит в прошлое. Да и саму жизнь стали объяснять иначе – возник преформизм. Его создатель голландец Ян Сваммердам, выпустивший в 1669 г. «Всеобщую историю насекомых», исходил из идеи предопределения признаков развивающегося организма. Наиболее важным в преформизме было то, что он отрицал возможность самоорганизации организмов, настаивая, что Бог вложил в зародыш в момент творения все возможные потенции, которые обязательно реализуются. Этот принцип рассматривали как универсальный и распространяли его на общество. В целом наука XVII в. еще калькировала провиденциальную идею, в которой присутствовала этическая сторона – Бог не только создал мир, но и заботится о нем, управляет им для процветания рода людского и направляет его к лучшему.

В XIX и XX вв. оптимизм усилился благодаря двум агрессивным утопиям – либеральной и коммунистической. Самый поверхностный взгляд

* «Und wir, die wir die Welt im kleinsten Teile kennen / Urteilen auf ein Stück, das wir vom Abhang trennen».

на утопии приводит к выводу, что в подавляющем большинстве своем они оптимистичны. Основой оптимизма в проектах будущего был обожествленный человек, который рассматривался как венец природы. Поэтому человек предстает в утопии как покоритель природы, которую он преобразует с целью лучшего устройства мира. Утопии всегда базировались на вере в возможность достижения такого состояния, когда перемены в лучшую сторону уже не требуются, на вере в эмпирическую осуществимость совершенства, когда положение дел исключает «самую возможность улучшения» [34, с. 84]. Начиная с античности, утопии в соответствии с заранее заданными параметрами, стремились максимально обустроить *этот* мир и снабдить человека всеми мыслимыми предметами материального быта, освободив от тяжелых работ или от работы вообще [35, с. 163–164]. Особый акцент в утопиях делался на физическом совершенстве человека и удлинении продолжительности жизни. Оптимизм в утопии определяется физическим и иногда непонятно откуда взявшимся нравственным совершенством безрелигиозного человека. В идеальном обществе, смоделированном утопией, жизнь превращается в сплошной праздник, прежде всего праздник плоти (достаточно вспомнить Телемское аббатство). Утопии сумели связать воедино рост потребностей и эвдемонизм – в языческой традиции счастье повсеместно ассоциировалось с материальным изобилием. Поэтому эвдемонизм, понимаемый как «равенство сытости», присущ как коммунистической, так и либеральной утопии.

Будучи изгнан из рая, человек пытался найти замену потерянному раю на земле. Утопия в этом случае стала подходящим способом осмысления ситуации, когда человек стремится построить рай на земле. По меткому выражению В. И. Мильдона, утопия есть идеология обретенного рая [36, с. 15]. Если сопоставить два процесса, протекавшие в Европе со времен Возрождения, то можно заметить, что разрастание и развитие утопий обратно пропорционально ослаблению веры в Бога, так как утопии нацеливались на такой социальный порядок, который обеспечил бы вечное счастье на земле. Философские основания утопии можно найти в натурализме, исповедовавшем взгляд на человека как на разумный организм. Поэтому цель утопии – создать новую обстановку для человека, не изменяя его самого. Каким образом обожествленный человек должен будет стать совершенным, оставалось тайной.

Во второй половине XVIII в. под влиянием Французской буржуазной революции был сделан решительный шаг по превращению утопии в «практическую теорию» [37, с. 56]. С одной стороны, активно стали развиваться социальные утопии, что привело к последней Великой Утопии – марксизму, которая не просто моделировала лучшее будущее, но стремилась перекроить мир по заранее заданным лекалам при помощи насилия. С другой стороны, начал развиваться либерализм, в пределе стремившийся при помощи реформ, основанных на разуме, создать благоприятные условия жизни для большинства. Реализация обоих проектов предполагала, что наличное бытие обязано развиваться под руко-

водством разума. Основным средством достижения цели, определенной разумом, становился сам разум в виде науки. На него же веком Просвещения по совместительству были возложены и функции судьи. В целях большей убедительности оптимизм стремились соединить с наукой, подвести под него научное основание. Этот синтез в дальнейшем породил идею прогресса, который в соответствии с телеологической традицией европейской мысли получил цель – создание рая на земле для идеального человека. Так возникло глубокое убеждение, что общество, где все будут благоденствовать, можно построить исключительно на основе разума. В результате христианская идея искупления уступила место просвещенческой идее прогресса, основанного на оптимизме и вере в человека.

К концу XVIII в. в европейском сознании утверждается идея, согласно которой мир не только развивается, но развивается к лучшему, и развитие это проходит через ряд определенных ступеней. Целью развития взамен отвергнутого Царства Божия стал идеальный человек, которого не уставали воспевать герои литературы XVIII в. Век Разума направил деятельность людей на изменение мира и запрограммировал надежду на лучшее будущее. После Французской буржуазной революции, когда стало очевидным, что изменения жизни общества становятся основным законом, энергия людей переключилась на активное изменение мира во имя самого человека. Оптимизм как нельзя лучше соответствовал подобному отношению к миру. Далее возникло убеждение, что человек сам в дальнейшем может определять свою судьбу, что окончательно устранило из сферы духа идею Бога. Конечно, эта метаморфоза осуществилась не сразу, по крайней мере на протяжении столетия, но направление изменений в духовной сфере было задано, в результате чего свое интеллектуальное выражение получила идея прогресса, которая стала основной ценностной установкой либерального сознания эпохи модерна. Поскольку идея прогресса предполагала развитие по направлению к некоторой цели, европейцы впервые отчетливо осознали, что цель эта может быть земной, и она лежит впереди. Если в эпоху Возрождения настойчиво стремились обратиться к античным истокам, видя величие лишь в прошлом, а средневековая эпоха предлагала трансцендентную цель в виде Царства Божия, то лишь просветители перенесли цель из мира прошедшего и трансцендентного в мир земной.

Оптимизм утверждал лишь одну сторону бытия человека – его физическое существование – в качестве единственной ценности. Иными словами, наиболее ценным признавалось и признается индивидуальное биологическое существование как обладающее наивысшей значимостью. Акцент на одном из аспектов человеческой жизни привел к возникновению серьезной проблемы. Сформулировавший ее С. И. Трунёв полагает, что «поскольку наивысшей ценностью для «меня» обладает «моя» жизнь, то в предельном случае обесценивается существование всякого другого существа, воспринимаемого отныне исключительно в качестве материала, обеспечивающего «мое собственное» существование» [38, с. 122]. Следствием подобной ситуации является либо переход об-

щества к состоянию «войны всех против всех», либо отмена моральных норм, либо и то и другое вместе. Позволим себе еще раз сослаться на исследование С. И. Трунёва, который пишет, что «декларирование ценности индивидуального бытия в качестве «общечеловеческой» ценности приводит к произволу индивидуальной воли к жизни и этической деградации общества» [38, с. 123]. Реализация этой тенденции маркирует возрождение неоязычества на бытовом уровне, которое сопровождается восстановлением интереса к такой идеологии, которая ставит человека (а лучше сверхчеловека) на место Бога.

Основой оптимизма в XX в. стал проект государства всеобщего благосостояния, которое провидел еще А. Кондорсе. Оно не могло появиться раньше, чем возник капитализм, и претендовало на то, чтобы стать максимально полной реализацией либеральной утопии, утверждавшей создание благоприятных условий жизни для всё большего числа людей. Еще в XIX в. либеральная утопия предложила так называемым «опасным классам» надежду на постоянные и неуклонные реформы, которые в конечном итоге должны были привести к радикальному улучшению их положения и отвратить от попыток насильственных действий. Надежда на лучшее будущее была оптимистичной и как нельзя лучше вписывалась в идею прогресса. В условиях бурного экономического роста уровень жизни среднего и рабочего класса в XX в. заметно вырос, чему косвенно способствовала существовавшая система социализма. В результате государство всеобщего благосостояния в 60–70-х гг. прошлого века «достигло предела своей эффективности в существующих экономических и социально-политических условиях» [39, с. 265]. Вплоть до конца 60–70-х гг. прошлого века казалось, что у общества впереди впечатляющие перспективы, и что человек, живущий без метафизического мира, будет потреблять всё больше, покорять природу и наслаждаться жизнью. Однако к концу XX в. стало очевидно, что такая система жизни перспектив не имеет. Началось нарастание негативных процессов прежде всего в экономической сфере, что вызвало пессимизм в оценке будущего. Основная тенденция экономического развития мира заключается в том, что после двух с лишним веков непрерывной борьбы за благополучие разрыв между богатыми и бедными странами увеличился, как и разрыв между бедными и богатыми людьми почти во всех странах мира [40, с. 24]. Исследователи отмечают, что экономическая система современного мира вышла на грань предела своего развития, поэтому для многомиллионных, если не многомиллиардных, слоев наступает конец прогресса. «А это, – резюмирует А. Фурсов, – означает кризис прогрессистских идеологий либерализма и марксизма, кризис идеологии и геокультуры Просвещения, науки и особенно образования...» [39, с. 291]. Глава школы миросистемного анализа И. Валлерстайн полагает, что капитализм «не может дальше нормально существовать в нынешних рамках» [41, с. 176]. Он подходит к своему завершению и как общество потребления, и как несостоявшееся общество благосостояния.

Либеральная утопия исходила из того, что постепенные реформы, основанные на разуме, создадут благосостояние и уменьшат поляризацию общества. Эти обещания сопровождались беспрецедентным повышением значимости индивидуального биологического существования, которое, как отмечалось выше, признается абсолютной ценностью. Однако если отвергнуть метафизическую реальность, то кроме физической ничего не останется, да и та будет сведена к программе максимально полного удовлетворения материальных потребностей. Ситуация в пределе будет напоминать знаменитую сцену из романа братьев Стругацких «Понедельник начинается в субботу», где профессор-шарлатан Выбегалло был занят выведением модели идеального потребителя. «Мы имеем здесь, – говорил он, – универсального потребителя, который всего хочет и всё, соответственно, может. Все потребности в нем заложены, какие только бывают на свете. И все эти потребности он может удовлетворить. С помощью нашей науки, разумеется... Все мы, товарищи, при всем нашем уважении к нам, просто нули рядом с нею (моделью. – В. К.). Потому что она хочет таких вещей, о которых мы и понятия не имеем. И она не будет ждать милости от природы. Она возьмет от природы всё, что ей нужно для полного счастья, то есть для удовлетворенности. Материально-магические (очень точное определение. – В. К.) силы сами извлекут из окружающей природы всё ей необходимое. Счастье данной модели будет неопишваемым. Она не будет знать ни голода, ни жажды, ни зубной боли, ни личных неприятностей. Все ее потребности будут мгновенно удовлетворяться по мере их возникновения». Результат эксперимента был показательным: «Исполина-потребителя в воронке не оказалось. Зато там было всё остальное и еще много сверх того. Там были фото- и киноаппараты, бумажники, шубы, кольца, ожерелья, брюки и платиновый зуб... Кроме того, мы обнаружили там два автомобиля «Москвич», три автомобиля «Волга», железный сейф с печатями местной сберкассы, большой кусок жареного мяса, два ящика водки, ящик жигулевского пива и железную кровать с никелированными шарами». Один из героев книги дал такой комментарий по поводу эксперимента: «Вы программируете стандартного суперэгоцентриста. Он загребет все материальные ценности, до которых сможет дотянуться, а потом свернет пространство, зауклится и остановит время».

Потеря оптимистической перспективы обществом постмодерна в целом определяется тем, что была отвергнута метафизическая реальность, что привело к ослаблению веры в Бога. В свою очередь, отрицание бессмертия души открыло путь нравственной деградации, которая удачно сочетается с основным принципом капитализма – бесконечным накоплением капитала путем превращения в товар всего и вся.

Всё это с очевидностью означает, что мир, провозгласивший высшей ценностью жизнь человека в виде его биологического существования, исторической перспективы не имеет, как не имеет перспективы безудержный оптимизм, основанный, по выражению Д. Юма, «на тревожной заботе о счастье». В позапрошлом веке теоретик пессимизма Э. Гартман,

оценивая историческую роль оптимизма, прозорливо писал, что его «заслуга» состоит том, что он слишком долго имел неограниченное влияние, которым злоупотреблял, усиливая слабость человеческой природы» [42, с. 98].

Литература

1. Optimismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie. – Basel, 1984. – Bd. VI.
2. Быт.
3. *Августин А.* Исповедь Блаженного Августина епископа Гиппонийского / А. Августин ; пер с лат. М. Е. Сергеевко.
4. *Дамаскин Иоанн.* Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – М., 1855.
5. *Илларион (Алфеев),* архиепископ. Православие / Илларион (Алфеев). – М., 2009. – Т. I.
6. Рим.
7. Быт.
8. Ин.
9. *Соловьев В. С.* Пелагий / В. С. Соловьев // Энциклопедический словарь / Брокгауз – Ефрон. – СПб., 1898. – Т. XXIII.
10. *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль / Ф. Рабле. – М., 1973.
11. *Селли Дж.* Пессимизм. История и критика / Дж. Селли. – СПб., 1892.
12. *Шефтсбери Э.* Письмо об энтузиазме милорду / Э. Шефтсбери // Шефтсбери Э. Эстетические опыты. – М., 1975.
13. *Israel J. I.* Radical Enlightenment. Philosophy and the making of Modernity 1650–1750 / J. I. Israel. – Oxford, 2002.
14. *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма / Ф. Мейнеке. – М., 2004.
15. *Шефтсбери Э.* Моралисты. Философская рапсодия, состоящая в рассказе о некоторых беседах на темы природы и морали / Э. Шефтсбери // Шефтсбери Э. Эстетические опыты. – М., 1975.
16. *Windelband W.* Pessimismus und Wissenschaft / W. Windelband // Präludien. – Tübingen, 1907. – Bd. II.
17. Столяров А. Стоя и стоицизм / А. Столяров. – М., 1995.
18. *Лактанций.* О гневе Божиим / Лактанций ; пер. с лат. В. М. Тюленева.
19. *Августин.* О Граде Божиим / Августин ; пер. с лат. С. И. Еремеева.
20. *Чичерин Б. Н.* Наука и религия / Б. Н. Чичерин. – М., 1911.
21. *Аквинский Ф.* Сумма против язычников / Ф. Аквинский ; пер. с лат. Т. Ю. Бородай.
22. *Аквинский Ф.* Сумма теологии / Ф. Аквинский ; пер. с лат. А. В. Аполлонова.
23. *Фишер К.* История новой философии. Готфрид Вильгельм Лейбниц: его жизнь, сочинения и учение / К. Фишер – М., 2005.
24. *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Г. В. Лейбниц // Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. – М., 1989. – Т. 4.
25. *Лейбниц Г. В.* Монадология / Г. В. Лейбниц // Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. – М., 1982. – Т. 1.
26. *Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц / И. С. Нарский. – М., 1972.
27. *Смит А.* Теория нравственных чувств / А. Смит. – М., 1997.

28. Поуп А. Опыт о человеке / А. Поуп // Поуп А. Поэмы / пер. с англ. В. Микушевича. – М., 1988.
29. Pore A. An Essay on Man / A. Pore // Pore A. The major Works. – Oxford, 2006.
30. Новиков Н. И. [«Причина всех заблуждений человеческих есть невежество, а совершенства – знание»] / Н. И. Новиков // Новиков Н. И. Избранные произведения. – М., 1951.
31. Михайлов А. В. Альбрехт фон Галлер / А. В. Михайлов // История швейцарской литературы. – М., 2002. – Т. I. – С. 296–314.
- 31а. Данилевский Р. Ю. Россия и Швейцария. Литературные связи XVIII–XIX вв. / Р. Ю. Данилевский. – Л., 1984.
- 31б. Тураев С. В. Альбрехт Галлер и западноевропейское Просвещение / С. В. Тураев // Литература Швейцарии. – М., 1969. – С. 67–84.
32. Haller A. Über den Ursprung des Übels / A. Haller.
33. Галлер А. Альпы / А. Галлер // Немецкие поэты в биографиях и образцах / пер. с нем. Ф. Миллера. – СПб., 1877.
34. Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма / Г. В. Флоровский // Вопросы философии. – 1990. – № 10.
35. Баталов Э. Я. В мире утопии / Э. Я. Баталов. – М., 1989.
36. Мильдон В. И. История и утопия как типы сознания / В. И. Мильдон // Вопросы философии. – 2006. – № 1.
37. Черткова Е. Л. Метаморфозы утопического сознания (от утопии к утопизму) / Е. Л. Черткова // Вопросы философии. – 2001. – № 7.
38. Трунёв С. И. Жизнь как ценность : проблемы и противоречия / С. И. Трунёв // Философия и общество. – 2008. – № 4.
39. Фурсов А. Мир, который мы покидаем, мир, в который мы вступаем, и мир между ними / А. Фурсов // De Futuro, или История будущего. – М., 2008.
40. Валлерстайн И. Утопийское, или исторические возможности XXI века / И. Валлерстайн // Прогнозис. – 2006. – № 1 (5).
41. Валлерстайн И. Миросистемный анализ : введение / И. Валлерстайн. – М., 2006.
42. Hartmann E. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus / E. Hartmann. – Berlin, 1880.
43. Боргош Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош. М., 1966.