

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
КЫРГЫЗСКО-РОССИЙСКИЙ СЛАВЯНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени первого Президента Российской Федерации Б.Н. Ельцина
ГУМАНИТАРНЫЙ ФАКУЛЬТЕТ
Кафедра философии

ХРЕСТОМАТИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

Бишкек 2021

УДК 101.1
Х 93

Рецензенты:

А.Х. Бугазов, д-р филос. наук, профессор
КРСУ им. Б.Н. Ельцина,
Г.Т. Ботоканова, д-р филос. наук, профессор
БГУ им. акад. К. Карасаева,
У.К. Байсубанов, канд. филос. наук, доцент,
директор Международного образовательного центра
БГУ им. акад. К. Карасаева

Составители:

Ю.В. Ли, А.А. Азимжанова

Рекомендовано к изданию ученым советом гуманитарного
факультета КРСУ им. Б.Н. Ельцина

Х 93 ХРЕСТОМАТИЯ ПО ФИЛОСОФИИ / сост. Ю.В. Ли,
А.А. Азимжанова. – Бишкек: Изд-во КРСУ, 2021. – 362 с.

В хрестоматию по философии помещены фрагменты из трудов величайших философов разных эпох. Тексты подобраны так, чтобы были освещены все основные проблемы философии: истории философии, онтологии и теории познания (гносеологии), философской антропологии и культуры, социальной философии. К каждому разделу даны методические рекомендации, включающие контрольные вопросы для самопроверки.

Данная хрестоматия будет интересна для студентов и аспирантов вузов, изучающих философию, а также всех интересующихся философской проблематикой.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
Раздел I. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ	5
Раздел II. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	232
Раздел III. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА	299
Раздел IV. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	331
Методические рекомендации к разделу «Историко-философское введение»	351
Методические рекомендации к разделу «Онтология и теория познания»	357
Методические рекомендации к разделу «Философская антропология и культура»	360
Методические рекомендации к разделу «Социальная философия»	361

ВВЕДЕНИЕ

Для формирования мировоззрения и интеллекта человека необходимо овладение основами философии. На данный момент студенты получают эти знания из таких источников, как учебники по философии, лекции преподавателя. Однако данные источники даются в интерпретации лектора и автора текстов. Это важный момент овладения философскими знаниями, но недостаточный для формирования собственного мнения, развития критического мышления, умения отстаивать свою позицию. Поэтому студенту необходимо ознакомиться с оригинальными текстами философов, так как в них даются фундаментальные положения философских концепций.

Данная хрестоматия призвана помочь всем, кто изучает философию, справиться с этими задачами.

Хрестоматия составлена как антология философских текстов – извлечений из произведений выдающихся мыслителей различных эпох, сгруппированных по разделам философии.

Разделы хрестоматии соответствуют разделам учебно-методического комплекса по философии, составленного преподавателями кафедры философии КРСУ. Кроме того, тексты, включенные в хрестоматию, позволяют использовать ее при работе с любым учебником по философии.

Книга позволит изучающим философию составить адекватное представление как о сущности и истории развития философии, так и об основных проблемах философского творчества. Хрестоматия по философии включает фрагменты произведений философов, методические рекомендации к каждому из разделов.

Пособие ориентировано на базовое знание философии, которым должны владеть студенты вузов, рекомендуется в качестве дополнительного источника для подготовки к семинарским занятиям.

РАЗДЕЛ I. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ. ВВЕДЕНИЕ

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ. ЕЕ ПРОБЛЕМЫ, ПРЕДМЕТ И ФУНКЦИИ

Раздел «Историко-философское введение» имеет огромное значение для получения студентами базовых знаний по философии и призван помочь студенту понять, что представляет собой философия как особая форма мировоззрения, что отличает ее от религии и мифологии; уяснить различные точки зрения в понимании роли и места философии в истории развития общества. Ниже представлены отрывки из произведений выдающихся философов, которые познакомят читателей с эволюцией философского знания, позволят понять состояние и основные тенденции развития философии от античности до сегодняшнего дня.

АРИСТОТЕЛЬ

...Следует рассмотреть те причины и начала, наука о которых есть мудрость. Если рассмотреть те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, достигнем здесь больше ясности. Во-первых, мы предполагаем, что мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мы считаем мудрым того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека (ведь восприятие чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет). В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин, и, [в-четвертых], что из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы, а [в-пятых], та, которая главенствует, – в большей мере, чем вспомогательная, ибо мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему – тот, кто менее мудр.

Вот каковы мнения и вот сколько мы их имеем о мудрости и мудрых. Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некотором смысле он знает все подпадающее под общее. Но, пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами: ведь те, которые исходят из меньшего числа [предпосылок], более строги, нежели те, которые приобретаются на основе прибавления (например, арифметика более строга, чем геометрия). Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присущи науке о том, что наиболее достойно познания, ибо тот, кто предпочитает знание ради знания, больше всего предпочтет науку наиболее совершенную, а такова наука о наиболее достойном познания. А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не через то, что им подчинено. И наука, в наибольшей мере главенствующая и главнее вспомогательной, – та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще – наилучшее.

Итак, из всего сказанного следует, что имя [мудрости] необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины: ведь и благо, и “то, ради чего” есть один из видов причин. А что это не искусство творения, объяснили уже первые философы. Ибо и теперь, и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если,

таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это, а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же, как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Аристотель. Метафизика //
Сочинения. В 4 т. Т. 1.
М., 1975. – С. 67–69.

ЭПИКУР

Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией; ведь никто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятия философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени. Поэтому и юноше, и старцу следует заниматься философией: первому – для того, чтобы, старея, быть молоду благами вследствие благодарного воспоминания о прошедшем, а второму – для того, чтобы быть одновременно и молодым, и старым вследствие отсутствия страха перед будущим. Поэтому следует размышлять о том, что создает счастье, если действительно, когда оно есть, у нас все есть, а когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь.

Что я тебе постоянно советовал, это делай и об этом размышляй, имея в виду, что это основные принципы прекрасной жизни. Во-первых, верь, что бог – существо бессмертное и блаженное, согласно начертанному общему представлению о боге, и не приписывай ему ничего чуждого его бессмертию или несогласного с его блаженством; но представляй себе о боге все, что может сохранять его блаженство, соединенное с бессмертием. Да, боги

существуют: познание их – факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим – пользу. Именно люди, все время близко соприкасаясь со своими собственными добродетелями, к подобным себе относятся хорошо, а на все, что не таково, смотрят как на чуждое.

Приучай себя к мысли, что смерть не имеет к нам никакого отношения. Ведь все хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущения. Поэтому правильное знание того, что смерть не имеет к нам никакого отношения, делает смертность жизни усладительной, – не потому, чтобы оно прибавляло к ней безграничное количество времени, но потому, что отнимает жажду бессмертия. И действительно, нет ничего страшного в жизни тому, кто всем сердцем постиг [вполне убежден], что вне жизни нет ничего страшного. Таким образом, глуп тот, кто говорит, что он боится смерти не потому, что она причинит страдание, когда придет, но потому, что она причиняет страдание тем, что придет: ведь если что не тревожит присутствия, то напрасно печалиться, когда оно только еще ожидается. Таким образом, самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют.

Люди толпы то избегают смерти, как величайшего из зол, то жаждут ее, как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни, но и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не представляется каким-нибудь злом. Как пищу он выбирает вовсе не более обильную, но самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, но самым приятным.

Кто советует юноше прекрасно жить, а старцу прекрасно кончить жизнь, тот глуп – не только вследствие привлекательности

жизни, но также и потому, что забота о прекрасной жизни есть та же самая, что и забота о прекрасной смерти. Но еще хуже тот, кто говорит, что хорошо не родиться, “а родившись, как можно скорее пройти врата Аида”. Если он говорит так по убеждению, то почему не уходит из жизни? Ведь это в его власти, если это было действительно им твердо решено. А если в шутку, то напрасно он говорит это среди людей, не принимающих его мнения.

Надо помнить, что будущее – не наше, но, с другой стороны, и не вполне не наше, – для того, чтобы мы не ждали непременно, что оно наступит, но и не теряли надежды, будто оно вовсе не наступит.

Надо принять во внимание, что желания бывают одни – естественные, другие – пустые, и из числа естественных одни – необходимые, а другие – только естественные; а из числа необходимых одни – необходимы для счастья, другие – для спокойствия тела, третьи – для самой жизни. Свободное от ошибок рассмотрение этих фактов при всяком выборе и избегании может содействовать здоровью тела и безмятежности души, так как это есть цель счастливой жизни; ведь ради этого мы все делаем, – именно, чтобы не иметь ни страданий, ни тревог. А раз это с нами случилось, всякая буря души рассеивается, так как живому существу нет надобности идти к чему-то, как к недостающему, и искать чего-то другого, от чего благо души и тела достигнет полноты. Да, мы имеем надобность в удовольствии тогда, когда страдаем от отсутствия удовольствия; а когда не страдаем, то уже не нуждаемся в удовольствии.

Поэтому-то мы и называем удовольствие началом и концом счастливой жизни. Его мы познали как первое благо, прирожденное нам; с него начинаем мы всякий выбор и избегание; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мериллом, о всяком благе.

Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда мы обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того как мы вытерпим страдания в течение долгого

времени. Таким образом, всякое удовольствие, по естественному родству с нами, есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать. Но должно обо всем этом судить по соразмерению и по рассмотрении полезного и неполезного: ведь в некоторых случаях мы смотрим на благо, как на зло, и обратно: на зло – как на благо.

Да и довольство своим [умеренность] мы считаем великим благом не затем, чтобы всегда пользоваться немногим, но затем, чтобы, если у нас не будет многого, довольствоваться немногим в полном убеждении, что с наибольшим удовольствием наслаждаются роскошью те, которые наименее в ней нуждаются, и что все естественное легко добывается, а пустое [излишнее] трудно добывается. Простые кушанья доставляют такое же удовольствие, как и дорогая пища, когда все страдание от недостатка устранено. Хлеб и вода доставляют величайшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность. Таким образом, привычка к простой, недорогой пище способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни, приводит нас в лучшее расположение духа, когда мы после долгого промежутка получаем доступ к предметам роскоши, и делает нас неустранимыми пред случайностью.

Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, но знающие, или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог. Нет, не попойки и кутежи непрерывные, не наслаждения мальчиками и женщинами, не наслаждения рыбою и всеми прочими яствами, которые доставляет роскошный стол, рождают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее [лживые] мнения, которые производят в душе величайшее смятение.

Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие. Поэтому благоразумие дороже даже философии. От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить

приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. Ведь все добродетели по природе соединены с жизнью приятной, и приятная жизнь от них неотделима. В самом деле, кто, по твоему мнению, выше человека, благочестиво мыслящего о богах, свободного от страха перед смертью, путем размышления постигшего конечную цель природы, понимающего, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло связано с кратковременным страданием; смеющегося над судьбой, которую некоторые вводят как владычицу всего? Он, напротив, говорит, что одни события происходят в силу необходимости, другие – по случаю, а иные зависят от нас, так как необходимость не подлежит ответственности, а случай непостоянен, как он видит, но то, что зависит от нас, не подчинено никакому господину, и за этим следует как порицание, так и противоположное ему. В самом деле, лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков [естествоиспытателей]; миф дает намек на надежду умиловления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость. Что касается случая, то мудрец не признает его ни богом, как думают люди толпы, – потому что богом ничто не делается беспорядочно, – ни причиной всего, хотя и шаткой, – потому что он не думает, что случай дает людям добро или зло для счастливой жизни, но что он доставляет начала великих благ или зол. Поэтому мудрец полагает, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым. И действительно, в практической жизни лучше, чтобы что-нибудь хорошо выбранное потерпело неудачу, чем чтобы что-нибудь дурно выбранное получило успех благодаря случаю.

Так вот, обдумывай это и тому подобное сам с собою днем и ночью и с подобным тебе человеком, и ты никогда, ни наяву, ни во сне, не придешь в смятение, а будешь жить, как бог среди людей. Да, совершенно не похож на смертное существо человек, живущий среди бессмертных благ!

Эпикур. Эпикур приветствует Менекея // Материалисты Древней Греции. М.: Госполитиздат, 1955. С. 208–213.

М. МОНТЕНЬ

Цицерон говорит, что философствовать – это не что иное, как приготавливать себя к смерти. И это тем более верно, ибо исследование и размышление влекут нашу душу за пределы нашего бренного “я”, отрывают ее от тела, и это и есть некое предвосхищение и подобие смерти; короче говоря, вся мудрость и все рассуждения в нашем мире сводятся, в конечном итоге, к тому, чтобы научить нас не бояться смерти. И в самом деле, либо наш разум смеется над нами, либо, если это не так, он должен стремиться только к одной единственной цели, а именно: обеспечить нам удовлетворение наших желаний, и вся его деятельность должна быть направлена лишь на то, чтобы доставить нам возможность творить добро и жить в свое удовольствие, как сказано в Священном Писании. Все в этом мире твердо убеждены, что наша конечная цель – удовольствие, и спор идет лишь о том, каким образом достигнуть его; противоположное мнение было бы тотчас отвергнуто, ибо кто стал бы слушать человека, утверждающего, что цель наших усилий – наши бедствия и страдания?

Разногласия между философскими школами в этом случае – чисто словесные (*Transcurramus sollertissimas nugas*). Здесь больше упрямства и препирательств по мелочам, чем подобало бы людям такого возвышенного призвания. Впрочем, кого бы ни взялся играть человек, он всегда играет вместе с тем и себя самого. Чтобы ни говорили, но даже в самой добродетели конечная цель – наслаждение. Мне нравится дразнить этим словом слух тех, кому оно очень не по душе. И когда оно действительно обозначает высшую степень удовольствия и полнейшую удовлетворенность – подобное наслаждение в большей мере зависит от добродетели, чем от чего-либо иного. Становясь более живым, острым, сильным и мужественным, такое наслаждение делается от того лишь более мягким, более милым и естественным словом “удовольствие”, нежели словом “вожделение”, как его часто именуют. Что до этого более низменного наслаждения, то если оно вообще заслуживает этого прекрасного названия, но разве что в порядке соперничества, а не по праву. Я нахожу, что этот вид

наслаждения еще более, чем добродетель, сопряжен с неприятностями и лишениями всякого рода. Мало того, что оно мимолетно, зыбко и преходяще, ему также присущи и свои бдения, и свои посты, и свои тяготы, и пот, и кровь; сверх того, с ним сопряжены особые, крайне мучительные и самые разнообразные страдания, а затем – пресыщение, до такой степени тягостное, что его можно приравнять к наказанию. Мы глубоко заблуждаемся, считая, что эти трудности и помехи обостряют такое наслаждение и придают ему особую пряность, подобно тому, как это происходит в природе, где противоположности, сталкиваясь, вливают друг в друга новую жизнь; но в неменьшее заблуждение мы впадаем тогда, когда, переходя к добродетели, говорим, что сопряженные с нею трудности и невзгоды превращают в бремя для нас, делают чем-то бесконечно суровым и недоступным, ибо тут гораздо больше, чем в сравнении с вышеназванным наслаждением, они облагораживают, обостряют и усиливают божественное и совершенное удовольствие, которое добродетель дарует нам. Поистине, недостаток общения с добродетелью тот, кладет на чаши весов жертвы, которые она от нас требует, и приносимые ею плоды, сравнивая их вес; такой человек не представляет себе ни благодеяний добродетели – дело мучительное и трудное и что лишь обладание ею приятно, что все равно, как если бы он говорил, что она всегда неприятна. Разве есть у человека такие средства, с помощью которых кто-нибудь хоть однажды достиг полного обладания ею? Наиболее совершенные среди нас почитали себя счастливыми и, когда ни выпадала возможность добиваться ее, хоть немного приблизиться к ней, без надежды обладать ею? И одно из древнейших благодеяний ее – презрение к смерти; оно придает нашей жизни спокойствие и безмятежность, оно позволяет вкушать ее чистые и мирные радости; когда этого нет – отравлены и все прочие наслаждения. Вот почему все философские учения встречаются и сходятся в этой точке. И хотя они в один голос предписывают нам презирать страдания, нищету и другие невзгоды, которым подвержена жизнь человека все же не это должно быть первой нашей заботой, как потому что эти невзгоды не столь уже неизбежны (большая часть людей проживает жизнь, не

испытав нищеты, а некоторые – даже не зная, что такое физическое страдание и болезни, каков, например, музыкант Ксенофил, умерший в возрасте ста шести лет и пользовавшийся до смерти прекрасным здоровьем), так и потому, что на худой конец, когда мы того пожелаем, можно прибегнуть к помощи смерти, которая положит предел нашему земному существованию и прекратит наши мытарства.

Монтень М. Опыты (О том, что философствовать – это значит учиться умирать). М., 1991. С. 63–65.

Р. ДЕКАРТ

Прежде всего я хотел бы выяснить, что такое философия, сделав почин с наиболее обычного, с того, например, что слово “философия” обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего того, что может познать человек; это же знание, которое направляет самую жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех науках. А чтобы философия стала такой, она необходимо должна быть выведена из первых причин так, якобы тот, кто старается овладеть ею (что и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых началами. Для этих начал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что хотя начала и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако, обратно, эти последние не могли не быть познаны без знания начал. При этом необходимо понять, что здесь познание вещей из начал, от которых они зависят, выводится таким образом, что во всем ряду выводов нет ничего, что не было бы совершенно ясным. Вполне мудр в действительности один бог, ибо ему свойственно совершенное знание всего; но и люди могут быть названы более или менее мудрыми, сообразно тому, как много или как мало они

знают истин о важнейших предметах. С этим, я полагаю, согласятся все сведущие люди.

Затем я предложил бы осудить полезность этой философии и вместе с тем доказал бы важность убеждения, что философия (поскольку она распространяется на все доступное для человеческого познания) одна только отличает нас от дикарей и варваров и что каждый народ тем более гражданственен и образован, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов. Сверх того, любому человеку важно не только пользоваться близостью тех, кто предан душою этой науке, но поистине много лучше самим посвящать себя ей же, подобно тому, как несомненно предпочтительнее при ходьбе пользоваться собственными глазами и благодаря им получать наслаждение от красок и цвета, нежели закрывать глаза и следовать на поводу у других; однако и это все же лучше, чем, закрыв глаза, отказываться от всякого постороннего руководства. Действительно, те, кто проводит жизнь без изучения философии, совершенно замкнули глаза и не заботятся открыть их; между тем удовольствие, которое мы получаем при созерцании вещей, видимых нашему глазу, отнюдь не сравнимо с тем удовольствием, какое доставляет нам познание того, что мы находим с помощью философии. К тому же для наших нравов и для жизненного уклада эта наука более необходима, чем пользование глазами для направления наших шагов. Неразумные животные, которые должны заботиться только о своем теле, непрерывно и заняты лишь поисками пищи для него; для человека же, главною частью которого является ум, на первом месте должна стоять забота о снискании его истинной пищи – мудрости. Я твердо убежден, что очень многие не преминули бы это сделать, если бы только надеялись в том успеть и знали, как это осуществить. Нет такого самого последнего человека, который был бы так привязан к объектам чувств, что когда-нибудь не обратился бы от них к чему-то лучшему, хотя бы часто и не знал, в чем последнее состоит. Те, к кому судьба благосклонна, кто в избытке обладает здоровьем, почетом и богатством, не более других свободны от такого желания; я даже убежден, что они сильнее прочих тоскуют по благам более значи-

тельным и совершенным, чем те, какими они обладают. А такое высшее благо, как показывает даже и помимо света веры один природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, то есть мудрость; занятие последнею и есть философия. Так все это вполне верно, то нетрудно в том убедиться, лишь бы правильно все было выведено. Но поскольку этому убеждению противоречит опыт, показывающий, что люди, более всего занимающиеся философией, часто менее мудры и не столь правильно пользуются своим рассудком, как те, кто никогда не посвящал себя этому занятию, я желал бы здесь кратко изложить, из чего состоят те науки, которыми мы теперь обладаем, и какой ступени мудрости эти науки достигают.

Первая ступень содержит только те понятия, которые благодаря собственному свету настолько ясны, что могут быть приобретены и без размышления. Вторая ступень охватывает все то, что дает нам чувственный опыт. Третья – то, чему учит общение с другими людьми. Сюда можно присоединить, на четвертом месте, чтение книг, конечно не всех, но преимущественно тех, которые написаны людьми, способными наделить нас хорошими наставлениями; это как бы вид общения с их творцами. Вся мудрость, какую обычно обладают, приобретена, на мой взгляд, этими четырьмя способами. Я не включаю сюда божественное откровение, ибо оно не постепенно, а разом поднимает нас до безошибочной веры. Однако во все времена бывали великие люди, пытавшиеся присоединять пятую ступень мудрости, гораздо более возвышенную и верную, чем предыдущие четыре; по-видимому, они делали это исключительно так, что отыскивали первые причины и истинные начала, из которых выводили объяснения всего доступного для познания. И те, кто старался об этом, получили имя философов по преимуществу. Никому, однако, насколько я знаю, не удалось счастливое разрешение этой задачи. Первыми и наиболее выдающимися из таких писателей, сочинения которых дошли до нас, были Платон и Аристотель.

Декарт Р. Начала философии // Избранные произведения. М., 1950. С. 411–42.

ИММАНУИЛ КАНТ

Философия есть система философских знаний или рациональных знаний из понятий. Таково школьное понятие этой науки. По мировому же понятию она есть наука о последних целях человеческого разума. Это высокое понятие сообщает философии достоинство, т. е. абсолютную ценность. И действительно, она есть то, что одно только и имеет внутреннюю ценность и впервые придает ценность всем другим знаниям.

Ведь всегда спрашивают в конце концов, чему служит философствование и его конечная цель – сама философия, рассматриваемая согласно школьному понятию? В этом схоластическом значении слова философия имеет в виду лишь умение, в смысле же ее мирового понятия – полезность. В первом смысле она есть, следовательно, учение об умении; в последнем – учение о мудрости, законодательница разума, и постольку философ – не виртуоз ума, но законодатель.

Виртуоз ума или, как его называет Сократ, – филодокс, стремится только к спекулятивному знанию, не обращая внимания на то, насколько содействует это знание последним целям человеческого разума: он дает правила применения разума для всевозможных произвольных целей. Практический философ – наставник мудрости учением и делом – есть философ в собственном смысле. Ибо философия есть идея совершенной мудрости, указывающей нам последние цели человеческого разума.

К философии по школьному понятию относятся две вещи: во-первых, достаточный запас рациональных знаний; во-вторых, систематическая связь этих знаний или соединение их в идее целого.

Философия не только допускает такую строго систематическую связь, но и является единственной наукой, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство.

Что же касается философии по мировому понятию (*in sensu cosmico*), то ее можно назвать также наукой о высшей максиме применения нашего разума, поскольку под максимой разумеется внутренний принцип выбора между различными целями.

Ибо и в последнем значении философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство.

Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает метафизика, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. Но, в сущности, все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему.

Итак, философ должен определить:

- 1) источники человеческого знания;
- 2) объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец, границы разума.

Последнее есть нужнейшее, но также – пусть не огорчается филодокс – и труднейшее.

Философу требуются главным образом две вещи: 1) культура таланта и умения, чтобы применять их ко всевозможным целям; 2) навык в применении того или другого средства к каким-либо целям. То и другое должно соединяться, ибо без знаний никогда нельзя стать философом, но также и одни знания никогда не создают философов, если целесообразная связь всех знаний и навыков не образует единства и не возникает сознание соответствия этого единства высшим целям человеческого разума

Вообще нельзя называть философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнению и самостоятельному применению разума

Да и как, собственно, можно научиться философии? – Всякий философский мыслитель строит свое собственное здание, так сказать, на развалинах предыдущего, но и оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях. Поэтому философию нельзя изучать уже по той причине, что та-

ковой еще не существует. Но если даже и предположить, что таковая действительно имеется, то все-таки ни один из тех, кто ее хотя и изучил, не мог бы сказать о себе, что он философ, потому что его знание философии всегда было бы лишь субъективно-историческим.

Иначе обстоит дело в математике. Эту науку вполне можно до известной степени изучить, ибо доказательства здесь столь очевидны, что каждый может в них убедиться; вместе с тем, в силу своей очевидности, она может, так сказать, сохраняться как надежное и прочное учение.

Напротив, кто хочет научиться философствовать, тот все системы философии должен рассматривать лишь как историю применения разума и как объект для упражнения своего философского таланта.

Следовательно, истинный философ как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно. Но он не должен также применять свой разум диалектически, направляя его лишь на то, чтобы сообщить знаниям видимость истины и мудрости. Последнее есть занятие одних софистов и совершенно несовместимо с достоинством философа как знатока и учителя мудрости.

Ибо наука имеет внутреннюю истинную ценность лишь как орган мудрости. Но в качестве такового она также необходима для мудрости, так что можно утверждать: мудрость без науки есть лишь тень совершенства, которого нам никогда не достичь.

Ненавидящего науку ради любви к одной мудрости называют мисологом. Мисология обыкновенно возникает при отсутствии научных знаний и непременно связанного с этим своего рода тщеславия. Иногда же в ошибку мисологии впадают и те, которые сначала с большим прилежанием и успехом отдавались наукам, но в конце концов во всех ее знаниях не нашли никакого удовлетворения.

Философия есть единственная наука, которая способна дать нам это внутреннее удовлетворение, ибо она как бы замыкает научный круг, и благодаря ей науки впервые только и получают порядок и связь.

Итак, для навыка к самостоятельному мышлению или философствованию нам следует обратить внимание больше на методы нашего применения разума, чем на сами положения, к которым мы пришли с помощью этих методов.

Кант И. Понятие философии вообще... //
Логика, трактаты и письма. М., 1980. С. 331–334.

Ф. ЭНГЕЛЬС

Великий основной вопрос всей философии, в особенности новейшей философии, есть вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, – уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру.

Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости.

Но он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести все свое значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой зимней спячки христианского средневековья. Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа, – этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир Богом или он существует от века?

Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира, – а у философов, например, у Гегеля, сотворение мира принимает

нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, – составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм, и только в этом смысле они здесь и употребляются.

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М.: Госполитиздат, 1961. С. 282–283.

Б. РАССЕЛ

Разделен ли мир на дух и материю, и если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи или он обладает независимыми способностями? Имеет ли вселенная какое-либо единство или цель? Развивается ли вселенная по направлению к некоторой цели? Действительно ли существуют законы природы или мы просто верим в них благодаря лишь присущей нам склонности к порядку? Является ли человек тем, чем он кажется астроному, – крошечным комочком смеси углерода и воды, бесильно копошащимся на маленькой второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представляется Гамлету? А может быть он является и тем и другим одновременно. Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни, или же все образы жизни являются только тщетой? Если же существует образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит и как его достичь? Нужно ли добро быть вечным, чтобы заслу-

живать высокой оценки, или же добру нужно стремиться, даже если вселенная неотвратимо движется к гибели. Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, – дело философии.

Рассел Б. История западной философии. М., 1969. С. 7–8.

Х. ОРТЕГА-И-ГАССЕТ

Почему бы нам не удовлетвориться тем, что мы находим в мире без философствования, тем, что уже есть, и есть здесь очевиднейшим образом перед нашими глазами.

По простой причине: все, что есть и существует здесь, когда это нам дано, наличное, возможное, есть, по своей сущности, лишь отрывок, частица, фрагмент, отчленение. И мы не можем видеть этого, не предвидя и не предчувствуя нехватки части недостающей.

Во всем данном бытии, в каждой частичке информации мира находим существенную черту его излома, его характер части, видим увечье его онтологической искаженности, в нас кричит его боль по ампутированному члену, его ностальгия по части, которой не хватает ему для совершенства, его божественное недовольство.

Прошло десять лет с тех пор, как я в Буэнос-Айресе определил это недовольство как любовь без любимого и как боль, что чувствует калека в ампутированной конечности. Это есть чувство лишения того, что не есть мы, признание себя несовершенными и однурукими.

Строго выражаясь, я хотел бы сказать следующее.

Если мы берем любой из объектов, что находим в мире и концентрируемся на том, чем мы владеем, имея его пред нами, то вскоре догадываемся, что это есть лишь фрагмент, который, будучи таковым, направляет наши мысли на другую реальность, которая дополнила бы эту.

Так, цвета, которые мы видим и которые пред нашими глазами представляются всегда столь подвижными и изящными, не являются только тем, что мнит о них наше зрение, т. е. не являются только цветами.

Всякий цвет должен распространяться (более или менее), существовать, быть разлитым в некотором пространстве: не существует, следовательно, цвета без протяженности. И это есть лишь часть целого, которое мы называем окрашенной протяженностью, либо протяженным цветом.

Но протяженность, чтобы быть таковой, предполагает нечто ее протягивающее, то, что подпирает протяженность и цвет, некий субстрат или опору.

Протяженность требует, повторяя лейбницевские возражения Декарту, нечто *extensione prius* [Первое к протяжению].

Назовем, следуя традиции, эту опору пространственного цвета материей. Приходя к ней, кажется, мы достигаем нечто самодостаточное. Материя уже не нуждается в том, чтобы быть подпираемой чем-либо: существует вообще и сама по себе – не то что цвет, сущий через другое, благодаря материи, что подпирает его.

Но сразу же нас захватывает следующее подозрение: могла ли материя, раз она существует, здесь, и достаточным для себя образом, дать себе бытие, прийти к бытию своей собственной властью?

Материя также не может мыслиться без видения ее поставленной к существованию какой-либо другой силой, как невозможно видеть стрелы в полете без поиска руки, ее посылающей.

Следовательно, и она есть часть процесса более общего, который продуцирует ее, реальности более широкой, которая завершает ее. Все вышеупомянутое довольно правильно и служит мне лишь для выяснения идеи, которой мы сейчас довольствуемся. Более ясным и непосредственным мне кажется еще один пример. Этот зал является в его целостности наличным в нашем его восприятии. Кажется, по крайней мере на наш взгляд, чем-то целостным и самодостаточным, состоит из того, что мы видим в нем и не из чего больше.

По крайней мере, если анализировать то, что есть в нашем восприятии, когда мы созерцаем его, то кажется, что мы не обнаруживаем ничего, кроме красок, света, форм, пространства, и что более ни в чем нет нужды.

Но если бы, покидая его, мы обнаружили, что за дверью мир кончается, что вне этого зала нет ничего, даже пустого пространства нет – наш разум едва ли сохранил бы обыденное спокойствие.

Почему же нас безусловно изумляет возможность небытия дома, улицы, земли, атмосферы и всего прочего вне стен зала, если до этого в нашем уме ничего, кроме того, что мы видели в нем, не было? По всей видимости, в нашем восприятии, наряду с непосредственной наличием интерьера, с тем, что мы видели, существовал, пусть в скрытой форме, целый мир условий возможности его бытия, чье отсутствие явственно сказалось бы для нас.

Значит, этот зал не являлся, даже в простом восприятии, чем-то целостным, а лишь первым планом, который выделяется на общем фоне, который мы неявно имеем в виду, который уже существовал для нас до данного видения (пусть скрыто и неоднозначно), окружал то, что мы действительно созерцаем.

Этот, обуславливающий данное мое восприятие фон не наличествует сейчас, но есть со-наличествующий (co-presente).

И в самом деле, всегда, когда мы видим нечто, это нечто выступает из скрытой, темной, несоизмеримой глубины, которая является просто миром, миром, кусочек которого и составляет то, что мы видим.

Созерцаемое нами – лишь шишка на необъятном лбу мироздания. Таким образом, мы можем индуцировать как всеобщий закон наше наблюдение и говорить: нечто наличествует всегда – соналичествующему миру.

И то же самое происходит, если мы обращаем внимание на интимную нам реальность, на психическое. То, что видится в каждом моменте нашего внутреннего бытия, – есть лишь маленькая часть: эти идеи, которые сейчас мы мыслим, эта боль, которую терпим, образы, возникающие на интимной сцене психического, эмоция, которую сейчас чувствуем; но эта скудная горстка определенностей, которые мы сейчас зрим в себе, есть лишь то, что в каждом случае выступает к нашему взгляду, обращенному внутрь, это есть лишь основание нашего совершенного и действительного Я, остающееся в глубине, подобно большой ложби-

не или гористой местности, откуда в каждый момент виднеется лишь фрагмент пейзажа.

Итак, мир, в смысле, который мы сейчас приписываем этому слову, есть просто совокупность вещей, которые можем рассматривать одну за другой.

Те вещи, которые сейчас не видны, служат фоном зримым, но будут теми, что потом предстанут перед нами как непосредственные, очевидные, данные.

А если каждая из них является только фрагментом, и мир представляет собой не что иное, как их собрание или скопище, то, значит, мир в целом, в свою очередь являющийся совокупностью того, что нам дано, и, поскольку это нам дано, называемый нами “нашим миром”, будет тоже громадным, колоссальным фрагментом, но фрагментом, в конце концов, ничем больше.

Мир не объясняет самого себя: наоборот, когда мы теоретически находимся перед ним, нам дана только... проблема. В чем состоит проблематичность проблемы?

Возьмем старый пример: палочка в воде кажется осязательно прямой, но не прямой зрительно. Ум желает держаться одной из этих видимостей, но вторая предъявляет равные права.

Ум, поскольку он не может остановиться ни на одной из “очевидностей”, тревожится и ищет решения: ищет спасения в представлении их видимостями.

Проблема есть осознание бытия и небытия одновременно, противоречия. Как говорил Гамлет: “Быть или не быть, вот в чем вопрос”.

Параллельно мир, который мы находим, наличествует в смысле существования, но в то же время есть сам себе недостаточный. Не будучи способным поддержать свое собственное бытие, он взывает к недостающему ему, объявляет свое небытие и заставляет нас философствовать; потому что это и значит философствовать – искать целостность мира, завершать его в Универсуме и строить для части целостность, где она могла бы вместиться и успокоиться.

Мир – несамодостаточный, фрагментарный объект, основанный на чем-то, что не есть он сам, не есть то, что дано. Это нечто

имеет, следовательно, *sensu strictu* (в строгом смысле) обосновательную миссию, является основным бытием.

Как говорил Кант: “Когда обусловленное нам дано, необусловленное составляет проблему”.

Вот решительно философская проблема и умственная необходимость, которая толкает нас к ней.

Философия – это познание Универсума, или всего, что существует. Мы уже видели, что это имплицитно для философа обязанность ставить перед собой абсолютную проблему, то есть не исходить спокойно из предварительных верований, ничего не считать познанным предварительно.

Что познано – уже не является проблемой. Однако то, что познано вне, по ту сторону или до философии, является познанным с точки зрения частной, а не универсальной. Существует знание низшего уровня, которое не может применяться в высотах, где движется *a nativitate* [изначально (по природе)] философское познание.

Если смотреть с философских высот, то всякое и прочее знание представляется наивным и относительно ложным, то есть вновь приобретающим проблематичность. Потому-то Николай Кузанский называл науки *docta ignogancia* [ученое незнание].

Это положение философа, неотъемлемое от его интеллектуального героизма и нелепое для лишенных этого призвания, налагает на его мышление то, что я называю императивом автономности. Этот методологический принцип означает отказ от опоры на что-либо предшествующее самой становящейся философии и обязательство не исходить из предположения истин. Философия есть беспредпосылочная наука. Я понимаю под таковой систему истин, построенную без допущения в качестве оснований каких бы то ни было положений, считавшихся доказанными вне системы.

Следовательно, не существует таких философских истин, которые не были бы обретенны.

То есть философия является интеллектуальным законом для самой себя, является автономным знанием.

Это я называю принципом автономности – и он безущербно связывает нас со всем прошлым критицизма в философии; он ве-

дет нас к великому инициатору современного мышления и определяет нас как позднейших внуков Декарта. Но ласки этих внуков опасны. На следующий день нам придется сводить счеты с нашими дедушками.

Философ начинает с освобождения своего духа от верований. С его преобразования в остров, необитаемый для иноземных истин. И затем он, заключенный на острове, приговаривает себя к методической робинзонаде.

Таков смысл методического сомнения, навеки положенного Декартом у рубежей философского познания.

Его (сомнения) смысл не ограничивается лишь подвешиванием всего, что на самом деле вызывает у нас сомнение (так каждодневно поступает всякий достойный), но еще того, в чем обычно не сомневаются, но в принципе – могут. Такое инструментальное техническое сомнение, являющееся скальпелем философа, имеет много более широкий радиус действий, чем обыденная подозрительность человека, ибо, оставляя сомнительное, оно доходит до вообще возможного быть подверженным сомнению. Потому-то Декарт и не называет свою знаменитую медитацию: “*De se quon revoque en doute*” [О том, что вызывает сомнение], но “*De se quon reut revoque en doute*” [О том, что может вызвать сомнение].

Здесь перед вами корень, характернейший аспект всякой философии: парадоксальность ее облика.

Всякая философия есть парадокс, она отдаляет себя от “естественно-очевидных истин”, которыми мы пользуемся в жизни, поскольку считаем теоретически сомнительными те элементарнейшие верования, которые в жизни не кажутся нам подозрительными.

Но после того, как, согласно принципу автономности, философ ограничивается теми немногочисленными истинами, в которых даже теоретически нельзя усомниться, и которые, следовательно, сами себя доказывают и проверяют, он должен повернуться лицом к Вселенной и завоевать ее, охватить ее целостно. Эти точки-минимумы строгой истины должны быть гибко расширяющимися, дабы суметь охватить все, что есть. Наряду с этим аскетическим принципом складывания, которым является автономность, действует противоположный принцип напряжения:

универсализм, интеллектуальное устремление к целому, то, что я называю пантономией.

Одного принципа автономности, являющегося негативным, статичным и осторожным, призывающим нас к осмотрительности, но не к действию, не ориентирующего нас и не направляющего в нашем пути, достаточно. Мало только не ошибаться: нужно попадать в цель, необходимо неустанно преследовать нашу проблему, и, поскольку она состоит в том, чтобы определять все или Универсум, каждое философское понятие должно будет возрасти в зависимости от всего, в отличие от понятий частных дисциплин, которые определяются тем, чем является часть, как изолированная часть или полное “целое”.

Так, физика говорит только о том, чем является материя, будто бы в универсуме существует лишь она одна, будто бы она сама есть Универсум.

Поэтому физика часто тщится бунтовать, чтобы самой стать настоящей философией, и именно эта бунтующая псевдофилософия и есть материализм.

Философ же, напротив, будет искать в материи ее ценность, как части Универсума и определять истинность каждой вещи в ее отношении к остальным. Этот принцип концептуации я и называю пантономией, или законом тотальности.

Необходимо, чтобы философия удовлетворилась своей бедностью и оставила сторонними те благодати, которые ей не принадлежат, дабы ими украсились другие способы и виды познания. Вопреки тому титанизму, которым первоначально страдает философия в своей претензии охватывать Универсум и поглотить его, сама она является, строго говоря, дисциплиной не более и не менее скромной, чем другие.

Потому что Универсум, или все сущее, не есть каждая из сущих вещей, а лишь универсальное каждой вещи, а значит, лишь определенная сторона каждой вещи. В этом смысле, но только в этом, объект философии тоже является частным, поскольку он есть часть, благодаря которой всякая вещь включается в целое, скажем, она есть пуповина, что связует их с целым.

И не было бы бессмысленным утверждать, что и философ, в конце концов, является специалистом, а именно, специалистом по универсумам.

Но так же, как и Эйнштейн, как мы видели, превращает эмпирическую, а значит, относительную, метрику, то есть то, что на первый взгляд представляется ограниченностью и даже источником заблуждений, в принцип всех физических понятий, так и философия, мне важно это подчеркнуть, делает из стремления интеллектуально объять Универсум логический и методологический принцип своих идей. Значит, делает то, что могло бы показаться пороком, безумной страстью, своей строгой судьбой и плодоносящей добродетелью.

Однако наряду с другими, менее значимыми, к понятию философии следует добавить еще один атрибут. Атрибут, который мог бы показаться слишком очевидным, чтобы заслуживать формулировки здесь. Тем не менее он очень важен. Мы называем философией определенное теоретическое знание, определенную теорию.

Теория есть совокупность понятий, в строгом смысле термина “понятие”. И этот строгий смысл заключается в том, что понятие – это определенное высказываемое содержание ума.

То, что нельзя выговорить, невысказываемое или невыразимое, не является понятием, и знание, заключающееся в невыразимом видении объекта, будет всем, чем вам угодно, даже, если хотите, высшей формой знания, только не тем, что мы преследуем под именем философии.

Если вообразить философскую систему, подобную платиновской либо бергсоновской, которые посредством понятий представляют нам истинным знанием-экстаз сознания, при котором это сознание переходит пределы интеллектуального и вступает в непосредственный контакт с реальностью, значит, без посредника и опосредования, каковым является понятие, то, сказали бы мы, они являются философиями лишь поскольку доказывают необходимость экстаза неэстетическими средствами и перестают быть таковыми, как только покидают твердую почву понятия, приступая к зыбкой хляби мистического транса.

Философия есть великая жажда ясности и решительная воля к полуденному.

Ее коренное намерение – приносить к поверхности, объявлять, обнаруживать скрытое и завуалированное. В Греции философия начиналась названием *aletheia*, что значит раскрывание, откровение и деувалирование; в итоге – проявление. И проявлять есть не что иное, как говорить – *logos*.

Если мистицизм есть молчание, то философствование – вскрывание, обнаружение в великой обнаженности и прозрачности слова бытия вещей, то есть онтология (*ontologia*). Вопреки мистицизму, философия хотела бы быть секретом, известным каждому.

Возвращаясь, что я и потом буду делать неоднократно, к изысканию термина в сравнении с действительной наукой, скажу: если физика есть все то, что можно измерить, то философия является совокупностью того, что можно сказать об универсуме.

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия // М.: Логос. Вып. 1. 1991. С. 22–30.

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Веды – литературный памятник древнеарийской мифологии (кон. 2-го – нач. 1-го тыс. до н. э.). В переводе с санскрита веда переводится как знание.

Веды состоят из четырех частей: сборника Самхиты, Веды гимнов Ригведа, Веды мелодий Самаведа, Веды жертвенных изречений Яджурведа и Веды заклинаний и магических формул Атхарваведа. Каждая из вед состоит из: самхита («собрание»); брахманы – религиозно-философские тексты, являющиеся разъяснением сути ведийских ритуалов; араньяки («лесные книги») и упанишады (сидеть около учителя).

РИГВЕДА

Мандала 1

1.1. “К Агни”

1. Агни призываю я – во главе поставленного Бога жертвы (и) жреца, Хотара обильнейшесокровищного.
2. Агни достоин призываний риши – Как прежних, так и нынешних: Да привезет он сюда богов!
3. Агни, посредством (него) пусть достигает он богатства И процветания – изо дня в день – Сияющего, мужеобильнейшего!
4. О Агни, жертва (и) обряд, Которые ты охватываешь со всех сторон, Именно они идут к богам.
5. Агни-хотар с прозорливостью поэта, Истинный, с ярчайшей славой, – Бог с богами да придет!
6. Когда ты, в самом деле, возжелаешь, О Агни, сделать добро почитающему (тебя), То у тебя это истинно, о Ангирас.
7. К тебе, о Агни, изо дня в день, О озаряющий тьму, мы приходим С молитвой, неся поклонение –
8. К царящему при обрядах, К пастырю закона, сверкающему, К возрастающему в доме своем.
9. Как отец – сыну, О Агни, будь доступен нам! Сопровождай нас ради блага!

1.2. “К Ваю, Индре, Митре-Варуне”

1. О Ваю, приди, приятный для глаз, Эти соки сомы приготовлены. Испей их, услышь призыв!
2. О Ваю, в хвалебных песнях славят Тебя певцы, При выжатом соме, зная (урочный) час.
3. О Ваю, твой (все) заполняющий Голос, стирающийся далеко, Идет к почитающему (тебя) для питья сомы.
4. О Индра-Ваю, вот эти выжатые соки (сомы). Придите с радостными чувствами: Ведь капли (сомы) стремятся к вам!
5. О Ваю и Индра, вы разбираетесь В выжатых (соках сомы), о богатые наградой. Быстро приходите вы оба!
6. О Ваю и Индра, к выжимающему (сому) Придите на условное место – В один миг, с неподдельным желанием, о два мужа!

7. Митру призываю я, обладающего чистой силой действия И Варуну, заботящегося о чужом (?), – (Их обоих), помогающих молитве, смазанной жиром.

8. Истиной, о Митра-Варуна, Умножающие истину, лелеющие истину, Вы достигли высокой силы духа.

9. Пара прозорливцев Митра-Варуна, Сильного рода, с обширным жилищем (Они) дают нам искусную силу действия.

1.3. “К Ашвинам, Индре, Всем-Богам, Сарасвати”

1. О Ашвины, возрадуйтесь Жертвенным возлияниям, О быстро-рукие повелители красоты, многорадостные!

2. О Ашвины, богатые чудесами, О два мужа, с большим пониманием Примите благосклонно (наши) голоса, о благоговейные!

3. О чудесные, для вас выжаты (соки сомы) У того, кто разложил жертвенную солому, о Насатьи. Придите, вы оба, следуя сверкающим путем!

4. О Индра, приди, ярко блистающий! Эти выжатые (соки сомы) стремятся к тебе, Очищенные в один прием тонкими (пальцами).

5. О Индра, приди, поощренный (нашей) мыслью, Возбужденный вдохновенными (поэтами), на молитвы Устроителя жертвы, выжавшего (сому)!

6. О Индра, приди, поспешая На молитвы, о хозяин буланых коней! Одобри нашего выжатого (сому)!

7. Помощники, охраняющие людей, О Все-Боги, придите Милостивыми к выжатому (сому) жертвователя!

8. О Все-Боги, пересекающие воды, Придите, быстрые, к выжатому (сому), Как коровы – на пастбища!

9. Все-Боги, беспорочные, Желанные, благосклонные, Пусть наслаются возницы жертвенным напитком!

10. Чистая Сарасвати, Награждающая наградами, Да возжелает жертвы нашей, мыслью добывающая богатство!

11. Побуждающая к богатым дарам, Настроенная на благодеяния, Сарасвати приняла жертву.

12. Великий поток освещает Сарасвати (своим) знаменем. Она господствует надо всеми молитвами.

Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подг.
Т.Я. Елизаренкова. М., 1989.

УПАНИШАДЫ

Упанишады (сидеть около учителя) – диалог мудреца-учителя с учеником. По сути – основы древнеарийской философии. Имеется от 108 до 200 Упанишад. Среди них около десяти самых древних, которые создавались в XIII–VII вв. до н. э.

УПАНИШАДЫ. ПОУЧЕНИЯ САНАТКУМАРЫ

Чхандогья-упанишада, VII, 1–26

[Имя]

1.1. Нарада приблизился к Санаткумаре: «Обучи меня, господин!». Тот сказал ему: «С тем, что ты знаешь, приходи ко мне. Затем я поведаю тебе то, что выше этого». Он сказал:

[Речь]

2.1. «Речь поистине больше, чем имя. Посредством речи познаются Ригведа, Яджурведа, Самаведа; в-четвертых, Атхарваведа; в-пятых, предания и сказания, [а также] Веда Вед, правила почитания предков, счет, искусство предсказания, летосчисление, искусство спора, правила поведения, учение о богах, учение о Брахмане, учение о существах, военное искусство, звездословие, учение о змеях и о божественных творениях, а также небо и земля, ветер и пространство, воды и жар, боги и люди, скот и птицы, травы и деревья, хищные звери вместе с червями, комары и муравьи, справедливое и несправедливое, истина и ложь, доброе и недоброе, приятное и неприятное. Ибо поистине, если бы не было речи, то нельзя было бы познать справедливое и несправедливое, истину и ложь, доброе и недоброе, приятное и неприятное. Поистине, речь делает познаваемым все это. Почитай же речь!

2. Тот, кто почитает речь как Брахмана, может действовать по [своему] желанию в пределах того, что речь объемлет, – тот, кто почитает речь как Брахмана.» – «Есть ли нечто большее, чем речь, господин?» – «Поистине есть нечто большее, чем речь!» – «Расскажи мне [об этом], господин!»

[Мысль]

3.1. «Поистине мысль больше, чем речь. Подобно тому как сжатая в кулак рука охватывает два плода растения амалака, или два плода растения кола, или два плода растения акша, точно так же мысль охватывает и речь, и имя. Ибо если кто-либо будет мыслить мыслью: «Я изучу мантры!» – то он их изучит. [Если кто-либо будет мыслить]: «Я совершу поступки!» – то он их совершит. [Если кто-либо будет мыслить]: «Я пожелаю себе сыновей и скот!» – то он пожелает их. [Если кто-либо будет мыслить]: «Я пожелаю себе этот и тот миры!» – то он пожелает их. Ибо мысль – это атман. Ибо мысль – это мир. Ибо мысль – это Брахман. Почитай же мысль!

2. Тот, кто почитает мысль как Брахмана, может действовать по [своему] желанию в пределах того, что мысль объемлет, – тот, кто почитает мысль как Брахмана.» – «Есть ли нечто большее, чем мысль, господин?» – «Поистине есть нечто большее, чем мысль!» – «Расскажи мне [об этом], господин!»

[Замысел]

4.1. «Поистине замысел больше мысли. Ибо если кто-либо замышляет [что-то], он мыслит, он побуждает речь, он побуждает ее в имени. В имени приходят в единство мантры, в мантрах [приходят в единство] обряды. Они поистине приходят в единство в замысле; замысел – их атман, замысел – их опора. Замыслили небо и земля, замыслили ветер и пространство, замыслили воды и жар. Благодаря их замыслу замышляет дождь; благодаря замыслу дождя замышляет пища; благодаря замыслу пищи замышляют праны; благодаря замыслу пран замышляют мантры; благодаря замыслу мантр замышляют обряды; благодаря замыслу обрядов замышляет мир; благодаря замыслу мира замышляют все. Таков замысел. Почитай же замысел!» – «Есть ли нечто большее, чем замысел, господин?» – «Поистине есть нечто большее, чем замысел.» – «Расскажи мне [об этом], господин!»

[Ум]

5.1. «Поистине ум больше, чем замысел. Ибо если кто-либо обладает умом, он замышляет, он мыслит, он побуждает речь,

а речь он побуждает в имени. В имени приходят в единство мантры, в мантрах приходят в единство обряды.

Они поистине приходят в единство в уме; ум – их атман, ум – их опора. Поэтому если кто-либо много знает, [но] не умен, то говорят о нем:

«Он не [умен], что бы он ни знал. Если бы он был поистине знающим, он не был бы столь неумен». Если же мало знающий умен, то его слушаются. Ибо поистине они приходят в единство в уме; ум – их атман, ум – их опора. Почитай же ум! – «Есть ли нечто большее, чем ум, господин?» – «Поистине есть нечто большее, чем ум.» – «Расскажи мне [об этом], господин!»

[Размышление]

6.1. «Поистине размышление больше, чем ум. Земля как бы размышляет, воздушное пространство как бы размышляет, небо как бы размышляет, воды как бы размышляют, горы как бы размышляют, боги и люди как бы размышляют. Поэтому те из людей, кто достигает величия в этом мире, как бы причастны размышлению. Мелкие люди вздорны, злоречивы и злобны. Могущественные же как бы причастны размышлению. Почитай же размышление!

2. Тот, кто почитает размышление как Брахмана, может действовать по [своему] желанию в пределах того, что размышление объемлет, – тот, кто почитает размышление как Брахмана.» – «Есть ли нечто большее, чем размышление, господин?» – «Поистине есть нечто большее, чем размышление.» – «Расскажи мне [об этом], господин!»

[Познание]

7.1. «Поистине познание больше, чем размышление. Ибо поистине посредством познания познается Ригведа, Яджурведа, Самаведа; в-четвертых, Атхарваведа; в-пятых, предания и сказания, [а также] Веда Вед, правила почитания предков, счет, искусство предсказания, летосчисление, искусство спора, правила поведения, учение о богах, учение о Брахмане, учение о существах, военное искусство, звездословие, учение о змеях и о божественных творениях, а также небо и земля, ветер и пространство, воды и жар, боги и люди, скот и птицы, травы и деревья, хищные звери вместе с червями, комары и муравьи, справедливое и несправед-

ливое, истина и ложь, доброе и недоброе, приятное и неприятное, пища и сок, этот и тот миры. Все познается лишь посредством познания. Почитай же познание!

2. Тот, кто почитает познание как Брахмана, поистине достигает миров, полных познания, полных знания. В пределах того, что познание объемлет, может действовать по [своему] желанию тот, кто почитает познание как Брахмана.» – «Есть ли нечто большее, чем познание?» – «Поистине есть нечто большее, чем познание.» – «Расскажи мне [об этом], господин!»

Далее Санаткумара называет такие понятия как сила, пища, вода, жар, пространство, память, надежда, дыхание, истина: «Лишь познающий говорит истину», а истина возникает из Атмана. Создателей Упанишад волновали и другие вопросы, связанные с человеком и его сущностью, его местом в мире. Среди них – проблема жизни и смерти, обсуждение которой приводит к разработке концепции перерождений.

Высказывается идея, что воплощение человека зависит от его знаний, но предпочтение в целом отдается точке зрения, согласно которой воплощение определяется деяниями (кармой) человека в предыдущем рождении.

Упанишады. Поучения Санаткумары // Антология мировой философии. Древний Восток. Минск-М., 2001. С. 373–378.

ФИЛОСОФИЯ ИНДУИЗМА И БУДДИЗМА

МАХАБХАРАТА

Махабхарата – эпос народов Индии. Состоит из 18 книг, вводных эпических сказаний главным образом фольклорного характера. «Махабхарата» – источник многих сюжетов и образов, получивших развитие в литературах стран Азии.

Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционная мифология. М., 2002. С. 11.

«БХАГАВАД-ГИТА»

Глава 2

Шри Бхагаван сказал:

2. Как у тебя в беде такое смятение возникло? Оно для арийца позорно, лишает блаженства, к бесчестью ведет, Арджуна.
3. Малодушню не поддавайся, Партха, это тебя недостойно!..
11. Ты мудрую речь говоришь, а сожалеешь о тех, кому сожаленья не надо: Познавшие не скорбят ни о живых, ни об ушедших...
18. Эти тела преходящи; именуется вечным носитель тела, Непреходящим, неисследимым; итак, сражайся, Бхарата!
19. Кто думает, что он убивает, или кто полагает, что убить его можно, Оба они не знают: не убивает он сам и не бывает убитым.
20. Он никогда не рождается, не умирает; не возникая, он никогда не возникнет; Нерожденный, постоянный, вечный. Он, древний, но умирает, когда убито тело...
27. Рожденный неизбежно умрет, умерший неизбежно родится; О неотвратимом ты сокрушаться не должен...
31. Приняв во вниманье свой долг, не нужно тебе колебаться, Ведь для кшатрия лучше нет ничего иного, чем справедливая битва...
47. Итак, на дело направь усилие, о плодах не заботясь; Да не будет плод дела твоим побуждением, но и бездействию не предавайся...
59. Для отрешенного человека исчезают предметы, не вкус к ним, Но для узревшего высшее и вкус исчезает.
60. Ведь бурные чувства насильно увлекают сердце Даже прозорливого подвижника, Каунтея.
61. Их обуздав, пусть он сядет, сосредоточась на мне – высшей цели. Ибо, кто покорил свои чувства, стойко того сознание.
62. У того, кто о предметах чувств помышляет, привязанность к ним возникает; Привязанность рождает желанье, желание гнев порождает.
63. Гнев к заблуждению приводит, заблуждение помрачает память; От этого гибнет сознание; если ж сознание гибнет – человек погибает.

64. Кто ж область чувств проходит, отрешась от влечения и отвращения, Подчинив свои чувства воле, преданный атману, тот достигает ясности духа.

65. Все страдания его исчезают при ясности духа, Ибо, когда прояснилось сознание – скоро укрепляется разум.

66. Кто не собран, не может правильно мыслить, у того нет творческой силы;

У кого же нет творческой силы – нет мира, а если нет мира, откуда быть счастьем?

67. Кто по влечению чувств направляет манас, У того он уносит сознание, как ветер корабль уносит по водам.

Бхагавадгита // Антология мировой философии.
Древний Восток. Минск-М., 2001. С. 477–479.

БУДДИЗМ

Буддизм возник в Индии в VII–VI вв. до н. э. Сутью буддизма является учение о «страданиях» с момента рождения и до смерти, известное под названием четырех благородных истин.

Будда сам ничего не писал. Только через триста лет были записаны Трипитака и Дхаммапада, ставшие основными литературными источниками буддизма.

«ТРИПИТАКА» [*санскр.* «Три корзины (закона)»], каноническое собрание текстов буддизма. Ученик Будды Ананда изложил проповеди и беседы Будды, составивших Суттапитаку (*санскр.* Сутра-питака) – главную книгу буддийского канона.

ТРИПИТАКА. «СУТТАПИТАКА»

Восьмеричный путь. Четыре благородные истины.

Так, я слышал: некогда владыка жил в Бенаресе в оленьем парке Исипатана. Однажды он обратился к пяти бхиккху со следующими словами:

«Есть, бхиккху, два крайних (пути), по которым ушедший от мира не должен следовать. Каковы же эти два (пути)? Тот, следуя которому люди стремятся лишь к удовольствиям и вожделению, низок, груб, (он) для обычных людей неблагороден, бесполезен, а тот, который ведет к умерщвлению плоти, приносит страдания

и также неблагороден, бесполезен. Татхагата же увидел срединный путь, дающий зрение, дающий знание, по которому следует идти, избегая этих двух крайних (путей), (ибо) он ведет к умиротворенности, к сверхзнанию, к просветлению, к нирване.

Что же это, о бхиккху, за срединный путь, который увидел Татхагата, дающий зрение, дающий знание, по которому следует идти, (ибо) он ведет к умиротворенности, к сверхзнанию, к просветлению, к нирване? Это благой восьмеричный путь, а именно: правильное видение, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное внимание, правильное сосредоточение. А это, о бхиккху, благородная истина о страдании: рождение – страдание, старость – страдание, болезнь – страдание, смерть – страдание, соединение с неприятным – страдание, разлука с приятным – страдание, неполучение чего-либо желаемого – страдание, короче говоря, пятеричная привязанность к существованию есть страдание.

А это, о бхиккху, благородная истина о происхождении страдания: это жажда, приводящая к новым рождениям, сопровождаемая удовольствиями и страстями, находящая удовольствия здесь и там, а именно: жажда наслаждения, жажда существования, жажда гибели. А это, о бхиккху, благородная истина об уничтожении страдания: это полное бесследное уничтожение этой жажды, отказ (от нее), отбрасывание, освобождение, оставление (ее) страдания: правильное видение, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное внимание, правильное сосредоточение. Но пока я, о бхиккху, не установил со всей ясностью этого трехциклового, двенадцатичленного истинного знания об этих четырех благородных истинах, до тех пор, о бхиккху, я не вижу, как я в этом мире, в мире богов, смертных и брахманов, в этом рождении вместе с отшельниками, брахманами, с богами и людьми достигну высшего, полного просветления. Когда же, о бхиккху, я установил со всей ясностью это трехцикловое, двенадцатичленное истинное знание об этих четырех благородных истинах, тогда, о бхиккху, я увидел, что в этом мире, в мире богов, смертных и брахманов, в этом рождении вместе с отшель-

никами, брахманами, с богами и людьми достигну высшего, полного просветления. И тогда возникло у меня зрение и знание; непоколебимо просветление моего сознания; это мое последнее рождение, больше нет новых рождений».

Суттапитака // Антология мировой философии.
Древний Восток. Минск.- М., 2001. С. 499–501.

ДХАММАПАДА

«Дхаммапада»

Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего. «Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он обобрал меня». У тех, кто таит в себе такие мысли, ненависть не прекращается. Ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма. Ведь некоторые не знают, что нам суждено здесь погибнуть. У тех же, кто знает это, сразу прекращаются ссоры. Того, кто живет в созерцании удовольствий, необузданного в своих чувствах, неумеренного в еде, ленивого, нерешительного – именно его сокрушает Мара, как вихрь бесильное дерево. Если даже человек мало повторяет писание, но живет, следуя дхамме, освободившись от страсти, ненависти и невежества, обладая истинным знанием, свободным разумом, не имея привязанностей ни в этом, ни в ином мире, он причастен к святости. У того, кто почителен и всегда уважает старых, возрастают четыре дхаммы: жизнь, красота, счастье, сила. Один день добродетельного и самоуглубленного лучше столетнего существования порочного и распущенного человека. Трудно стать человеком; трудна жизнь смертных; трудно слушать истинную дхамму; трудно рождение просветленного. Нет огня больше, чем страсть; нет беды большей, чем ненависть; нет несчастья больше, чем тело; нет счастья, равного спокойствию.

Дхаммапада // Антология мировой философии.
Древний Восток. Минск-М., 2001 С. 512.

ХАРИБХАРДА. Философские школы древнеиндийской философии делятся на астику, т. е. признающие авторитет Веды, и настику, т. е. отрицающие его. Первая группа состоит из таких даршан, как ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта; вторая – буддизм, джайнизм и чарвака-локаята.

ХАРИБХАРДА. ЛОКАЯТА

73. Локаята считает, что не существует ни Бога, ни освобождения, ни дхармы, ни не-дхармы, а также нет воздаяния ни за добродетельное поведение, ни за порочное.

74. Локаятики утверждают, что существует только тот мир, который воспринимается чувствами.

76. Далее, для них основа сознания четыре элемента: земля, вода, огонь и воздух. Средством же познания признаются только органы чувств.

Из сочетания земли и других элементов возникает и тело и т. п.; и как от [смешения] составных частей напитка [возникает] опьяняющая сила, точно так же возникает и «я» (апишта).

*Харибхарда. Локаята // Антология мировой философии.
Древний Восток. С. 569.*

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО КИТАЯ

ДАОСИЗМ

ЛАО-ЦЗЫ. ТРАКТАТ О ПУТИ И ПОТЕНЦИИ

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ. Путь

ПЕРВЫЙ ЧЖАН

Постоянный Путь составляется из возможности выбора Пути и невозможности выбора Пути. Постоянное имя составляется из возможности выбора имени и невозможности выбора имени. Отсутствием именуется начальное действие Неба-Земли. Наличием именуется рождение-материнство мириад сущностей.

Причинность: Стремление к постоянному отсутствию осуществляет созерцание тончайшей тайны. Стремление к постоянному наличию осуществляет созерцание его внешнего проявления. Эта пара представляет собой общность исхода при различии наименования.

Если определить вместе, то это будет непостижимая тайна. Пытаясь проникнуть в эту тайну, придешь только к тайне. Это врата для появления множества тончайших начал.

ВТОРОЙ ЧЖАН

В Поднебесной всегда, узнав о красоте, начинают осуществлять красивое. И вот – уже безобразное. Всегда, узнав о совершенствовании, начинают осуществлять совершенствование. И вот – уже не-совершенствование.

Причинность: В контакте наличия и отсутствия происходит рождение. В контакте трудного и легкого происходит становление-завершение. В контакте длинного и короткого появляется форма. В контакте высокого и низкого происходит потеря равновесия. В контакте звука и голоса осуществляется согласие. В контакте переднего и заднего появляется следование. Это дает:

Человек мудрости пребывает в осуществлении отсутствия. Таково его дело. Совершает действия без пояснений словами. Таково его учение. Ведь мириады сущностей совершают работу, а нет оформления в словах. Происходит рождение, а нет обладания. В осуществлении нет отождествления. При успешном завершении нет пребывания в этом. А коли нет пребывания в этом, то нет и исчезновения.

ТРЕТИЙ ЧЖАН

Если не восхвалять уместность, тогда народ не соперничает. Если не придавать ценности трудно достающимся товарам, тогда в народе не будет воровства. Если не смотреть на то, что может вызвать стремление, тогда в сердце-сознании народа не будет смуты. Это дает: Человек мудрости, упорядочивая – Поддерживает состояние пустоты в своем сердце-сознании.

Поддерживает ощущение полноты в своем животе. Делает слабыми свои волеустремления. Делает сильными свои кости. По-

стоянство позволяет народу пребывать в отсутствии знания и отсутствии стремления. Это приводит к тому, что даже знающий не осмеливается осуществлять-действовать. Когда осуществляется осуществление отсутствия, тогда отсутствует беспорядок.

ЧЕТВЕРТЫЙ ЧЖАН

В срединной пульсации происходит функционирование Пути. Невозможно, чтобы случилось заполнение. В бездонности своей он – будто бы прародитель мириад сущностей. Затупляет их остроту. Разрубает их пути. Смягчает их сияние. Объединяет их прах. В прозрачности своей он – будто бы возможность существования. Сущность моя не знает, чье это порождение. Предшествует первопредку всех образов.

Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем – мать всех вещей...

Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует. Несколько хуже те правители, которые требуют от народа его любить и возвышать. Еще хуже те правители, которых народ боится, и хуже всех те правители, которых народ презирает. Поэтому, кто не заслуживает доверия, не пользуется доверием [у людей]. Кто вдумчив и сдержан в словах, успешно совершает дела, и народ говорит, что он следует естественности.

Знающий людей благоразумен. Знающий себя просвещен. Побеждающий людей силен. Побеждающий самого себя могуществен. Знающий достаток богат. Кто действует с упорством, обладает волей. Кто не теряет свою природу, долговечен. Кто умер, но не забыт, тот бессмертен.

Лао-цзы. Трактат о Пути и Потенции // Антология лаосской философии. М., 1994. С. 23–25.

КОНФУЦИАНСТВО

КОНФУЦИЙ. «ЛУНЬ ЮЙ»

ГЛАВА ПЕРВАЯ. «СЮЭ ЭР»

1. Учитель сказал: «Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно? Встретить друга, прибывшего издалека, разве это не радостно? Человек остается в неизвестности и не испытывает обиды, разве это не благородный муж?».
2. Ю-цзы сказал: «Мало людей, которые, будучи почтительными к родителям и уважительными к старшим братьям, любят выступать против вышестоящих. Совсем нет людей, которые не любят выступать против вышестоящих, но любят сеять смуту. Благородный муж стремится к основе. Когда он достигает основы, перед ним открывается правильный путь. Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям – это основа человеколюбия».
3. Учитель сказал: «У людей с красивыми словами и притворными манерами мало человеколюбия».
4. Цзэн-цзы сказал: «Я ежедневно проверяю себя в трех отношениях: преданно ли служу людям, искренен ли в отношениях с друзьями, повторяю ли заповеди учителя?».
5. Учитель сказал: «Управляя царством, имеющим тысячу боевых колесниц, следует серьезно относиться к делу и опираться на доверие, соблюдать экономию в расходах и заботиться о людях; использовать народ в соответствующее время».
6. Учитель сказал: «Молодые люди должны дома проявлять почтительность к родителям, а вне его – уважительность к старшим, серьезно и честно относиться к делу, безгранично любить народ и сближаться с человеколюбивыми людьми. Если после осуществления всего этого у них останутся силы, их можно тратить на чтение книг».
7. Цзы-ся сказал: «Если кто-либо вместо любви к прекрасному избирает уважение к мудрости, отдает все свои силы служению родителям, не щадит своей жизни, служа государю, правдив в отношениях с друзьями, то, хотя о нем и говорят, что он не обладает ученостью, я обязательно назову его ученым человеком».

8. Учитель сказал: «Если благородный муж не ведет себя с достоинством, он не имеет авторитета, и, хотя он и учится, его знания не прочны. Стремись к преданности и искренности; не имей друзей, которые бы уступали тебе [в моральном отношении]; совершив ошибку, не бойся ее исправить».

9. Цзэн-цзы сказал: «Если должным образом относиться к похоронам родителей и чтить память предков, то мораль в народе будет все более укрепляться».

10. Цзы-цинъ спросил Цзы-гуна: «Когда учитель прибывал в какое-нибудь царство, он обязательно хотел услышать, как оно управляется. Он сам спрашивал об этом или же ему рассказывали?».

Цзы-гун ответил:

«Учитель был мягок, доброжелателен, учтив, бережлив, уступчив и благодаря этому узнавал [об управлении]. Он добивался этого не так, как другие».

11. Учитель сказал: «Если при жизни отца следовать его воле, а после его смерти следовать его поступкам и в течение трех лет не изменять порядков, заведенных отцом, то это можно назвать сыновней почтительностью».

Учитель сказал: В пятнадцать лет я ощутил стремление учиться; в тридцатилетнем возрасте я утвердился; достигнув сорока, освободился от сомнений; в пятьдесят познал веление Неба; в шестьдесят мой слух обрел проникновенность; с семидесяти лет я следую желаниям сердца, не нарушая меры:

- Не печалься о своем несовершенстве; Не печалься, что тебя никто не знает, Но стремись к тому, чтоб заслужить известность.

- Учитель сказал: Благородный муж постигает справедливость. Малый человек постигает выгоду.

- Учитель сказал: Встретив достойного человека, стремись с ним сравняться; встретив недостойного, вникайте внутрь себя.

- Учитель сказал: Кто не меняет путь отца три года после его смерти, тот может называться почитающим родителей.

- Учитель сказал: Древние предпочитали промолчать, стыдясь, что могут не поспеть за словом.

- Кто-то сказал: Юн человечен, но лишен красноречивости.

Учитель ответил:

- Зачем ему красноречивость? Кто ищет в бойком языке свою защиту, тот часто будет ненавидим. Не знаю, обладает ли он человечностью, но зачем ему красноречивость?

*Конфуций. Лунь юй // Антология мировой философии.
Древний Восток. М., 2001. С. 636.*

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философия Древней Греции берет начало в VII–VI вв. до н. э. Ранние греческие мыслители основное внимание уделяли натур-философии – философии природы. Они пытались понять, из чего все состоит. Так, Фалес утверждал: все – из воды, Анаксимандр – из апейрона, Анаксимен – из воздуха, Гераклит Эфеский – из огня, Демокрит – из атомов.

ФАЛЕС

Большинство первых философов полагали начала, относящиеся к разряду материи, единственными началами всех вещей; из числа все сущее [вещи] состоят, из чего, как из первого они возникают и во что, как в последнее они уничтожаются... Это они полагают элементом и это началом сущих [вещей].

Однако количество и вид такого начала не все определяют одинаково. Так, Фалес, родоначальник такого рода философии, считает [материальное начало] водой, поэтому он и утверждает, что земля – на воде. Вероятно, он вывел это воззрение из наблюдения, что пища всех [существ] влажная и что тепло как таковое рождается из воды и живет за счет нее, а “то, из чего все возникает”, это [по определению] и есть начало всех [вещей].

Аристотель. Метафизика 1–3.983 в 6.

АНАКСИМАНДР

Анаксимандр, сын Праксиада, милетец. Он утверждал, что начало и элемент (стихия) есть бесконечное (apeiron), не определял [это бесконечное] как “воздух”, “воду” или какой-нибудь

другой определенный элемент. Он учил, что части изменяются, целое же (универсум) остается неизменным, что Земля покоится посредине [космоса], занимая центральное местоположение [в силу шарообразности], а также, что Луна сияет ложным светом и освещается Солнцем, в Солнце [по величине] не менее Земли ее чистейший огонь.

Диоген Лаэртций II, 1–2.

СИМПЛИЦИЙ

Из полагающих одно движущееся и бесконечное [начало]. Анаксимандр, сын Праксиада, милетец, преемник и ученик Фалеса, началом и элементов сущих [вещей] полагал бесконечное, первым ввел это имя начала. Этим [началом] он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы. А из каких [начал] вещам рождены, в те же самые и гибель совершается по роковой законности, как он об этом сам говорит довольно поэтическими словами. Ясно, что, подметив взаимопревращение четырех элементов, он не счел ни один из них достойным того, чтобы принять его субстрат [остальных], но [признал субстратом] нечто иное, отличное от них. Возникновение он объясняет не инаковением [качественным превращением] первоэлемента, но определением противоположностей вследствие вечного движения. Поэтому Аристотель и поставил его в один ряд с философами типа Анаксагора.

Симплиций. Phys. 24, 11.

АНАКСИМЕН

Анаксимен, сын Эвристата, милетец, который был учеником Анаксимандра, так же, как и он, полагал, что субстратная естественная субстанция одна и бесконечна, но в отличие от него [считает ее] не неопределенной, а [конкретно] определенной, полагая ее воздухом. Сущностные различия он свел к разреженности и плотности. Разрежаясь, [воздух] становится огнем, сгущаясь –

ветром, потом облаком, – все остальное. Движение же, так же [как и Анаксимандр] полагает вечным и считает его причиной изменения.

Симплиций. Phys. 24, 26.

ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ

Этот космос тот же самый для всех, не создал никто из богов, не из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим.

Максим Тирский XII, 4. Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, а земля – смертью воды.

Ипполит Refut. IX, 10. Грядущий огонь все обоймет и все рассудит.

Аэций 17, 22. Гераклит [учит], что вечный круговращающийся огонь [есть бог], судьба же – логос (разум), созидающий сущее из противоположных стремлений [27]. Гераклит: все происходит по определению судьбы, последняя же тождественна с необходимостью.

Арий Дидим у Евсевия. Praep Nang XV, 20. На входящих в ту же самую реку набегают все новые и новые волны.

Ипполит Refut IX, 9. Признак мудрости – согласится не мне, но логосу внемя, что все едино.

Климент Strom. V, 105.

ПИФАГОР

Аэций 13, 8. Самосец Пифагор, сын Миссары, первый назвавший философию этим именем [признает началами числа и заключающиеся в них соразмерности, которые он прививает гармониями, элементы же, называемые геометрическими [он считает] состоящими из тех и других [начал]. Опять же [он принимает] и в началах монаду и неопределенную диаду. Одно из начал у него устремляется к действующей и видовой причине, каковая

есть бог – ум, другая же [относится] к причине страдательной и материальной, каковая есть видимый мир.

Аэций, 13, 8.

Пифагор говорит, что пять телесных фигур, которые называются также математическими: из куба [учит он] возникла земля, из пирамиды – огонь, из октаэдра – воздух, из икосаэдра – вода, из додекаэдра – сфера Вселенной [т. е. эфир].

Аэций II, 6,5,

ПАРМЕНИД

Парменид объявляет, что согласно истинному положению вещей, Вселенная вечна и неподвижна. Возникновение же относится к области кажущегося, согласно логичному мнению бытия. И ощущения он изгоняет из области истины. Он говорит, что если что-нибудь существует сверх бытия, то оно не есть бытие. Небытия же во Вселенной нет. Вот таким-то образом он оставляет бытие без возникновения.

Псевдо-Плутарх. Strom. 5.

Парменид и Демокрит: все существует согласно необходимости. Судьба же, правда, провидение и творец мира тождественны.

О природе

IV.3. Есть бытие, а небытия вовсе нету; Здесь достоверности путь, и к истине он приближает.

V.1. Одно и то же есть мысль и бытие.

VI. 1. Слово и мысль бытием должны быть.

VIII. 34. Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль. Ибо без бытия, в котором существует ее выражение, мысли тебе не найти.

VIII. Не возникает оно [бытие], и не подчиняется смерти.

Цельное все без конца, не движется и однородно.

Не было в прошлом оно, не будет, но все – в настоящем.

Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?

Как и откуда расти?

VIII. 21. Гаснет рождение, так и смерть пропадет без вести,
И неделимо оно, ведь все оно сплошь однородно.

VIII. 26. Так неподвижно лежит в пределах оков величайших
И без начала, конца, затем, что рождение и гибель
Истинны тем далеко отброшенным вдаль убеждением.

VIII. 30. Могучая необходимость

Держит в оковах его, пределом вокруг ограничив.

Так бытие должно быть необходимо конечным:

Нет ему нужды ни в чем, иначе во всем бы передалось.

VIII. 42. Есть же последний предел, и все бытие отовсюду замкнуто, массе равно вполне совершенного шара с правильным центром внутри.

Аэций, 1, 25, 3.

ЗЕНОН

В своем сочинении он доказывает, что тому, кто утверждает множественность [сущего], приходится впасть в противоречие – [В частности] он доказывает, что если сущее тождественно, то оно и велико и мало, столь велико, что бесконечно по величине, и столь мало, что вовсе не имеет величины. Вот в этом [доказательстве] он старается доказать, что то, что не имеет величины, ни толщины, ни объема, существовать не может. Ибо, говорит он, если прибавить [это] к другому сущему, то нисколько не увеличить его. Ведь так у него нет вовсе величины, то будучи присоединено, оно не может нисколько увеличено. И таким образом... [очевидно] ничего не было бы прибавлено. Если же другая [вещь] нисколько не уменьшится от отнятия [у него этого] и, с другой стороны, нисколько не увеличится от прибавления [этого], то очевидно, что то, что было прибавлено и отнято, есть ничто. И это Зенон говорит не с целью отрицать единое, но исходя из того [соображения], что каждая из многих бесконечных (по числу вещей) имеет величину по той причине, что перед любой [вещью] всегда должно находиться что-нибудь вследствие бесконечной делимости. Это он доказывает после того, как раньше показал, что ничто

не имеет величины, так как каждая из многих [вещей] тождественна с собой и едина.

Симплиций. Phys. 139, 9.

Зенон же отрицает движение, говоря: “Движущийся [предмет] не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет.

Диоген Лаэртский. IX, 72.

АНАКСАГОР

Анаксагор из Клазомен, который по времени был раньше [Эмпедокла], а делами позже, принимает бесконечное число начал: он утверждает, что почти подобочастное (как, например, вода или огонь) возникают и уничтожаются только в смысле соединения и разделения, а в другом смысле не возникают и не уничтожаются, но пребывают вечными.

Аристотель. Метафизика. 984, а 11.

Поскольку и Анаксагор, и Демокрит принимают бесконечное число начал (первый гомеомерии, второй – атомы, [Аристотель] сначала излагает воззрения Анаксагора – объясняет нам, почему Анаксагор пришел к такому представлению и показывает, что Анаксагору приходится считать бесконечной по величине не только целостную смесь [Вселенную], но и утверждать, что каждая гомеомерия, подобно Вселенной, содержит в себе все вещи, и даже не просто бесконечные [по числу], но и бесконечное число раз бесконечные.

Симплиций. Phys. 460, 4.

Как полагали Анаксагор утверждал, что все вещи были вперемешку и оставались неподвижными в течение бесконечного времени, затем творец космоса – Ум, соизволив разделить виды, которые Он называет гомеомериями, сообщил им движение.

Симплиций. Phys. 1123. 21.

У Анаксагора ум используется как *deus ex machina* для творения мира, и всякий раз, как он не может объяснить по какой-то причине [нечто] с необходимостью имеет место, он его притаскивает, а в остальных случаях он называет причиной происходящего все, что угодно, только не ум.

Аристотель. Метафизика АЧ 985 а 18.

ЛЕВКИПП И ДЕМОКРИТ

А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное – сущим, а пустое [разряженное] – не-сущим (поэтому они и говорят, что сущее существует несколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует несколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то, и другое. И так, как те, кто признает основную сущность единой, а не остальные выводят из ее свойств, принимая разряженное и плотное за основания (*archai*) свойств [вещей, так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь “строением”, “соприкосновением” и “поворотом”: из них “строй” – это очертания, “соприкосновение” – порядок, “поворот” – положение, а именно А отличается от N очертаниями, AN от NA – порядком, Z от N положением. А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли.

Аристотель. Метафизика 1.4. 985: в 4.

«Каждое из бесконечного множества телец должно быть определенной величины».

Диоген Лаэртский. X, 56.

1. Наиболее методически обо всем учили, исходя из одного и того же принципа, Левкипп и Демокрит. Они приняли нача-

ло соответственно природе, какова она есть сама по себе. Дело в том, что некоторые из древних полагали, будто бытие по необходимости едино и неподвижно. Ибо пустота не существует, движение невозможно, если нет отдельно существующей пустоты, и, с другой стороны, нет многого, если нет того, что разделяет. Левкипп же полагал, что он обладает учением, которое будучи согласно с чувственным восприятием, не отрицает ни возникновение, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом [с показаниями! чувственных] восприятий, а с [философами] принимавшими едино, – в том, что не может быть движение без пустоты, он говорит, что пустота – небытие, и что небытие существует несколько не менее, чем бытие. Ибо сущее в собственном смысле – абсолютно полное бытие. Такое “полное” же не едино, но таких сущих бесконечное множество по числу, и они невидимы вследствие [своих] объемов; они носятся в пустоте [ибо пустота существует и, соединяясь, производят возникновение, расторгаясь на гибель.

Аристотель. De den et cov. 1, 8, 329 в 85–325 а.

Они говорили, что атомы трясутся во всех направлениях, и они не только приписывали элементам первичное движение, но и исключительно лишь это движение, прочие же [виды, движения приписываются им] тем [сложным видам], которые сами возникают из элементов.

Аристотель. Phys. 1, 5. 265 в 24.

Миры [по мнению Демокрита] бесчисленны и различны по величине. В некоторых из них нет ни Солнца, ни Луны, в других – Солнце и Луна больше по размерам наших, а в некоторых их большее число. Расстояния между мирами не равны, между некоторыми большие, между другими меньшие, и одни миры еще растут, другие уже находятся в расцвете, третьи разрушаются, и в одно и то же время в одних местах миры возникают, в других разрушаются. Погибают же они друг от друга, сталкиваясь между собой. Некоторые миры не имеют ни животных, ни растений

и вовсе лишены влаги. Наш мир находится в расцвете, не будучи в состоянии более принимать в себя что-либо извне.

Ипполит. Rex hack. 1, 13.

Ни одна вещь, писал Левкипп, не возникает беспричинно, но все [появляется] на каком-нибудь основании и в силу необходимости.

Аэций. 1, 25 ч.

Мир не одушевлен и не управляется провидением, но будучи образован из атомов, он управляется некоторой неразумной природой.

Аэций. 1, 3, 2.

Все совершается по необходимости, так как вихрь является причиной возникновения всего земного, и этот вихрь Демокрит называет необходимостью.

Диоген Лаэртский, IX, 45.

ПРОТАГОР

Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют.

Секст adv. math. VII, 60.

Протагор мерой называет критерий, вещами же – дела (то, что делается). Таким образом, он утверждает, что человек есть критерий всех дел: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют. И вследствие этого он принимает только то, что является каждому [отданному человеку] и таким образом вводит [принцип] относительности. Протагор говорит, что материя текуча и при течении ее непрерывно происходят прибавления взамен убавлений ее и ощущения перестраиваются и применяются в зависимости от возрастов и прочих телесных условий. Люди в различное время воспринимают по-разному, в зависимости от различий своих состояний.

Секст Punt hypot. I, 216–219.

[Протагор] говорил, что все продукты воображения и все мнения истинны и что истина принадлежит к тому, что относительно вследствие того, что все явившееся им, представляющееся кому-нибудь существует непосредственно в отношении к нему.

Диоген Лаэртский. IX, 51. [Протагор] первый сказал, что о всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу. И [еще он говорил] что все истинны.

Cекст adv. math. VII 60.

ГОРГИЙ

В сочинении “О несуществующем” или “О природе” он устанавливает три главных положения, непосредственно следующие одно за другим. Одно [положение] – именно первое [гласит], что ничто не существует; второе – что если [что-либо] и существовало, то оно непознаваемо для человека; третье – что если Оно и познаваемо, то все же по крайней мере оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего.

Cекст adv. math. VII в 5.

СОКРАТ

После обвинительного приговора

Многое, о мужи афиняне, не позволяет мне возмущаться тем, что сейчас случилось, тем, что вы меня осудили, между прочим и то, что это не было для меня неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и на другой стороне. Что меня касается, то ведь я и не думал, что буду осужден столь малым числом голосов, я думал, что буду осужден большим числом голосов. Теперь же, как мне кажется, перепади тридцать один камешек с одной стороны на другую, и я был бы оправдан.

Ну а от Мелета, по-моему, я и теперь ушел; да не только ушел, а еще вот что очевидно для всякого: если бы Анит и Ликон не пришли сюда, чтобы обвинять меня, то он был бы принужден уплатить тысячу драхм как не 3, получивший пятой части голосов.

Ну а наказанием для меня этот муж полагает смерть. Хорошо. Какое же наказание, о мужи афиняне, должен я положить себе сам? Не ясно ли, что заслуженное? Так какое же? Чему по справедливости подвергнуться или сколько должен я уплатить за то, что ни с того ни с сего всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устройении, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, считая себя, право же, слишком порядочным человеком, чтобы оставаться целым, участвуя во всем этом; за то, что я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своим раньше, чем о себе самом, — как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом. Итак, чего же я заслуживаю, будучи таковым? Чего-нибудь хорошего, о мужи афиняне, если уже в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого хорошего, что бы для меня подходило. Что же подходит для человека заслуженного и в то же время бедного, который нуждается в досуге вашего же ради назидания? Для подобного человека, о мужи афиняне, нет ничего более подходящего, как получать даровой обед в Пританее, по крайней мере для него это подходит гораздо больше, нежели для того из вас, кто одержал победу в Олимпии верхом, или на паре, или на тройке, потому что такой человек старается о том, чтобы вы казались счастливыми, а я стараюсь о том, чтобы вы были счастливыми, и он не нуждается в даровом пропитании, а я нуждаюсь. Итак, если я должен назначить себе что-нибудь мною заслуженное, то вот я что себе назначаю — даровой обед в Пританее.

Может быть, вам кажется, что я и это говорю по высокомерию, как говорил о просьбах со слезами и с коленапреклонениями; но это не так, афиняне, а скорее дело вот в чем: сам-то я убежден в том, что ни одного человека не обижаю сознательно, но убедить в этом вас я не могу, потому что мало времени беседовали мы

друг с другом; в самом деле, мне думается, что вы бы убедились, если бы у вас, как у других людей, существовал закон решать дело о смертной казни в течение не одного дня, а нескольких; а теперь не так-то это легко – в малое время снимать с себя великие клеветы. Ну так вот, убежденный в том, что я не обижаю ни одного человека, ни в каком случае не стану я обижать самого себя, говорить о себе самом, что я достоин чего-нибудь нехорошего, и назначать себе наказание. С какой стати? Из страха подвергнуться тому, чего требует для меня Мелет, и о чем, повторяю еще раз, я не знаю, хорошо это или дурно? Так вот вместо этого я выберу и назначу себе наказанием что-нибудь такое, о чем я знаю наверное, что это – зло? Вечное заточение? Но ради чего стал бы я жить в тюрьме рабом Одиннадцати, постоянно меняющейся власти? Денежную пеню и быть в заключении, пока не уплачу? Но для меня это то же, что вечное заточение, потому что мне не из чего уплатить.

В таком случае не должен ли я назначить для себя изгнание? К этому вы меня, пожалуй, охотно присудите. Сильно бы, однако, должен был я труситься, если бы растерялся настолько, что не мог бы сообразить вот чего: вы, собственные мои сограждане, не были в состоянии вынести мое присутствие и слова мои оказались для вас слишком тяжелыми и невыносимыми, так что вы ищите теперь, как бы от них отделаться; ну а другие легко их вынесут? Никоим образом, афиняне. Хороша же в таком случае была бы моя жизнь – уйти на старости лет из отечества и жить, переходя из города в город, будучи отовсюду изгоняемым. Я ведь отлично знаю, что, куда бы я ни пришел, молодые люди везде будут меня слушать так же, как и здесь; и если я буду их отгонять, то они сами меня выгонят, подговорив старших, а если я не буду их отгонять, то их отцы и домашние выгонят меня из-за них же.

В таком случае кто-нибудь может сказать: «Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен проживать спокойно и в молчании?» Вот в этом-то и всего труднее убедить некоторых из вас. В самом деле, если я скажу, что это значит не слушаться бога, а что, не слушаясь бога, нельзя оставаться спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я шучу; с другой стороны, если я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами

беседу, пытая и себя, и других, есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека, – если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. На деле-то оно как раз так, о мужи, как я это утверждаю, но убедить в этом нелегко. Да к тому же я и не привык считать себя достойным чего-нибудь дурного. Будь у меня деньги, тогда бы я назначил уплатить деньги сколько полагается, в этом для меня не было бы никакого вреда, но ведь их же нет, разве если вы мне назначите уплатить столько, сколько я могу. Пожалуй, я вам могу уплатить мину серебра; ну столько и назначаю. А вот они, о мужи афиняне, – Платон, Критон, Критобул, Аполлодор – велят мне назначить тридцать мин, а поручительство берут на себя; ну так назначаю тридцать, а поручители в уплате денег будут у вас надежные.

После смертного приговора

Немного не захотели вы подождать, о мужи афиняне, а вот от этого пойдет о вас дурная слава между людьми, желающими хулить наш город, и они будут обвинять вас в том, что вы убили Сократа, известного мудреца. Конечно, кто пожелает вас хулить, тот будет утверждать, что я мудрец, пусть это и не так. Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собою; подумайте о моих годах, как много уже прожито жизни и как близко смерть. Это я говорю не всем вам, а тем, которые осудили меня на смерть. А еще вот что хочу я сказать этим самым людям: быть может, вы думаете, о, мужи, что я осужден потому, что у меня не хватило таких слов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить все, чтобы уйти от наказания. Вовсе не так. Не хватить-то у меня, правда, что, не хватило, только не слов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать, вопия и рыдая, делая и говоря, повторяю я вам, еще многое меня недостойное – все то, что вы привыкли слышать от других. Но и тогда, когда угрожала опасность, не находил я нужным делать из-за этого что-нибудь рабское, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом, и гораздо скорее предпочитаю умереть после такой защиты, нежели оставаться живым, защищавшись иначе. Потому что ни на суде, ни на войне, ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти всякими

способами без разбора. Потому что и в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти-то можно иной раз уйти, или бросив оружие, или начавши умолять преследующих; много есть и других способов избегать смерти в случае какой-нибудь опасности для того, кто отважится делать и говорить все. От смерти уйти нетрудно, о мужи, а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть. И вот я, человек тихий и старый, настигнут тем, что идет тише, а мои обвинители, люди сильные и проворные, – тем, что идет проворнее, – нравственною порчей. И вот я, осужденный вами, уйду на смерть, а они, осужденные истиною, уходят на зло и неправду; и я остаюсь при своем наказании, и они – при своем. Так оно, пожалуй, и должно было случиться, и мне думается, что это правильно.

А теперь, о мои обвинители, я желаю предсказать, что будет с вами после этого. Ведь для меня уже настало то время, когда люди особенно бывают способны пророчествовать, – когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, о мужи, меня убившие, что тотчас за моей смертью придет на вас мщение, которое будет много тяжелее той смерти, на которую вы меня осудили. Ведь теперь, делая это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, совсем обратное: больше будет у вас обличителей – тех, которых я до сих пор сдерживал и которых вы не замечали, и они будут тем невыносимее, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что, убивая людей, вы удержите их от порицания вас за то, что живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Ведь такой способ самозащиты и не вполне возможен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не закрывать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше. Ну вот, предсказавши это вам, которые меня осудили, я уйду от вас.

А с теми, которые меня оправдали, я бы охотно побеседовал о самом этом происшествии, пока архонты заняты своим делом и мне нельзя еще идти туда, где я должен умереть. Побудьте пока со мною, о мужи! Ничто не мешает нам поболтать друг с другом, пока есть время. Вам, друзьям моим, я хочу показать, что, собственно, означает теперешнее происшествие. Со мною, о мужи

судьи, – вас-то я по справедливости могу называть судьями – случилось что-то удивительное. В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещей голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь, как вы сами видите, со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере так принято думать; тем не менее божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать.

Ведь прежде-то, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова. Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому у меня теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен, был сделать, не было благом.

А рассудим-ка еще вот как – велика ли надежда, что смерть есть благо? Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так что умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят. И если бы это было отсутствием всякого ощущения, все равно, что сон, когда спят так, что даже ничего не видят во сне, то смерть была бы удивительным приобретением. Мне думается, в самом деле, что если бы кто-нибудь должен был взять ту ночь, в которую он спал так, что даже не видел сна, сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, то, я думаю, не только всякий простой человек, но и сам Великий царь нашел бы, что сосчитать такие дни и ночи сравнительно с остальными ничего не стоит. Так если смерть такова, я со своей стороны назо-

ву ее приобретением, потому что таким-то образом выходит, что вся жизнь ничем не лучше одной ночи. С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и если правду говорят, будто бы там все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, о мужи судьбы? В самом деле, если придешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей, и найдешь там судей настоящих, тех, что, говорят, судят в Аиде, – Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема, и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, – разве это будет плохое переселение? А чего бы ни дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером!

Но и вам, о мужи судьбы, не следует ожидать ничего дурного от смерти, и уж если что принимать за верное, а так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах; тоже вот и моя судьба устроилась не сама собою, напротив, для меня очевидно, что мне лучше уж умереть и освободиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало, и я сам не очень-то пеняю на тех, кто приговорил меня к наказанию, и на моих обвинителей. Положим, что они выносили приговор и обвиняли меня не по такому соображению, а думая мне повредить; это в них заслуживает порицания. А все-таки я обращаюсь к ним с такою маленькою просьбой: если, о мужи, вам будет казаться, что мои сыновья, сделавшись взрослыми, больше заботятся о деньгах или еще о чем-нибудь, чем о доблести, отомстите им за это, преследуя их тем же самым, чем и я вас преследовал; и если они будут много о себе думать, будучи ничем, укоряйте их так же, как и я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и воображают о себе невесть что, между тем как на самом деле ничтожны. И, делая это, вы накажете по справедливости не только моих сыновей, но и меня самого. Но вот уже время идти отсюда, мне – чтобы умереть, вам – чтобы жить, а кто из нас идет на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога.

Платон. Апология Сократа //
Мыслители Греции. От мифа к логике. М., 1999.

ПЛАТОН

После этого-то, сказал я, нашу природу, со стороны образования и необразованности, уподобь вот какому состоянию. Вообрази людей как бы в подземном пещерном жилище, которое имеет открытый сверху и длинный во всю пещеру вход для света. Пусть люди живут в ней с детства, скованные по ногам и по шее так, чтобы, пребывая здесь, могли видеть только то, что находится перед ними, а поворачивать голову вокруг от уз не могли. Пусть свет доходит до них от огня, горящего далеко вверху и позади их, а между огнем и узниками на высоте пусть идет дорога, против которой вообрази стену, построенную наподобие ширм, какие ставят фокусники пред зрителями, когда из-за них показывают фокусы. – Воображаю, сказал он. – Смотри же: мимо этой стены люди несут выставляющиеся над стеною разные сосуды, статуи и фигуры, то человеческие, то животные, то каменные, то деревянные, сделанные различным образом, и что будто бы одни из проносящих издают звуки, а другие молчат. – Странный начерты-ваешь ты образ и странных узников, сказал он. – Похожих на нас, промолвил я. Разве ты думаешь, что эти узники на первый раз как в себе, так и один в другом видели что-нибудь иное, а не тени, падавшие от огня на находящуюся пред ними пещеру? – Как же иначе, сказал он, если они принуждены во всю жизнь оставаться с неподвижными-то головами? – А предметы проносимые – не то же ли самое? – Что же иное? – Итак, если они в состоянии будут разговаривать друг с другом, не подумаешь ли, что им будет представляться, будто, называя видимое ими, они называют проносимое? – Необходимо. – Но что, если бы в этой темнице прямо против них откликались и эхо, как скоро кто из проходящих издавал бы звуки, к иному ли чему, думаешь, относили бы они эти звуки, а не к проходящей тени? – Клянусь Зевсом, не к иному, сказал он. – Да и истинною-то, примолвил я, эти люди будут почитать, без сомнения, не что иное, как тени. – Весьма необходимо, сказал он. – Наблюдай же, продолжал я, пусть бы при такой их природе приходилось им быть разрешенными от уз и получить исцеление от бессмысленности, какова бы она ни была; пусть бы

кого-нибудь из них развязали, вдруг принудили встать, поворачивать шею, ходить и смотреть вверх на свет: делая все это, не почувствовал ли бы он боли и от блеска, не ощутил бы бессилия взирать на то, чего прежде видел тени? И что, думаешь, сказал бы он, если бы кто стал говорить ему, что тогда он видел пустяки, а теперь, повернувшись ближе к существу и более действительному, созерцает правильное, и, если бы даже, указывая на каждый проходящий предмет, принудили его отвечать на вопрос, что такое он, пришел ли бы он, думаешь, в затруднение и не подумал ли бы, что виденное им тогда истиннее, чем указываемое теперь? – Конечно, сказал он. – Да, хотя бы и принудили его смотреть на свет, не страдал ли бы он глазами, не бежал ли бы, повернувшись к тому, что мог видеть, и не думал ли бы, что это действительно яснее указываемого? – Так, сказал он. – Если же кто, продолжая, стал бы влечь его насильно по утесистому и крутому всходу и не оставил бы, пока не вытащил на солнечный свет, то не болезновал бы он и не досадовал ли бы на влекущего и, когда вышел бы на свет, ослепляемые блеском глаза могли ли бы даже видеть предметы, называемые теперь истинными? – Вдруг-то, конечно, не могли бы, сказал он. – Понадобилась бы, думаю, привычка, кто захотел бы созерцать горнее: сперва легко смотрел бы на тени, потом на отражающиеся в воде фигуры людей и других предметов, а, наконец, и на самые предметы; и из этих находящихся на небе и самое небо легче видел бы ночью, взирая на сияние звезд и луны, чем днем – солнце и свойства солнца. – Как не легче! – И только, наконец, уже, думаю, был бы в состоянии усмотреть и созерцать солнце – не изображение его в воде и в чуждом месте, а солнце само в себе, в собственной его области. – Необходимо, сказал он. – И после этого-то лишь заключил бы о нем, что оно означает времена и лета и, в видимом месте всем управляя, есть, некоторым образом, причина всего, что усматривали его товарищи. – Ясно, сказал он, что от того перешел бы он к этому. – Что же вспоминая о первом житье, о тамошней мудрости и о тогдашних узниках, не думаешь ли, что свою перемену будет он ублажать, а о других жалеть? – И очень. – Вспоминая также и о почестях и похвалах, какие тогда воздаваемы были им друг от друга, и о на-

градах тому, кто с пронизательностью смотрел на проходящее и внимательно замечал, что обыкновенно бывает прежде, что потом, что идет вместе, и из этого то могущественно угадывал, что имеет быть – пристрастен ли он будет, думаешь, к этим вещам и станет ли завидовать людям между ними почетным и правительственным или скорее придет к мысли Гомера и сильно захочет лучше идти в деревню работать на другого человека, бедного, и терпеть что бы то ни было, чем водиться такими мнениями и так жить? – Так и я думаю, сказал он; лучше принять всякие мучения, чем жить по-тамашнему. – Заметь и то, продолжал я, что если такой сошел опять в ту же сидельницу и сел, то после солнечного света глаза его не были ли бы вдруг объаты мраком? – Уж, конечно, сказал он. – Но, указывая опять, если нужно, на прежние тени и споря с теми всегдашними узниками, пока не отупел бы, установив снова свое зрение – для чего требуется не кратковременная привычка, – не возбудил ли бы он в них смеха и не сказали ли бы они, что, побывав вверху, он возвратился с поврежденными глазами и что поэтому не следует даже пытаться восходить вверх? А кто взялся бы разрешить их и возвесть, того они, лишь бы могли взять в руки и убить, убили бы. – Непременно, сказал он. – Так этот-то образ, любезный Главкон, продолжал я, надобно весь прибавить к тому, что сказано прежде видимую область зрения уподобляя житю в узилище, а свет огня; в нем – силе солнца. Если притом положишь, что восхождение вверх и созерцание горного есть восторжение души в место мыслимое, то не обманешь моей надежды, о которой желаешь слышать. Бог знает, верно ли это; но представляющееся мне представляется так: на пределах ведения идея блага едва созерцается; но, будучи предметом созерцания, дает право умозаключать, что она во всем есть причина всего правого и прекрасного, в видимом родившая свет и его господина, а в мыслимом сама госпожа, дающая истину и ум, и что желающий быть мудрым в делах частных и общественных должен видеть ее. – Тех же мыслей и я, сказал он, только бы мочь как-нибудь. – Ну так прими и ту мысль, примолвил я, и не удивляйся, что здешние пришлецы не хотят жить по-человечески, но душами

своими возносятся вверх, чтоб обитать там; ибо это естественно, если только по начертанному образу, справедливо.

Платон. Государство // Мыслители Греции. От мифа к логике. М., 1999. С. 311–314.

– А что мы скажем о многих прекрасных вещах, ну, допустим, о прекрасных людях, или плащах, или конях, что мы скажем о любых других вещах, которые называют тождественными или прекрасными, короче говоря, обо всем, что одновременно вещам самим по себе? Они тоже неизменны или в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?

– И снова ты прав, – ответил Кебет, – они все время меняются.

Федон, 78 Е.

– Тогда давай обратимся к тому, о чем мы говорили раньше. То бытие, существование которого мы выясняем в наших вопросах и ответах, – что же, оно всегда неизменно и одинаково или в разное время иное? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену. Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях ни малейшей перемены не принимает?

– Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ, – отвечал Кебет.

Федон, 78 D.

Мысль бога питается разумом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять то, что ей подобает; потому она, когда видит сущее хотя бы время от времени, любит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод, описав круг, не перенесет ее опять на то же место.

В своем круговом движении она созерцает самое справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание, не то знание, которому свойственно возникновение, и не то, которое меняется в зависимости от изменений того, что мы теперь называем бытием, а то настоящее знание, что заключается в подлинном бытии.

Федр, 247D-E.

Это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называй идеєю блага, причиною знания и истины, поколику она познается умом. Ведь сколь ни прекрасны оба эти предмета – знание и истина, ты, предполагая другое ещё прекраснее их, будешь предполагать справедливо. Как там свет и зрение почитать солнцобразными справедливо, а солнцем несправедливо, так и здесь оба эти предмета – знание и истину – признавать благовидными справедливо, а благом которое-нибудь из них несправедливо; но природу блага надобно ставить еще выше. – О чрезвычайной красоте говоришь ты, сказал он, если она доставляет знание и истину, а сама красотою выше их; ведь не удовольствие же, вероятно, разумеешь ты под нею? – Говори лучше, примолвил я, и скорее вот еще как созерцай ее образ. – Как? – Солнце, скажешь ты, доставляет видимым предметам не только, думаю, способность быть видимыми, но и рождение, и возрастание, и пищу, а само оно не рождается. – Да как же так! – Так и благо, надобно сказать, доставляет познаваемым предметам не только способность быть познаваемыми, но и существовать и получать от него сущность, тогда как благо не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше пределов сущности.

Государство. 508 E-509 B.

Объясним же, ради какой причины устроитель устроил происхождение вещей и это все. Он был добр; в добром же никакой ни к чему и никогда не бывает зависти. И вот, чуждый ее, он пожелал, чтобы все было по возможности подобно ему. Кто принял бы от мужей мудрых учение, что это именно было корен-

ным началом происхождения вещей и космоса, то принял бы это весьма правильно. Пожелав, чтобы все было хорошо, а худого по возможности ничего не было, бог таким-то образом все подлежащее зрению, что застал не в состоянии покоя, а в нестройном и беспорядочном движении, из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний всячески лучше первого. Но существу превосходнейшему как не было прежде, так не дано и теперь делать что иное, кроме одного прекрасного.

Тимей, 29E – 30 A.

Бог, по древнему сказанию, держит начало, конец и средину всего сущего. По прямому пути бог приводит все в исполнение, хотя по природе своей он вечно обращается в круговом движении. За ним всегда следует правосудие, мстящее отстающим от божественного закона. Кто хочет быть счастливым, должен держаться его и следовать за ним смиренно и в строгом порядке. Если же кто вследствие надменности превозносится богатством, почестями, телесным благообразием; если кто юностью, неразумием и наглостью распяляет свою душу так, что считает, будто ему уже не нужен ни правитель, ни руководитель, но будто он сам годится в руководители другим, – такой человек остается позади, будучи лишен бога. Оставшись позади и подобрав еще других, себе подобных, он мечется, приводя все в смятение.

Законы. 716 A-B.

Сократ. Удел блага необходимо ли совершенен или же нет?

Протарх. Надо полагать, Сократ, что он – наисовершеннейший.

Сократ. Что же? Довлеет ли себе благо?

Протарх. Как же иначе? В этом его отличие от всего сущего.

Сократ. Значит, полагаю я, совершенно необходимо утверждать о нем, что все познающее охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его, завладеть им, и не заботиться ни о чем, кроме того, что может быть достигнуто вместе с благом.

Филеб, 20 D.

Сократ. Итак, если мы не в состоянии уловить благо одною идеею, то поймаем его тремя – красотою, соразмерностью и истинной; сложивши их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом.

Филеб, 65 А.

Раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно. И раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, – люди называют это познанием, – самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать – это как раз и значит припоминать.

Менон, 81 С-D.

Сократ. А ведь найти знания в самом себе – это и значит припомнить, не так ли?

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, то знание, которое у него есть сейчас, он либо когда-то приобрел, либо оно всегда у него было?

Менон. Да.

Сократ. Если оно всегда у него было, значит, он всегда был знающим, а если он его когда-либо приобрел, то уж никак не в нынешней жизни. Не приобщил же его кто-нибудь к геометрии? Ведь тогда его обучили бы всей геометрии, да и прочим наукам. Но разве его кто-нибудь обучал всему? Тебе это следует знать хотя бы потому, что он родился и воспитывался у тебя в доме.

Менон. Да я отлично знаю, что никто его ничему не учил.

Сократ. А все-таки есть у него эти мнения или нет?

Менон. Само собой, есть, Сократ, ведь это очевидно.

Сократ. А если он приобрел их не в нынешней жизни, то разве не ясно, что они появились у него в какие-то иные времена, когда он он выучился [всему]?

Менон. И это очевидно.

Сократ. Не в те ли времена, когда он не был человеком?

Менон. В те самые.

Сократ. А поскольку и в то время, когда он уже человек, и тогда, когда он им еще не был, в нем должны жить истинные мнения, которые, если их разбудить вопросами, становятся знаниями – не все ли время будет сведущей его душа? Ведь ясно, что он все время либо человек, либо не человек.

Менон. Разумеется.

Сократ. Так если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним?

Менон, 85 D-B.

Человек должен постигать общие понятия, складывающиеся из многих чувственных восприятий, но сводимые разумом воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока смотрела на то, что мы теперь называем бытием, и, поднявшись, заглядывала в подлинное бытие. Поэтому, по справедливости, окрыляется только разум философа, память которого по мере сил всегда обращена к тому, в чем и сам бог проявляет свою божественность. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным.

Федр, 249 C-D. [Космология]

Древние, которые были лучше нас и обитали ближе к богам, передали нам сказание, что все, о чем говорится как о вечном сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе

сросшиеся воедино предел и беспредельность. Если все это так устроено, то мы всегда должны полагать одну идею относительно каждой вещи и соответственно этому вести исследование: в заключение мы эту идею найдем. Когда же схватим ее, нужно смотреть, нет ли, кроме нее одной, еще двух или трех идей или какого иного числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое и беспредельно многое, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и единым; только тогда каждому единству из всего ряда можно позволить войти в беспредельное и раствориться в нем.

Филеб, 16 C-D.

Когда в полной движения и жизни Вселенной родивший ее отец признал образ бессмертных богов, он возрадовался и в добром своем расположении придумал сделать ее еще более похожею на образец. Так как самый образец есть существо вечное, то и эту Вселенную вознамерился он сделать по возможности такую же. Но природа-то этого существа действительно вечная; а это свойство сообщить вполне существу рожденному было невозможно; так он придумал сотворить некоторый подвижный образ вечности, и вот, устроив заодно небо, создает пребывающий в одной вечности вечный, восходящий в числе образ – то, что назвали мы временем. Ведь и дни, и ночи, и месяцы, и годы, которых до появления неба не было, – тогда вместе с установлением неба подготовил он и их рождение.

Тимей, 37 D-E.

В прежнюю чашу, в которой замешана и составлена была душа Вселенной, влив опять остатки от прежнего [бог] смешал их почти таким же образом; но это ни была уже чистая, как тогда, смесь, а вторая и третья по достоинству.

Тимей, 41D.

Сущее, пространство и рождение являются, как три троякие начала, еще до происхождения неба. Кормилица же рождаемого, разливаясь влагою и пылая огнем, принимая также формы земли и воздуха и испытывая все другие состояния, которые приходят с этими стихиями, представляется, правда, на вид всеобразною; но так как ее наполняют силы неподобные и неравновесные, то она не имеет равновесия ни в какой из своих частей, а при неравном повсюду весе подвергается под действием этих сил сотрясениям и, колеблясь, в свою очередь потрясает их. Через сотрясение же они разъединяются и разбрасываются туда и сюда, все равно как при рассеивании и провеивании посредством сит и служащих для чистки зерна орудий плотные и твердые зерна падают на одно место, а слабые и легкие – на другое.

Тимей, 52 D-E.

АРИСТОТЕЛЬ

Ввиду того, что дело может обстоять подобным образом и в противном случае мир должен был бы произойти из ночи и смеси всех вещей и из небытия, наш вопрос можно считать решенным, и существует что-то, что вечно движется безостановочным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только как логический вывод, но и как реальный факт, а потому первое небо обладает, можно считать, вечным бытием. Следовательно, существует и нечто, что [его] приводит в движение. А так как то, что движется и [вместе] движет, занимает промежуточное положение, поэтому есть нечто, что движет, не находясь в движении, – нечто вечное и являющее собою сущность и реальную активность. Но движет так предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами] не находясь в движении. А первые (т. е. высшие) из этих предметов, [на которые направлены желание и мысль], друг с другом совпадают. Ибо влечение вызывается тем, что кажется прекрасным, а высшим предметом желания выступает то, что на самом деле прекрасно... А что цель имеет место [и] в области неподвижного – это видно из анализа: цель бывает для кого-нибудь и состоит в чем-нибудь, и в последнем случае она

находится в этой области, а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви, между тем все остальное движет, находясь в движении [само]. Теперь, если что-нибудь движется, в отношении его возможно и изменение; поэтому, если реальная деятельность осуществляется как первичное пространственное движение, тогда, поскольку здесь есть движение, постольку во всяком случае возможна и перемена [перемена] в пространстве, если уж не по сущности; а так как в реальной деятельности дается нечто, что вызывает движение, само, Пребывая неподвижным, то в отношении этого бытия перемена никоим образом невозможна. Ибо первое из изменений – это движение в пространстве, а в области такого движения [первое] – круговое. Между тем круговое движение вызывается бытием, о котором мы говорим сейчас. Следовательно, это – бытие, которое существует необходимо: и, поскольку оно существует необходимо, тем самым [оно существует] хорошо, и в этом смысле является началом. Ибо о том, что необходимо, можно говорить в нескольких значениях. Иногда под ним разумеется то, что [делается] насильно, потому что – против влечения, иногда то, без чего не получается благо, и так же мы обозначаем то, что не может существовать иначе, но дается безусловно [как оно есть]. Так вот, от такого начала зависит мир небес и [вся] природа. И жизнь [у него] такая, как наша, – самая лучшая, [которая у нас] на малый срок. В таком состоянии оно находится всегда (у нас этого не может быть), ибо и наслаждением является деятельность его (поэтому также бодрствование, восприятие, мышление приятнее всего, надежды же и воспоминания – [уже] на почве их). А мышление, как оно есть само по себе, имеет дело с тем, что само по себе лучше всего, и у мышления, которое таково в наивысшей мере, предмет – самый лучший [тоже] в наивысшем мире. При этом разум в силу причастности своей к предмету мысли мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь [со своим предметом] и мысли [его], так что одно и то же есть разум и то, что мыслится им. Ибо разум имеет способность принимать в себя предмет своей мысли и сущность, а действует он, обладая [ими], так, что то, что в нем, как кажется, есть божественного, – это скорее самое обладание, не-

жели [одна] способность к нему, и умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если поэтому так хорошо, как нам иногда, богу всегда, то это изумительно; если же лучше, то еще изумительнее. А с ним это именно так и есть. И жизнь, без сомнения, присуща ему; ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность, и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть бог...

Таким образом, из того, что сказано, ясно, что существует некоторая сущность вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей; и вместе с тем показано и то, что у этой сущности не может быть никакой величины, но она не имеет частей и неделима (она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не имеет безграничной способности; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограничена, то ограниченной величины она не может иметь по указанной причине, а неограниченной – потому, что вообще никакой ограниченной величины не существует); но, с другой стороны, [показано] также, что это – бытие, не подверженное [внешнему] воздействию и недоступное изменению; ибо все другие движения – позже, нежели движение в пространстве. В отношении этих вопросов ясно, почему здесь дело обстоит следующим образом.

Аристотель. Метафизика
Книга двенадцатая. Глава седьмая.

1) Мы сказали все, что нужно, относительно дошедших до нас мнений прежних мыслителей о душе.

Теперь возвратимся к тому, с чего начали, и сделаем попытку определить, что такое душа и какое можно дать самое общее понятие о ней?

2) Один из родов существующего составляют субстанции. Каждая субстанция включает в себе: материю, которая сама по себе не есть что-либо определенное, во-вторых, форму и вид, в силу которого она становится определенным предметом, и в-третьих,

нечто состоящее из этих двух частей. Материя при этом есть только потенция, форма же – энтелехия, и притом энтелехия в двух значениях, различие между которыми такое же, как между знанием и приложением его.

3) По-видимому, тела, и притом тела естественные, суть по преимуществу субстанции, потому что они лежат в основе всех других. Из тел естественных одни одарены жизнью, другие нет. Жизнь мы называем питание, возрастание и увядание тела, имеющее основание в Нем самом. Таким образом, каждое естественное тело, имеющее в себе жизнь, есть субстанция и, как такая, есть нечто составное.

4) Так как тело как одаренное жизнью, имеет самостоятельное бытие, то само оно не есть душа, потому что оно не есть какое-нибудь свойство предмета, а, наоборот, само есть предмет и материя. Вследствие этого душа необходимо есть субстанция в смысле формы естественного тела, заключающего в себе способность жизни, а субстанция есть энтелехия.

5) С тем вместе душа есть энтелехия определенного тела, и притом энтелехия в двух значениях, которые относятся между собою так же, как знание и его приложение. Очевидно, что в этом случае она есть энтелехия в смысле знания, потому что как скоро существует душа, является сон и бодрствование: бодрственное состояние имеет аналогию с прилагаемым к делу знанием, сон – с знанием, присущим душе, но не обнаруживающимся в действии. Знание по своему происхождению предшествует приложению, потому что душа есть первая энтелехия естественного тела, способного к жизни организованного.

6) Растения тоже обладают органами, только в высшей степени простыми. Так, лист есть покров для скорлупы, а скорлупа есть покров плода; корни имеют сходство со ртом, потому что ими, как и ртом вбирается пища. Таким образом, общее определение души будет следующее: душа есть энтелехия естественного органического тела.

*Аристотель. О душе.
Книга вторая. Глава 1.*

ЭПИКУР

Вообще следует уяснить себе то, что главное смятение в человеческой душе происходит оттого, что люди считают небесные тела блаженными и бессмертными и вместе с тем думают, что они имеют желания, действия, мотивы, противоречащие этим свойствам; смятение происходит также оттого, что люди всегда ожидают или воображают какое-то вечное страдание, как оно описано в мифах, может быть боясь и самого бесчувствия в смерти, как будто оно и сеет отношение к ним; также оттого, что они испытывают это не вследствие соображений мышления, а вследствие какого-то безотчетного (неразумного) представления себе этих ужасов. Поэтому они, не зная их границ, испытывают такое же или же даже более сильное беспокойство, чем если бы дошли до этого мнения путем размышления. А безмятежность (атараксия) состоит в отрешении от всего этого и в постоянном памятовании общих и важнейших принципов.

Поэтому надо относиться с вниманием к чувствам внутренним и внешним, которые у нас имеются... Ибо если мы будем относиться к этому с вниманием, то будем правильно определять причины, вызывающие смятение и страх, и, определяя причины небесных явлений и остальных спорадически случающихся факторов, мы устраним все, что крайне страшит отдельных людей.

Вот тебе, Геродот, изложение главнейших положений, касающихся природы общей системы в сокращенном виде...

Эпикур. Письмо к Менекею.

СЕНЕКА

(6) Ты спросишь, как можно быстро приобрести чью-нибудь дружбу <...> Гекатон говорит: «Я укажу приворотное средство без всяких снадобий, без трав, без заклинаний знахарки. Если хочешь, чтобы тебя любили, – люби» <...>.

(8) Но вернемся к нашему предмету. Пусть мудрому никто, кроме него самого, не нужен, он все-таки желает иметь друга, хотя бы ради деятельной дружбы, чтобы не оставалась праздною

столь великая добродетель, и не ради того, чтобы, как говорит Эпикур <...>, «было кому ухаживать за ним в болезни, помогать в оковах или в нужде», но чтобы самому было за кем ухаживать в болезни, кого вызволять из-под вражеской стражи. Плохи мысли того, кто подружился, видя лишь самого себя; как он начал, так и кончит. Кто завел друга, чтобы тот выручал из цепей, тот покинет его, едва загремят оковы.

(9) Таковы дружеские союзы, которые народ называет временными. С кем мы сошлись ради пользы, мил нам, лишь покада полезен. Вот почему вокруг того, чьи дела процветают, – толпа друзей, а вокруг потерпевших крушение – пустыня. Друзья бегут оттуда, где испытывается дружба. Вот почему видим мы так много постыдных примеров, когда одни из страха бросают друзей, другие из страха предают их. Каково начало, таков конец, иначе и быть не может.

Кто подружился ради выгоды, тому будет дорога награда за измену дружбе, коль скоро и в ней было дорого ему что-нибудь, кроме него самого.

(10) Для чего приобретаю я друга? Чтобы было за кого умереть, за кем пойти в изгнание, за чью жизнь бороться и отдать жизнь. А дружба, о которой ты пишешь, та, что заключается ради корысти и смотрит, что можно выгадать, – это не дружба, а сделка.

Сенека. Письма Луциллию //

Сенека. Марк Аврелий. Наедине с собой. Симферополь.

М., 1998. С. 31–35, 83–86.

ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ И ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

АВГУСТИН

И ты – Бог и Владыка, всего сотворенного тобою, у тебя конечные причины всего преходящего, в тебе непреложные начала всего неизменяемого и все само по себе временное и само по

себе неяснимое находит себя в Тебе и вечную жизнь и всегдашнее успокоение.

Августин. Исповедь 1, 4.

О несчастен тот человек, который все это знает, но тебя не знает, напротив того, блажен тот, кто тебя знает, хотя бы ничего этого не знал. А кто и тебя и все это познал, тот еще блаженней, но не вследствие богатства своих знаний, а потому только, что тебя знает, если познавая тебя, прославляет тебя как Бога, принося тебе благодарение и вдается в суету своих помышлений

Августин. Исповедь VI, 4.

Сущность этой религии составляют история и пророчества о Божественном домостроительстве спасения человеческого рода, долженствующего быть преобразованным и приготовленным к вечной жизни

Августин. Об истинной религии VII.

Господи, боже мой! Хочу начать с того, чего я не знаю и не постигаю, откуда я пришел сюда, в эту смертную жизнь или жизненную смерть, откуда, говорю, пришел я сюда. И меня, пришельца, восприяло сострадательное милосердие твое... Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но ты чрез них подавал мне, младенцу, пищу детскую, по закону природы, тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот твоих, которыми ты благодетельствовал все твари по мере их потребностей

Августин. Исповедь 1, 6.

Так как главное условие взаимного союза во всяком государстве состоит в повиновении царям и вообще высшей власти, то во сколько более должны мы повиноваться во всем богу, царю небесному, господствующему над всей Вселенною и правящему ею как делом рук своих, служа ему с благоговением и все повеления его исполняя беспрекословно? И как между властями и началь-

ствами в обществах человеческих низшие повинуются высшим и высшие предпочитают низшим, так и бог превыше всех и все должно покоряться ему

Августин. Исповедь III, 8.

Я мысленно обратил свой взор и на другие предметы, которые ниже тебя, и увидел, что о них нельзя сказать ни того, что они существуют: существуют потому, что получили свое бытие от тебя; не существуют потому, что они не то, что ты. Ибо то только действительно существует, что пребывает неизменно

Августин. Исповедь VII 11.

Вначале сотворил бог небо и землю (Быт. 1, 1). Как же ты сотворил их? И какие средства, какие приготовления, какой механизм употребил ты для этого громадного дела? Конечно, ты действовал не как человек-художник, который образует какую-нибудь вещь из вещи же (тело из тела) по своему разумению, имея возможность дать ей такую форму, какую указывают ему соображения его ума. Откуда же душа этого художника могла получить такую способность, как не от тебя, сотворившего ее? Притом он дает форму материи уже существующей, чтобы произвести из ней другую вещь по своему усмотрению; для сего он употребляет то землю, то камень, то дерево, то золото и другие тому подобные предметы. Откуда же и эти предметы получили бы свое бытие, если бы ты не сотворил их? Этот художник-человек всем обязан тебе: ты устроил его тело так, что оно посредством разных членов совершает разные действия, а чтобы эти члены были способны к деятельности, ты вдунул в телесный состав его душу живую (Быт. II, 7), которая движет и управляет ими; ты даровал ему и способность ума, чтобы постигать тайны искусства и наперед обнимать мыслью то, что предполагает он произвести; ты же наделил его и телесными чувствами, которые служат ему проводником между телесною и духовною его природою, то к что мир телесный и мир духовный находятся у него при по средстве этих чувств в общении... Но как ты творишь все это? Как сотворил ты,

всемогущий боже, небо и землю? Конечно, не на небе и не на земле творил ты небо и землю; ни в воздушных странах, ни в глубинах морских, потому что и воздух, и вода принадлежат к небу и земле; не могло это совершиться нигде и в целом мире, чтобы мир творился в мире, потому что мира не было до сотворения его и он никак не мог быть поприщем твоего творения (*quia pop erat ubi fieret antequam fieret*). Не было ли у тебя под руками какой-нибудь материи, из которой мог ты сотворить небо и землю? Но откуда взялась бы эта материя, не созданная тобою, а между тем послужившая материалом для твоего творчества? Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы твое всемогущество... До творения твоего ничем ничего не было, кроме тебя, и... все существующее зависит от твоего бытия.

Августин. Исповедь XI, 5.

Велика и неизмерима глубина – сам человек, коего, впрочем, и волосы сочтены у тебя, Господи, и не один из них не падет без воли твоей (Августин. Исповедь IV, 14).

Весь человеческий род, жизнь которого от Адама до конца настоящего века есть как бы жизнь одного человека, управляется по законам божественного промысла так, что является разделенным на два рода. К одному из них принадлежит толпа людей нечестивых, носящих образ земного человека от начала до конца века. К другому ряд людей, преданных единому богу, но от Адама до Иоанна Крестителя, проводивших жизнь земного человека в некоторой рабской праведности; его история называется Ветхим заветом, так сказать обещавшим земное царство, и вся она есть не что иное, как образ нового народа и Нового завета, обещающего царство небесное. Между тем временная жизнь последнего народа начинается со времени пришествия господина в уничижении [продолжается] до самого дня суда, когда он явится во славе своей. После этого дня, с уничтожением ветхого человека, произойдет та перемена, которая обещает ангельскую жизнь; ибо все мы восстанем, но не все изменимся (I Коринф. XV, 51). Народ благочестивый восстанет для того, чтобы остатки своего ветхого человека переменить на нового; народ же нечестивый, живший от

начала конца ветхим человеком, восстанет для того, чтобы подвергнуться вторичной смерти. – Что же касается подразделения [того и другого народа] на возрасты, то их найдут те, которые вникают [в историю]: такие люди не устроятся пред судьбою ни плевел, ни соломы. Ибо нечестивый живет ведь для благочестивого и грешник – для праведника, чтобы чрез сравнение с нечестивым и грешником человек благочестивый и праведный мог ревностнее возвышаться, пока достигнет конца своего

*Августин. Об истинной религии XXVII /
Познание как богоуподобление. Христианский мистицизм.*

Бог есть высший закон, на основании которого судит наш разум. Неизменная природа, стоящая выше разумной души, есть Бог. Эта мудрость есть та неизменная истина, которая, по справедливости, называется законом всемогущего художника. Душа и о природе тел судит не сама по себе, но все-таки ее природа выше той, которую она судит, но выше ее природы стоит та, сообразно с которой она судит и о которой она судить не может. Мы о низших предметах судим сообразно с истиной, точно так же о нас самих судит сама Истина, когда мы бываем соединены с ней. О самой же истине не судит и Отец, потому что Она не меньше, чем он, и притом все, о чем он судит, он судит чрез нее. Ибо все, что стремится к единству, в ней находит свою норму, или свою форму, или свой образец. Поэтому только она одна представляет собой полное подобие того, от кого получила свое бытие – она называется Сыном.

Человек судит обо всем потому, что, когда пребывает с Богом, он стоит выше всего. А с Богом он пребывает тогда, когда мыслит с чистейшим сердцем и всей любовью любит то, о чем мыслит. Таким образом насколько возможно он далее сам становится тем самым законом, согласно с которым, он судит обо всем, но судить о котором никто не может

Августин. Об истинной религии XXXI.

Ибо как от истины происходит все истинное, так от подобия происходит все подобное. Поэтому так как истинное постольку истинно, поскольку оно подобно первоединому, то образом всего

существующего служит наивысшее подобие Началу, оно же и есть Истина, потому что не имеет ничего с ним несходного (Августин. Об истинной религии XXXV). Кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное и уверен в том, что в данном случае сознает. Следовательно, уверен в истинном. Отсюда всякий, кто сомневается в существовании истины в самом себе, имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе, как от истины

Августин. Об истинной религии XXXIX.

Относительно этого вопроса, впрочем, между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие. Они допускали и в своих оставленных нам сочинениях различным образом развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа блаженны оттуда же, откуда делаемся блаженными и мы, – от некоего отражения умного света, который для них есть бог и нечто иное, чем они, – света, которым они просвещаются так, что сияют сами и через общение с которым являются совершенными и блаженными. Плотин, выясняя мысль Платона, часто утверждает, что та душа, которую они считают душою мира, блаженна оттуда же, откуда и наша, что есть некоторый отличный от нее спет, которым она создана, и которым духовно озаряемая, она духовно сияет. Подобие этому бестелесному он указывает в самых видимых и великих небесных светилах: свет представляет собою как бы солнце, а душа – как бы луну. Ибо луна, как они полагают, светится светом, отраженным от солнца. Итак, этот великий платоник [Плотин] говорит, что душа разумная (или, как следует лучше ее назвать, душа умна, к роду которой он относит и души тех бессмертных и блаженных существ, которые, как он не сомневается, обитают в небесных жилищах) выше себя не имеет иной природы, кроме бога, который сотворил мир и которым создана и она, и что премирным существам тем блаженная жизнь и свет познания истины сообщаются оттуда же, откуда и нам

Августин. О граде божем X, 2.

Если бы умолкло смятение плотской крови, если бы прошли образы земли, воды и воздуха, замолкли небеса и сама душа достигла внутреннего безмолвия, возвышаясь над собой и превыше себя, если бы исчезли сковывающие ее грезы, замолк всяк язык, прекратились всякие символы, устранилось все происходящее, если бы человек отрешился от всего этого... если все это замолкло и мы стали бы внимать только тому, кто сотворил все и он один заговорил не посредством голоса творений, и непосредственно сам от себя, так чтобы могли услышать его собственное слово не в языке плоти, но в голосе ангелов, не в громе облаков, не в притчах и гаданиях, но его самого, которого мы во всем этом любим – могли слышать Его самого без всякого посредничества, подобно тому, как мы теперь возносимся духом и в минуты трепетного воззрения соприкасаемся вечной мудрости над всем почивающей, и если бы это внимание божественному гласу не переставало бы продолжаться без всякой примеси чуждых представлений и одно чистое вдохновение увлекало созерцателя погружаться во внутреннюю радость блаженства этого мира... мир с его удовольствиями терял для нас всю его прелесть

Августин. Исповедь IX, 10.

ПЬЕР АБЕЛЯР

Возражение некоему невежде в области диалектики

Некие современные ученые, будучи не в состоянии постичь силу доказательств диалектики, проклинаят ее настолько, что считают все ее положения скорее софизмами и обманом, нежели доводами разума. Эти слепые поводыри слепцов, не знающие, как говорит апостол, ни того, о чем они говорят, ни того, что они утверждают, осуждают то, чего они не знают, и чернят то, чего они не постигают. Они считают смертельным испытывать то, чего они никогда не вкушали. Все непонятное им они называют глупостью и все для них непостижимое полагают бредом.

Так обуздаем же дерзость этих лишенных разума людей свидетельствами Священного Писания, на которое, по их признанию,

они больше всего опираются, потому что мы не в силах опровергнуть их доводами разума. Пусть они наконец признают искусство диалектики, так сильно порицаемое ими (как противоречащее Священному Писанию), поскольку церковные учителя восхваляют ее и считают необходимой для этого писания. Ведь блаженный Августин решился превознести это знание великими похвалами и признал, что по сравнению с прочими искусствами только оно одно дает возможность познания и только его одно следовало бы назвать знанием...

Он же во второй книге “О христианском учении” заявляет, что из всех искусств для Священного Писания особенно необходимыми являются диалектика и арифметика. Одна – для разрешения вопросов, другая – для разъяснения аллегорических тайн, которые мы часто находим в природе чисел; и тем более оно превозносит диалектику, чем более необходимой считает ее для разъяснения всех сомнений в исследованиях...

Наука рассуждения больше всего имеет значения для проникновения во всякого рода вопросы, имеющиеся в Священном Писании, и для разрешения их... Диалектика и софистика весьма сильно отличаются друг от друга, так как первая заключается в истинности доводов, вторая – в подобии их; софистика учит ложным доказательствам, диалектика же разоблачает их ложность и путем различения истинных доказательств учит опровергать ложные. Однако и то и другое знание, а именно как диалектика, так и софистика, ведут к умению различать доказательства, и только тот сможет разобраться в них, кто будет в состоянии отличить ложные и обманчивые доказательства от истинных и требуемых...

Что же тот понимает под словом мудрости и хитросплетения слов, если не различие между истинными и ложными доказательствами? А они, как мы сказали, так переплетены друг с другом, что тот, кто не знает одних, не сможет различить других, так как для познания любых предметов необходимо познание им противоположных.

Ведь никто не познает точно добродетели, если не имеет понятия о пороке, в особенности, когда некоторые пороки до такой

степени близки к добродетелям, что легко обманывают многих своим подобием; также и ложные доказательства своим сходством с истинными очень многих вовлекают в заблуждение. Поэтому различие мнений имеет место не только в области диалектики. Даже и в христианской вере имеют место многочисленные заблуждения, так как красноречивые еретики сетями своих утверждений завлекают в различные секты многих простаков, которые, не будучи искушены в доказательствах, принимают подобие за истину и ложь за разумное. Борьба с этой чумой в спорах нас побуждают также сами церковные учителя, чтобы то, что мы не понимаем в писании, мы постигли бы не только молясь господу, но и исследуя это при помощи рассуждений...

Наконец, кто же не знает, что как первые [диалектики], так и вторые [софисты] равно получили свое наименование от самого искусства рассуждения? Ведь самого сына божьего, которого мы называем словом, греки называют логос (logos), то есть началом божественной мысли, или божественной мудростью, или разумом. Поэтому и Августин в книге “83 вопроса” в сорок четвертой главе говорит: “Вначале было слово, которое греки называют логос”. Он же в книге против пяти ересей говорит: “В начале было слово. Греки правильнее говорят “логос”. Ведь “логос” означает и слово, и разум”. И Иероним в послании к Паулину о Священном Писании говорит: “В начале было слово, логос, по-гречески обозначающее многое. Ибо оно является и словом, и разумом, и исчислением, и первопричиною всех вещей, благодаря коей существует все, что существует. Все это мы правильно мыслим во Христе”.

Ведь подобно тому, как господь Иисус Христос называется словом отца (по-гречески “логос”), точно так же он называется и софией (sophia), т. е. мудростью отца, и потому к нему, несомненно, больше всего относится та наука, которая даже по наименованию связана с ним и по происхождению от слова “логос” названа логикой. И подобно тому как от Христа возникло название “христиане”, так и логика получила название от “логоса”. Последователи ее тем истиннее называются философами, чем более истинными любителями этой высшей мудрости они являются. Это величайшая мудрость наивысшего отца, когда она облачается в нашу природу для того, чтобы просветить нас светом истинной

мудрости и обратить нас от мирской любви к любви в отношении его самого, конечно, делает нас в равной степени христианами и истинными философами...

Сам господь Иисус Христос побеждал иудеев в частых спорах и подавил их клевету как писанием, так и разумным доказательством и ... укрепил веру в себя не только могуществом чудес, но особенно силой слов. Почему же он пользовался не только чудесами, делая то, что больше всего подействовало бы на иудеев, просивших у него знамения, как не потому, что он решил наставить нас собственным примером, каким образом мы должны привлекать к вере при помощи разумных доказательств тех, которые ищут мудрости? Различая это, апостол говорит: “Ибо иудеи требуют чудес, а эллины ищут мудрости”, то есть последние укрепляются в вере преимущественно доказательствами, подобно тому, как первые – чудесами.

Когда же не хватает знамений чудес, то нам остается единственный способ сражаться против любых противников: победить словами то, что мы не можем победить деяниями, в особенности, когда у разбирающихся людей большую силу имеют разумные доказательства, чем чудеса, относительно коих можно легко впасть в сомнение, несотворенные ли они дьявольским наваждением.

Абеляр П. Возражения некоему невежде в области диалектики // История моих бедствий. М., 1959. С. 89–94.

ФОМА АКВИНСКИЙ

Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном откровении; это было необходимо, прежде всего, потому, что человек соотнесен с богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом; в соответствии со словами Исайи (гл. 64, ст. 4): “Око не зрело, боже, помимо тебя, что уготовал ты любящим тебя”. Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необ-

ходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение.

Притом даже и то знание о боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через божественное откровение, ибо истина о боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с большим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к богу истины, богом же и были преподаны в откровении.

Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении.

Хотя человек не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то, что преподано богом в откровении, следует принять на веру.

Фома Аквинский. Сумма теол., I, q. 1, 1 с.

Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик через посредство рассуждений, имеющих в виду материю.

По этой причине нет никаких препятствий, чтобы те же самые предметы, которые подлежат исследованию философскими дисциплинами в меру того, что можно познать при свете естественного разума, исследовала наряду с этим и другая наука в меру того, что можно познать при свете божественного откровения. Отсюда следует, что теология, которая принадлежит к священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии

Фома Аквинский. Сумма теол., I, q. I, I ad 2.

Священное учение есть наука. Следует, однако, знать, что природа наук бывает двоякой. Одни из них таковы, что зиждутся на основоположениях, непосредственно отысканных естественной познавательной способностью, как-то: арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что зиждутся на основоположениях, отысканных при посредстве иной, и притом высшей, дисциплины; так, теория перспективы зиждется на основоположениях, выясненных геометрией, а теория музыки – на основоположениях, выясненных арифметикой. Священное учение есть такая наука, которая относится ко второму роду, ибо она зиждется на основоположениях, выясненных иной, высшей наукой; последняя есть то знание, которым обладает бог, а также те, кто удостоен блаженства. Итак, подобно тому, как теория музыки принимает на веру основоположения, переданные ей арифметикой, совершенно так же священное учение принимает на веру основоположения, преподанные ей богом.

Фома Аквинский. Сумма теол., I, q. I, I ad 2.

Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому, как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука.

Фома Аквинский. Сумма теол., I, q. 1,5 ad 2.

АРАБОЯЗЫЧНАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИБН СИНА

Что же касается разумной человеческой души, то она делится на практическую силу и умозрительную силу. Каждая из этих сил называется разумом по общности имени.

Практическая сила является началом движения человеческого тела, побуждающим его совершать единичные осмысленные, соответствующие тем или иным намерениям действия. Она имеет известную связь с животной вождедеющей силой, с животной воображающей силой и силой догадки и сама обладает двойственной природой. Ее связь с животной вождедеющей силой заключается в том, что в ней возникают свойственные человеку состояния, благодаря которым он расположен быстро действовать и претерпевать действие, как это, например, бывает со стыдом, застенчивостью, смехом, плачем и тому подобным. Ее связь с животной воображающей силой и силой догадки заключается в том, что она использует их, будучи занята рассмотрением порядка в возникающих и уничтожающихся вещах, а также изучением человеческих искусств. Ее двойственная природа заключается в том, что между практическим разумом и умозрительным разумом рождаются мнения, которые связаны с действиями и становятся распространенными и широко известными, как, например, то, что ложь и притеснение постыдные и тому подобные исходные посылки, кои в книгах по логике отчетливо отграничиваются от первых начал разума.

Ибн-Сина. О разумной душе //

Хрестоматия по истории философии.

От Лао Цзы до Фейербаха. М., 1997. С. 189–190.

ИБН РУШД

Цель настоящего рассуждения – рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею либо как нечто похвальное, либо как нечто обязательное.

Если дело философии, говорим мы, заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего в той мере, какой оно содержит в себе указания на Творца, то есть в той мере, в какой оно выступает как [совокупность] творений (а творения указывают на Творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и, чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о Творце), и если религия побуждает к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что обозначаемое этим именем с точки зрения религии либо обязательно, либо похвально.

Если же установлено, что религия вменяет в обязанность исследование и рассмотрение сущего посредством разума (а рассмотрение есть не что иное, как извлечение, выведение неизвестного из известной, и это есть либо силлогизм, либо [нечто полученное] посредством силлогизма), то необходимо, чтобы мы, исследуя сущее, опирались на рациональный силлогизм. Но ясно, что подобного рода исследование, к которому призывает и побуждает религия, есть наиболее совершенное исследование посредством наиболее совершенного силлогизма, а именно то, что называется доказательством...

А если законоположения религии [выражают] истину и призывают к исследованию, ведущему к познанию истины, то мы, [принадлежащие к] мусульманской общине, знаем доподлинно, что исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противопоставляет себя истине, а согласуется с ней и служит доводом в ее пользу.

А раз так, то, если исследование, опирающееся на доказательство, ведет к некоторому знанию о каком-то сущем, религия либо умалчивает об этом сущем, либо [как-то] определяет его. Если об этом сущем религия умалчивает, то здесь не может быть какого-либо противоречия. Тогда дело обстоит так же, как с правовыми положениями, о которых умалчивают [законы] и которые выводятся поэтому законоведом посредством юридического силлогизма. Если же религия высказывается об этом сущем, то буквальный смысл подобного высказывания либо согласуется, либо приходит в противоречие с тем, к чему ведет доказательство. Если он со-

гласуется, то не может быть никакого разговора, а если приходит в противоречие, то здесь требуется [аллегорическое] толкование. Смысл же [такого] толкования заключается в выведении значения высказывания из истинного значения [и приведении его к] значению аллегорическому без нарушения обычного в арабском языке [словоупотребления], когда используют метафоры, относя к вещи наименование сходного с нею предмета, ее причины, ее атрибуты, сочетающегося с ней предмета или еще чего-нибудь из того, что обычно привлекается для определения разновидностей метафорической речи. Если законовед делает это в отношении многих юридических положений, то насколько же правомернее, чтобы подобным образом поступал подборник знания, опирающегося на доказательство. Ведь если законовед имеет в своем распоряжении лишь силлогизм, основанный на мнении, то у познающего [сущее] имеется в распоряжении силлогизм, основанный на достоверности.

Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, [принятым] в арабском языке...

Существует три разновидности людей. К одной разновидности относятся те, кто вовсе не способен к толкованию [священных текстов]; это – риторика, составляющие широкую публику, ибо нет ни одного здравомыслящего человека, который был бы лишен [способности к] риторическому суждению. К другой разновидности относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это – диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьей разновидности относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это – аподейктики по природе и по науке, то есть по философской науке. Последний вид толкования не подлежит разглашению перед диалектиками, а тем более перед публикой. Разглашение какого-нибудь из подобных толкований перед человеком, не способным к их [уразумению], – это особенно касается аподейктических толкований, так как они наиболее далеки от доступных всем знаний, – отвергает в неверие того, перед кем

оно разглашается, и того, кто его разглашает. Ибо последний ставит своей целью доказательство несостоятельности буквального смысла [священных текстов] и истинности [своего] толкования [их], но буде он опровергает буквальный смысл в присутствии человека, который окажется способным [уразуметь лишь] буквальный смысл и в глазах которого толкование останется недоказанным, то это приведет к неверию, если дело будет касаться основоположений религии. Толкования, стало быть, не подлежат ни разглашению перед публикой, ни доказательству в риторических или диалектических сочинениях, то есть в сочинениях, содержащих в себе рассуждения этих двух родов, как это делал Абу-Хамид [Газали].

Ибн Рушд. Рассуждение о связи между религией и философией // Хрестоматия по истории философии. От Лао Цзы до Фейербаха. М., 1997. С. 193–195

ГАЗАЛИ

Знай, что соответственно поставленной нами задаче философские науки распадаются на шесть разделов: математику, логику, физику, метафизику, политику и этику.

Что касается математики, то к этой науке относятся арифметика, геометрия и астрономия. Последние же не имеют никакого отношения к религиозным предметам – ни в смысле отрицания таковых, ни в смысле утверждения. Это доказательные предметы, отрицание которых становится невозможным после того, как они поняты и усвоены. И все же они повлекли за собой два несчастья.

Первое из них заключается в том, что всякий изучающий математику приходит в такой восторг от точности охватываемых ею наук и ясности их доказательств, что о философах у него начинает складываться благоприятное мнение. Он начинает думать, что все их науки обладают тем же четким и строго аргументированным характером, как и эта наука, а затем, если окажется, что он уже слышал людские разговоры об их неверии и безбожии и об их пренебрежительном отношении к шариату, такой человек сам становится богоотступником – и все из-за того, что доверился

этим философам. При этом он рассуждает так: если «бы истина была в религии, последняя не упряталась бы от этих людей, проявляющих такую точность в данной науке. Поэтому, когда подобный человек узнает из разговоров об их неверии и безбожии, он принимается искать доводы в подтверждение того, что истина заключается именно в отвергании и отрицании религии...»

Это очень большое несчастье. Поэтому необходимо постоянно держать под уздой каждого, кто занимается указанными науками. Хотя науки эти и не связаны с религиозными предметами, все же, будучи основополагающими принципами всех их знаний, они являются для такого человека источником всех тех бед и злосчастий, коим подвержены и сами математики. Мало существует людей, занимающихся математикой и не становящихся при этом вероотступниками и не скидывающих с голов своих узд благочестия.

Причиной второй беды являются некоторые невежественные друзья ислама, решившие, что религии можно помочь путем отрицания всякой науки, исходящей от математиков. Таким образом, они отвергали все науки математиков и утверждали, что последние якобы проявляют в них полное невежество. Они доходили до того, что отвергали их рассуждения о солнечных и лунных затмениях, называя их противозаконными. Когда же такие рассуждения доходили до слуха человека, познавшего все эти вещи на основании неопровержимых доказательств, человек этот не начинал сомневаться в своих доводах, но, решив, что ислам основан на невежестве и на отрицании неопровержимых доказательств, проникался к философам еще большей симпатией, а к исламу – презрением. Большое преступление перед религией совершают люди, решившие, что исламу можно помочь отрицанием математических наук!..

Что же касается метафизики, то большинство заблуждений философов заключается именно в ней. Они не сумели осуществить доказательств по условиям логики, поэтому относительно этих доказательств среди них возникли большие разногласия. Учение Аристотеля – в том виде, в каком оно было передано аль-Фараби и Ибн-Сина, – оказалось наиболее близким к учениям мусуль-

манских философов. Однако все допущенные ими ошибки могут быть сведены к двадцати принципам, из коих три должны быть признаны противоречивыми, а семнадцать – еретическими. Для того чтобы доказать несостоятельность их учения в этих двадцати вопросах, мы составили книгу «Опровержение», а что касается упомянутых трех вопросов, то в них философы выступили против всех мусульман. Эти вопросы излагаются в следующих их высказываниях: «Тела не воскресают: воздаяния и наказания получают лишь души; воздаяния и наказания носят духовный, но не телесный характер». Их высказывания верны там, где утверждается существование духовных воздаяний и наказаний (таковые действительно также существуют), но неверны там, где отрицается существование телесных воздаяний и наказаний. Их высказывания безбожным образом противоречат шариату.

За такими их высказываниями кроется отрицание атрибутов Аллаха, их утверждение, что Аллаху ведомы лишь сущности и что, кроме таковых, он ничего не знает. Что касается последних утверждений, то они роднят учение этих философов с учением мутазилитов. Неверия же мутазилитов нельзя разоблачать так же, как мы это сделали в отношении этих философов: в книге «Судящий о различии между исламом и ересью» нами была уже вскрыта порочность мнения тех, кто спешит обвинять в гетеродоксальности все, что противоречит их собственному учению.

Что касается этики, то все их рассуждения сводятся здесь к определению свойств и нравственных качеств души, к перечислению их родов и видов, а также способов исцеления души и преодоления ее страстей. Все это заимствовано ими из рассуждений суфиев, людей достойных и непреклонных в богомыслии и противодействии страстям, в следовании по пути, ведущему ко всевышнему Аллаху, где они сторонятся мирских наслаждений.

Нравственные качества души, недостатки ее и пороки в ее действиях – все те вещи, о познании которых заявляют суфии, – раскрылись перед ними в результате их подвижничества, а потом все это было взято философами, перемешано ими с их собственными рассуждениями и расхвалено на все лады с тем, чтобы их небыллицы нашли затем сбыт среди людей...

С миром же человек знакомится путем постижения его, и каждая из постигающих способностей создана для того, чтобы человек с ее помощью постигал мир реальностей. А под мирами мы понимаем роды реальностей.

Газали. Избавляющий от заблуждений // Хрестоматия по истории философии. От Лао Цзы до Фейербаха М., 1997. С. 19–199.

Н. КУЗАНСКИЙ

КНИГА ПЕРВАЯ. ОБ УЧЕНОМ НЕЗНАНИИ

Глава II. Пояснение предыдущим последующего

Прежде чем излагать самую важную из доктрин – учение о незнании, считаю необходимым приступить к выяснению природы максимальности.

Я называю максимумом нечто такое, больше чего ничего не может быть. Изобилие связано в действительности лишь с единым. Вот почему единство совпадает с максимальностью и также является бытием.

Абсолютный максимум единственен, потому что он – все, в нем все есть, потому что он — высший предел. Так как ничто ему не противостоит, то с ним в то же время совпадает минимум, и максимум тем самым находится во всем. А так как он абсолютен, то воздействует в действительности на все возможное, не испытывает сам никакого ограничения, но ограничивает все. Этот максимум, который непоколебимая вера всех народов почитает так же, как бога, явится в первой книге о человеческом разуме предметом моих посильных исследований.

От него, называемого абсолютным максимумом, исходит универсальное единство, и вследствие этого он пребывает в ограниченном состоянии, как Вселенная, чье единство замкнулось в множественности, без которой она не может быть. Однако, несмотря на то, что в своем универсальном единстве этот максимум охватывает всякую вещь таким образом, что все, что происходит от абсолюта, находится в нем и он – во всем, он не мог бы, однако, существовать

вне множественности, в которой пребывает, потому что не существует без ограничения и не может от него освободиться.

Так как Вселенная существует лишь ограниченным образом во множестве, мы исследуем в самом множестве единый максимум, в котором Вселенная существует в степени максимальной и наиболее совершенной в своем проявлении и достижении своей цели. Эта Вселенная соединяется с абсолютом, являющимся всеобщей целью.

КНИГА ВТОРАЯ

Нам надлежит быть учеными в некотором незнании, стоящем над нашим пониманием, чтобы, не рассчитывая уловить точную истину, как она есть, получить возможность видеть, что существует эта истина, постигнуть которую мы не в состоянии.

Глава I. Предварительные королларии к построению бесконечного универсального единства

В противоположных вещах мы находим излишек и избыток, как в простом и сложном, в абстрактном и конкретном, формальном и материальном, подверженном порче и нетленном и т. п. Из этого следует, что никогда нельзя добиться получения одной из двух противоположностей в чистом виде или предмета, в котором происходит соревнование их в точном равенстве. Все вещи состоят из противоположностей в различных степенях, имеют то больше от этого, то меньше от другого, выявляя свою природу из двух контрастов путем преобладания одного над другим. Так и познание вещей состоит в изысканиях посредством разума, знания, каким образом сложность в одном объекте присоединяется к относительной простоте в другом, простота – к многообразию в этом, подверженное порче – к нетленному и обратно в другом и т. д.

Проникая более глубоко в мое намерение, я говорю, что подъем к максимуму и спуск к простому минимуму невозможны, если только нет перехода в бесконечность, как это видно в числе, согласно делению непрерывности. Один только абсолютный максимум есть отрицательная бесконечность, – вот почему он один есть то, чем он может быть вкупе со всемогуществом. Но так как

Вселенная объемлет все, что не есть бог, то она и не может быть отрицательной бесконечностью, хотя не имеет предела и благодаря этому остается отрицательной (с. 57, 58, 60, 61).

Глава III. Каким образом максимум содержит в себе и выявляет все вещи непостижимым разумом путем

Бог заключает в себе все в том смысле, что все – в нем; он является развитием всего в том, что сам он – во всем. Чтобы пояснить нашу мысль на примере числа, мы можем сказать, что число есть выявление единства; число усваивается разумом, а последний исходит от нашей души; вот почему животные, не имеющие души, не могут считать.

Если бог, бытие которого вытекает из единства, не является абстракцией, извлеченной из вещей посредством разума, и тем более, не связан с вещами и не погружен в них, как может он выявляться через множество вещей? Никто этого не понимает. Если рассматривать вещи без него, они – ничто, как число без единства. Если рассматривать бога без вещей, то он существует, а вещи не существуют.

Отстраните бога от творения, и останется небытие, ничто; отнимите от сложного субстанцию, и никакой акциденции не будет существовать.

Глава IV. Каким образом Вселенная, ограниченная максимумом, только подобие абсолютного максимума

Если все вещи суть абсолютный максимум или существуют через него, то много прояснится для нас относительно мира, или Вселенной, который я хочу рассматривать лишь как ограниченный максимум. Сам он, будучи ограниченным или наглядным, конкретным, подражает, насколько может, абсолютному максимуму (с. 66–70).

По божественной идее, все вещи вступили в бытие, и первой в бытие вступила Вселенная, а вслед за ней все вещи, без которых она не может быть ни Вселенной, ни совершенной. Как абстрактное заключено в конкретном, так в первую очередь мы рассматриваем абсолютный максимум в ограниченном максимуме, чтобы затем исследовать его во всех отдельных вещах, потому что он

некоторым абсолютным образом находится в том, что представляет в ограниченном виде все.

Глава V. Любое – в любом

Если мы ближе рассмотрим то, что уже сказано, будет легко убедиться, на чем покоится истина, высказанная Анаксагором о том, что любое – в любом, и даже, может быть, будет видно глубже, чем у Анаксагора. Как уже явствует из нашей первой книги, бог – во всех вещах существует как бы через посредничество Вселенной, то ясно, что все – во всем и любое – в любом (с. 72, 73).

Все, целое – находится непосредственно в любом члене через любой член, как целое находится в своих частях в любой части через любую часть (с. 75).

Глава VI. Свертывание и степени ограничения Вселенной

Разум не может ничего постигнуть, что не было бы уже в нем самом в сокращенном, ограниченном состоянии. В процессе постижения разум раскрывает целый мир уподоблений, пребывающий в нем в сокращенном, ограниченном виде, вместе со знаниями и обозначениями, основанными на подобиях (с. 76, 79).

Глава VIII. Возможность или материя Вселенной

Мир, который является только ограниченным бытием, не случайно исходит от бога, ибо бог – абсолютная максимальность (с. 82, 86).

Глава IX. Душа как форма Вселенной

От этой души мира, думали мудрецы, исходит всякое движение. Она целиком находится в целом мире и в каждой части его, хотя, говорили они, она не производит одних и тех же свойств во всех частях (с. 87, 89).

Душа мира должна рассматриваться как универсальная форма, заключающая в себе все формы, существующая в действительности в вещах лишь ограниченно и являющаяся в любой вещи ограниченной формой вещи, как было сказано выше о Вселенной. Один бог абсолютен, все остальные существа ограничены. Нет середины между абсолютным и ограниченным, как это вообра-

жают те, кто думает, что имелась еще некая душа мира после бога и до ограничения мира. Один только бог есть душа и разум мира в той мере, в какой душе представляется как нечто абсолютное, в чем действительно находятся все формы вещей.

Глава X. Дух Вселенной

Движение планет является как бы эволюцией первоначально-го движения, а движение временных и земных вещей – эволюцией движения планет.

В земных вещах скрыты причины событий, как жатва в посе-ве. Вот почему философы говорили, что то, что скрыто в душе мира, как в клубке, развертывается и принимает свои размеры благодаря такому движению.

Дух, о котором мы говорим, распространен в ограниченном состоянии по всей Вселенной и в каждой ее части. Его-то и назы-вают природой. Природа есть, так сказать, то, что содержит все вещи, кои себя производят благодаря движению.

Движение любовной связи увлекает все вещи к единству, что-бы образовать из них всех одну-единственную Вселенную.

Глава XI. Королларий к движению

В движении нельзя дойти до простого максимума как не-подвижного центра, ибо необходимо, чтобы минимум совпадал с максимумом и центр мира совпадал с окружностью. Мир не имеет окружности, ибо если бы он имел центр и окружность, то имел бы, таким образом, в себе свое начало и конец, и он был бы завершен в отношении чего-то другого. Тогда бы у мира было бы нечто другое и еще некая связь, но это не представляет ниче-го истинного. Раз невозможно, чтобы мир был заключен между материальным центром и окружностью, то мир непостижим, ибо центр его и окружность суть бог, и, так как наш мир не бесконе-чен, все же нельзя считать его конечным потому, что он не имеет границ, между которыми заключен. Так, Земля, не могущая быть центром, не может быть абсолютно лишена движения, даже необ-ходимо, чтобы она имела такое движение, чтобы могла иметь еще бесконечно менее сильное движение.

Как Земля не есть центр мира, так и окружность его не является сферой неподвижных звезд, хотя, если сравнивать землю с небом, земля кажется ближе к центру и небо ближе к окружности.

Тот, кто является центром мира, иными словами, бог, да святится имя его, является и центром земли и всех сфер, и всего того, что есть в мире, и он же вместе с тем есть бесконечная окружность всяких вещей.

В небе нет неподвижных и определенных полюсов, хотя небо неподвижных звезд кажется описывающим своим движением, круги возрастающей величины (с. 92–98).

Глава XII. Земные условия

Того, о чем мы только что говорили, древние не касались, ибо относительно ученого незнания они находились в заблуждении. Нам уже ясно, что Земля на самом деле движется, хотя это нам не кажется, ибо мы ощущаем движение лишь при сравнении с неподвижной точкой. Если бы кто-либо не знал, что вода течет, не видел бы берегов и был бы на корабле посреди вод, как мог бы он понять, что корабль движется? На этом же основании, если кто-либо находится на Земле, на Солнце, или на какой-нибудь другой планете, ему всегда будет казаться, что он – на неподвижном центре и что все остальные вещи движутся. Всегда, наверняка, такой человек представит себе другие полюсы; если бы он оказался на Солнце, то еще новые; если бы оказался на Земле – иные; иные – на Луне, на Марсе и т. д. Машина мира имеет, так сказать, свой центр повсюду, а свою окружность нигде, а потому что бог есть окружность и центр, так как он везде и нигде.

Всякое движение части направляется к целому, как совершенству, так, тяжелые вещи стремятся к земле, легкие поднимаются, земля направляется к земле, вода – к воде, воздух – к воздуху, огонь – к огню. Вот почему движение всегда старается, насколько может, быть кругообразным, и всякая фигура быть сферичной. То же мы наблюдаем в членах животных, в деревьях, в небе (с. 100).

Бог – да благословенно имя его – сотворил все вещи: когда каждая вещь старается сохранить свое существование как божий дар, она совершает это сопричастно с другими предметами; на-

пример, нога не только полезна самой себе, но и для глаза, для рук, тела, для всего человека, потому что служит для передвижения. Также обстоит дело с глазом и другими членами тела и частями мира. Платон говорил, что мир – животное. Если понимать бога, как душу этого мира, без всякого поглощения ее им, то многое из того, что мы сказали, станет ясно.

Вся область Земли целиком, простирающаяся до круга огня, велика. И хотя Земля меньше Солнца, как это очевидно по ее тени и затмениям, однако неизвестно, насколько область Солнца больше или меньше области Земли. Она не может быть ей строго равной, ибо ни одна звезда не может быть равной другой. Земля не является самой малой звездой, ибо она, как показывают затмения, больше Луны и даже Меркурия, а может быть, и еще других звезд.

Звезды взаимно связываются своими влияниями, а также связывают их с другими звездами – Меркурием, Венерой и всеми звездами, существующими за пределами, как говорили древние и даже некоторые из современных мыслителей. Таким образом ясно, что имеется соотношение влияний, при котором одно не может существовать без другого.

Кузанский Н. Об ученом незнании // Избранные философские сочинения. Т. 1. М., 1979.

Во-первых, ты должен обратить внимание на то, что первое начало едино. Следуя Анаксагору, его называют умом (*intellectus*). От него все исходит в бытие для того, чтобы он явил сам себя; ум любит обнаруживать и сообщать свет своего умения. Поскольку жидетель-ум ставит конечной целью своих дел себя, чтобы обнаружилась его слава, он творит познавательные субстанции, способные видеть его истину, и им как их создатель представляет себя видимым в меру их способности вместить. Знание этого есть то первое (*primum*), в котором свернуто, заключено все, что будет сказано.

Кузанский Н. Берилл // Избранные философские сочинения. Т. 2. С. 99.

Предположения, должно быть, происходят из нашего ума как действительный мир – из бесконечного божественного основания (*ratione*). Так как человеческий ум, благородное подобие бога, участвует, насколько может, в плодородии творящей природы, то он из себя как образа всемогущей формы развертывает творения рассудка (*rationalia*) наподобие действительных вещей. Как божественный ум является формой реального мира, так человеческий мир – формой мира предположений. И как абсолютная божественная бытийность (*entitas*) в любой вещи есть все то, что она есть, так и единство человеческого ума есть бытийность его предположений. Бог же совершает все посредством (*propter*) самого себя, будучи равным образом и разумным началом, и концом всего; так и развертывание рассудочного мира, исходящее из нашего свертывающего ума, совершается посредством его творческой силы (*fabricatricem*). Чем глубже созерцает себя ум в развернутом из него же мире, тем более обильные плоды порождает он в себе самом, так как целью ума является бесконечное основание, единственная мера основания всех вещей, в котором только ум и увидит себя как он есть. И тем выше поднимаемся мы в уподоблении этому основанию, чем более щедро тратим свой ум, единственным жизненным центром которого оно является. Поэтому естественным желанием мы устремлены к совершенствующему нас знанию.

Кузанский Н. О предположениях // Избранные философские сочинения. Т. 1. С. 189.

ДЖ. БРУНО

О ПРИЧИНЕ, НАЧАЛЕ И ЕДИНОМ. ДИАЛОГ ПЯТЫЙ

Теофил. Итак, Вселенная едина, бесконечна, неподвижна. Едина, говорю я, абсолютная возможность, едина действительность, едина форма или душа, едина материя или тело, едина вещь, едино сущее, едино величайшее и наилучшее. Она никоим образом не может быть охвачена и поэтому неисчислима и беспредельна,

а тем самым бесконечна и безгранична и, следовательно, неподвижна. Она не движется в пространстве, ибо ничего не имеет вне себя, куда бы могла переместиться, ввиду того что она является всем. Она не рождается, ибо нет другого бытия, которого она могла бы желать и ожидать, так как она обладает всем бытием. Она не уничтожается, ибо нет другой вещи, в которую она могла бы превратиться, так как она является всякой вещью. Она не может уменьшиться или увеличиться, так как она бесконечна, как ничего нельзя к ней прибавить, так ничего нельзя от нее отнять, потому что бесконечное не имеет частей, с чем-либо соизмеримых.

Если точка не отличается от тела, центр от окружности, конечное от бесконечного, величайшее от малейшего, мы наверняка можем утверждать, что вся Вселенная есть целиком центр или что центр Вселенной повсюду и что окружность не имеется ни в какой части, поскольку она отличается от центра; или же что окружность повсюду, но центр нигде не находится, поскольку он от нее отличен. Вот почему не только не невозможно, но необходимо, чтобы наилучшее, величайшее, неохватываемое было всем, повсюду, во всем, ибо, как простое и неделимое, оно может быть всем, повсюду и во всем. Итак, не напрасно сказано, что Зевс наполняет все вещи, обитает во всех частях Вселенной, является центром того, что обладает бытием, единое во всем, для чего единое есть все. Будучи всеми вещами и охватывая все бытие в себе, он делает то, что всякая вещь имеется во всякой вещи. Диксон. Порожденное и порождающее... всегда принадлежат к одной и той же субстанции. Благодаря этому для вас не звучит странно изречение Гераклита, утверждающего, что все вещи суть единое, благодаря изменчивости все в себе заключающее. И так как ее формы находятся в нем, то, следовательно, к нему приложимы все определения, и благодаря этому противоречащие суждения оказываются истинными. И то, что образует множественность в вещах, – это не сущее, не вещь, но то, что является, что представляется чувству и находится на поверхности вещи.

Теофил. Это так... Природа нисходит к произведению вещей, и интеллект восходит к их познанию по одной и той же лестнице...

Когда мы стремимся и устремляемся к началу и субстанции вещей, мы продвигаемся по направлению к неделимости; и мы никогда не думаем, что достигли первого сущего и всеобщей субстанции, если не дошли до этого единого неделимого, в котором охвачено все. Благодаря этому лишь в той мере мы полагаем, что достигли понимания субстанции и сущности, поскольку сумели достигнуть понимания неделимости.

...Отсюда следует, что мы необходимо должны говорить, что субстанция по своей сущности не имеет числа и меры, а поэтому едина и неделима во всех частных вещах; последние же получают свое частное значение от числа, то есть от вещей, которые лишь относятся к субстанции.

...Противоположности совпадают в едином; отсюда нетрудно вывести в конечном итоге, что все вещи суть единое, как всякое число, в равной мере четное и нечетное, конечное и бесконечное, сводится к единице.

...Скажите мне, какая вещь более несходна с прямой линией, чем окружность? Какая вещь более противоположна прямой, чем кривая? Однако в начале и наименьшем они совпадают; так что, какое различие найдешь ты между наименьшей дугой и наименьшей хордой – как это божественно отметил Кузанский, изобретатель прекраснейших тайн геометрии. Далее, в наибольшем, какое различие найдешь ты между бесконечной окружностью и прямой линией. Разве вы не видите, что чем больше окружность, тем более она своим действием приближается к прямоте?

...Если мы хорошо обдумаем, то увидим, что уничтожение есть не что иное, как возникновение, и возникновение есть не что иное, как уничтожение; любовь есть ненависть; ненависть есть любовь... Что служит для врача более удобным противоядием, чем яд? Кто доставляет лучший териак, чем гадюка? В сильнейших ядах – лучшие целительные снадобья.

...Шарообразное имеет предел в ровном, вогнутое успокаивается и пребывает в выпуклом, гневный живет вместе с уравновешенным, наиболее гордому всего более нравится скромный, скупому – щедрый.

Подведем итоги, кто хочет познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы: противоречий противоположностей. Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку опоры.

Бруно Дж. О причине, начале и едином // Диалоги. М., 1949. С. 16–291.

Филотей. Чувство не видит бесконечности, и от чувства нельзя требовать этого заключения; ибо бесконечное не может быть объектом чувства; и поэтому тот, кто желает познавать бесконечность посредством чувств, подобен тому, кто пожелал бы видеть очами субстанцию и сущность [...]. Интеллекту подобает судить и отдавать отчет об отсутствующих вещах и отдаленных от нас как по времени, так и по пространству [...].

Эльпин. К чему же нам служат чувства? Скажите.

Филотей. Только для того, чтобы возбуждать разум; они могут обвинять, доносить, а отчасти и свидетельствовать перед ним, но они не могут быть полноценными свидетелями, а тем более не могут судить или выносить окончательное решение. Ибо чувства, какими бы совершенными они ни были, не бывают без некоторой мутной примеси. Вот почему истина происходит от чувств только в малой части, как от слабого начала, но она не заключается в них

Эльпин. А в чем же?

Филотей. Истина заключается в чувственном объекте, как в зеркале, в разуме – посредством аргументов и рассуждений, в интеллекте – посредством принципов и заключений, в духе – в собственной и живой форме...

Ввиду бесчисленных степеней совершенства, в которых разворачивается в телесном виде божественное бестелесное превосходство, должны быть бесчисленные индивидуумы, каковыми являются эти громадные живые существа (одно из которых эта земля, божественная мать, которая родила и питает нас и примет нас обратно), и для содержания этих бесчисленных миров требуется бесконечное пространство...

Я говорю о пределе без границ, для того чтобы отметить разницу между бесконечностью Бога и бесконечностью Вселенной; ибо Он весь бесконечен в свернутом виде и целиком, Вселенная же есть все во всем (если можно говорить обо всем там, где нет ни частей, ни конца) в развернутом виде и не целиком [...]. Бесконечность, имеющая измерения, не может быть целокупно бесконечной [...] Я называю Вселенную «целым бесконечным», ибо она не имеет края, предела и поверхности; но я говорю, что Вселенная не «целокупно бесконечна», ибо каждая часть ее, которую мы можем взять, конечна и из бесчисленных миров, которые она содержит, каждый конечен. Я называю Бога «целым бесконечным», ибо он исключает из себя всякие пределы и всякий его атрибут един и бесконечен; и я называю Бога «целокупно бесконечным», ибо Он существует весь во всем мире и во всякой своей части бесконечным образом и целокупно в противоположность бесконечности Вселенной, которая существует целокупно во всем, но не в тех частях (если их, относя к бесконечному, можно называть частями), которые мы можем постигнуть в ней...

Фракасторий. [...] Никогда не было философа, ученого и честного человека, который под каким-либо поводом и предлогом пожелал бы доказать на основании такого предложения необходимость человеческих действий и уничтожить свободу выбора. Так, среди других Платон и Аристотель, полагая необходимость и неизменность Бога, тем не менее полагают моральную свободу и нашу способность выбора; ибо они хорошо знают и могут понять, каким образом могут совместно существовать эта необходимость и эта свобода, однако некоторые истинные отцы и пастыри народов отрицают это положение...

Бруно Дж. О бесконечности, вселенной и мирах // Хрестоматия по истории философии. От Лао Цзы до Фейербаха. М., 1997. С. 232–233.

МАКИАВЕЛЛИ

Все государства, все державы, обладавшие или обладающие властью над людьми, были и суть либо республики, либо госу-

дарства, управляемые единовластно. Последние могут быть либо унаследованными – если род государя правил долгое время, либо новыми... Новые государства разделяются на те, где подданные привыкли повиноваться государям, и те, где они искони жили свободно; государства приобретаются либо своим, либо чужим оружием, либо милостью судьбы, либо доблестью. [...]

Здесь я перейду прямо к единовластному правлению и [...] разберу, какими способами государи могут управлять государствами и удерживать над ними власть. Начну с того, что наследному государю, чьи подданные успели сжиться с правящим домом, гораздо легче удержать власть, нежели новому, ибо для этого ему достаточно не преступать обычая предков и впоследствии без поспешности применяться к новым обстоятельствам. [...]

Давнее и преемственное правление заставляет забыть о бывших некогда переворотах и вызвавших их причинах, тогда как всякая перемена прокладывает путь другим переменам. Трудно удержать власть новому государю. И даже наследному государю, присоединившему новое владение – так что государство становится как бы смешанным, – трудно удержать над ним власть прежде всего вследствие той же естественной причины, которая вызывает перевороты во всех новых государствах. А именно: люди, веря, что новый правитель окажется лучше, охотно восстают против старого, но вскоре они на опыте убеждаются, что обманулись, ибо новый правитель всегда оказывается хуже старого. Что опять-таки естественно и закономерно, так как завоеватель притесняет новых подданных, налагает на них разного рода повинности и обременяет их постоями войска, как это неизбежно бывает при завоевании. И таким образом наживает врагов в тех, кого притеснил, и теряет дружбу тех, кто способствовал завоеванию...

Ранее уже говорилось о том, что власть государя должна покоиться на крепкой основе, иначе она рухнет. Основой же власти во всех государствах – как унаследованных, так и смешанных, и новых – служат хорошие законы и хорошее войско. Но хороших законов не бывает там, где нет хорошего войска, и, наоборот, где есть хорошее войско, там хороши и законы, поэтому, минувя законы, я перехожу прямо к войску.

Начну с того, что войско, которым государь защищает свою страну, бывает либо собственным, либо союзным, либо наемным, либо смешанным. Наемные и союзнические войска бесполезны и опасны; никогда не будет ни прочной, ни долговечной та власть, которая опирается на наемное войско, ибо наемники честолюбивы, распущенны, склонны к раздорам, задиристы с друзьями и трусливы с врагом, вероломны и нечестивы.

Союзнические войска — еще одна разновидность бесполезных войск — это войска сильного государя, которые призываются для помощи и защиты [...]. Сами по себе такие войска могут отлично и с пользой послужить своему государю, но для того, кто призывает их на помощь, он почти всегда опасен, ибо поражение их грозит государю гибелью, а победа — зависимостью. [...]

Поэтому мудрые государи всегда предпочитали иметь дело с собственным войском. Лучше, полагали они, проиграть со своими, чем выиграть с чужими, ибо не истинна та победа, которая добыта чужим оружием...

Теперь остается рассмотреть, как государь должен вести себя по отношению к подданным и союзникам. [...] Если же говорить не о вымышленных, а об истинных свойствах государей, то надо сказать, что во всех людях, а особенно в государях, стоящих выше прочих людей, замечают те или иные качества, заслуживающие похвалы или порицания. [...] Но раз в силу своей природы человек не может ни иметь одни добродетели, ни неуклонно им следовать, то благоразумному государю следует избегать тех пороков, которые могут лишить его государства, от остальных же — воздерживаться по мере сил, но не более. И даже пусть государи не боятся навлечь на себя обвинения в тех пороках, без которых трудно удержаться у власти, ибо, вдумавшись, мы найдем немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность...

Начну с первого из упомянутых качеств и скажу, что хорошо иметь славу щедрого государя. Тем не менее тот, кто проявляет щедрость, чтобы слыть щедрым, вредит самому себе. [...] Между тем презрение и ненависть подданных — это то самое, чего го-

сударь должен более всего опасаться, щедрость же ведет к тому и другому.

Переходя к другим из упомянутых выше свойств, скажу, что каждый государь желал бы прослыть милосердным, а не жестоким, однако следует остерегаться злоупотребить милосердием. [...] Поэтому государь, если он желает удержать в повиновении подданных, не должен считаться с обвинениями в жестокости. Однако государь должен внушать страх таким образом, чтобы, если не приобрести любви, то хотя бы избежать ненависти, государю необходимо воздерживаться от посягательств на имущество граждан и подданных и их женщин. [...] Но он должен остерегаться посягать на чужое добро, ибо люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества. [...]

Макиавелли. Государь //
Хрестоматия по истории философии.
От Лао Цзы до Фейербаха. М., 1997. С. 223.

Т. МОР

Если только шесть часов уходит на работу, то отсюда можно, пожалуй, вывести предположение, что следствием этого является известный недостаток в предметах первой необходимости. Но в действительности этого отнюдь нет; мало того, такое количество времени не только вполне достаточно для запаса всем необходимым для жизни и ее удобств, но дает даже известный остаток... Так как все они заняты полезным делом и для выполнения его им достаточно лишь небольшого количества труда, то в итоге у них получается изобилие во всем...

Утопийцы едят, пьют в скудельных сосудах из глины и стекла, правда, всегда изящных, но все же дешевых, а из золота и серебра повсюду, не только в общественных дворцах, но и в частных жилищах, они делают ночные горшки и всю подобную посуду для самых грязных надобностей. Сверх того, из тех же металлов они вырабатывают цепи и массивные кандалы, которыми сковывают рабов. Наконец, у всех опозоривших себя каким-либо преступлением в ушах висят золотые кольца, золото обвивает пальцы, шею

опоясывает золотая цепь и, наконец, голова окружена золотым обручем. Таким образом, утопийцы всячески стараются о том, чтобы золото и серебро были у них в позоре ...

В том отделе философии, где речь идет о нравственности, их мнения совпадают с нашими: они рассуждают о благах духовных, телесных и внешних, затем о том, присуще ли название блага всем им или только духовным качествам. Они разбирают вопрос о добродетели и удовольствии. Но главным и первенствующим является у них спор о том, в чем именно заключается человеческое счастье, есть ли для него один источник или несколько. Однако в этом вопросе с большей охотой, чем справедливостью, они, по видимому, склоняются к мнению, защищающему удовольствие: в нем они полагают или исключительный, или преимущественный элемент человеческого счастья...

Но счастье, по их мнению, заключается не во всяком удовольствии, а только в честном и благородном. Утопийцы допускают различные виды удовольствий, признаваемых ими за истинные; именно, одни относятся к духу, другие к телу. Духу приписывается понимание и наслаждение, возникающее от созерцания истины. Сюда же присоединяются приятное воспоминание о хорошо прожитой жизни и несомненная надежда на будущее блаженство. [...]

Другой вид телесного удовольствия заключается, по их мнению, в спокойном и находящемся в полном порядке состоянии тела: это – у каждого его здоровье, не нарушаемое никаким страданием. Действительно, если оно не связано ни с какой болью, то само по себе служит источником наслаждения, хотя бы на него не действовало никакое привлеченное извне удовольствие.

Между собою они живут дружно, так как ни один чиновник не проявляет надменности и не внушает страха. Их называют отцами, и они ведут себя достойно. Должный почет им утопийцы оказывают добровольно, и его не приходится требовать насильственно...

Утопийцы сильно гнушаются войною как деянием поистине Зверским, хотя ни у одной породы зверей она не употребительна столь часто, как у человека; вопреки обычаю почти у всех народов, они ничего не считают в такой степени бесславным, как славу, добытую войной. Не желая, однако, обнаружить, в слу-

чае необходимости, свою неспособность к ней, они постоянно упражняются в военных науках...

Религии утопийцев отличаются своим разнообразием не только на территории всего острова, но и в каждом городе. Одни почитают как бога Солнце, другие – Луну, третьи – одну из планет. Некоторые преклоняются не только как перед богом, но и как перед величайшим богом, перед каким-либо человеком, который некогда отличился своею доблестью или славой. Но гораздо большая, и притом наиболее благоразумная, часть не признает ничего подобного, а верит в некое единое божество, неведомое, вечное, неизмеримое, необъяснимое, превышающее понимание человеческого разума, распространенное во всем этом мире не своею громадою, а силою: его называют они отцом.

Мор Т. Утопия //

Хрестоматия по истории философии.

От Лао Цзы до Фейербаха. М., 1997. С. 218–219.

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

Ф. БЭЖОН

Идолы и ложные понятия, которые уже пленили человеческий разум и глубоко в нем укрепились, так владеют умом людей, что затрудняют вход истине, но, если даже вход ей будет дозволен и предоставлен, они снова преградят путь при самом обновлении наук и будут ему препятствовать, если только люди, предостереженные, не вооружатся против них, насколько возможно...

Есть четыре вида идолов, которые осаждают умы людей. Для того чтобы изучать их, дадим им имена. Назовем первый вид идолами рода, второй – идолами пещеры, третий – идолами площади и четвертый – идолами театра.

Построение понятий и аксиом через истинную индукцию есть, несомненно, подлинное средство для того, чтобы подавить и изгнать идолы. Но и указание идолов весьма полезно. Учение об идолах представляет собой то же для истолкования природы, что и учение об опровержении софизмов – для общепринятой диалектики.

Идолы рода находят основание в самой природе человека, в племени или самом роде людей, ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде.

Идолы пещеры суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого, помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы. Происходит это или от особых прирожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, или от чтения книг и от авторитетов, перед какими кто преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях, зависящей от того, получают ли их души предвзятые и предрасположенные или же души хладнокровные и спокойные, или по другим причинам. Так что дух человека, смотря по тому, как он расположен у отдельных людей, есть вещь переменчивая, неустойчивая и как бы случайная. Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом, или общем, мире.

Существуют еще идолы, которые происходят как бы в силу взаимной связанности и сообщества людей. Эти идолы мы называем, имея в виду порождающее их общение и сотоварищество людей, идолами площади.

Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

Существуют, наконец, идолы, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем идолами театра, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представ-

ляющих вымышленные и искусственные миры. Мы говорим это не только о философских системах, которые существуют сейчас или существовали некогда, так как сказки такого рода могли бы быть сложены и составлены во множестве; ведь вообще у весьма различных ошибок бывают почти одни и те же причины. При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности.

Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения. В 2 т. М., 1978. Т. 2.

1

Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может.

2

Ни голая рука, ни предоставленный самому себе разум не имеют большой силы. Дело совершается орудиями и вспоможениями, которые нужны разуму не меньше, чем руке. И как орудия руки дают или направляют движение, так и умственные орудия дают разуму указания или предостерегают его.

3

Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие. Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом.

10

Тонкость природы во много раз превосходит тонкость чувств и разума, так что все эти прекрасные созерцания, размышления, толкования – бессмысленная вещь; только нет того, кто бы это видел.

12

Логика, которой теперь пользуются, скорее служит укреплению и сохранению заблуждений, имеющих свое основание в общепринятых понятиях, чем отысканию личности. Поэтому она более вредна, чем полезна.

14

Силлогизмы состоят из предложений, предложения из слов, а слова суть знаки понятий. Поэтому если сами понятия, составляя основу всего, спутаны и необдуманно отвлечены от вещей, то нет ничего прочного в том, что построено на них. Поэтому единственная надежда – в истинной индукции.

15

Ни в логике, ни в физике в понятиях нет ничего здравого. “Субстанция”, “качество”, “действие”, “страдание”, даже “бытие” не являются хорошими понятиями; еще менее того – понятия: “тяжелое”, “легкое”, “густое”, “разреженное”, “влажное”, “сухое”, “порождение”, “разложение”, “притяжение”, “отталкивание”, “элемент”, “материя”, “форма” и прочие такого же рода. Все они вымышлены и плохо определены.

18

То, что до сих пор открыто наукам, почти целиком относится к области обычных понятий. Для того, чтобы проникнуть в глубь и в даль природы, необходимо более верным и осторожным путем отвлекать от вещей как понятия, так и аксиомы, и вообще необходима лучшая и более надежная работа разума.

24

Никоим образом не может быть, чтобы аксиомы, установленные рассуждением, имели силу для открытия новых дел, ибо тонкость природы во много раз превосходит тонкость рассуждений. Но аксиомы, отвлеченные должным образом из частных, в свою очередь, легко указывают и определяют новые частности и таким путем делают науки действенными.

25

Аксиомы, которыми ныне пользуются, проистекают из скудного и простого опыта и немногих частных, которые обычно встречаются, и почти соответствуют этим фактам и их объему. Поэтому нечему удивляться, если эти аксиомы не ведут к новым частностям. Если же, паче чаяния, открывается пример, который ранее не был известен, аксиому спасают посредством какой-либо прихотливой дистинкции, между тем как истиннее было бы исправить самое аксиому.

26

Познание, которое мы обычно применяем в изучении природы, мы будем для целей обучения называть предвосхищением природы, потому что оно поспешно и незрело. Познание же, которое должным образом извлекаем из вещей, мы будем называть истолкованием природы.

70

Самое лучшее из всех доказательств есть опыт... Тот способ пользования опытом, который люди теперь применяют, слеп и неразумен. И потому, что они бродят и блуждают без всякой верной дороги и руководствуются только теми вещами, которые попадают на встречу, они обращаются ко многому, но мало подвигаются вперед. Если даже они принимаются за опыты более вдумчиво, с большим постоянством и трудолюбием, они вкладывают свою работу в какой-либо один опыт, например, Гильберт – в магнит, алхимики – в золото. Такой образ действий людей и невежествен и беспомощен...

Бог в первый день творения создал только свет, отдав этому делу целый день и не сотворив в этот день ничего материального. Подобным же образом прежде всего должно из многообразного опыта извлекать открытие истинных причин и аксиом и должно искать светоносных, а не плодоносных опытов. Правильно же открытые и установленные аксиомы вооружают практику не поверхностно, а глубоко и влекут за собой многочисленные ряды практических приложений...

88

...Во всех науках мы встречаем ту же ставшую обычной уловку, что создатели любой науки обращают бессилие своей науки в клевету против природы. И то, что недостижимо для их науки, то они на основании той же науки объявляют невозможным и в самой природе...

95

Те, кто занимался науками, были или эмпириками, или догматиками. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, производят ткань из самих себя. Пчела же избирает средний способ: она извлекает

материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или на преимущественно на силах ума и не откладывает в сознании нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов, но изменяет его и перерабатывает в разуме. Итак, следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз этих способностей опыта и рассудка.

104

Не следует все же допускать, чтобы разум перескакивал от частных к отдаленным и почти самым общим аксиомам (каковы так называемые начала наук и вещей) и по их непоколебимой истинности испытывал бы и устанавливал средние аксиомы. Так было до сих пор: разум склоняется к этому не только естественным побуждением, но и потому, что он уже давно приучен к этому доказательствами через силлогизм. Для наук же следует ожидать добра только тогда, когда мы будем восходить по истинной лестнице, по непрерывным, а не прерывающимся ступеням – от частных к меньшим аксиомам и затем к средним, одна выше другой, и, наконец, к самым общим. Ибо самые низшие аксиомы немногим отличаются от голого опыта. Высшие же и самые общие (какие у нас имеются) умозрительны и абстрактны, и в них нет ничего твердого. (Средние же аксиомы истинны, тверды и жизненны, от них зависят человеческие дела и судьбы. А над ними, наконец, расположены наиболее общие аксиомы – не абстрактные, но правильно ограниченные этими средними аксиомами.)

Поэтому человеческому разуму надо придать не крылья, а скорее, свинец и тяжести, чтобы они сдерживали всякий его прыжок и полет...

105

Для построения аксиом должна быть придумана иная форма индукции, чем та, которой пользовались до сих пор. Эта форма должна быть применена не только для открытия и испытания того, что называется началами, но даже и к меньшим, и средним и, наконец, ко всем аксиомам. Индукция, которая совершается путем простого перечисления, есть детская вещь: она дает шаткие заключения

и подвергнута опасности со стороны противоречащих частных, вынося решения большей частью на основании меньшего, чем следует, количества фактов, и притом только тех, которые имеются налицо. Индукция же, которая будет полезна для открытия и доказательства наук и искусств, должна разделять природу посредством должных разграничений и исключений. И затем, после достаточного количества отрицательных суждений она должна заключать о положительном. Это до сих пор не совершено... Пользоваться же помощью этой индукции следует не только для открытия аксиом, но и для определения понятий. В указанной индукции и заключена, несомненно, наибольшая надежда.

Бэкон Ф. Новый Органон, Афоризмы об истолковании природы и царства человека // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1978. С. 12, 13–16, 18, 34, 35, 50, 56, 57, 60, 61, 62, 75, 80, 81.

Т. ГОББС

Философия есть познание, достигаемое посредством правильного рассуждения и объясняющее действия или явления из познанных нами причин или производящих оснований и, наоборот, возможные производящие основания – из известных нам действий. Чтобы понять это определение, нужно учесть, во-первых, что, хотя восприятие и память (способности, которыми человек обладает вместе со всеми животными) и доставляют нам знание, но так как это знание дается нам непосредственно природой, а не приобретается при помощи логического рассуждения, то оно не есть философия.

Под рассуждением я подразумеваю, учитывая все сказанное, исчисление. Вычислять – значит находить сумму складываемых вещей или определять остаток при вычитании чего-либо из другого. Следовательно, рассуждать значит то же самое, что складывать и вычитать.

Не следует поэтому думать, будто операция исчисления в собственном смысле производится только над числами и будто человек отличается (как, согласно свидетельству древних, полагал Пифагор) от других живых существ только способностью счи-

тать. Нет, складывать и вычитать можно и величины, тела, движения, времена, степени, качества, действия, понятия, отношения, предложения и слова (в которых содержится всякого рода философия). Прибавляя или отнимая, т. е. производя вычисление, мы обозначаем это глаголом «мыслить», что означает также исчислять, или умозаключать.

Предметом философии, или материей, о которой она трактует, является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством размышлений и которое мы можем в каком-либо отношении происходит соединение и разделение, т. е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами. Это определение, однако, вытекает из определения самой философии, задачей которой является познание свойств тел из их возникновения или их возникновение из их свойств. Следовательно, там, где нет ни возникновения, ни свойств, философии нечего делать. Поэтому философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога, в котором нельзя себе представить никакого соединения и разделения, никакого возникновения.

Философия исключает также учение об ангелах и о всех тех вещах, которые нельзя считать ни телами, ни свойствами тел, так как в них нет соединения или разделения, ни понятий большего и меньшего, т. е. по отношению к ним неприменимо научное рассуждение. Она исключает также историю, как естественную, так и политическую, хотя для философии обе в высшей степени полезны (более того, необходимы), ибо их знание основано на опыте или авторитете, но не на рассуждении. Она исключает всякое знание, имеющее своим источником божественное вдохновение, или откровение, потому что оно не приобретено нами при помощи разума, а мгновенно даровано нам божественной милостью (как бы некое сверхъестественное восприятие). Она, далее, исключает не только всякое ложное, но и плохо обоснованное учение, ибо то, что познано посредством правильного рассуждения, не может быть ни ложным, ни сомнительным; вот почему ею исключается астрология в той форме, в какой она теперь в моде, и тому подобные скорее пророчества, чем науки. Наконец, из философии

исключается учение о богопочитании, так как источником такого знания является не естественный разум, а авторитет церкви, и этого рода вопросы составляют предмет веры, а не науки.

Философия распадается на две основные части. Всякий, кто приступает к изучению возникновения и свойств тел, сталкивается с двумя совершенно различными родами последних. Один из них охватывает предметы и явления, которые называют естественными, поскольку они являются продуктами природы; другой – предметы и явления, которые возникли благодаря человеческой воле, в силу договора и соглашения людей, и называется государством. Поэтому философия распадается на философию естественную и философию гражданскую. Но так как, далее, для того чтобы познать свойства государства, необходимо предварительно изучить склонности, аффекты и нравы людей, то философию государства подразделяют обычно на два отдела, первый из которых, трактующий о склонностях и нравах, называется этикой, а второй, исследующий гражданские обязанности, – политикой, или просто философией государства.

Поэтому мы, предварительно установив то, что относится к природе самой философии, прежде всего, будем трактовать о естественных телах, затем об умственных способностях и нравах людей и, наконец, об обязанностях граждан.

Гоббс Т. Основы философии // Избранные произведения. В 2 т. 1964. Т. 1.

Д. ЛОКК

1. Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно неврожденно. Некоторые считают установленным взгляд, будто в разуме есть некие врожденные принципы, некие первичные понятия... так сказать запечатленные в сознании знаки, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собою в мир. Чтобы убедить непредубежденных читателей в ложности этого предположения, достаточно лишь показать, как люди исключительно при помощи своих природных

способностей, без всякого содействия со стороны и рожденных впечатлений, могут достигнуть всего своего знания и прийти к достоверности без таких первоначальных понятий или принципов...

2. Общее согласие как главный довод. Ничто не пользуется таким общим признанием, как то, что есть некоторые принципы, как умозрительные, так и практические (ибо речь ведут и о тех, и о других), с которыми согласны все люди. Отсюда защитники приведенного взгляда заключают, что эти принципы необходимо должны быть постоянными отпечатками, которые души людей получают при начале своего бытия и приносят с собой в мир, столь же необходимо и реально, как и все другие присущие им способности.

3. Общее согласие вовсе не доказывает врожденности. Довод со ссылкой на всеобщее согласие заключает в себе тот изъян, что, будь даже в самом деле верно, что существует несколько признаваемых всем человечеством истин, он все-таки не доказывал бы врожденности этих истин, если бы удалось показать, что имеется другой путь, каким люди приходят ко всеобщему согласию относительно вещей, о которых они сходятся во взглядах, а я предполагаю, что это показать возможно...

15. Шаги, которыми разум доходит до различных истин.

Чувства сперва вводят единичные идеи и заполняют ими еще пустое место, и по мере того, как разум постепенно осваивается с некоторыми из них, они помещаются в памяти и получают имена. Затем, подвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению общих имен. Так разум наделяется идеями и словами, материалом для упражнения своей способности рассуждения. С увеличением материала, дающего разуму работу, применение его с каждым днем становится все более и более заметным. Но хотя запас общих идей и растет обыкновенно вместе с употреблением общих имен и рассуждающей деятельностью, все-таки я не вижу, как это может доказать их врожденность...

Локк Д. Опыт о человеческом разуме //
Сочинения. В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 96, 97, 103, 151, 152.

Р. ДЕКАРТ

Неразумные животные, которые должны заботиться только о своем теле, непрерывно и заняты лишь поисками пищи для него; для человека же, главной частью которого является ум, на первом месте должна стоять забота о снискании его истинной пищи – мудрости. Я твердо убежден, что многие не преминули бы это сделать, если бы только надеялись в том успеть и знали, как это осуществить...

...Высшее благо, как показывает даже и помимо света веры, один природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, то есть мудрость; занятие последнею и есть философия. Так как все это вполне верно, то нетрудно в том убедиться, лишь бы правильно все было выведено. Но поскольку этому убеждению противоречит опыт, показывающий, что люди, более всего занимающиеся философией, часто менее мудры и не столь правильно пользуются своим рассудком, как те, кто никогда не посвящал себя этому занятию, я желал бы здесь кратко изложить, из чего состоят те науки, которыми мы теперь обладаем, и какой ступени мудрости эти науки достигают. Первая ступень содержит только те понятия, которые благодаря собственному свету настолько ясны, что могут быть приобретены и без размышления. Вторая ступень охватывает все то, что дает нам чувственный опыт. Третья – то, чему учит общение с другими людьми. Сюда можно присоединить, на четвертом месте, чтение книг, конечно, не всех, но преимущественно тех, которые написаны людьми, способными наделить нас хорошими наставлениями; это как бы вид общения с их творцами. Вся мудрость, какую обычно обладают, приобретена, на мой взгляд, этими четырьмя способами. Я не включаю сюда божественное откровение, ибо оно не постепенно, а разом поднимает нас до безошибочной веры...

...При изучении природы различных умов, я замечал, что едва ли существуют настолько глупые и тупые люди, которые не были бы способны ни усваивать хороших мнений, ни подниматься до высших знаний, если только их направлять по должному пути. Это можно доказать следующим образом: если начала ясны и из ничего не выводятся иначе, как при посредстве очевиднейших рассуждений, то никто не лишен разума настолько, чтобы не понять тех следствий, которые отсюда вытекают...

...Чтобы цель, которую я имел при обнародовании этой книги, была правильно понята, я хотел бы указать здесь и порядок, который, как мне кажется, должен соблюдаться для собственного просвещения. Во-первых, тот, кто владеет только обычным и несовершенным знанием, которое можно приобрести посредством четырех вышеуказанных способов, должен прежде всего составить себе правила морали, достаточные для руководства в житейских делах, ибо это не терпит промедления и нашей первой заботой должна быть правильная жизнь. Затем нужно заняться логикой, но не той, какую изучают в школах...

...Я знаю, что может пройти много веков, прежде чем из этих начал будут выведены все истины, какие оттуда можно извлечь, так как истины, какие должны быть найдены, в значительной мере зависят от отдельных опытов; последние же никогда не совершаются случайно, но должны быть изыскиваемы проницательными людьми с тщательностью и издержками. Ведь не всегда так случается, что те, кто способен правильно произвести опыты, приобретут к тому возможность; а также многие из тех, кто выделяется такими способностями, составляют неблагоприятное представление о философии вообще вследствие недостатков той философии, которая была в ходу до сих пор, – исходя из этого они не станут стараться найти лучшую. Но кто в конце концов уловит различие между моими началами и началами других, а также то, какой ряд истин отсюда можно извлечь, те убедятся, как важны эти начала в разыскании истины и до какой высокой степени мудрости, до какого совершенства жизни, до какого блаженства могут довести нас эти начала. Смею верить, что не найдется никого, кто не пошел бы навстречу столь полезному для него занятию или, по крайней мере, кто не сочувствовал бы и не желал бы всеми силами помочь плодотворно над ним трудящимся. Пожелаю нашим потомкам увидеть счастливое его завершение.

Декарт Р. Начала философии //
Избранные произведения. М., 1950. С. 411–426.

Будучи моложе, я изучал немного из области философии – логику, а из математических – геометрический анализ и алгебру – эти три искусства, или науки, которые, казалось бы, должны дать кое-что для осуществления моего намерения. Но, изучая их, я заметил, что в логике ее силлогизмы и большая часть других ее наставлений скорее помогают объяснять другим то, что нам известно, или даже, как в искусстве Луллия, бестолково рассуждать о том, чего не знаешь, вместо того, чтобы изучать это. И хотя логика действительно содержит много очень правильных и хороших предписаний, к ним, однако, примешано столько других – либо вредных, либо не нужных, – что отделить их почти так же трудно, как разглядеть Диану или Минерву в необделанной глыбе мрамора... Подобно тому, как обилие законов часто служит оправданием для пороков – почему государственный порядок гораздо лучше, когда законов немного, но они строго соблюдаются, – и как вместо большого количества правил, образующих логику, я счел достаточным твердое и непоколебимое соблюдение четырех следующих.

Первое – никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с очевидностью, иначе говоря, тщательно и избегать опрометчивости и предвзятости и включать в свои суждение только то, что представляется моему уму столь ясно и столь отчетливо, что не дает мне никакого повода подвергать их сомнению.

Второе – делить каждое из исследуемых мною затруднений на столько частей, сколько это возможно и нужно для лучшего их преодоления.

Третье – придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложного, предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи.

И последнее – составлять всегда перечни столь полные и обзоры столь общие, чтобы была уверенность в отсутствии упущений.

Длинные цепи доводов, совершенно простых и доступных, коими имеют обыкновение пользоваться геометры в своих трудней-

ших доказательствах, натолкнули меня на мысль, что все доступное человеческому познанию, однако, вытекает одно из другого. Остерегаясь, таким образом, принимать за истинное то, что таковым не является, и всегда соблюдая должный порядок в выводах, можно убедиться, что нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть. Мне не стоило большого труда отыскание того, с чего следует начинать, так как я уже знал, что начинать надо с самого простого и доступного пониманию; учитывая, что среди всех, кто ранее исследовал истину в науках, только математики смогли найти некоторые доказательства, то есть представить доводы несомненные и очевидные, я уже не сомневался, что начинать надо именно с тех, которые исследовали они.

Декарт Р. Рассуждения о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 259–261.

Поскольку чувства не обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизм, то я, считая себя способным ошибаться не менее других, отбросил все ложные доводы, которые принимал прежде за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решился представить себе, что все когда-нибудь приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих слов. Но я тотчас обратил внимание на то, что в это же самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина «Я мыслю, следовательно, я существую» столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии. Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что

у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую, напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есть, совершенно отличным от и тела и ее легче познать, чем тело, и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть.

Затем я рассмотрел, что вообще требуется для того, чтобы то или иное положение было истинно и достоверно; ибо, найдя одно положение достоверно истинным, я должен был также знать, в чем заключается эта достоверность. И заметив, что в истине положении «Я мыслю, следовательно, я существую» меня убеждает единственно ясное представление, что для мышления надо существовать, я заключил, что можно взять за общее правило следующее: все представляемое нами вполне ясно и отчетливо – истинно. Однако некоторая трудность заключается в правильном различении того, что именно мы способны представлять вполне отчетливо.

Вследствие чего размышляя о том, что раз я сомневаюсь, значит, мое бытие не вполне совершенно, ибо я вполне ясно различил, что полное постижение – это нечто большее, чем сомнение, я стал искать, откуда я приобрел способность мыслить. О чем-нибудь более совершенном, чем я сам, и понял со всей очевидностью, что это должно прийти от чего-либо по природе действительно более совершенного. Что касается мыслей о многих других вещах, находящихся вне меня, – о небе, Земле, свете, тепле и тысяче других, то я не так затруднялся ответить, откуда они явились. Ибо заметив, что в моих мыслях о них нет ничего, что ставило бы их выше меня, я мог думать, что если они истинны, то это зависит от моей природы, поскольку она наделена некоторыми совершенствами; если же они ложны, то они у меня от бытия, то есть они

находятся во мне, потому что у меня чего-то не хватает. Но это не может относиться к идее существа более совершенного, чем я: получить ее из ничего явно невозможно. Поскольку неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного, как и предполагать возникновение какой-либо вещи из ничего, то я не мог сам ее создать. Таким образом, оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению – одним словом, Богом.

Декарт Р. Рассуждения о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 68–70.

...Это слово – истина – в собственном своем смысле означает соответствие мысли предмету, но в применении к вещам, находящимся вне досягаемости мысли, оно означает лишь, что эти вещи могут служить объектами истинных мыслей – наших ли или Бога; однако мы не можем дать никакого логического определения, позволяющего познать природу истины.

Декарт Р. Из переписки 1619–1643 гг. // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 604.

Б. СПИНОЗА

...Все люди рождаются не знающими причин вещей, и... все они имеют стремление искать полезного для себя, что они и сознают. Первым следствием этого является то, что люди считают себя свободными, так как свои желания и свое стремление они сознают, а о причинах, располагающих их к этому стремлению и желанию, даже и во сне не грезят, ибо не знают их. Второе следствие – то, что люди все делают ради цели, именно ради той пользы, к которой они стремятся. Отсюда выходит, что они всегда стремятся узнавать только конечные причины совершившегося и успокаиваются, когда им укажут их, не имея, конечно, никакого повода к дальнейшим сомнениям. Если же они не имеют возможности узнать их от другого, то им не останется ничего более, как обра-

титься к самим себе и посмотреть, какими целями сами они руководствуются обыкновенно в подобных случаях; таким образом, они необходимо по себе судят о другом...

...Таким-то образом предрассудок этот обратился в суеверие и пустил в умах людей глубокие корни. Это и было причиной, почему каждый всего более старался понять и объяснить конечные причины всех вещей...

...Нельзя пройти здесь молчанием также и того, что сторонники этого учения, желавшие похвастаться своим умом в указании целей вещей, изобрели для оправдания означенного своего учения новый способ доказательства, именно приведение не к невозможному, а к незнанию; а это показывает, что для этого учения не оставалось никакого другого средства аргументации...

...Все это достаточно показывает, что каждый судил о вещах сообразно с устройством своего собственного мозга или, лучше сказать, состояния своей способности воображения принимал за самые вещи. Поэтому (заметим мимоходом) неудивительно, что среди людей возникло столько споров, а из них, наконец, – скептицизм.

*Спиноза Б. Этика // Избранные произведения.
В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 395–400.*

...Природа ограничивается не законами человеческого разума, имеющими в виду только истинную пользу и сохранение людей, но иными – бесконечными, имеющими в виду вечный порядок всей природы, частичку которой составляет человек; только вследствие природной необходимости все индивидуумы известным образом определяются к существованию и деятельности. Следовательно, все, что нам в природе кажется смешным, нелепым или дурным, – все это происходит оттого, что мы знаем вещи только отчасти и в большинстве случаев не знаем порядка и связи всей природы и что мы хотим управлять всем по привычкам нашего разума; между тем то, что разум признает дурным, дурно не в отношении порядка и законов природы в целом, но только в отношении законов одной нашей природы.

Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избранные произведения; в 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 204, 205.

...Никакая вещь, рассматриваемая в своей природе, не будет названа совершенной или несовершенной, особенно после того, как мы поймем, что все совершающееся совершается согласно вечному порядку и согласно определенным законам природы. Однако так как человеческая слабость не охватывает этого порядка своей мыслью, а между тем человек представляет собой некую человеческую природу, гораздо более сильную, чем его собственная, и при этом не видит препятствий к тому, чтобы постигнуть ее, то он побуждается к соисканию средств, которые повели бы его к такому совершенству. Все, что может быть средством к достижению этого, называется истинным благом; высшее же благо – это достижение того, чтобы вместе с другими индивидуумами, если это возможно, обладать такой природой. Что такое эта природа, мы покажем в своем месте, а именно, что она есть знание единства, которым дух связан со всей природой.

...Необходимо (во-первых) столько понимать о природе, сколько потребно для приобретения такой природы; затем образовать такое общество, какое желательно, чтобы как можно более многие как можно легче и вернее пришли к этому. Далее (в-третьих) нужно обратиться к моральной философии и к учению о воспитании детей; а так как здоровье – немаловажное средство для достижения этой цели, то нужно построить (в-четвертых) медицину в целом; и так как искусство делает легким многое, что является трудным, и благодаря ему мы можем выиграть много времени и удобства в жизни; то (в-пятых) никак не должно пренебрегать механикой.

Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума // Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 323, 324.

...После того, как мы выше доказали, что Бог существует, следует: теперь показать, что Он такое. Он, говорим мы есть существо, о котором утверждается, что оно есть всё или имеет бесконечные атрибуты, из которых каждый в своем роде бесконечно совершенен. Чтобы ясно выразить наше мнение об этом, мы примем как предпосылки следующие четыре положения.

1. Нет ограниченной субстанции, всякая субстанция в своем роде должна быть бесконечно совершенна, именно потому, что в бес-

конечном разуме Бога ни одна субстанция не может быть совершеннее, чем она имеется уже в природе.

2. Нет двух равных субстанций.

3. Одна субстанция не может произвести другой.

4. В бесконечном разуме Бога нет субстанции, которая не существовала бы в природе формально...

Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 82, 83.

...Природа, которая не происходит ни от какой причины и о которой мы знаем, что она существует, необходимо должна быть совершенным существом, которому присуще существование...

Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 87.

...Время, мера и число суть не что иное как модусы мышления (*cogitatio*), или, лучше сказать, воображения (*imaginatio*). Поэтому не удивительно, что все пытавшиеся понять ход природы (*progressus naturae*) при помощи такого рода понятий (да к тому же плохих понятий) до того запутывались, что в конце концов не могли никак выпутаться без того, чтобы не разломать всего и не прибегнуть к абсурдным и абсурднейшим допущениям. Ибо так как существует много такого, что никоим образом не может быть постигнуто воображением, но постигается одним только разумом (интеллектом) (каковы субстанции, вечность и др.), то если кто-то пытается трактовать такого рода предметы с помощью упомянутых выше понятий, которые являются только вспомогательными средствами воображения, то он достигает ничуть не большего, чем если бы он старался о том, чтобы сумасбродствовать своим воображением. Даже модусы субстанции никогда не будут правильно поняты, если мы будем смешивать их с подобного рода рассудочными понятиями (сущностями – *entia rationis*) или вспомогательными средствами воображения. Ибо этим мы отделили бы их от субстанции и от того способа, каким они проистекают из вечности, а без этого они не могут быть правильно поняты.

Спиноза Б. Письма некоторых ученых мужей к Б. Спинозе и его ответы, проливающие немало света на другие его сочинения // Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1957. С. 426.

...Прежде всего скажу несколько слов о следующих четырех понятиях: о субстанции, модусе, вечности и длительности. Относительно субстанции я должен заметить следующее: во-первых, что существование принадлежит к самой ее сущности, то есть, что из одной только ее сущности и определения следует, что она существует. Если мне не изменяет память, я уже доказывал Вам это устно, без помощи других положений. Во-вторых, как это следует из предыдущего, не может быть нескольких субстанций одной и той же природы, но лишь одна. В-третьих, наконец, всякая субстанция не может мыслиться иначе, чем бесконечною. Состояния же субстанции я называю модусами, определение которых, поскольку оно не есть само определение субстанции, не может заключать в себе существования. Поэтому хотя они и существуют, но мы можем мыслить их и несуществующими, откуда, далее следует, что если мы примем в соображение только сущность модусов, а не порядок всей природы в целом, то из того, что они сейчас существуют, мы не можем заключить о том, будут ли они существовать или не существовать в будущем и существовали они или нет в прошедшем. Из всего этого явствует, что существование субстанции мыслится нами как нечто принципиально иное, чем существование модусов. Отсюда происходит различие между вечностью и длительностью...

Спиноза Б. Письма //
Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 424.

...Предположим теперь, что в крови жил бы какой-нибудь червячок, обладающий достаточным зрением для различения частиц лимфы, млечного сока и т. д. и достаточным разумом для наблюдения за тем, как каждая отдельная частица при столкновении с другой либо отскакивает от нее, либо сообщает ей часть своего движения и т. д. Он жил бы в этой крови, как мы живем в этой части вселенной, и рассматривал бы каждую отдельную частицу крови как целое, а не как часть. И он не мог бы знать, каким образом все части крови управляются общими законами крови и принуждаются (поскольку этого требует общая природа крови) к такому приноравливанию друг к другу, чтобы определенным образом согласовываться между собой. Ибо если предположить, что вне крови не существует никаких причин, которые бы сооб-

щали ей новые движения, что вне крови нет никакого пространства и никаких других тел, которым частицы крови могли бы передать свое движение, – то ясно, что кровь навсегда останется в одном и том же состоянии и что частицы ее не будут претерпевать никаких других изменений, кроме тех, которые могут вытекать из одной лишь природы крови... И в этом случае кровь всегда должна была бы рассматриваться как целое, а не как часть.

Спиноза Б. Письма // Избранные произведения.
В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 513.

...На основе личного опыта убедился, что на сферических формах стекло руками шлифуется лучше, чем какой-бы то ни было машиною... [Спиноза, переводя принцип субстанции в конкретные приемы и правила, доводит его до уровня практической технологии (рукой самодостаточнее и органичнее). – Примеч. сост.].

Спиноза Б. Письма // Избранные произведения.
В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 515.

...Миссия пророков в том и состояла, чтобы развить в людях добродетель, а не в том, чтобы поучать истине. Ввиду этого автор полагает, что заблуждения и невежество пророка не могли повредить его слушателям, в которых он зажег любовь к добродетели, ибо несущественно, какими аргументами нас побуждают к добродетели, лишь бы только эти аргументы не извращали той нравственной добродетели, для возбуждения которой они созданы и пущены в ход пророком...

Спиноза Б. Письма // Избранные произведения.
В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 543.

Г. ЛЕЙБНИЦ

1. Монада, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит, не имеющая частей.

2. И необходимо должны существовать простые субстанции, потому что существуют сложные; либо сложная субстанция есть не что иное, как собрание, или агрегат, простых.

3. А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть, истинные атомы природы, одним словом, элементы вещей.

4. Нечего также бояться и разложения монады, и никак нельзя вообразить себе способа, каким субстанция могла бы естественным путем погибнуть.

5. По той же причине нельзя представить себе, как может простая субстанция получить начало естественным путем, ибо она не может образоваться путем сложения.

6. Итак, можно сказать, что монады могут произойти или погибнуть сразу, т. е. они могут получить начало только путем творения и погибнуть только через уничтожение, тогда как то, что сложно, начинается или кончается по частям.

7. Нет также средств объяснить, как может монада претерпеть изменение в своем внутреннем существе от какого-либо другого творения, так как в ней ничего нельзя переместить и нельзя представить в ней какое-либо внутреннее движение, которое могло бы быть вызываемо, направляемо, увеличиваемо или уменьшаемо внутри монады, как это возможно в сложных субстанциях, где существуют изменения в отношениях между частями. Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти. Акциденции не могут отделяться или двигаться вне субстанции, как это некогда у схоластиков получалось с чувственными видами. Итак, ни субстанция, ни акциденция не может извне проникнуть в монаду.

8. Однако монады необходимо должны обладать какими-нибудь свойствами, иначе они не были бы существами. И если бы простые субстанции нисколько не различались друг от друга по своим свойствам, то не было бы средств заметить какое бы, то ни было изменение в вещах, потому что все, что заключается в сложном, может исходить лишь из его простых составных частей.

9. Точно так же каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении.

Лейбниц Г. Монадология // Сочинения. В 4 т. М., 1982. Т. 1.

Ф.М.А. ВОЛЬТЕР

«Я первым решился изложить для моего народа понятным языком открытия Ньютона. Картезианские предрассудки, заменившие во Франции предрассудки перипатетиков, были тогда очень прочны...»

2. «Множество мыслителей создавали роман о душе – явился мудрец, который скромно написал историю души. Локк развернул перед людьми человеческий разум подобно превосходному анатому, который объясняет пружины человеческого тела. Он повсюду прибегает к помощи светильника физики, иногда он осмеливается говорить утвердительно, но он имеет смелость и сомневаться. Вместо того чтобы сразу определить то, чего мы не знаем, он постепенно изучает то, что мы хотим знать. Он берет ребенка в момент его рождения и шаг за шагом следует за успехами его разума: он видит то, что есть у него общего с животными и в чем он превосходит их; особенно он опирается на собственное свидетельство, на осознание процесса своего мышления».

5. «Несомненно, что наши первые идеи – это ощущения.

Постепенно мы приобретаем идеи, составленные из того, что раздражает наши органы; память удерживает эти ощущения. Затем мы распределяем их по общим идеям. Из этой естественной способности, которой мы обладаем, – образовывать и упорядочивать наши идеи – вытекают все обширные познания человека».

6. Так как под природой понимают материю, то предметом метафизики стало все, что не является материальным. Например, ваш разум, который не является ни длинным, ни широким, ни высоким, ни плотным, ни острым; Ваша душа, вам неизвестная и являющаяся причиной вашего разума;

Духи, о которых постоянно говорили, которым долгое время приписывали столь тонкое тело, что оно уже не было больше телом, и у которых отняли, наконец, всякое подобие тела, не зная, что после этого остается;

Способ чувствования этих духов, не стесняемых пятью органами чувств, способ их мышления при отсутствии головы, способ передачи ими своих мыслей без помощи слов и знаков;

Наконец, Бог, которого мы знаем через Его творения, но которого наша гордыня хочет определить; Бог, могущество которого мы чувствуем неограниченным; Бог, между которым и нами лежит бездна бесконечности и природу которого мы пытаемся постичь;

Вот предметы метафизики: 10. «Все находится в движении, все действует и противодействует в природе. ...Все есть действие, сама смерть действует. Трупы разлагаются, превращаются в растения, кормящие животных, которые в свою очередь служат пищей для других животных.

Каков же принцип этого универсального действия?»

11. «Наша планета, без сомнения, испытала превращения, и ее форма изменилась. Каждая планета претерпевает изменения. Так как все находится в движении, то все необходимо должно изменяться. Только неподвижность незыблема, только природа вечна, но мы появились недавно. Мы откроем тысячи признаков, говорящих об изменениях на нашем земном шаре. Эти свидетельства расскажут нам, что были погребены тысячи городов, что исчезли реки, что на обширном пространстве земли мы ходим».

Вольтер. Философские взгляды // Философские сочинения. М., 1988.

Ж.-Ж. РУССО

...Великий переворот... произвело изобретение двух искусств: обработки металлов и земледелия. В глазах поэта – золото и серебро, а в глазах философа – железо и хлеб цивилизовали людей и погубили род человеческий.

Все способности наши получили теперь полное развитие. Память и воображение напряженно работают, самолюбие всег-

да настороже, мышление стало деятельным, и ум почти достиг уже предела доступного ему совершенства. Все наши естественные способности исправно несут уже свою службу; положение и участь человека стали определяться не только на основании его богатства и той власти приносить пользу или вред другим, какой он располагает, но также на основании ума, красоты силы или ловкости, заслуг или дарований, а так как только эти качества могли вызвать уважение, то нужно было иметь их или делать вид, что имеешь...

Руссо Ж.-Ж. О причинах неравенства // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 2. М., 1970. С. 560.

Как и тело, дух имеет свои потребности. Телесные потребности являются основой общества, а духовные его украшают. В то время как правительство и законы охраняют общественную безопасность и благосостояние сограждан, науки, литература и искусства – менее деспотичные, но, может быть, более могущественные – обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы, для которой они, казалось бы, рождены, заставляют их любить свое рабство и создают так называемые цивилизованные народы. Необходимость воздвигла троны, науки и искусства их утвердили...

...Роскошь, развращенность и рабство во все времена становились возмездием за наше надменное стремление выйти из счастливого невежества, на которое нас обрекла вечная Мудрость...

Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о науках и искусствах // Избранные сочинения. В 3 т. Т. 1. М., 1961. С. 44, 45.

П.А. ГОЛЬБАХ

Люди всегда будут заблуждаться, если станут пренебрегать опытом ради порожденных воображением систем. Человек – произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться, не может – даже в мысли – выйти из природы. Тщетно дух его желает ринуться за грани видимого

мира, он всегда вынужден вмещаться в его пределах. Для существа, созданного природой и ограниченного ею, не существует ничего, помимо того великого целого, часть которого оно составляет и воздействия которого испытывает. Предполагаемые существа, будто бы отличные от природы и стоящие над ней, всегда остаются призраками, и мы никогда не сумеем составить себе правильных представлений о них, равно как и об их местопребывании и образе действий. Нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее...

...Все наши идеи, желания, действия представляют собой необходимый результат сущности и качеств, вложенных в нас этой природой, и видоизменяющих нас обстоятельств, которые она заставляет нас испытывать. Одним словом, искусство – это та же природа, действующая с помощью созданных ею орудий.

...Поднимемся же над облаками предрассудков. Выйдем из окружающего нас густого тумана, чтобы рассмотреть взгляды людей, их различные учения. Будем остерегаться разгула воображения, возьмем в руководители опыт, обратимся к природе, постараемся почерпнуть в ней самой правильные понятия о заключающихся в них предметах. Прибегнем к содействию наших чувств, которые пытались сделать подозрительными в наших глазах; станем вопрошать разум, который бесстыдно оклеветали и унизили; будем внимательно созерцать видимый мир и посмотрим, не достаточно ли его, чтобы дать нам возможность судить о неведомых землях духовного мира. Может быть, мы найдем, что не было никаких оснований отличать друг от друга и разделять два царства, одинаково входящие в область природы.

Вселенная – это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение. Ее совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий. Некоторые из этих причин нам известны, ибо они непосредственно воздействуют на наши чувства. Другие нам неизвестны, потому что действуют на нас лишь посредством следствий, часто очень удаленных от своих первопричин.

Гольбах П. Система природы // Избранные Произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 59–67.

Д. ДИДРО

Во вселенной есть только одна субстанция, и в человеке, и в животном. Ручной органчик из дерева, человек из мяса, чижик из мяса, музыкант из мяса, иначе организованного; но и тот, и другой – одинакового происхождения, одинаковой формации, имеют одни и те же функции, одну и ту же цель.

Животное – чувствительный инструмент, абсолютно похожий на другой, – при одинаковой конструкции; если снабдить его теми же струнами, ударять по ним одинаковым образом радостью, страданием, голодом, жаждой, болью, восторгом, ужасом, то невозможно предположить, чтобы на полюсе и на экваторе он издавал бы различные звуки. Также во всех мертвых и живых языках вы находите приблизительно одинаковые междометия; происхождение условных звуков следует объяснять потребностями и сродством по происхождению.

Инструмент, обладающий способностью ощущения, или животное убедились на опыте, что за таким-то звуком следуют такие-то последствия вне его, что другие чувствующие инструменты, подобные ему, или другие животные приближаются или удаляются, требуют или предлагают, наносят рану или ласкают, и все эти следствия сопоставляются в его памяти и в памяти других животных с определенными звуками; заметьте, что в сношениях между людьми нет ничего, кроме звуков и действий...

Мы – инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства – клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют...

Чтобы оценить всю силу моей системы, заметьте еще, что перед ней стоит та же непреодолимая трудность, которую выдвинул Беркли против существования тел. Был момент сумасшествия, когда чувствующее фортепиано вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепиано и что вся гармония вселенной происходит в нем...

Дидро Д. Разговор Даламбера и Дидро // Избранные философские произведения. М., 1941. С. 148–149.

К.А. ГЕЛЬВЕЦИЙ

Постоянно спорят о том, что следует называть умом; каждый дает свое определение; с этим словом связывают различный смысл, и все говорят, не понимая друг друга.

Чтобы иметь возможность дать верное и точное определение слову ум и различным значениям, придаваемым этому слову, необходимо сперва рассмотреть ум сам по себе.

Ум или рассматривается как результат способности мыслить (и в этом смысле ум есть лишь совокупность мыслей человека), или понимается как самая способность мыслить.

Чтобы понять, что такое ум в этом последнем значении, надо выяснить причины образования наших идей.

В нас есть две способности, или, если осмелюсь так выразиться, две пассивные силы, существование которых всеми отчетливо осознается.

Одна – способность получать различные впечатления, производимые на нас внешними предметами; она называется физической чувствительностью.

Другая – способность сохранять впечатление, произведенное на нас внешними предметами. Она называется памятью, которая есть не что иное, как длящееся, но ослабленное ощущение.

Эти способности, в которых я вижу причину образования наших мыслей и которые свойственны не только нам, но и животным, возбуждали бы в нас, однако, лишь ничтожное число идей, если бы они не были в нас связаны с известной внешней организацией.

Если бы природа создала на конце нашей руки не кисть с гибкими пальцами, а лошадиное копыто, тогда, без сомнения, люди не знали бы ни ремесел, ни жилищ, не умели бы защищаться от животных и, озабоченные исключительно добыванием пищи и стремлением избежать диких зверей, все еще бродили бы в лесах пугливыми стадами...

...Рассмотрим природу. Она нам являет предметы; эти предметы находятся в определенных отношениях с нами и между собой; знание этих отношений и составляет то, что называется умом;

наш ум более или менее обширен в зависимости от большей или меньшей широты наших познаний в этой области.

Ум человеческий поднимается до познания этих отношений; но здесь положен предел, которого он никогда не переступает. Поэтому все слова, которые составляют всевозможные языки и которые можно рассматривать как собрание знаков всех человеческих мыслей, либо воспроизводят образы (как дуб, океан, солнце), либо обозначают идеи, то есть различные отношения предметов между собой...

...Из всего мной сказанного вытекает следующее: если все слова различных языков не обозначают ничего, кроме предметов и отношений этих предметов к нам и между собой, то весь ум, следовательно, состоит в том, чтобы сравнивать наши ощущения и наши идеи, то есть замечать сходство и различия, соответствия и несоответствия, имеющиеся между ними.

...Все наши ложные суждения и наши заблуждения происходят от двух причин, предполагающих в нас лишь способность ощущения; что было бы, следовательно, бесполезно и даже бессмысленно допускать в нас способность суждения, не объясняющую ничего такого, чего нельзя было бы объяснить без нас. Приступая к изложению этого вопроса, я заявляю, что нет такого ложного суждения, которое не было бы следствием или наших страстей, или нашего невежества.

Гельвеций К. Об уме //
Сочинения. В 2 т. М., 1973. С. 148–154.

Д. БЕРКЛИ

1. Для всякого, кто обозревает объекты человеческого познания, очевидно, что они представляют из себя либо идеи, действительно воспринимаемые чувствами, либо такие, которые мы получаем, наблюдая эмоции и действия ума, либо, наконец, идеи, образуемые при помощи памяти и воображения, наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов. Посредством зрения я составляю идеи о свете и цветах, об их различных степенях и видах. Посредством

осязания я воспринимаю твердое и мягкое, теплое и холодное, движение и сопротивление, и притом более или менее всего этого в отношении как количества, так и степени.

Обоняние дает мне запахи; вкус – ощущение вкуса, слух – звуки во всем разнообразии по тону и составу. Так как различные идеи наблюдаются вместе одна с другою, то их обозначают одним именем и считают какой-либо вещью. Например, наблюдают соединенными вместе определенный цвет, вкус, запах, форму, консистенцию, – признают это за отдельную вещь и обозначают словом яблоко, другие собрания идей составляют камень, дерево, книгу и тому подобные чувственные вещи, которые, смотря по тому, приятны они или неприятны, вызывают страсти ненависти, радости, горя и т. п.

2. Но рядом с этим бесконечным разнообразием идей или предметов знания существует равным образом нечто познающее или воспринимающее их и производящее различные действия, как-то: хотение, воображение, воспоминание. Это познающее деятельное существо есть то, что я называю умом, духом, душою или мной самим. Этими словами я обозначаю не одну из своих идей, но вещь, совершенно отличную от них, в которой они существуют, или, что то же самое, которой они воспринимаются, так как существование идеи состоит в ее воспринимаемости.

3. Все согласятся с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И вот для меня не менее очевидно, что различные ощущения или идеи, запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они ни были между собой (т. е. какие бы предметы ни образовали), не могут существовать иначе как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может не посредственно убедиться в этом, если обратит внимание на то, что подразумевается под термином, существует в его применении к ощущаемым вещам. Когда я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то это значит, что я вижу и ощущаю его; и если б я вышел из своей комнаты, то сказал бы, что стол существует, понимая под этим, что, если бы я был в своей комнате, то я мог бы воспринимать его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает

его. Здесь был запах – это значит, что я его обонял; был звук – значит, что его слышали; был цвет или форма – значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это все, что я могу разуместь под такими или подобными выражениями. Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно.

4. Станным образом среди людей преобладает мнение, что дома, горы, реки, одним словом, чувственные вещи имеют существование, природное или реальное, отличное от того, что их воспринимает разум. Но с какой бы уверенностью и общим согласием ни утверждался этот принцип, всякий, имеющий смелость подвергнуть его исследованию, найдет, если я не ошибаюсь, что данный принцип заключает в себе явное противоречие. Ибо, что же такое эти вышеупомянутые объекты, как не вещи, которые мы воспринимаем посредством чувств? А что же мы воспринимаем, как не свои собственные идеи или ощущения? И разве же это прямо-таки не нелепо, что какие-либо идеи или ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемыми?

5. При тщательном исследовании этого предположения, может быть, окажется, что оно в конце концов зависит от учения об абстрактных идеях.

Ибо может ли быть более тонкая нить абстрагирования, чем отличие существования осязаемых предметов от их воспринимаемости так, чтобы представлять их себе как существующие невоспринимаемым? Свет и цвета, тепло и холод, протяжение и формы, словом, все вещи, которые мы видим и осязаем, – что они такое, как не разнообразные ощущения, понятия, идеи и чувственные впечатления? И возможно ли даже мысленно отделить которую из них от восприятия? Что касается меня, то мне было бы также легко отделить какую-нибудь вещь от себя самой... Но моя способность мыслить или воображать не простирается далее возможности реального существования или восприятия. Поэтому, как я не в состоянии видеть или осязать нечто без действительного ощущения вещи, точно так же я не в состоянии помыслить осязаемую вещь или предмет независимо от их ощущения

или восприятия. На самом деле объект и ощущение – одно и то же и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого.

Дж. Беркли. Сочинения. М.: Наука, 1978.

Д. ЮМ

Нет такого впечатления или такой идеи любого рода, которые не сознавались или не вспоминались бы нами и которых мы не представляли бы существующими; очевидно, что из такого сознания и проистекает наиболее совершенная идея бытия и уверенность в нем. Исходя из этого, мы можем сформулировать следующую дилемму, самую ясную и убедительную, какую только можно себе вообразить: так как мы никогда не вспоминаем ни одного впечатления и ни одной идеи, не приписывая им существования, значит, идея существования должна либо происходить от отчетливого впечатления, соединенного с каждым восприятием или с каждым объектом нашей мысли, либо быть тождественной самой идее восприятия или объекта.

Так как эта дилемма является очевидным следствием принципа, гласящего, что каждая идея происходит от сходного в ней впечатления, то наш выбор между обоими положениями дилеммы не может быть сомнительным. Не только нет такого отчетливого впечатления, которое сопровождало бы каждое впечатление и каждую идею, но я не думаю, чтобы существовали вообще два отчетливых впечатления, которые были бы соединены неразрывно. Хотя некоторые ощущения и могут быть временно соединены, мы вскоре замечаем, что они допускают разделение и могут быть даны в отдельности. В силу этого, хотя каждое впечатление и каждая идея, какие мы только помним, рассматриваются как существующие, однако идея существования не происходит от какого-либо отдельного впечатления.

Итак, идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же.

Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 161.

Предположим, что перед нами налицо два объекта, один из которых – причина, а другой – действие; ясно, что путем простого рассмотрения одного из этих объектов или же их обоих мы никогда не заметим той связи, которая их соединяет, и никогда не будем в состоянии решить с достоверностью, что между ними есть связь. Итак, мы приходим к идее причины и действия, необходимой связи, силы, мощи, энергии и дееспособности не на основании какого-нибудь единичного примера. Если бы мы никогда ничего не видели, кроме совершенно отличных друг от друга единичных соединений объектов, мы никогда не были бы в состоянии образовать подобные идеи.

Но далее, предположим, что мы наблюдаем несколько примеров того, что одни и те же объекты всегда соединены вместе: мы тотчас же представляем себе, что между ними существует связь, и начинаем заключать от одного из них к другому. Таким образом, эта множественность сходных примеров оказывается самой сущностью силы, или связи, и является тем источником, откуда проистекает эта идея. Следовательно, чтобы понять идею силы, мы должны рассмотреть эту множественность – больше ничего и не требуется, чтобы преодолеть затруднение, так долго смущавшее нас...

...Предполагать, что будущее соответствует прошлому, побуждает нас лишь привычка... И даже после того, как я в процессе опыта воспринимал множество повторяющихся действий такого рода, нет аргумента, понуждающего меня предположить, что действие будет соответствовать прошлому опыту. Силы, которые действуют на тела, совершенно неизвестны. Мы воспринимаем только свойства тех сил, которые доступны ощущениям...

...Руководителем в жизни является не разум, а привычка. Лишь она понуждает ум во всех случаях предполагать, что будущее соответствует прошлому...

Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 170–174, 796–800.

...Я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок различных восприя-

тий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение. Дух – нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия...

Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 369.

Мир, в котором мы обитаем, представляет собой как бы огромный театр, причем подлинные пружины всего происходящего в нем от нас совершенно скрыты, и у нас нет ни знания достаточного, чтобы предвидеть те бедствия, которые беспрестанно угрожают нам, ни силы достаточной, чтобы предупредить их. Мы непрестанно балансируем между жизнью и смертью, здоровьем и болезнью, изобилием и нуждой, – все это распределяется между людьми тайными, неведомыми причинами, действие которых часто бывает неожиданным и всегда – необъяснимым. И вот эти-то неведомые причины становятся постоянным предметом наших надежд и страхов; и если наши аффекты находятся в постоянном возбуждении благодаря тревожному ожиданию грядущих событий, то и воображение наше также действует, создавая представление об указанных силах, от которых мы находимся в столь полной зависимости...

Люди обладают общей склонностью представлять все существующее подобным себе и приписывать каждому объекту те качества, с которыми они близко знакомы и которые они непосредственно осознают. Мы усматриваем на луне человеческие лица, в облаках – армии и в силу естественной склонности, если таковую не сдерживает опыт и размышление, приписываем злую или добрую волю каждой вещи, которая причиняет нам страдание или же доставляет удовольствие... Даже философы не могут вполне освободиться от этой естественной слабости; они часто приписывали неодушев-

ленной материи страх перед пустотой, симпатии, антипатии и другие аффекты, свойственные человеческой природе...

...Неудивительно, что человечество, находящееся в полном неведении относительно причин и в то же время весьма озабоченное своей будущей судьбой, тотчас же признает свою зависимость от невидимых сил, обладающих чувством и разумом...

...Не трудно заметить, что, чем больше образ жизни человека зависит от случайностей, тем сильнее он предается суеверию; в частности, это наблюдается у игроков и мореплавателей, которые из всех людей меньше всего способны к серьезному, но зато полны всяких легкомысленных и суеверных представлений.

Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 371, 372.

...Необходимость есть нечто существующее в уме, а не в объектах, и мы никогда не составим о ней даже самой отдаленной идеи, если будем рассматривать ее как качество тел.

Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 795.

И. КАНТ

...Бытие не есть реальный предмет, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение бог есть всемогущее (существо) содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: бог и всемогущество; словечко есть не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает по отношению к субъекту. Если я беру субъект (бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю бог есть или есть бог, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как предмет в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь совершен-

но одинаковое содержание, и поэтому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения он есть). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном.

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 521, 522.

...По мере того как формируется тело человека, достигают надлежащей степени совершенства и его мыслительные способности; они становятся вполне зрелыми только тогда, когда волокна его органов получают ту прочность и крепость, которые завершают их развитие. Довольно рано развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей. У некоторых людей развитие на этой ступени и останавливается. Способность связывать отвлеченные понятия и, свободно располагая своими познаниями, управлять своими страстями, появляется поздно, а у некоторых так и вовсе не появляется в течение всей жизни; но у всех она слаба и служит низшим силам, над которыми она должна была бы господствовать и в управлении которыми заключается преимущество человеческой природы...

...Если исследовать причину тех препятствий, которые удерживают человеческую природу на столь низкой ступени, то окажется, что она кроется в грубости материи, в которой заключена духовная его часть...

Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Сочинения. В 6 т. Т. 1. М., 1964. С. 249.

Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы. Правда, писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершался сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только роман.

Если, однако, мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему...

Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей, некоторым образом, априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто эмпирически составляемой истории в собственном смысле слова, было бы неверным истолкованием моего намерения.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения. В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 22, 23.

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат В принадлежит субъекту А как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии, или же В целиком находится вне понятия А, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение аналитическим, а во втором – синтетическим... Первые можно было бы назвать поясняющими, а вторые – расширяющими суждениями...

...Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на таких синтетических, то есть расширяющих (знание), основоположениях, тогда как аналитические суждения хотя они в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительно новое.

...Все математические суждения синтетические. Это положение до сих пор, по-видимому, ускользало от внимания аналитиков человеческого разума...

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 110–112.

Истинная задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны априорные синтетические суждения. Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недоверенности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и может быть даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительности вообще невозможно объяснить эту задачу. Решение поставленной выше задачи заключает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретическое знание о предметах, т. е. ответ на вопросы: как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание?

Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос: как они возможны: ведь их существование доказывает, что они должны быть возможны. Что же касается метафизики, то всякий вправе усомниться в ее возможности, так как она до сих пор плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идет об их основной цели, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей.

Однако и этот вид знания надо рассматривать в известном смысле как данный: метафизика существует если не как наука, то, во всяком случае, как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы: поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому относительно нее следует поставить вопрос: как возможна метафизика в качестве природной склонности, т. е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и которые, побуждаемые собственной потребностью, он пытается, на сколько может, дать ответ?

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например, на вопрос, имеет ли мир начало или он существует вечно и т. п., всегда имелись неизбежные противоречия, то нельзя только ссылаться на природную склонность к метафизике, т. е. на самую способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь метафизика (какая бы она не была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы или не знаем ее предметы, т. е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос из поставленной выше общей задачи можно с полным основанием выразить следующим образом: как возможна метафизика как наука?

...Мы можем и должны считать безуспешными все сделанные до сих пор попытки догматически построить метафизику, если некоторые из них заключают в себе нечто аналитическое, а именно одно лишь расчленение понятий, а priori присущих нашему разуму, то это вовсе еще не составляет цели, а представляет собой лишь подготовку к метафизике в собственном смысле слова, а именно для априорного синтетического расширения нашего познания; расчленение не годится для этого, так как оно лишь показывает то, что содержится в этих понятиях, но не то, каким образом мы приходим а priori к таким понятиям, чтобы затем иметь возможность определить также их применимость к предметам всякого знания вообще...

...Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать критикой чистого разума. Разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. Органом чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь

вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, пропедевтикой к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не учением, а только критикой чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду. Я называю трансцендентным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией...

...Трансцендентальная философия есть идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать архитектурно, то есть основанной на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания...

Таким образом, к критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия...

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 113–124.

И.Г. ФИХТЕ

...Каждый, имеющий притязание на общее умственное развитие, должен в общих чертах знать, что такое философия; несмотря на то, что он сам не участвует в этих исследованиях, он все же должен знать, что она исследует; и, несмотря на то, что он сам не проникает и ее область, он все же должен знать границы, отделяющие эту область от той, на которой находится он сам, чтобы не бояться опасности, угрожающей со стороны совершенно другого и абсолютно чуждого ему тому миру, в котором он находится. Он должен это знать по крайней мере для того, чтобы не совершать несправедливости по отношению к тем людям науки, с которыми ему все же приходится жить вместе, как человеку, чтобы не давать ложных советов доверяющим ему и удерживать их от все-

го того, за пренебрежение к чему они в будущем могут жестоко поплатиться. По всем этим соображениям каждый образованный человек должен по крайней мере знать, чем философия не является, каких намерений она не имеет, чего она не способна делать.

Достигнуть же этого познания не только возможно, но даже и нетрудно. Научная философия, несмотря на то что она возвышается над естественным воззрением на вещи и над обыкновенным человеческим рассудком, тем не менее обеими ногами стоит на почве последнего и исходит из него, несмотря на то что она в дальнейшем, конечно, выходит за его пределы...

...Философия прирождена человеку; это общее мнение, и поэтому каждый считает себя вправе судить о философских предметах. Я здесь совершенно оставляю в стороне, как обстоит дело с этой прирожденной философией – об этом я буду говорить в своем месте; и только утверждаю о новейшей, но должна быть изучена...

...Относительно новейшей философии здесь следует только иметь в виду и помнить, что она ни в какой мере не отрицает за обыкновенным человеческим рассудком права судить о... предметах, но что она, наоборот, признает за ним это право, как мне кажется, в гораздо более сильной степени, чем какая-либо из предшествующих философий; но она за ним признает это право лишь в его сфере и в его собственной области, но ни в коем случае не в области философско-научной, в области, которая совершенно не существует для обыкновенного рассудка, как такового. Обыкновенный рассудок может рассуждать об этих предметах; и, может быть, даже очень правильно, но не может обсуждать их философски, ибо этого не может никто, кто не учился этому и не упражнялся в этом...

...Наукоучение есть систематическое выведение чего-то действительного, первой степени сознания; и оно относится к этому действительному сознанию как описанная выше демонстрация часов к действительным часам. Оно в качестве чистого наукоучения, безусловно, не желает в каком бы то ни было из всех возможных отношений, хотя бы наряду с этим и т. д., быть чем-либо большим, чем это, и оно не желает совсем существовать, если оно

не может быть этим. Каждый, кто выдает его за что-либо иное за нечто большее, совершенно не знает его.

Его объект – это, в первую очередь, основные определения сознания, как таковые, как определения сознания; но отнюдь не как вещи, действительно существующие вне знания. Дальше мы яснее увидим, что в нем и для него оба суть одно и то же...

Фихте И.Г. Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 2–5, 31–34, 78, 79, 82, 83.

...Философским же может быть названо только такое воззрение, которое сводит наличное многообразие опыта к единству одного общего начала и затем исчерпывающим образом объясняет и выводит из этого единства все многообразие...

...Если задача философа – вывести возможные в опыте явления из единства предположенного им понятия, то, очевидно, он вовсе не нуждается для этого ни в каком опыте; поскольку он – философ и строго держится в границах философии, он должен выполнять свою задачу, не считаясь ни с каким опытом... В применении к нашему предмету, он должен быть в состоянии априори охарактеризовать всю совокупность времени и всевозможные в нем эпохи...

...Отдельные личности совершенно исчезают пред взором философов, и все сливается для него в одну великую общину. Философская характеристика выражает каждую вещь в определенности и последовательности, какие никогда не могут быть достигнуты самими вещами вследствие вечных колебаний действительности; оно не затрагивает поэтому личностей и, никогда не опускаясь до уровня портрета, представляет идеализированную картину.

Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 4, 5, 12, 13.

...Конечное разумное существо не имеет ничего вне опыта; опыт содержит в себе весь материал его мышления. Философ необходимо стоит под теми же условиями; поэтому кажется непонятным, как бы это он мог возвыситься над опытом.

Однако он может отвлекать, то есть через свободу мышления разделять то, что связано в опыте. В опыте неразрывно связаны друг с другом вещь, – то, что должно быть определено независимо от нашей свободы и на что должно быть направлено наше познание, и интеллигенция, то есть то, что должно познавать. Философ может отвлекаться от того или от другого; тем самым он отвлекается от опыта и возвышается над ним. Если он отвлекается от вещи, то в качестве основы объяснения опыта у него остается интеллигенция в себе, то есть отвлеченная от ее отношения к опыту; если он отвлекается от последней, то у него получается вещь в себе, то есть отвлеченная от того, что она встречается в опыте. Первый образ мысли называется идеализмом, второй – догматизмом...

...Какую кто философию выберет, зависит... от того, какой кто человек: ибо философская система – не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душой человека, обладающего ею. Дряблый от природы или расслабленный и искривленный духовным рабством, учений роскошью или тщеславием характер никогда не возвысится до идеализма.

Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение // Избранные сочинения. М., 1916. С. 413–424.

Ф.В. ШЕЛЛИНГ

Философия в целом исходит и должна исходить из начала, которое, будучи абсолютным тождеством, совершенно необъективно. Но как же это абсолютно необъективное может быть доведено до сознания и как же может быть понято, что оно необходимо, если оно служит условием понимания всей философии? Что оно не может быть ни постигнуто, ни представлено с помощью понятий, не требует доказательства. Остается, следовательно, только одна возможность – чтобы оно было представлено в непосредственном созерцании, которое, однако, в свою очередь само непостижимо, а поскольку его объект должен быть чем-то совершенно необъективным, по-видимому, даже внутренне противоречиво. Если, однако, допустить, что все-таки существует такое созерцание, объект которого есть абсолютно тождественное, само по

себе не субъективное и не объективное, и если мы в связи с этим созерцанием, которое может быть только интеллектуальным, сошлемся на непосредственный опыт, то возникает вопрос, каким образом это созерцание также может стать объективным, то есть как устранить сомнение, не основано ли оно просто на субъективной иллюзии, если не существует общей и всеми признанной объективности этого созерцания? Такой общепризнанной объективностью интеллектуального созерцания, исключающей возможность всякого сомнения, является искусство. Ибо эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание...

Если эстетическое созерцание есть лишь объективировавшееся трансцендентальное, то само собой разумеется, что искусство есть единственно истинный и вечный органон, а также документ философии, который беспрестанно все вновь подчеркивает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно: наличие бессознательного в его действовании и продуцировании и его изначальное тождество с сознательным. Искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, вечно должны избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначальное и естественно. Философия достигает, правда, наивысшего, но она приводит к этой точке как бы частицу человека. Искусство же приводит туда, а именно: к познанию наивысшего, всего человека, каков он есть, и на этом основано извечное своеобразие искусства и даруемое им чудо.

Однако в том виде, в каком материализм существует до сих пор, он совершенно непонятен, а когда он становится понятным, он, по существу, уже ничем не отличается от трансцендентного идеализма. Объяснить мышление как материальное явление можно, миф, превращая материю в призрак, в простую модификацию интеллигенции, общими функциями которой являются мышление и материя. Но этим материализм сам возвращает нас к духовному как к изначальному. Правда не может быть и речи о том, чтобы объяснить бытие из знания таким образом, будто бытие есть

результат действия знания; между тем и другим вообще не может быть причинной связи, и они вообще никогда бы не встретились, не будь они изначально едины в Я. Бытие (материя), рассматриваемое как продуктивность, есть знание; знание, рассматриваемое как продукт, есть бытие.

Натурфилософия и трансцендентальная философия разделены между собой на два возможных направления философии, и если всякая философия должна выводить либо интеллигенцию из природы, либо природу из интеллигенции, то трансцендентальная философия, перед которой стоит эта последняя задача, является другой необходимой основной наукой философии.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1987.

Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ

Эта наука постольку представляет собой единство искусства и религии, поскольку внешний по своей форме способ созерцания искусства, присущая ему деятельность субъективного созидания и расщепления его субстанционального содержания на множество самостоятельных форм, становится в тотальности религией. В религии в представлении развертывается расхождение и опосредствование раскрытого содержания и самостоятельные формы не только скрепляются вместе в некоторое целое, но и объединяются в простое духовное созерцание и, наконец, возвышаются до мышления, обладающего самосознанием. Это знание есть тем самым познание посредством мышления понятие искусства и религии, в котором все то, что различно по содержанию, познано как необходимое, а это необходимое познано как свободное.

...Соответственно этому философия определяется как познание необходимости содержания абсолютного представления, а также необходимости обеих его форм, – с одной стороны, непосредственного созерцания и его поэзии, как равным образом и объективного и внешнего откровения, которое предполагается представлением, а с другой стороны, прежде всего субъективно-го вхождения в себя, затем также субъективного движения вовне

и отождествление веры с предпосылкой. Это познание является, таким образом, признанием этого содержания и его формы и освобождением от односторонности форм, возвышением их до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, остающейся с ним тождественной и в этом тождестве представляющей собой познание упомянутой в-себе-и-для-себя-сущей необходимости. Это движение, которое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно в заключение постигает свое собственное понятие, то есть оглядывается назад только на свое же знание.

Гегель Г. Энциклопедия философских наук. В 3 т.
Т. 3. М., 1977. С. 393, 394.

...Относительно истории философии нам раньше всего может прийти в голову мысль, что в самом этом предмете содержится явное внутреннее противоречие. Ибо философия хочет познать неизменное, вечное, сущее само по себе; ее цель – истина. История же сообщает о том, что существовало в одно время, а в другое время исчезло и вытеснено другим. Если мы исходим из того, что истина вечна, то она не входит в сферу преходящего и не имеет истории. Если же она имеет историю, то, так как история есть лишь изображение ряда минувших образов познания, в ней нельзя найти истину, ибо истина не есть минувшее...

...Деяния, которыми занимается история философии, так же мало представляют собой приключения, как мало всемирная история лишь романтична; это не просто собрание случайных событий, путешествий странствующих рыцарей, которые сражаются и несут труды бесцельно и дела которых бесследно исчезают; и столь же мало здесь один произвольно выдумал одно, а другой – другое; нет: в движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно. С этой верой в мировой дух мы должны приступить к изучению истории и, в особенности, истории философии.

Гегель Г. Лекции по истории философии // Сочинения. Т. 9. Кн. 1. М., 1932. С. 15–25.

Абсолютное знание есть понятие, имеющее предметом и содержанием само себя и являющееся своей реальностью...

...Путь, или метод, абсолютного знания является столь же аналитическим, сколь и синтетическим. Развертывание того, что содержится в понятии, анализ, представляет собой обнаружение различных определений, которые содержатся в понятии, но, как таковые не даны непосредственно, и, следовательно, является одновременно синтетическим. Выражение понятия в его реальных определениях вытекает здесь из самого понятия, и то, что в обычном познании образует доказательство, является здесь возвращением перешедших в различие моментов понятия к единству. Последнее является благодаря этому тотальностью, наполненным и превратившимся в свое собственное содержание понятием.

Гегель Г. Философская пропедевтика // Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 146, 147.

Это столь же синтетический, сколь и аналитический момент суждения, в силу которого первоначальное всеобщее определяет себя из самого себя как иное по отношению к себе, должен быть назван диалектическим. Диалектика – это одна из тех древних наук, которая больше всего игнорировалась в метафизике нового времени, а затем вообще в популярной философии как античного, так и нового времени.

...Диалектику часто рассматривали как некоторое искусство, как будто она основывается на каком-то субъективном таланте, а не принадлежит к объективности понятия. Какой вид она приобрела в философии Канта и какой вывод он сделал из нее – это было показано выше на определенных примерах его взглядов. Следует рассматривать как бесконечно важный шаг то, что диалектика вновь была признана необходимой для разума, хотя надо сделать вывод, противоположный тому, который был сделан отсюда (Кантом).

...Главный предрассудок состоит здесь в том, будто диалектика имеет лишь определенный результат: это сейчас будет определено более подробно. Но прежде всего следует заметить относительно упомянутой формы, в которой обычно выступает диалектика, что по этой форме диалектика и ее результат касаются исследуемого

предмета или же субъективного познания, и объявляют ничтожным или это познание, или предмет; определения же, которые указываются в предмете как в чем-то третьем, не рассматриваются и предполагаются как значимые сами по себе. Одна из бесконечных заслуг кантовской философии состоит в том, что она обратила внимание на этот некритический образ действия и этим дала толчок к восстановлению логики и диалектики в смысле рассмотрения определений мышления в себе и для себя. Предмет, каков он был без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название, лишь в определениях мышления и понятия он есть то, что он есть.

Гегель Г. Наука логики. Т. 3.
М., 1972. С. 296–299.

...Если же мы исследуем истину знания, то мы, по-видимому, исследуем, что есть оно в себе. Но в этом исследовании оно есть наш предмет, оно есть для нас; и то, что оказалось бы его “в себе”, было бы, таким образом, скорее его бытием для нас. То, что мы утверждали бы в качестве его сущности, было бы скорее не его истиной, к только нашим знанием о нем. Сущность или критерий исходили бы от нас, и то, что следовало бы сравнивать с этим критерием и о чем, и итоге этого сравнения, должно было воспоследовать решение, не обязательно должно было бы признать его.

Но природа предмета, который мы исследуем, избавляет (нас) от этого разделения или этой видимости и предпосылки. Сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою; ибо различие, которое только что было сделано, исходит из него...

Гегель Г. Феноменология духа // Сочинения. Т. 4. М., 1959. С. 47, 48.

Абсолютная идея есть прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания...

...Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть чистая форма

понятия, которая созерцает свое содержание как самое себя. Она есть свое собственное содержание, поскольку она есть идеальное различие самой себя от себя, и одно из этих различий есть тождество с собой, которое, однако, содержит в себе тотальность форм как систему содержательных определений. Это содержание есть система логического...

*Гегель Г. Энциклопедия философских наук.
В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 419–421.*

Кто мыслит абстрактно? – Необразованный человек, а вовсе не просвещенный...

В обоснование своей мысли я приведу лишь несколько примеров, на которых каждый сможет убедиться, что дело обстоит именно так. Ведут на казнь убийцу. Для толпы он убийца – и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое замечание возмутит толпу: как так? Убийца красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу – красивым? Сами, небось, не лучше! Это свидетельствует о моральном разложении знати, добавит, может быть, священник, привыкший глядеть в глубину вещей и сердец.

Знаток же человеческой души рассмотрит ход событий, сформировавших преступника, обнаружит в его жизни, в его воспитании влияние дурных отношений между его отцом и матерью, увидит, что некогда этот человек был наказан за какой-то незначительный проступок с чрезмерной суровостью, ожесточившей его против гражданского порядка, вынудивший к сопротивлению, которое и привело к тому, что преступление сделалось для него единственным способом самосохранения. Почти наверняка в толпе найдутся люди, которые – доведись им услышать такие рассуждения – скажут: да он хочет оправдать убийцу!..

Это и называется “мыслить абстрактно” – видеть в убийце только одно абстрактное – что он убийца и названием такого качества уничтожать в нем все остальное, что составляет человеческое существо.

Гегель Г. Кто мыслит абстрактно? //
Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М., 1970. С. 390, 391.

Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания (и его предмета). Она содержит в себе мысль, поскольку мысль есть также и вещь сама по себе, или содержит вещь самое по себе, поскольку вещь есть также и чистая мысль. В качестве науки истина есть чистое развивающееся самопознание и имеет образ самости...

...Для того, чтобы представление по крайней мере понимало, в чем дело, следует отбросить мнение, будто истина есть нечто осязаемое...

Гегель Г. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 102–104.

...Мы можем также заключить, насколько превратно понимание свободы и необходимости как взаимоисключающих друг друга. Конечно, необходимость как таковая еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее в себе как снятую...

Гегель Г. Наука логики // Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М., 1975. С. 336, 337.

Л. ФЕЙЕРБАХ

...Абсолютный философский акт состоит в том, чтобы беспредметное делать предметным, непостижимое – постижимым, другими словами, объект жизненных интересов превращать в мысленный предмет, в предмет звания, это тот же акт, которому философия, вообще знание обязано своим существованием. А непосредственным следствием этого является то обстоятельство, что начало философии составляет начало науки вообще, а вовсе не начало специального знания, отличного от знания реальных наук. Это подтверждается даже историей. Философия – мать наук. Первые естествоиспытатели как древнего, так и нового времени, были философами.

...Новейшая философия именно тем и отличалась от философии схоластической, что она снова соединила эмпирическую деятельность с мыслительной, что она в противоположность

мышлению, отмежеванному от реальных вещей, выставила тезис – философствовать следует, руководствуясь чувством. Поэтому если мы обратимся к началу новейшей философии, то мы будем иметь перед собою подлинное начало философии. Не в конце своего пути философия приходит к реальности, скорее с реальности она начинается. Только этот путь, а не тот, который намечается автором в согласии со спекулятивной философией со времен Фихте, есть единственно естественный, то есть целесообразный и верный путь. Дух следует за чувством, а не чувство – за духом: дух есть конец, а не начало вещей.

Фейербах Л. О начале философии // Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 98, 99.

С устранением кантовского предела разума философия освободилась от той ограниченности, которую на нее неизбежно накладывала эта произвольная граница; и только тогда смогла открыться поэтому универсальная, свободная перспектива в области философии.

...Очередной и неотложной задачей философии было определение идеи абсолютного тождества в ней самой для того, чтобы найти в этом определении реальный медиум между общим идею и особенным действительности, принцип для познания особенного в его особенности...

...История философии отнюдь не является историей случайных субъективных мыслей, т. е. историей отдельных мнений... Истинная, объективная категория, в которой она должна рассматриваться, есть идея развития... История философии является системой.

Фейербах Л. История философии. В 3 т. Т. 2. М., 1967. С. 7–9, 11–130.

...Мое учение или воззрение может быть поэтому выражено в двух словах: природа и человек. С моей точки зрения, существо, предшествующее человеку, существо, являющееся причиной или основой человека, которому он обязан своим происхождением и существованием, есть и называется не бог – мистическое,

неопределенное, многозначашее слово, а природа – слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное... Я понимаю под природой совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое... Природа есть свет, электричество, магнетизм, воздух, вода, огонь, земля, животное, растение, человек, поскольку он является существом, произвольно и бессознательно действующим...

Фейербах Л. Сущность религии // Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 441, 442, 444–446, 589–591.

...Жизнь – это поэт, книга – это философ. Первый созерцает единство во множестве, второй множество в единстве. Поэзия, чтобы увеличить прелесть и усилить эффект, рассматривает издалека дерево, как оно стоит в полном цвету, и как играют на нем эти тысячи и тысячи цветов, и ограничивается магической силой этого созерцания. Но философия подходит вплотную к дереву, отламывает один или самое большее два цветка, ибо она обходится немногим и их уже достаточно для нее, рассматривает их очень подробно, берет спокойно с собою домой, высушивает затем на солнце разума и сохраняет их в книге. Поэзия превращает каплю росы, сверкающей на дереве всеми красками, в бриллиант; но философия для того, чтобы отличить сущность от видимости, касается водяной капли указательным пальцем рассудка и, размазывая ее, кладет таким образом конец блестящей иллюзии...

Фейербах Л. Писатель и человек // История философии. В 3 т. Т. 1. М., 1967. С. 421.

...В чем же заключается сущность человека, сознаваемая им? Каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке! Разум, воля и сердце. Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли – энергия характера, сила чувства – любовь. Разум, любовь и сила воли – это совершенства.

Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 30–32, 34, 35.

Человек дан самому себе только чувственно. Он сам себе предмет в качестве чувственного объекта. Тождество субъекта и объекта – лишь абстрактная мысль в самосознании, оно может стать истиной и действительностью только в чувственном созерцании, которое человек получает от человека.

Мы не только воспринимаем камни и деревья, не только тело и кости, мы воспринимаем также чувства, пожимая руки и целуя губы чувствующего существа; мы слышим ушами не только журчание воды и шелест листьев, но мы также воспринимаем одушевленный голос любви и мудрости; но видим не только поверхности зеркал и иллюзии красок, мы всматриваемся также во взгляд человека. Итак, не только внешнее, но и внутреннее, не только тело, но и дух, не только вещь, но и я составляют предметы чувств. Поэтому все является чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредованно, если не глазами анатома или химика, то глазами философа, поэтому совершенно законно эмпиризм усматривает источник наших идей в чувствах. Он только забывает, что главным, самым существенным чувственным объектом человека является сам человек, что только во взгляде человека на человека загорается свет сознания и ума. Поэтому идеализм прав в своих поисках источника идей в человеке, но не прав, когда он хочет вывести идеи из обособленного, замкнутого существа, из человека, взятого в виде души, одним словом, когда он хочет вывести их из Я без чувственно данного. Так называемые Идеи возникают только из общения между людьми, только из разговора человека с человеком. Не в одиночку, а с кем-нибудь вдвоем приходим мы к понятию, приходим вообще к разуму. Два лица необходимы для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле, сообщества людей есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже достоверность бытия других, внешних мне вещей для меня опосредована достоверностью наличности другого человека, вне меня сущего. Что я вижу в одиночку, в том я сомневаюсь, а то, что видит другой человек, становится для меня достоверным.

Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1955. С. 189, 190.

Только посредством чувств я знаю, что вне меня существуют другие существа, другие люди, что я являюсь индивидуальным существом, отличным от них, так же, как и они от меня. Но эта моя индивидуальность распространяется не только на те редкие признаки и свойства, при помощи которых я различаю себя от других, но также и на те свойства, которые я в отличие от первых мыслю, как общие и охватываю в одном общем понятии человека. Я не являюсь индивидуумом вот только до сего пункта и не дальше, так чтобы мои индивидуальные свойства имели свою границу в свойствах общих, не касаясь их и их не опорочивая. Нет! Индивидуальность – это неделимость, единство, целостность, бесконечность; с головы до ног, от первого до последнего атома, насквозь, повсюду я индивидуальное существо. “Я не человек вообще, в данном определенном образе”, я человек только в качестве этого абсолютно определенного человека. Бытие в качестве человека и бытие в качестве данного индивидуума, безусловно, во мне неразличимы. Я ощущаю, хочу, мыслю точно так же, как и ты, но мыслю я не твоим или общим разумом, а моим собственным. Я хочу, но точно также хочу не твоей и не всеобщей волей, а моей собственной.

Фейербах Л. О спиритуализме //
Избранные философские произведения. Т. 1. С. 496.

И действительности мораль индивидуума, мыслимого как существующего самого по себе, – это пустая фикция. Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком. Я есмь. Я только посредством тебя и с тобою. Я сознаю тебя самого только потому, что ты противостоишь моему сознанию как очевидное и осязаемое Я, как другой человек. Знаю ли я, что я мужчина и что такое мужчина, если мне не противостоит женщина? Я сознаю себя самого – это значит, что прежде всего другого я сознаю, что я мужчина, если я действительно мужчина. Равное, безразличное, бесполое Я – это только идеалистическая химера, пустая мысль.

Фейербах Л. Эвдемонизм //
Избранные философские произведения.
Т. 1. М., 1955. С. 617.

Собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его бог; поэтому мощь объекта есть мощь его собственной сущности. Так, сила чувственного объекта есть сила чувства, сила объекта разума – сила самого разума, и наконец, сила объекта воли – сила воли...

Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 34, 35.

...Сама смерть есть художник, который трудится в жизни, и подкрадывающаяся смерть есть лишь завершенное, готовое и удавшееся творение.

Время называется формой проявления единства бытия и небытия, оно само изображает эту истину. Теперь положительно как бытие, теперь – это есть. Вся наша жизнь есть лишь теperешняя, мгновенная. Вся жизнь есть лишь продолжение мгновений; мы существуем всегда лишь мгновенно; я есть теперь, а в следующее мгновение, может быть, вовсе и нет, и так в течение всей жизни. А к концу жизни я могу сказать: лишь мгновением была моя жизнь.

Фейербах Л. История философии. В 3 т. Т. 1. М., 1967. С. 59, 60.

Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Только тогда историческое движение затрагивает самое основное, когда оно захватывает человеческое сердце. Сердце не есть форма религии, в таком случае она должна была бы находиться также в сердце; сердце – сущность религии. Теперь спрашивается, что же, в нас произошла религиозная революция? Да, у нас нет больше сердца, нет больше религии. Христианство отвергается, отвергается даже теми, кто по видимости его еще сохраняет; но не хотят предать гласности, что христианство отвергается. Из соображений политических в этом не хотят сознаться, делают из этого тайну; предаются вольному или не-

вольному самообману; даже отрицание христианства выдается за христианство, христианство превращается в простое название.

Фейербах Л. Необходимость реформы, философии // Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 107, 108.

К. МАРКС И Ф.ЭНГЕЛЬС

1. Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берутся только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно.

3. Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, – это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика.

8. Общественная жизнь является по существу практической. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики.

9. Самое большое, чего достигает созерцательный материализм, т. е. материализм, который понимает чувственность не как практическую деятельность, это – созерцание им отдельных индивидов в “гражданском обществе”.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Собрание сочинений. Т. 3. С. 1–4.

Вместе с разделением труда, содержащим все эти противоречия и покоящимся в свою очередь на естественно возникшем разделении труда в семье и на распадении общества на отдельные, противоречащие друг другу семьи, – вместе с этим разделением труда дано и распределение, являющееся притом – как количественно, так и качественно – неравным распределением труда и его продуктов; следовательно дана и собственность, – зародыш и первоначальная форма которой имеется уже в семье, где жена и дети – рабы мужчины. Рабство в семье – правда, еще очень примитивное и скрытое – есть первая собственность, которая, впрочем, уже и в этой форме вполне соответствует определению современных экономистов, согласно которому собственность есть распоряжение чужой рабочей силой. Впрочем, разделение труда и частная собственность, это – тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом – по отношению к продукту деятельности.

Далее, вместе с разделением труда дано и противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом; притом этот общий интерес существует не только в представлении как “всеобщее”, но прежде всего он существует в действительности в качестве взаимной зависимости индивидов, между которыми разделен труд. И наконец, разделение труда нам также и первый пример того, что пока люди находятся в стихийно сложившемся обществе, пока, следовательно, существует разрыв между частным и общим интересом, пока, следовательно, разделение деятельности совершается не добровольно, а стихийно, – собственная деятельность человека становится для него чужой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того, чтобы он господствовал над ней.

*Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //
Собрание сочинений. Т. 3. С. 31.*

Человек есть существо, не только в том смысле, что и практически, и теоретически он делает своим предметом род – как свой собственный, так и прочих вещей, но и в этом смысле – и это есть

лишь другое выражение того же самого, – что он относится к самому себе, как к существу универсальному и потому свободному.

Родовая жизнь у человека, так и животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. Подобно тому, как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, является его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было вкушать и переварить, – так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности. Физически человек живет только этими продуктами природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т. д. Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его неорганическое тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, и во-вторых, материей, предметом и оружием его жизнедеятельности. Природа есть неорганическое тело человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек живет природой. Это значит, что природа есть его тело, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы.

Отчужденный труд человека, отчуждал от него: 1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность, тем самым отчуждает от человека род: он превращает для человека родовую жизнь в средство для поддержания индивидуальной жизни. Во-первых, он отчуждает родовую жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в ее абстрактной форме, целью родовой жизни, тоже в ее абстрактной и отчужденной форме.

Дело в том, что, во-первых, сам труд, сама жизнедеятельность, сама производственная жизнь оказываются для человека лишь средством для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении его физического существования. А производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовый характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовый характер человека. Сама жизнь оказывается лишь средством к жизни.

Животное непосредственно тождественно своей жизнедеятельности. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания... Его жизнедеятельность – сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать еще так: он есть сознательное существо, т. е. собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его жизнедеятельность есть свободная деятельность. Отчужденный труд переворачивает эти отношения таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою сущность только лишь в средство для поддержания своего существования.

Практическое созидание предметного мира, переработка неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного – родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как родовому существу. Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической

потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, когда он свободен от нее; животное производит самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому он принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку, в силу этого человек строит также и по законам красоты.

Поэтому именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа наказывается его произведением и действительностью. Предмет труда есть поэтому опредмечивание родовой жизни человека: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире. Поэтому отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его родовую жизнь, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу.

Подобным же образом отчужденный труд, принижая самостоятельность, свободную деятельность до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования.

Присущее человеку сознание его родовой сущности видоизменяется, стало быть, вследствие отчуждения так, что родовая жизнь становится для него средством.

Таким образом отчуждение труда приводит к следующим результатам:

3) Родовая сущность человека – как и природа, так и его духовное родовое достояние – превращается в чуждую ему сущность, в средство для поддержания его индивидуального существования.

Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его человеческую сущность.

4) Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является отчуждение Человека от человека. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит другой человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека.

*Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года //
Собрание сочинений. Т. 42. С. 92–94.*

Таким образом, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, посмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им формулу общения – то есть гражданское общество на различных ступенях – как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания: религию, философию, мораль и т. д., и т. п., и проследить процесс их возникновения на той основе, благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между различными его сторонами). Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в “самосознании” или превращением их в “привидения”, “призраки”, “причуды” и т. д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел

весь этот идеалистический вздор, – что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой, иной теории. Это концепция показывает, что история не растворяется в “самосознании”, как “дух от духа”, а что каждая ее ступень застаёт в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшиеся отношения людей к природе и друг к другу, застаёт передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколениям массу производственных сил, капиталов, и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывает ему его собственные условия жизни и придает ему определенное развитие, особый характер.

*Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //
Собрание сочинений. Т. 3. С. 36, 37.*

Индивид есть общественное существо. Поэтому всякое проявление той жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме коллективного, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – является проявлением и утверждением общественной жизни. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то различным, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более особенным, либо более всеобщим проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более особенной, либо всеобщей индивидуальной жизнью.

Как родовое сознание, человек утверждает свою реальную общественную жизнь и только повторяет в мышлении свое реальное бытие, как и наоборот, родовое бытие утверждает себя в родовом сознании и в своей всеобщности существует для себя как мыслящее существо.

Поэтому, если человек есть некоторый особенный индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное индивидуальное общественное существо, то он в такой же мере есть также и тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому, как и в дей-

ствительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, с другой стороны – как тотальность человеческого проявления жизни.

Таким образом, хотя мышление и бытие и отличны друг от друга, но в то же время они находятся в единстве друг с другом.

Смерть кажется жестокой победой рода над определенным индивидом и как будто противоречит их единству, но определенный индивид есть лишь некое определенное родовое существо и как таковое смертен.

4) Подобно тому как частная собственность имеется лишь чувственным выражением того, что человек становится в одно и то же время предметным для себя и вместе с тем чужим для самого себя и бесчеловечным предметом, что его проявление жизни оканчивается его отчуждением от жизни, его приобщение к действительности – выключением его из действительности, чужой для него действительностью, – точно так же и положительное упразднение частной собственности, т. е. чувственное присвоение человеком и для человека человеческой сущности и человеческой жизни, предметного человека и человеческих произведений, надо понимать не только в смысле непосредственного, одностороннего пользования вещью, не только в смысле владения, обладания. Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек. Каждое из его человеческих отношений к миру – зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, желание, деятельность, любовь, словом все органы его индивидуальности, равно как и те органы, которые непосредственно по своей форме есть общественные органы (VII) являются в своем предметном отношении или в своем отношении к предмету, присвоением последнего. Присвоение человеческой действительности, а отношение к предмету, это – осуществление на деле человеческой действительности, человеческая действительность и человеческое страдание, потому что страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть самопотребление человека.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Собрание сочинений. Т. 42. С. 119–120.

Мы видим, что история промышленности и сложившееся предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией, которую до сих пор рассматривали не в связи сущностью человека, а всего лишь под углом зрения какого-нибудь внешнего отношения полезности, потому что, – двигаясь в рамках отчуждения, – люди усматривали действительность человеческих сущностных сил, человеческую родовую деятельность только во всеобщем бытии человека в религии, или же в истории в абстрактно-всеобщих формах политики, искусства, литературы и т. д. (IX). В обыкновенной материальной промышленности (которую в такой же мере можно рассматривать как часть вышеуказанного всеобщего движения, в какой само это движение можно рассматривать как особую часть промышленности, так как вся человеческая деятельность была до сих пор трудом, т. е. промышленной, отчужденной от самой себя деятельностью, мы имеем перед собой под видом чувственных, чуждых, полезных предметов, под видом отчуждения, определенные сущностные силы человека.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Собрание сочинений. Т. 42. С. 123.

В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовные процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание.

Маркс К. К критике политической экономии // Собрание сочинений. Т. 13. С. 6, 7.

Мой диалектический метод по своей основе не только отличается от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней.

Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть над мистической оболочкой рациональное зерно.

Маркс К. Капитал. Предисловие ко второму изданию // Собрание сочинений. Т. 23.

Когда мы подвергаем мысленному рассмотрению природу или историю человечества или нашу духовную деятельность, то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения связей и взаимодействий, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает. Таким образом, мы видим сперва общую картину, в которой частности пока более или менее отступают на задний план, мы больше обращаем внимание на движение, на переходы и связи, чем на то, что именно движется, переходит, находится в связи. Этот первоначальный, наивный, но, по сути дела, правильный взгляд на мир был присущ древнегреческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: все существует и в то же время не существует, так как все течет, все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения. Несмотря, однако, на то, что этот взгляд верно схватывает общий характер всей картины явлений, он все же недостаточен для объяснения тех частных, из которых она складывается, а пока мы не знаем их, нам не ясна и общая картина. Чтобы познавать те частности, мы вынуждены вырывать их из естественной или исторической

связи и исследовать каждую в отдельности по ее свойствам, по ее особым причинам и следствиям и т. д. В этом состоит, прежде всего, задача естествознания и исторического исследования, т. е. тех отраслей науки, которые по вполне понятным причинам занимали у греков классических времен лишь подчиненное место, потому что грекам нужно было раньше всего другого накопить необходимый материал... Настоящее же естествознание начинается только со второй половины XV века, и с этого времени оно непрерывно делает все более быстрые успехи.

Разложение природы на ее отдельные части, разделение различных процессов и предметов природы на определенные классы, исследование внутреннего строения органических тел по их многообразным анатомическим формам, – все это было основным условием тех исполинских успехов, которые были достигнуты в области познания природы за последние четыреста лет. Но тот же способ изучения оставил нам вместе с тем и привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности, вне их великой общей связи, и в силу этого – не в движении, а в неподвижном состоянии, не как существенно изменчивые, а как вечно неизменные, не живыми, а мертвыми. Перенесенный Бэконом и Локком из естествознания в философию, этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий – метафизический способ мышления.

Для метафизика вещи и их мысленные отражения, понятия, суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого. Он мыслит сплошными опосредованными противоположностями; речь его состоит из: «да – да, нет – нет; что сверх того, то от лукавого».

Для него вещь или существует, или не существует, и точно так же вещь не может быть самой собой и в то же время иной. Положительное и отрицательное абсолютно исключают друг друга; причина и следствие по отношению друг к другу тоже находятся в застывшей противоположности.

Этот способ мышления кажется нам на первый взгляд совершенно очевидным потому, что он присущ так называемому здра-

вому человеческому рассудку. Но здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования.

Метафизический способ понимания, хотя и является правомерным и даже необходимым в известных областях, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешенных противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной связи, за их бытием – их возникновение и исчезновение, из-за их покоя забывает их движение, за деревьями не видит леса... Равным образом и всякое органическое существо в каждое данное мгновение является тем же самым и не тем же самым; в каждое мгновение оно перерабатывает получаемые им извне вещества и выделяет из себя другие вещества, в каждое мгновение одни клетки его организма отмирают, другие образуются; по истечении более или менее длительного периода времени вещество данного организма полностью обновляется, заменяется другими атомами вещества.

Все эти процессы и все эти методы мышления не укладываются в рамки метафизического мышления. Для диалектики же, для которой существенно то, что она берет вещи и их умственные отражения главным образом в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении, – такие процессы, как вышеуказанные, напротив, подтверждают лишь ее собственный метод исследования.

Природа является пробным камнем для диалектики, и надо сказать, что современное естествознание доставило для такой пробы чрезвычайно богатый, с каждым днем все увеличивающийся материал и этим материалом доказало, что в природе все совершается в конечном счете диалектически, а не метафизически, что она движется не в вечно однородном, постоянно снова повторяющемся круге, а переживает действительную историю.

Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке //
Собрание сочинений. Т. 19.

Истина и заблуждение, подобно всем логическим категориям, движущимся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение только в пределах чрезвычайно ограниченной области. [...] Как только мы станем применять противоположность истины и заблуждения вне границ вышеуказанной узкой области, так эта противоположность сделается относительной и, следовательно, негодной для точного научного способа выражения. А если мы попытаемся применять эту противоположность вне пределов указанной области как абсолютную, то мы уже совсем потерпим фиаско: оба полюса противоположности превратятся каждый в свою противоположность, т. е. истина станет заблуждением, заблуждение – истиной. [...] Поэтому в действительно научных трудах избегают обыкновенно таких догматически-моралистических выражений, как заблуждение и истина. [...]

Движение есть способ существования материи, следовательно, нечто большее, чем просто ее свойство. Не существует и никогда не могло существовать материи без движения.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Собрание сочинений. Т. 20.

ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

ПСИХОАНАЛИЗ

3. ФРЕЙД

«Я И ОНО»

Сознание и бессознательное

Я не собираюсь сказать в этом вступительном отрывке что-либо новое и не могу избежать повторения того, что неоднократно высказывалось раньше.

Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и приобщить науке часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни.

Иначе говоря, психоанализ не может перенести сущность психического в сознание, но должен рассматривать сознание как качество психического, которое может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам.

Если бы я мог рассчитывать, что эта книга будет прочтена всеми интересующимися психологией, то я был бы готов к тому, что уже на этом месте часть читателей остановится и не последует далее, ибо здесь первое применение психоанализа. Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые – не говоря уже обо всей области патологического, – принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако их психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным – это, прежде всего, чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический элемент, например представление, обыкновенно не бывает длительно сознательным. Наоборот, характерным является то, что состояние сознательности быстро проходит; представление в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестает быть таковым, однако может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период – мы не знаем; можно сказать, что оно было скрытым (*latent*), подразумевая под этим то, что оно в любой момент способно было стать сознательным. Если мы скажем, что оно было бессознательным, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает со скрыто или потенциально сознательным. Правда, философы возразили бы нам: нет, термин «бессознательное» не может иметь здесь применения; пока представление находилось в скрытом состоянии, оно вообще не было психическим. Но если бы уже в этом месте мы

стали возражать им, то затеяли бы совершенно бесплодный спор о словах.

К термину или понятию бессознательного мы пришли другим путем, путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика. Мы видели, т. е. вынуждены были признать, что существуют весьма напряженные душевные процессы или представления, – здесь, прежде всего, приходится иметь дело с некоторым количественным, т. е. экономическим, моментом – которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть сознаны опять-таки как представления, хотя в действительности и не становятся сознательными.

Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория сказывается неопровержимой благодаря тому, что в психоаналитической технике нашлись средства, с помощью которых можно устранить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддерживавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление. Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть двоякое бессознательное: скрытое, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. Наше знакомство с психической динамикой не может не оказать влияния на номенклатуру и описание. Скрытое бессознательное, являющееся таковым только в описательном, но не в динамическом смысле, называется нами предсознательным;

термин «бессознательное» мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному; таким образом, мы имеем теперь три термина: «сознательное» (bw), «предсознательное» (vbw) и «бессознательное» (ubw), смысл которых уже не только чисто описательный. Предсознательное (vbw) предполагается нами стоящим гораздо ближе к сознательному (bw), чем бессознательное, а так как бессознательное (ubw) мы назвали психическим, мы тем более назовем так и скрытое предсознательное (vbw). Почему бы нам, однако, оставаясь в полном согласии с философами и сохраняя последовательность, не отделить от сознательно-психического как предсознательное, так и бессознательное? Философы предложили бы нам тогда рассматривать и предсознательное, и бессознательное как два рода или две ступени психоидного, и единение было бы достигнуто. Однако результатом этого были бы бесконечные трудности для изложения, а единственно значительный факт, что психоиды эти почти во всем остальном совпадают с признанно психическим, был бы оттеснен на задний план из-за предубеждения, возникшего еще в то время, когда не знали этих психоидов или самого существенного в них.

Таким образом, мы с большим удобством можем обходиться нашими тремя терминами; bw, vbw и ubw, если только не станем упускать из виду, что в описательном смысле существует двойное бессознательное, в динамическом же только одно. В некоторых случаях, когда изложение преследует особые цели, этим различием можно пренебречь, в других же случаях оно, конечно, совершенно необходимо. Вообще же мы достаточно привыкли к двойственному смыслу бессознательного и хорошо с ним справлялись. Избежать этой двойственности, поскольку я могу судить, невозможно; различие между сознательным и бессознательным есть, в конечном счете, вопрос восприятия, на который приходится отвечать или да или нет, самый же акт восприятия не дает никаких указаний на то, почему что-либо воспринимается или не воспринимается. Мы не вправе жаловаться на то, что динамическое в явлении может быть выражено только двусмысленно. Новейшее направление в критике бессознательного заслуживает быть здесь рассмотренным. Некоторые исследователи, не

отказывающиеся от признания психоаналитических фактов, но не желающие признать бессознательное, находят выход из положения с помощью никем не оспариваемого факта, что и сознание как феномен дает возможность различать целый ряд оттенков интенсивности или ясности.

Наряду с процессами, которые сознаются весьма живо, ярко и осязательно, нами переживаются также и другие состояния, которые лишь едва заметно отражаются в сознании, и наиболее слабо сознаваемые якобы суть те, которые психоанализ хочет обозначить неподходящим термином «бессознательное...»

Мы нашли в самом Я нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т. е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание и для осознания чего требуется особая работа.

Однако следствия из нашего понимания бессознательного еще более значительны. Знакомство с динамикой внесло первую поправку, структурная теория вносит вторую. Мы приходим к выводу, что *ubw* не совпадает с вытесненным; остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. Даже часть Я (один бог ведает, насколько важная часть Я может быть бессознательной), без всякого сомнения, бессознательна. И это бессознательное в Я не есть скрытое в смысле предсознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без осознания и само осознание не представляло бы столько трудностей. Когда мы, таким образом, стоим перед необходимостью признания третьего, не вытесненного *ubw*, то нам приходится признать, что характер бессознательного теряет для нас свое значение... Тем не менее нужно остерегаться пренебрегать им, так как, в конце концов, свойство бессознательности или сознательности является единственным светочем во тьме психологии глубин.

Фрейд З. Я и Оно // Избранное. М., 1989.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Э. ГУССЕРЛЬ

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ»

Феноменологическая психология

Современная психология как наука о «психическом» в конкретной связи пространственно-временных реальностей рассматривает в качестве своего материала то, что присутствует в мире в виде EGO, т. е. как «переживающее» (воспринимающее, мыслящее, водящее и т. д.), как обладающее способностями и привычками. И поскольку психическое дано просто как определенный слой существования людей и животных, психология может рассматриваться как ветвь антропологии или зоологии.

Но животный мир есть часть физической реальности, а последняя есть тема [чистого] естествознания. Возможно ли тогда достаточно четко отделить психическое от физического для того, чтобы параллельно [чистому] естествознанию создать чистую психологию? [Разумеется, в определенной мере чисто психологическое исследование возможно. Ему мы обязаны нашими основными понятиями психического], которые, в большинстве своем, являются психофизическими понятиями.

Но прежде, чем предпринять вопрос о развитии чистой психологии, мы должны обрести ясность относительно своеобразных характеристик психологического опыта и психических данных, которые он представляет. Естественно, мы обращаемся к нашему непосредственному опыту. Но мы не можем обнаружить психическое в каком-либо опыте иначе как посредством «рефлексии», посредством искажения данной установки. Мы привыкли сосредоточивать внимание на предметах, мыслях и ценностях, но не на психическом «акте переживания», в котором они постигаются.

Этот акт обнаруживается рефлексией; рефлексии же позволяет осуществить любой опыт. Вместо предметов, ценностей, целей, вспомогательных средств, мы рассматриваем тот субъективный опыт, в котором они «являются». Эти «явления» суть фе-

номены, которые по своей природе должны быть «сознанием» их объектов, независимо от того, реальны ли сами объекты или нет. Обыденный язык схватывает эту относительность в оборотах: я думал о чем-то, я испугался чего-то и т. д. Феноменологическая психология получает свое именование от «феноменов», с психологическим аспектом которых она имеет дело; слово «интенциональный» заимствовано у схоластики, чтобы обозначить существенно соотносительный характер феноменов. Всякое сознание «интенционально». Универсальная задача феноменологической психологии состоит в систематическом изучении типов и форм интенциональных переживаний, а также в редукции их структур к первичным интенциям и, таким образом, в изучении природы психического, а также постижении душевной жизни.

Значимость этих исследований, очевидно, выйдет далеко за рамки познания собственной душевной жизни психолога. Ибо психическая жизнь может быть раскрыта для нас не только в самосознании, но и в нашем сознании других «я». Этот последний источник дает нам нечто большее, чем просто удвоение того, что мы находим в нашем самосознании, поскольку он устанавливает различия между «собственным» и «чужим», которые мы переживаем, и обнаруживает для нас, таким образом, характеристики «жизни сообщества». Следовательно, дальнейшая задача, которую ставит себе феноменологическая психология – это раскрытие интенций, из которых складывается «жизнь сообщества»...

Трансцендентальная феноменология

Можно сказать, что трансцендентальная философия началась с Декарта, а феноменологическая психология – с Локка, Беркли и Юма, хотя последняя появилась вначале не как метод или дисциплина, служащая целям психологии, но как попытка решения трансцендентальной проблемы, сформулированной Декартом. Тема, развитая в «Метафизических размышлениях», осталась доминирующей темой в той философии, которая из нее возникла. Согласно этой философии, любая реальность и мир в целом, который мы воспринимаем как существующий, существуют, можно сказать, только в качестве содержания наших собственных пред-

ставлений, как нечто высказанное в суждениях или, лучше сказать, прошедшее проверку в процессе познания. Этого импульса было достаточно для всех известных нам правомерных и неправомерных вариантов [трансцендентальной проблемы].

Декартовское сомнение открыло, прежде всего «трансцендентальную субъективность», первой концептуальной обработкой которой и было его EGO COGITO. Но картезианское трансцендентальное «MENS» стало затем «Человеческим разумом», исследование которого предпринял Локк; исследование же Локка, в свою очередь, оказалось психологией внутреннего опыта. И поскольку Локк полагал, что его психология может охватить трансцендентальные проблемы, ради которых он и принялся за свое исследование, он стал основателем ложной психологической философии, которая оказалась живучей потому, что никто не исследовал понятия «субъективного» в его двойственном значении. Но если поставить трансцендентальную проблему должным образом, то двусмысленность «субъективного» становится явной, и при этом устанавливается, что феноменологическая психология имеет дело с одним его значением, тогда как трансцендентальная феноменология – с другим.

Феноменология. Универсальная наука. Таким образом, по мере развития феноменологии совершенствуется намеченная Лейбницем универсальная онтология, унификация всех мыслимых априорных наук и реализуется на новом, недогматическом основании феноменологического метода. Ибо феноменология как наука конкретных феноменов, присущих субъективности и интерсубъективности, есть EO IPSO априорная наука о всевозможных видах существования. Сфера феноменологии универсальна, поскольку не существует априори, которое не зависело бы от своего интенционального конституирования и не обретало бы в нем свою способность создать определенные линии в жизни сознания, которое обладало бы знанием об этой способности; так что установление некоторого априори должно раскрывать тот объективный процесс, посредством которого оно устанавливается. Как только априорные дисциплины, такие как математические науки, вовлекаются в сферу феноменологии, их больше не осаждают

«парадоксы», споры в отношении принципов; а те науки, которые стали априорными независимо от феноменологии, смогут оградить от критики свои методы предпосылки, только опираясь на феноменологию.

Таким образом, восстанавливается уже более убедительно древнее понимание философии как универсальной науки, философии в духе Платона и Картезия, которая охватывает всю совокупность знаний. Все рациональные проблемы, все те проблемы, которые по той или иной причине стали рассматриваться как «философские», имеют свое место в рамках феноменологии, обнаруживая в предельном источнике трансцендентального опыта, или эйдетической интуиции, свойственную им форму и средства своего разрешения. Сама феноменология познает присущую ей функцию трансцендентальной человеческой «жизни» [посредством универсальной самоотнесенности]. Она может постигать первичные формы жизни и изучать первичные телеологические структуры жизни, феноменология есть не менее чем целостное самовоспитание человека, совершаемое во имя универсального разума. Открывая основания жизни, он действительно освобождает поток нового сознания, направленного на безграничную идею целостного человечества, человечества действительного и истинного. Феноменологическая философия представляет собой только развитие основных тенденций древнегреческой философии и главенствующего мотива философии Декарта. Эти темы не исчезли окончательно. Они расщепляются на рационализм и эмпиризм, и через философию Канта и немецкого идеализма достигают нашего весьма неопределенного времени. Они должны быть воссозданы и подвергнуты методической и конкретной обработке. Они могут вдохновить науку, которая не будет иметь пределов.

Гуссерль Э. Феноменология // Логос. 1/1991. С.12–21.

ЭКЗИСТЕНЦИАНАЛИЗМ

ХАЙДЕГГЕР М.

«БЫТИЕ И ВРЕМЯ»

Первая глава

1. Необходимость отчетливого возобновления вопроса о бытии.

Названный вопрос пришел сегодня в забвение, хотя наше время числит за собой как прогресс, что оно снова положительно относится к «метафизике». Люди все равно считают себя избавленными от усилий снова разжигаемой [борьбой гигантов вокруг бытия]. При этом затронутый вопрос все-таки не первый попавшийся. Он не давал передышки исследованию Платона и Аристотеля, чтобы, правда, с тех пор и заглохнуть – как тематический вопрос действительного разыскания. То, чего достигли эти двое, продержалось среди разнообразных подтасовок и «подрисовок» вплоть до «Логики» Гегеля. И что некогда было вырвано у феноменов высшим напряжением мысли, пусть фрагментарно и в первых приближениях, давно тривиализировано.

Говорят: «бытие» наиболее общее и наиболее пустое понятие. Как таковое оно не поддается никакой попытке дефиниции. Это наиболее общее, а потому неопределимое понятие и не нуждается ни в какой дефиниции. Каждый употребляет его постоянно и уж, конечно, понимает, что всякий раз под ним разумеет. Тем самым то, что как потаенное приводило античное философствование в беспокойство и умело в нем удержать, стало ясной как день самопонятностью, причем так, что кто об этом хотя бы еще спрашивает, уличается в методологическом промахе.

<...> Мы хотим, поэтому довести обсуждение предрассудков лишь до того, чтобы отсюда стала видна необходимость возобновления вопроса о смысле бытия. Их имеется три:

1) «Бытие» есть «наиболее общее» понятие. <...> Когда соответственно говорят: «бытие» есть наиболее общее понятие, то это не может значить, что оно самое ясное и не требует никакого дальнейшего разбора. Понятие бытия скорее самое темное.

2) Понятие «бытие» неопределимо. Это выводили из его высшей всеобщности. И по праву, если *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. «Бытие» действительно нельзя понимать, как сущее; *enti non additur aliqua natura*: «бытие» не может прийти к определенности путем приписывания ему сущего. <...> Неопределимость бытия не увольняет от вопроса о его смысле, но прямо к таковому понуждает.

3) Бытие есть само собой разумеющееся понятие. Во всяком познании, высказывании, во всяком отношении к сущему, во всяком к-себе-самому-отношении делается употребление из «бытия», причем это выражение «безо всяких» понятно. Каждый понимает: «небо было синее»; «я буду рад» и т. п. Однако эта средняя понятность лишь демонстрирует непонятность. Она делает очевидным, что во всяком отношении и бытии к сущему как сущему а priori лежит загадка. Что мы всегда уже живем в некой бытийной понятливости и смысл бытия вместе с тем окутан тьмой, доказывает принципиальную необходимость возобновления вопроса о смысле «бытия». <...>

2. Формальная структура вопроса о бытии

<...>. Бытийный вопрос в плане его спрашиваемого требует достижения и опережающего обеспечения правильной манеры подхода к сущему. Однако «сущим» именуем мы многое и в разном смысле. Сущее есть все, о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему имеем такое-то и такое-то отношение, сущее и то, что и как мы сами суть. Бытие лежит в том, что оно есть и есть так, в реальности, наличии, состоянии, значении, присутствии, в «имеется». С какого сущего надо считывать смысл бытия, от какого сущего должно брать свое начало размыкание бытия? Начало произвольно или в разработке бытийного вопроса определенное сущее обладает преимуществом? Каково это образцовое сущее и в каком смысле оно имеет преимущество?

Если вопрос о бытии должен быть отчетливо поставлен и развернут в его полной прозрачности, то разработка этого вопроса требует, по предыдущим разъяснениям, экспликации способа всматривания в бытие, понимания и концептуального схватывания смысла, подготовки возможности правильного выбора при-

мерного сущего, выработки гениальной манеры подхода к этому сущему. Всмотривание во что, понимание и схватывание, выбор, подход к чему суть конститутивные установки спрашивания и сами, таким образом, модусы определенного сущего, того сущего, которое мы, спрашивающие, всегда сами есть. Разработка бытийного вопроса значит поэтому: высвечивание некоего сущего – спрашивающего – в его бытии. Задавание этого вопроса как модус бытия определенного сущего само сущностно определено тем, о чем в нем спрошено, – бытием. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как присутствие (Dasein).

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

САРТР Ж.П.

«ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ – ЭТО ГУМАНИЗМ»

Я хотел бы выступить здесь в защиту экзистенциализма от ряда упреков, высказанных в адрес этого учения. Прежде всего, экзистенциализм обвиняют в том, будто он призывает погрузиться в квиетизм отчаяния: раз никакая проблема вообще не разрешима, то не может быть и никакой возможности действия в мире; в конечном итоге это созерцательная философия, а поскольку созерцание – роскошь, то мы вновь приходим к буржуазной философии. Таковы главным образом обвинения со стороны коммунистов.

С другой стороны, нас обвиняют в том, что мы подчеркиваем человеческую низость, показываем всюду гнусное, темное, липкое и пренебрегаем многим приятным и красивым, отворачиваемся от светлой стороны человеческой природы. Так, например, критик, стоящий на позициях католицизма, – г-жа Мерсье обвиняла нас в том, что мы забыли об улыбке ребенка. Те и другие упрекают нас в том, что мы забыли о солидарности людей, смотрим на человека как на изолированное существо; и это следствие того, что мы исходим, как заявляют коммунисты, из чистой субъективности, из картезианского «я мыслю», то есть опять-таки из такого момента, когда человек постигает себя в одиночестве,

и это будто бы отрезает нам путь к солидарности. ...Свобода не может быть понята и описана как обособленная способность человеческой души. Мы старались определить человека как бытие, обуславливающее появление ничто, и это бытие явилось нам как свобода. Таким образом, свобода – как условие, необходимое для нигилирования ничто, – не может быть отнесена к числу свойств, характеризующих сущность бытия человека. Выше мы уже отметили, что существование человека относится к его сущности иначе, чем существование вещей мира – к их сущности. Свобода человека предшествует его сущности, она есть условие, благодаря которому последняя становится возможной, сущность бытия человека подвешена в его свободе. Итак, то, что мы называем свободой, неотлично от бытия «человеческой реальности». О человеке нельзя сказать, что он сначала есть, а затем – он свободен; между бытием человека и его «свободобытием» нет разницы...

Экзистенциалист охотно заявит, что человек – это тревога. А это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности. Правда, многие не ведают никакой тревоги, но мы считаем, что эти люди прячут это чувство, бегут от него. Несомненно, многие люди полагают, что их действия касаются лишь их самих, а когда им говоришь: а что, если бы все так поступали? – они пожимают плечами и отвечают: но ведь все так не поступают...

Это – исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего, у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода.

С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой – в светлом царстве ценностей – у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений.

Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всемогущество страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть – это всепоглощающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти.

...Наш исходный пункт – это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. Не потому, что мы буржуа, а потому, что мы хотим иметь учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадёживают, не имея под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского *cogito* все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающееся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно.

Далее, наша теория – единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект.

Всякий материализм ведет к рассмотрению людей, в том числе и себя самого, как предметов, то есть как совокупности тех качеств и явлений, которые образуют стол, стул или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать царство человека как совокупность ценностей, отличную от материального царства. Но субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в *cogito* человек открывает не только самого себя, но и других людей.

Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

ШЕЛЕР М.

«ПОЛОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В КОСМОСЕ»

Задача философской антропологии – точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность.

Рассмотреть это подробно здесь невозможно. Но в заключение следует, пожалуй, остановиться на тех последствиях, которые сказанное имеет для метафизического отношения человека к основанию вещей.

Одним из прекрасных плодов последовательного построения человеческой природы из подчиненных ей ступеней бытия, как я попытался его осуществить, является возможность показать, как человек, в то самое мгновение, когда он благодаря осознанию мира и самосознанию и благодаря опредмечиванию собственной психофизической природы (этим специфическим опознавательным признакам духа) стал человеком, он с внутренней необходимостью должен также постигнуть формальную идею надмирного, бесконечного и абсолютного бытия. Когда человек (а это как раз входит в его сущность, есть акт самого становления человека) однажды выделился из всей природы, сделал ее своим «предметом», то он как бы озирается в трепете и вопрошает: «Где же нахожусь я сам? Каково мое место?»

Следует постичь строгую сущностную необходимость этой связи, которая существует между сознанием мира, самосознанием и формальным сознанием бога у человека, причем бог понимается здесь только как снабженное предикатом «священное» «бытие через себя», которое, конечно, может получить самое разнообразное наполнение. Но эта сфера абсолютного бытия вообще, все равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, столь же конститутивно принадлежит к сущности человека,

как и его самосознание и сознание мира. То, что В. Гумбольдт сказал о языке, а именно, что человек потому не мог его «изо-брести», что только благодаря языку человек есть человек, имеет столь же строгую силу и для формальной сферы бытия, превосходящего все конечные содержания опыта и центральное бытие самого человека, некоего всецело самостоятельного в себе бытия с внушающей благоговение святостью.

Если под словами «происхождение религии и метафизики» понимать не просто наполнение этой сферы определенными предпосылками и верованиями, но и происхождение самой этой сферы, то оно полностью совпадает с самим становлением человека. В тот самый миг, когда человек вообще осознает «мир» и себя самого, он должен с наглядной необходимостью открыть своеобразный случай, контингенцию того факта, что «вообще мир есть, а не, напротив, не есть» и что «он сам есть, а не, напротив, не есть». Поэтому совершенное заблуждение – предпосылать «я есмь» (как Декарт) или «мир есть» (как Фома Аквинский) общему положению «существует абсолютное бытие» и надеяться вывести эту сферу абсолютного из упомянутых первых двух видов бытия. Сознание мира, самосознание и сознание бога образуют неразрывное структурное единство – точно так же, как трансценденция предмета и самосознание возникают в одном и том же акте «третьей reflexio». В тот самый момент, когда появилось «нет, нет» по отношению к конкретной действительности, в котором конституировалось духовное актуальное бытие и его идеальные предметы: в тот самый момент, когда возникло открытое миру поведение и никогда не утихающая страсть к безграничному продвижению в открытую «мировую» сферу, не успокаивающаяся ни на какой данности; в тот самый момент, когда становящийся человек разрушил свойственные всей предшествующей ему животной жизни методы приспособления к окружающей среде и избрал противоположный путь – путь приспособления открытого «мира» к себе и своей ставшей органически стабильной жизни; в тот самый момент, когда человек поставил себя вне природы, чтобы сделать ее предметом своего господства и нового – художественного и знакового – принципа, – именно в этот самый мо-

мент человек должен был как-то укоренить свой центр вне и по ту сторону мира. Он уже больше не мог осознавать себя простым «членом» или простой «частью» мира, над которым он столь смело себя поставил!

После этого открытия контингенции мира и – как удивительного случая – ядра своего бытия, ставшего теперь эксцентричным миру, у человека было две возможности поведения. Во-первых, он мог удивиться этому и привести в движение свой познающий дух, чтобы постигать абсолютное и входить в него – это исток всякой метафизики. Лишь очень поздно выступила она в истории и только у немногих народов. Но человек, из неодолимого порыва к спасению не только единичного своего бытия, но, прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального избытка фантазии, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спастись под их властью посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то защиту и помощь, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы – и в одновременном становлении его самобытия и самосознания – он, казалось, погружался в чистое Ничто. Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения, оплота и есть то, что, мы называем «религией». Первоначально она является групповой и «народной» религией и лишь позднее, вместе с возникновением государства, становится «религией, имеющей личного основателя» (Stifterreligion). И сколь несомненно, что мир дан нам сначала как сопротивление нашему практическому тут-бытию в жизни, прежде чем он дан как предмет познания, столь же несомненно, что всякому ориентированному преимущественно на истину познанию или попыткам такого познания типа «метафизики» исторически должны были предшествовать такие образы мышления и представления об этой вновь открытой сфере, которые дают человеку силу утвердиться в мире; такую помощь первоначально оказывал человечеству миф, а позднее – выделившаяся из него религия. Для нас основное отношение человека к мировой основе состоит в том, что эта основа непосредственно постигает и осуществляет себя в самом человеке, который как таковой и в качест-

ве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь частичный центр духа и порыва «через себя сущего». Это старая мысль Спинозы, Гегеля и многих других: первосущее постигает себя самого в человеке, в том же самом акте, в котором человек видит себя укорененным в нем. Мы лишь должны преобразовать эту до сих пор слишком односторонне интеллектуалистски представленную мысль в том направлении, что это знание себя укорененным есть лишь следствие активного включения центра нашего бытия в идеальные требования Deitas и попытки выполнить эти требования, а в процессе этого выполнения – сопроизвести становящегося из праосновы «бога» в качестве возрастающего взаимопроникновения порыва и духа. Таким образом, место этого самоосуществления, этого, как бы, самообожения, которого ищет через себя сущее бытие и ради становления которого оно примирилось с миром как «историей», – и есть именно человек, человеческая самость и человеческое сердце. Это единственное место становления бога, которое доступно нам, и истинная часть самого этого трансцендентного процесса.

Мне скажут, и мне действительно говорили, что человек не может вынести неокончательного бога, становящегося бога! Мой ответ в том, что метафизика – не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей. Она уже предполагает в человеке мощный, высокий настрой. Поэтому вполне понятно, что человек лишь в ходе своего развития и растущего самопознания приходит к этому сознанию своего соратничества, соучастия в появлении «божества». Потребность в спасении и оплоте во внечеловеческом и внемировом всемогуществе, отождествляющемся с добротой и мудростью, слишком велика, чтобы во времена незрелости не сокрушить все разумные и осмысленные барьеры.

Но мы ставим на место этого полудетского, полуотрешенного отношения человека к божеству, как оно дано в объективирующих и потому уклоняющихся отношениях созерцания, поклонения, молитвы, – элементарный акт личной самоотдачи (Einsatz) человека божеству.

Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

ГЕРМЕНЕВТИКА

ГАДАМЕР Х.-Г.

«ИСТИНА И МЕТОД»

<...> Логическое самосознание гуманитарных наук, сопровождавшее в XIX веке их фактическое формирование, полностью находится во власти образца естественных наук.

Это может показать уже само рассмотрение термина «гуманитарная наука» (*Geisterwissenschaft*, букв. «наука о духе»), хотя привычное нам значение он получает только во множественном числе. То, что гуманитарные науки понимаются по аналогии с естественными, настолько очевидно, что перед этим отступает призыв идеализма, заложенный в понятии духа и науки о духе. Термин «гуманитарные науки» получил распространение главным образом благодаря переводчику «Логики» Джона Стюарта Милля. В своем труде Милль последовательно пытается обрисовать возможности, которыми располагает приложение индуктивной логики к области гуманитарных наук (*moral sciences*, букв. «наука о морали»).... Уже из самого хода рассуждений Милля следует, что здесь речь идет вовсе не о признании некоей особой логики гуманитарных наук, а напротив, автор стремится показать, что в основе всех познавательных наук лежит индуктивный метод, который предстает как единственно действенный и в этой области. Тем самым Милль остается в русле английской традиции, которая была наиболее выразительно сформулирована Юмом во введении к его «Трактату». В науках о морали тоже необходимо познавать сходства, регулярности, закономерности, делающие предсказуемыми отдельные явления и процессы. Однако и в области естественных наук эта цель не всегда равным образом достижима.

Причина же коренится исключительно в том, что данные, на основании которых можно было бы познавать сходства, не всегда представлены в достаточном количестве. Так, метеорология работает столь же методично, что и физика, но ее исходные данные лакунарны, а поэтому и предсказания ее неточны. То же самое справедливо и в отношении нравственных и социальных явлений.

Применение индуктивного метода в этих областях свободно от всех метафизических допущений и сохраняет полную независимость от того, каким именно мыслится становление наблюдаемого явления. Здесь не примысливают, например, причины определенных проявлений, но просто констатируют регулярность. Тем самым независимо от того, верят ли при этом, например, в свободу воли или нет, в области общественной жизни предсказание в любом случае оказывается возможным. Извлечь из наличия закономерностей выводы относительно явлений – никоим образом не означает признать что-то вроде наличия взаимосвязи, регулярность которой допускает возможность предсказания. Осуществление свободных решений – если таковые существуют – не прерывает закономерности процесса, а само по себе принадлежит к сфере обобщений и регулярностей, получаемых благодаря индукции.

Таков идеал «естествознания об обществе», который обретает здесь программный характер и которому мы обязаны исследовательскими успехами во многих областях; достаточно вспомнить о так называемой массовой психологии.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.

ГАДАМЕР Х.-Г.

«ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА»

Романтическая герменевтика. Во главе романтической эпохи герменевтики стоит Фихте. Он был истинным героем и признанным защитником идеалистической философии в годы формирования романтического движения, конечным итогом которого стала теоретическая работа Шлейермахера, а также его открывшая новую эпоху герменевтическая практика и переводы Платона.

Разумеется, «Наукоучение» Фихте легло в основу трудов Шиллера и Шлегеля, Новалиса, Жан Пауля, Гельдерлина и Клейста, Шеллинга и Шлейермахера. Эта работа стала фундаментом идеализма. Конечно, каждым осознавалось эпохальное значение кантовской «Критики чистого разума», однако в систематизирующем главном произведении Фихте было в общих чертах видно

завершение и окончательное осуществление критической мысли трансцендентальной философии.

Непосредственным основателем романтической герменевтики является Фридрих Шлейермахер. Его целью было доказать научность теологии и в особенности толкования Библии, что он сделал, представив теологическую герменевтику в качестве частного случая общей теории понимания. Так, благодаря решительному обращению к основному человеческому феномену – феномену понимания – и в особенности, проблеме избежания неправильного понимания, Шлейермахер объединил в своей герменевтической теории всю сумму теологических и филологических трудов своих предшественников. Любая речь имеет «двойное отношение»: «к совокупности языка и к совокупному мышлению его носителей». Так и понимание соотносится с языком (грамматическая интерпретация) и с «фактом мышления» (психологическая интерпретация).

Следуя такому своеобразному, опосредующему крайности стилю мышления, Шлейермахер определяет задачу общей герменевтики и защищает толкование Библии от претензий инспирированной теологии.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.

СТРУКТУРАЛИЗМ

ЛЕВИ-СТРОСС К.

«СТРУКТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ»

Возникновение фонологии внесло переворот... Фонология по отношению к социальным наукам играет ту же обновляющую роль, какую сыграла, например, ядерная физика ко всем прочим наукам. В чем же состоит этот переворот, если попытаться выяснить его наиболее общие следствия? На этот вопрос ответ нам дает один из крупнейших представителей фонологии – Н. Трубецкой. В программной статье он сводит, в конечном счете, фонологический метод к четырем основным положениям: прежде

всего фонология переходит от изучения сознательных лингвистических явлений к исследованию их бессознательного базиса; она отказывается рассматривать члены отношения как независимые сущности, беря, напротив того, за основу своего анализа отношения между ними; она вводит понятие системы...; наконец, она стремится к открытию общих законов... Таким образом, социальной науке впервые удастся выявить необходимые отношения...

Тогда здесь открываются новые перспективы... При исследовании проблем родства (и, несомненно, также и при исследовании других проблем) социолог оказывается в ситуации, формально напоминающей ситуацию, в которой находится лингвист-фонолог; как и фонемы, термины родства являются ценностными элементами; как и первые, они обретают эту ценность лишь потому, что они сочетаются в системы, «системы родства», как и «фонологические системы», они были выработаны человеческим духом на уровне бессознательного мышления. Наконец, совпадения в удаленных районах земного шара и в совершенно различных общественных формах родства, брачных правил, предписанных норм поведения между определенными типами родственников и т. п. заставляют думать, что как в одном, так и в другом случае необходимые явления есть не что иное, как результат взаимодействия общих, но скрытых законов. Эту проблему можно сформулировать следующим образом: в другом плане существующей действительности явления родства представляют собой явления того же типа, что и языковые явления.

Несомненно, что биологическая семья существует и имеет продолжение в человеческом обществе. Однако социальный характер родству придает не то, что оно должно сохранять от природы, а то основное, благодаря чему родство отделяется от природы. Система родства состоит не из объективных родственных или кровнородственных связей между индивидами; она существует только в сознании людей, это произвольная система представлений, а не спонтанное развитие фактического положения дел.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВИТГЕНШТЕЙН Л.

«ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ»

Для ответа, который невозможно высказать, нельзя также высказать и вопрос. Тайны не существует. Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно и ответить. Скептицизм не неопровержим, но явно бессмыслен, поскольку он пытается сомневаться там, где невозможно спрашивать. Ибо сомнение может существовать только там, где существует вопрос; вопрос – только там, где существует ответ, а ответ – лишь там, где нечто может быть высказано.

Мы чувствуем, что, если бы даже были получены ответы на все возможные научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим. Тогда, конечно, уж не осталось бы вопросов, но это и было бы определенным ответом. Решение жизненной проблемы мы замечаем по исчезновению этой проблемы. (Не потому ли те, кому после долгих сомнений стал ясен смысл жизни, все же не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл.)

В самом деле, существует невысказываемое. Оно показывает себя, это – мистическое. Правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний науки, – следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией. – А всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, доказывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений. Этот метод не приносил бы удовлетворения собеседнику – он не чувствовал бы, что его обучают философии, – но лишь такой метод был бы безусловно правильным.

Мои предложения служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью – по ним – над ними, в конечном счете, признает, что они бессмысленны. (Он должен, так сказать, от-

бросить лестницу, после того как поднимется по ней.) Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир. О чем невозможно говорить, о том следует молчать.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1999.

КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ И ПОСТПОЗИТИВИЗМ

ПОППЕР К. «ТРЕТИЙ МИР»

Свой доклад я начну с некоторого признания. Хотя я очень удачливый философ, у меня на основе большого опыта чтения лекций нет иллюзий насчет того, что я могу передать в лекции. Поэтому я не буду пытаться убедить вас. Вместо этого я сделаю попытку лишь заставить вас засомневаться кое в чем и, если мне это удастся, заставить вас задуматься над некоторыми проблемами.

Три тезиса об эпистемологии и третьем мире. Я, по-видимому, породил бы глубокие сомнения у тех, кто знает о моем отрицательном отношении к Платону и Гегелю, если бы назвал свою лекцию «Теория платоновского мира» или «Теория объективного духа».

Главной темой настоящего доклада будет то, что я называю – за неимением лучшего термина – «третьим миром». Попытаюсь объяснить это выражение. Если использовать слова «мир», или «универсум», не в строгом смысле, то мы можем различить следующие три мира, или универсума: во-первых, мир физических объектов или физических состояний; во-вторых, мир состояний сознания, мыслительных (ментальных) состояний, и, возможно, диспозиций к действию; в-третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства.

Поэтому то, что я называю «третьим миром», по-видимому, имеет много общего с платоновской теорией форм или идей и,

следовательно, также с объективным духом Гегеля, хотя моя теория в некоторых решающих аспектах радикальным образом отличается от теорий Платона и Гегеля. Она имеет много общего и с теорией Больцано об универсуме суждений самих по себе и истин самих по себе, но отличается также и от этой теории. Мой третий мир по своему смыслу ближе всего находится к универсуму объективного содержания мышления Фреге. Конечно, мои вышеприведенные рассуждения не следует понимать таким образом, что мы не можем перечислить наши миры совершенно другими способами или даже вообще их не перечислять. В частности, мы могли бы различить более чем три мира. Мой термин «третий мир» есть просто удобная форма выражения.

Отстаивая концепцию объективного третьего мира, я надеюсь побудить к размышлению тех, кого я называю «философами веры»: тех, кто, подобно Декарту, Локку, Беркли, Юму, Канту или Расселу, занимается исследованием нашей субъективной веры, ее основы и происхождения. Выступая против философов веры, я считаю, что наша задача состоит в том, чтобы находить лучшие решения наших проблем и более смелые теории, исходя при этом из критического предпочтения, а не из веры. Вместе с тем с самого начала я хочу признать, что я реалист: я полагаю, отчасти подобно наивному реалисту, что существует физический мир и мир состояний сознания и что они взаимодействуют между собой, и я считаю также, что существует третий мир – в смысле, который я объясню более подробно далее. Обитателями моего третьего мира являются, прежде всего, теоретические системы, другими важными его жителями являются проблемы и проблемные ситуации. Однако его наиболее важными обитателями – это я буду специально доказывать – являются критические рассуждения и то, что может быть названо – по аналогии с физическим состоянием или состоянием сознания – состоянием дискуссий или состоянии критических споров; конечно, сюда относится и содержание журналов, книг и библиотек.

Большинство оппонентов идеи об объективном третьем мире, конечно, допускает, что существуют проблемы, предположения, теории, аргументы, рассуждения, журналы и книги. Но они обыч-

но говорят, что все эти явления по своему характеру являются символическими или лингвистическими выражениями субъективных ментальных состояний или, возможно, поведенческих диспозиций к действию. ...В противоположность этому я утверждаю, что все эти явления и их содержание нельзя относить ко второму миру. Позвольте мне повторить одно из моих обычных обоснований (более или менее) независимого существования третьего мира. Рассмотрим два мысленных эксперимента.

Эксперимент 1. Предположим, что все наши машины и орудия труда разрушены, а также уничтожены все наши субъективные знания, включая субъективные знания о машинах и орудиях труда и умение пользоваться ими. Однако библиотеки и наша способность учиться, усваивать их содержание выжили. Понятно, что после преодоления значительных трудностей наш мир может начать развиваться снова.

Эксперимент 2. Как и прежде, машины и орудия труда разрушены, уничтожены и наши субъективные знания, включая субъективные знания о машинах и орудиях труда и умение пользоваться ими. Однако на этот раз уничтожены и все библиотеки, так что наша способность учиться, используя книги, становится невозможной.

Если вы поразмыслите над этими двумя экспериментами, то реальность, значение и степень автономии третьего мира (так же, как и его воздействие на второй и первый миры), возможно, сделаются для вас немного более ясными. Действительно, во втором случае возрождение нашей цивилизации не произойдет в течение многих тысячелетий.

Я хочу в данной лекции обосновать три главных тезиса, которые относятся к эпистемологии, при этом эпистемологию я рассматриваю как теорию научного знания.

Мой первый тезис состоит в следующем. Традиционная эпистемология исследует знание или мышление в субъективном смысле, то есть в духе обычного употребления слов «я знаю» или «я мыслю». По-моему, это приводит людей, занимающихся эпистемологией, к несообразностям: стремясь исследовать науч-

ное знание, они фактически исследуют нечто такое, что не имеет отношения к научному знанию, ибо научное знание не есть просто знание в смысле обычного использования слов «я знаю». В то время как знание в смысле «я знаю» принадлежит к тому, что я называю «вторым миром», миром субъектов, научное знание принадлежит к третьему миру, к миру объективных теорий, объективных проблем и объективных рассуждений.

Таким образом, мой первый тезис состоит в том, что традиционная эпистемология, то есть эпистемология Локка, Беркли, Юма и даже Рассела, не соответствует в некотором строгом смысле этого слова стоящей перед ней цели. Следствием этого тезиса является то, что большая часть и современной эпистемологии также не соответствует своей цели. К ней относится, в частности, современная эпистемическая логика, если мы признаем, что ее задача состоит в построении теории научного знания. Однако любой эпистемический логик может легко избежать моей критики, если он просто заявит, что его целью не является развитие теории научного знания.

Мой первый тезис, следовательно, содержит утверждение о наличии двух различных смыслов понятий знания или мышления: (1) знание или мышление в субъективном смысле, состоящее из состояний ума, сознания или диспозиции действовать определенным образом; (2) знание или мышление в объективном смысле, состоящее из проблем, теорий и рассуждений, аргументов как таковых. Знание в этом объективном смысле в целом не зависит от чьего-либо требования нечто знать; оно также не зависит от чьей-либо веры или диспозиции соглашаться, утверждать или действовать. Знание в объективном смысле есть знание без того, кто знает: оно есть знание без познающего субъекта. О мышлении в объективном смысле Фреге писал: «Под суждением я понимаю не субъективную деятельность мышления, а его объективное содержание...

Поппер К. Третий мир // Хрестоматия по истории философии. От Шопенгауэра до Дерриды. М., 2001.

КУН Т.

«СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ»

<...> Научное развитие, подобно развитию биологического мира, представляет собой однонаправленный и необратимый процесс. Более поздние научные теории лучше, чем ранние, приспособлены для решения головоломок в тех, часто совершенно иных условиях, в которых они применяются. Это не релятивистская позиция, и она раскрывает тот смысл, который определяет мою веру в научный прогресс. Однако по сравнению с тем понятием прогресса, которое заметно превалирует как среди философов науки, так и среди дилетантов, этой позиции недостает одного существенного элемента. Новая научная теория обычно представляется лучшей, чем предшествующие ей, не только в том смысле, что она оказывается более совершенным инструментом для открытий и решений головоломок, но также и потому, что она в каком-то отношении дает нам лучшее представление о том, что же в действительности представляет собой природа. Часто приходится слышать, что следующие друг за другом теории всегда все больше и больше приближаются к истине. Очевидно, что обобщения, подобные этим, касаются не решения головоломок и не конкретных предсказаний, вытекающих из теории, а скорее ее онтологии, то есть соответствия между теми сущностями, которыми теория «населяет» природу, теми, которые в ней реально существуют». <...> В той мере, в какой книга обрисовывает развитие науки как последовательность связанных между собой узлами традиции периодов, прерываемую некумулятивными скачками, мои тезисы, без сомнения, широко применимы. Но так оно и должно быть, поскольку они заимствованы из других областей. История литературы, музыки, изобразительного искусства, общественного развития и многих других видов человеческой деятельности давно описали свои предметы исследования таким же образом. Периодизация, проводимая на основе революционных переломов в стиле, вкусах, организационной структуре, давно использовалась наряду с другими стандартными приемами исследования. Если я был в чем-то оригинальным при рассмотрении подобных

понятий, то это следует отнести главным образом к применению их к наукам, то есть к областям, которые во многом развивались иначе. По-видимому, понятие парадигмы как конкретного достижения, как образца является вторым моим вкладом в разработку проблем развития науки. Я подозреваю, в частности, что некоторые всем известные трудности, окружающие понятия стиля в искусстве, могут исчезнуть, если картины художников рассматривать как моделируемые одна по другой, а не как написанные в соответствии с некоторыми отвлеченными канонами стиля. <...> Термин «парадигма» часто используется в книге в двух различных смыслах. С одной стороны, он обозначает, всю совокупность убеждений, ценностей, технических средств и т. д., которая характерна для членов данного сообщества. С другой стороны, он указывает один вид элемента в этой совокупности – конкретные решения головоломок, вторые, когда они используются в качестве моделей или примеров, могут заменять эксплицитные правила как основу для решения неразгаданных еще головоломок нормальной науки.

По крайней мере, в философском отношении этот второй смысл «парадигмы» является более глубоким, и требования, которые я выдвинул, употребив этот термин, являются главным источником споров и неверного понимания, вызванных книгой, и особенно обвинения в том, что я представил науку как субъективное и иррациональное предприятие. <...> Термин «парадигма» вводится на первых же страницах книги, причем способ его введения таит в себе логический круг. Парадигма – это то, что объединяет членов научного сообщества, и, наоборот, научное сообщество состоит из людей, признающих парадигму. Хотя не всякий логический круг является порочным (буду защищать подобный аргумент ниже), однако в данном случае логический круг является источником реальных трудностей. Научные сообщества могут и должны быть выделены как объект без обращения к парадигме; последняя может быть обнаружена затем путем тщательного изучения поведения членов данного сообщества. <...>

Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

КЫРГЫЗСКАЯ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

КАЛЫГУЛ БАЙ УУЛУ

Калыгулду накыл-насаат түрүндөгү санат сөздөрү элдин жүрөгүнө терең сиңип, элдик ырларга, учкул сөздөргө айлан-нып кеткен.

Айрыкча:
Жакшы чыккан азамат,
Элин билет.
Окуп, карап, ойлонуп,
Илим билет.
Эчен түрдүү адамдын,
Тилин билет.
Чыгып турган ал адам,
Чынар болот.
Чымчык сайрап, чынарга
Булбул конот.
Түбү жоон, тамырлуу,
Терек болот.
Көлөкөсү көп жанга,
Керек болот.
Ошол адам ойлосоң,
Кимден чыгат.
Ушул турган калайык,
Элден чыгат...

Өмүр деген эмне – колдон
Учкан куш болот,
Байлык эмне – колдун кири,
жок болот.
Мансап эмне – коломтодо от
болот,
Өчкөндө түтүнболуп, жок
болот.
Калп айтсаң ыйманың качат,

Ууру кылсаң жыйганың
чачат.
Ушакчы болсоң кошунаң
качат,
Ынтымаксыз болсоңор –
Душманың басат, –
деп, насаат айткандан чарчабаган экен.
Ал эми өмүрүнү накыркы
жылдары:
Жакшы болсоң жердей бол,
Баарын чыдап көтөргөн.
Таза болсоң суудай бол,
Баарын жууп кетирген.
Ырыс алды ынтымак,
Ынтымагың жок болсо,
Алдыңдан таяр алтын так

Судный день – Акыр заман

Слова святых известны нам
Про судный день – акыр заман
Тем, праотец кому Адам,
Не миновать акыр заман.
И люди в роковые дни
Слабы будут.
В сравненьи с прежними они
Малы будут.
И неучливый, говорят,
Плешив будет.
А говорящий невпопад
Спесив будет.
Придется на камнях бесплодных
Строить дома,
И мельница на месте ровном
Пойдет сама.
А бием станет раб безродный

В те времена.
Коль урожай не соберут –
Голод будет.
А если травы не растут –
Голо будет.
Уменьшится в хозяйстве скот
И обнищает весь народ –
Горе будет.
Последний день – акырзаман
Вскоре будет,
И взятки станут брать в карман –
Обман будет.
И править, позабыв Коран,
Тиран будет.
Не станет слушать брата брат –
Вражда будет.
Когда между людьми разлад –
Беда будет.
С капырами совместно жить
Аил будет.
И грамотными будут слыть
Тогда люди.

АРСТАНБЕК БУЙЛАШ УУЛУ

Ушу заман тар заман,
Азуулууга бар заман.
Бечарага зар заман.
Заманың келди жакындап,
Тайган иттей такымдап.

Демек, төкмө акын замана жөнүндөгү ырын зар заман деп да, тар заман деп, азуулууга бар замандеп да атай берүүсү эркине байланыштуу болгон десек туура.

«Обращение к хану Ормону» в переводе Вячеслава Шаповалова.

Будь же добрей с народом своим,
Кто раб и батрак – стань оплотом им,

Не то придет испытанье к нам,
Перед которым не устоим.

(перевод В. Шаповалова) [8, с. 19–20]

Научись людей понимать,
Не надо их подавлять,
Бить не смей слугу,
Злобу уйми свою.
Поверь в мои слова,
Может настать момент,
Когда отомстит слуга.

И завершает свое беспрецедентное обращение к хану так.

Сейчас ты здесь великан,
Но можешь стать изгоем,
Если проклянет тебя народ,
С клеймом таким ведь тут
И места тебе не дадут,
Знай об этом, хан Ормон,
Изменчив мир, как сон.

Арстанбек Буйлаш уулу

Говорили раньше нам,
Скоро русские придут,
Земли под учет возьмут,
Свободу твою отберут (...).
В крепкий капкан попадешь,
В солдаты сына поведешь (...)
Рога сломают смелым,
Заполнят распутством дома,
Трудным станет время
И горьким для бедняка
С приходом русских солдат
Кыргызы снова в седле,
Покой обрели опять
На родной своей земле (...)
Жить под русским флагом
Бугинцам стало благом

ТОКТОГУЛ САТЫЛГАНОВ

Его поздние санаты и терме, песни и назидания полны размышлений о быстротечности времени, о смысле жизни, о бренности бытия, о красоте родной земли.

Если бы не скакал скакун, Если бы я был вечно юн,
Если бы не менялся мир С первых до последних лун!
Если бы вечно траве зеленеть, Если б вечно глазам не тускнеть,
А красавицам молодым Если бы никогда не дурнеть!
Если б счастлив был мой народ, Если б не было малых сирот,
Если б знать, смерть никогда Умных и молодых не берет!

(перевод С. Липкина)

АККАН СУУ

Токтогул Сатылганов

Кырк миң жыл жердин алдынан
Карып чыккан аккан суу.
Толгон айдай жаркырап,
Жарык чыккан аккан суу.
Булаң куйрук, жез канат
Балык чыккан аккан суу.
Курт-кумурска жандууну
Багып чыккан аккан суу.
Кара жердин алдынан
Жарып чыккан аккан суу.
Көз жетпеген кара кыр
Тоого чыккан аккан суу.
Кош тегирмен паралуу
Ноого чыккан аккан суу.
Жети кабат жер менен
Зорго чыккан аккан суу.
Көз жетпеген ала кыр
Сайда болгон аккан суу.
Чаңкаганда адамга

Пайда болгон аккан суу.
Азган менен тозгонго
Айла болгон аккан суу.
Кызыл-тазыл жайнатып
Гүл жараткан аккан суу.
Жер жүзүндө сонорго
Түр жараткан аккан суу.
Жашыл ала ыраң чөп,
Миң жараткан аккан суу.
Баасы кымбат, эти алтын,
Мал жараткан аккан суу.
Башатына көгөртүп
Тал жараткан аккан суу.
Карыптарга күч-кубат
Ал жараткан аккан суу.
Жадыратып жайыкка
Чөп жараткан аккан суу.
Жашыл майдан салкынга
Көк жараткан аккан суу.
Агын дайра шар болуп
Толкуп турган аккан суу.
Ак тулпар кечип өтө албай
Коркуп турган аккан суу.

Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

...Но мы едва не забыли, что до сих пор остается не объяснено слово «антропологический» в заглавии наших статей; что это за вещь «антропологический принцип в нравственных науках»? Что за вещь этот принцип, читатель видел из характера самих статей: принцип этот состоит в том, что на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам, чтобы рассматривать каждую сторону деятельности человека как деятельность или всего его

организма, от головы до ног исключительно, или если она оказывается специальным отправлением какого-нибудь особенного органа в человеческом организме, то рассматривать этот орган в его натуральной связи со всем организмом. Кажется, это требование очень простое, а между тем только в последнее время стали понимать всю его важность и исполнять его мыслители, занимающиеся нравственными науками, да и то далеко не все, а только некоторые, очень немногие из них, между тем как большинство сословия ученых, всегда держащееся рутины, как большинство всякого сословия продолжает работать по прежнему фантастическому способу ненатурального дробления человека на разные половины, происходящие из разных натур...

Пренебрежение к антропологическому принципу отнимает у них всякое достоинство; исключением служат творения очень немногих прежних мыслителей, следовавших антропологическому принципу, хотя еще и не употреблявших этого термина для характеристики своих воззрений на человека: таковы, например, Аристотель и Спиноза.

Что касается до самого состава слова «антропология», оно взято от слова *anthropos*, человек, – читатель, конечно, и без нас это знает. Антропология – это такая наука, которая о какой бы части жизненного человеческого процесса ни говорила, всегда помнит, что весь этот процесс и каждая часть его происходит в человеческом организме, что этот организм служит материалом, производящим рассматриваемые ею феномены, что качества феноменов обуславливаются свойствами материала, а законы, по которым возникают феномены, есть только особенные частные случаи действия законов природы. Естественные науки еще не дошли до того, чтобы подвести все эти законы под один общий закон, соединить все частные формулы в одну всеобъемлющую формулу; что делать, нам говорят, что и сама математика еще не успела довести некоторых своих частей до такого совершенства: мы слышали, что еще не отыскана общая формула интегрирования, как найдена общая формула умножения или возвышения в степень...

Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения.
Т. 3. М., 1951. С. 234, 235.

В.Г. БЕЛИНСКИЙ

Есть два способа исследования истины: *priori* и *posteriori*, то есть из чистого разума и из опыта. Много было споров о преимуществе того и другого способа, и даже теперь нет никакой возможности примирить эти две враждующие стороны. Одни говорят, что познание, для того, чтоб было верным, должно выходить из самого разума, как источника нашего сознания, следовательно, должно быть субъективно, потому что все сущее имеет значение только в нашем сознании и не существует само для себя; другие думают, что сознание тогда только верно, когда выведено из фактов, явлений, основано на опыте. Для первых существует одно сознание, и реальность заключается только в разуме, а все остальное бездушно, мертво и бессмысленно само по себе, без отношения к сознанию; словом, у них разум есть царь, законодатель, сила творческая, которая дает жизнь и значение несуществующему и мертвому. Для вторых реальное заключается в вещах, фактах, в явлениях природы, а разум есть не что иное, как поденщик, раб мертвой действительности, принимающий от ней законы и изменяющийся по ее прихоти, следовательно, мечта, призрак. Вся вселенная, все сущее есть не что иное, как единство в многообразии, бесконечная цепь модификаций одной и той же идеи; ум, теряясь в этом многообразии, стремится привести его в своем сознании к единству, и история философии есть не что иное, как история этого стремления. Яйца Леды, вода, воздух, огонь, принимавшиеся за начала и источник всего сущего, доказывают, что и младенческий ум проявлялся в том же стремлении, в каком он проявляется и теперь. Непрочность первоначальных философских систем, выведенных из чистого разума, заключается совсем не в том, что они были основаны не на опыте, а напротив, в их зависимости от опыта, потому что младенческий ум берет всегда за основной закон своего умозрения не идею, в нем самом лежащую, а какое-нибудь явление природы и, следовательно, выводит идеи из фактов, а не факты из идей. Факты и явления не существуют сами по себе: они все заключаются в нас. Вот, например, красный четырехугольный стол: красный цвет есть про-

изведение моего зрительного нерва, приведенного в сотрясение от созерцания стола; четверугольная форма есть тип формы, произведенный моим духом, заключенный во мне самом и придаваемый мною столу; самое же значение стола есть понятие, опять-таки во мне же заключающееся и мною же созданное, потому что изобретению стола предшествовала необходимость стола, следовательно, стол был результатом понятия, созданного самим человеком, а не полученного им от какого-нибудь внешнего предмета. Внешние предметы только дают толчок нашему я и возбуждают в нем понятия, которые оно придает им. Мы этим отнюдь не хотим отвергнуть необходимости изучения фактов: напротив, допускаем вполне необходимость этого изучения; только с тем вместе хотим сказать, что это изучение должно быть чисто умозрительное и что факты должно объяснять мыслию, а не мысли выводиться из фактов. Иначе материя будет началом духа, а дух рабом материи. Так и было в восемнадцатом веке, этом веке, веке опыта и эмпиризма. И к чему привело это все? К скептицизму, материализму, безверию, разврату и совершенному неведению истины при обширных познаниях. Что знали энциклопедисты? Какие были плоды их учености? Где их теории? Они все разлетелись, полопались как мыльные пузыри. Возьмем одну теорию изящного, теорию, выведенную из фактов и утвержденную авторитетами Буало, Баттё, Лагарпа, Мармонтеля, Вольтера: где она, эта теория, или, лучше сказать, что она такое теперь? Не больше как памятник бессилия и ничтожества человеческого ума, который действует не по вечным законам деятельности, а покоряется оптическому обману фактов.

Итак, все на свете только относительно важно или неважно, велико или мало, старо или ново. «Как, – скажут нам, – истина и добродетель – понятия относительные?» – Нет, как понятие, как мысль, они безусловны и вечны; но как осуществление, как факт, они относительны. Идея истины и добра признавалась всеми народами во все века; но что непреложная истина, что добро для одного народа или века, то часто бывает ложью и злом для другого народа, в другой век.

Что составляет в человеке его высшую, его благороднейшую действительность? – Конечно, то, что мы называем его духов-

ностью, то есть чувство, разум, воля, в которых выражается его вечная, непреходящая, необходимая сущность. А что считается в человеке низшим, случайным, относительным, преходящим? – Конечно, его тело. Известно, что наше тело мы с детства привыкли презирать, может быть, потому именно, что, вечно живя в логических фантазиях, мы мало его знаем. Врачи, напротив, больше других уважают тело, потому что больше других знают его. Вот почему от болезней чисто нравственных они лечат иногда средствами чисто материальными, и наоборот. Из этого видно, что врачи, уважая тело, не презирают души: они только не презирают тела, уважая душу. В этом отношении они похожи на умного агронома, который с уважением смотрит не только на богатство получаемых им от земли зерен, но и на самую землю, которая их произрастила, и даже на грязный, нечистый и вонючий навоз, который усилил плодотворность этой земли. – Вы, конечно, очень цените в человеке чувство? – Прекрасно! – так цените же и этот кусок мяса, который трепещет в его груди, который вы называете сердцем и которого замедленное или ускоренное биение верно соответствует каждому движению вашей души. – Вы, конечно, очень уважаете в человеке ум? Прекрасно! – так останавливайтесь же в благоговейном изумлении перед массой его мозга, где происходят все умственные отправления, откуда по всему организму распространяются через позвоночный хребет нити нерв, которые суть органы ощущений и чувств и которые исполнены каких-то до того тонких жидкостей, что они ускользают от материального наблюдения и не даются умозрению. Иначе вы будете удивляться в человеке следствию мимо причины или – что еще хуже – сочините свои небывалые в природе причины и удовлетворитесь ими. Психология, не опирающаяся на физиологию, также не состоятельна, как и физиология, не знающая о существовании анатомии...

Ум без плоти, без физиономии, ум, не действующий на кровь и не принимающий на себя ее действия, есть логическая мечта, мертвый абстракт. Ум – это человек в теле или, лучше сказать, человек через тело, словом личность.

Самые отвлеченные умственные представления все-таки суть не что иное, как результат деятельности мозговых органов, которым присущи известные способности и качества. Давно уже сами философы согласились, что «ничего не может быть в уме, что прежде не было в чувствах». Гегель, признавая справедливость этого положения, прибавил: «кроме самого ума». Но эта прибавка едва ли не подозрительная, как порождение трансцендентального идеализма.

Белинский В.Г. Избранные философские сочинения. М., 1991.

Н.А. ДОБРОЛЮБОВ

В наше время успехи естественных наук, избавившие нас уже от многих предрассудков, дали нам возможность составить более здравый и простой взгляд и на отношение между духовной и телесной деятельностью человека. Антропология доказала нам ясно, что прежде всего – все усилия наши представить себе отвлеченного духа без всяких материальных свойств или положительно определить, что он такое в своей сущности, всегда были и всегда останутся совершенно бесплодными. Затем наука объяснила, что всякая деятельность, обнаруженная человеком, лишь настолько и может быть нами замечена, насколько обнаружилась она в телесных, внешних проявлениях, и что, следовательно, о деятельности души мы можем судить только по ее проявлению в теле. Вместе с тем мы узнали, что каждое из простых веществ, входящих в состав нашего тела, само по себе не имеет жизни, – следовательно, жизненность, обнаруживаемая нами, зависит не от того или другого вещества, а от известного соединения всех их. При таком точном дознании уже невозможно было оставаться в грубом, слепом материализме, считавшем душу каким-то кусочком тончайшей, эфирной материи; тут уже нельзя было ставить вопросы об органической жизни человека так, как их ставили древние языческие философы и средневековые схоластики. Нужен был взгляд более широкий и более ясный, нужно было привести к единству то, что доселе намеренно разъединялось; нужно было обобщить то, что представлялось до тех пор какими-то от-

дельными [ничем не связанными] частями. В этом возведении видимых противоречий к естественному единству – великая заслуга новейшей науки. Только новейшая наука отвергла схоластическое раздвоение человека и стала рассматривать его в полном, неразрывном его составе, телесном и духовном, не стараясь разобщать их. Она увидела в душе именно ту силу, которая проникает собою и одушевляет весь телесный состав человека. На основании такого понятия наука уже не рассматривает ныне телесные деятельности отдельно от духовных, и обратно. Напротив, во всех, самых ничтожных телесных явлениях наука видит действие той же силы, участвующей бессознательно в кроветворении, пищеварении и пр. и достигающей высоты сознания в отправлениях нервной системы и преимущественно мозга. Отличаясь простотою и верностью фактам жизни, согласный с высшим христианским взглядом вообще на личность человека, как существа самостоятельно-индивидуального, взгляд истинной науки отличается еще одним преимуществом. Им несомненно утверждается та истина, что душа не внешней связью соединяется с телом, не случайно в него положена, не уголок какой-нибудь занимает в нем, – а сливается с ним необходимо, прочно и неразрывно, проникает его все и повсюду так, что без нее, без этой силы одушевляющей, невозможно вообразить себе живой человеческий организм, [и наоборот].

Теперь уже никто не сомневается в том, что все старания провести разграничительную черту между духовными и телесными отправлениями человека напрасны и что наука человеческая никогда этого достигнуть не может. Без вещественного обнаружения мы не можем узнать о существовании внутренней деятельности, а вещественное обнаружение происходит в теле; возможно ли же отделять предмет его от признаков, и что остается от предмета, если мы представление всех его признаков и свойств уничтожим? Совершенно простое и логичное объяснение фактов видимого антагонизма человеческой природы происходит тогда, когда мы смотрим на человека, просто как на единый неразделимый организм.

Укажем еще на замечательные факты, показывающие неразрывную связь, существующую между мозгом и умом или вообще духовной

жизнью человека. Род занятий человека имеет влияние на состояние мозга. Умственная деятельность увеличивает его объем и укрепляет его, подобно тому, как гимнастика укрепляет наши мускулы...

Вообще, связь духовной деятельности с отправлениями мозга признана несомненною в сочинениях всех лучших и добросовестнейших натуралистов...

В организме человека нет ни одной части, которая существовала бы сама по себе, без всякой связи с другими частями; но ни одна из частей нашего тела не связана так существенно со всеми остальными, как головной мозг. Не входя ни в какие подробности, довольно сказать, что в нем сосредоточиваются нервы движения и чувствования. Понятно поэтому, в какой близкой связи находится деятельность мозга с общим состоянием тела. Очевидно, что всякое изменение в организме должно отражаться и на мозге, если не в мыслительной, то в чувствительной его части. Доселе еще физиологические исследования не объяснили вполне микроскопическое строение частиц и химический состав мозга, и, следовательно, нельзя еще сказать, какими именно материальными изменениями организма обуславливается та или другая сторона деятельности мозга. Тем не менее дознано уже достоверно, что, кроме охранения мозга от повреждений, для его развития необходимы два главных условия: здоровое питание и правильное упражнение...

Наблюдения над историею духовного развития человека, несомненно, подтверждают мнение Бока, показывая, что, чем менее внешних впечатлений получал человек, тем не менее, уже круг его понятий, а вследствие того – ограниченнее и способность суждения. Против этого положения возражают многие, утверждая, что понятия и суждения существуют в человеке при самом рождении и что иначе он ничем бы не отличался от животных, имеющих внешние чувства столь же совершенные, а иногда и лучшие, чем человек. Кроме того, говорят, если бы все понятия приобретались из внешнего мира, то дети, взрослые под одними влияниями, должны бы быть одинаково умными. Такое возражение совершенно неосновательно; при нем упускается из виду то обстоятельство, что ощущение внешних впечатлений соверша-

ется не в самих органах чувств, а в мозгу; мозг же неодинаков у людей и животных и даже допускает некоторое различие в различных людях...

Что человек не из себя развивает понятия, а получает их из внешнего мира, это, несомненно, доказывается множеством наблюдений над людьми, находящимися в каких-нибудь особенных положениях. Так, например, слепорожденные не имеют никакого представления о свете и цветах; глухие от рождения не могут составить себе понятия о музыке. Люди, выросшие в лесах, в обществе животных, без соприкосновения с людьми, отличаются дикостью и неразвитостью понятий.

Чувствования возникают в нас вследствие впечатлений, полученных от предметов внешнего мира. Но впечатления эти только тогда могут быть нами сознаны, когда они подействовали на мозг. Иначе мы будем смотреть на предмет и не видеть; перерезанный нерв будет раздражаем всеми возможными средствами, и мы не будем чувствовать боли, потому что нерв разобщен с мозгом. Отсюда очевидно, что всякое чувство, прежде своего отражения в сердце, должно явиться в мозгу, как мысль, как сознание впечатления, и уже оттуда подействовать на организм и проявиться в биении сердца. Следовательно, на чувство надобно опять действовать посредством мысли...

Что касается до воли, то она еще более, нежели чувство, зависит от впечатлений, производимых на наш мозг внешним миром. В наше время уже всякий понимает, что абсолютная свобода воли для человека не существует, и что он, как все предметы природы, находится в зависимости от ее вечных законов. Кроме г. Берви, автора «Физиологическо-психологического взгляда», никто уже не может ныне сказать, что человек существует вне условий пространства и времени и может по произволу изменять всеобщие законы природы. Всякий понимает, что человек не может делать все, что только захочет, следовательно, свобода его есть свобода относительная, ограниченная. Кроме того, самое маленькое размышление может убедить всякого, что поступков, совершенно свободных, которые бы ни от чего, кроме нашей воли, не зависели, — никогда не бывает. В решениях своих мы постоянно руководствуемся какими-

нибудь чувствами или соображениями. Предположить противное – значит допустить действие без причины.

Но в мире вещественном мы не знаем ни одного предмета, в котором бы не проявлялись какие-либо свойственные ему силы. Точно так же невозможно представить себе и силу, независимую от материи. Сила составляет коренное, неотъемлемое свойство материи и отдельно существовать не может. Ее нельзя передать материи, а можно только пробудить в ней. Магнетизм можно вызвать, но не сообщить предмету. Нельзя представить магнитной силы без железа или вообще без тела, в котором она заключена, как одно из коренных, элементарных его свойств. Стало быть, и в человеческом мозге, каков бы ни был его состав, должна быть своя сила. И что же удивительного, если эта сила проявляется в ощущении?

Разумеется, есть общие понятия и законы, которые всякий человек непременно имеет в виду, рассуждая о каком бы то ни было предмете. Но нужно различать эти естественные законы, вытекающие из самой сущности дела, от положений и правил, установленных в какой-нибудь системе. Не факты нужно приравнивать к заранее продуманному закону, а самый закон выводить из фактов, не насилуя их произвольно: эта истина так проста и так понятна каждому, что сделалась, наконец, общим местом. А между тем чаще всего встречаешь противоречие этой истине, и, что всего досаднее, противоречащие нередко сами торжественно проповедают ее. Как можно, говорят они, начинать с того, что должно быть результатом изысканий: факты, факты – вот с чего надобно начинать! А посмотришь – вывод давно уже готов у них, а факты-то так себе, ради единой только формальности выставляются напоказ.

Действительность, из которой почерпает поэт свои материалы и свои вдохновения, имеет свой натуральный смысл, при нарушении которого уничтожается самая жизнь предмета и остается только мертвый остов его. С этим-то остовом и принуждены были всегда оставаться писатели, хотевшие вместо естественного смысла придать явлениям другой, противный их сущности.

Добролюбов Н. Избранные философские сочинения.
В 2 т. М., 1945–1946.

О ВНУТРЕННЕМ СОСТОЯНИИ РОССИИ

Первый, явственный до очевидности вывод из истории и свойства русского народа есть тот, что это народ негосударственный, не ищущий участия в правлении, не желающий условиями ограничивать правительственную власть, не имеющий, одним словом, в себе никакого политического элемента, следовательно, не содержащий в себе даже зерна революции или устройства конституционного.

Еще до христианства, готовый к его принятию, предчувствуя его великие истины, народ наш образовал в себе жизнь общины, освященную потом принятием христианства. Отделив от себя правление государственное, народ русский оставил себе общественную жизнь и поручил государству давать ему (народу) возможность жить этою общественною жизнью. Не желая править, народ наш желает жить, разумеется, не в одном животном смысле, а в смысле человеческом. Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной – народной жизни внутри себя.

Итак, русский народ, отделив от себя государственный элемент, предоставив полную государственную власть правительству, предоставил себе жизнь, свободу нравственно-общественную, высокая цель которой есть общество христианское.

Хотя слова эти не требуют доказательств, – ибо здесь достаточно одного пристального взгляда на русскую историю и на современный русский народ, – однако можно указать на некоторые особенно ярко выдающиеся черты. Такою чертою может служить древнее разделение всей России, в понимании русского человека, на государство и землю (правительство и народ), и оттуда явившееся выражение: государево и земское дело. Под государевым делом разумелось все дело управления государственного, и внешнего и внутреннего, и по преимуществу дело военное, как самое яркое выражение государственной силы...

Вне народа, вне общественной жизни может быть только лицо (individuo). Одно только лицо может быть неограниченным прави-

тельством, только лицо освобождает народ от всякого вмешательства в правительство. Поэтому здесь необходим государь, монарх. Только власть монарха есть власть неограниченная. Только при неограниченной власти монархический народ может отделить от себя государство и избавить себя от всякого участия в правительстве, от всякого политического значения, предоставив себе жизнь нравственно-общественную и стремление к духовной свободе. Такое монархическое правительство и поставил себе народ русский.

Сей взгляд русского человека есть взгляд человека свободно-го. Признавая государственную неограниченную власть, он удерживает за собою свою совершенную независимость духа, совести, мысли.

Итак, первое отношение между правительством и народом есть отношение взаимного невмешательства. Но такое отношение (отрицательное) еще не полно; оно должно быть дополнено отношением положительным между государством и землею. Положительная обязанность государства относительно народа есть защита и охранение жизни народа, есть внешнее его обеспечение, доставление ему всех способов и средств, да процветает его благосостояние, да выразит оно все свое значение и исполнит свое нравственное призвание на земле... Общественное мнение – вот чем самостоятельно может и должен служить народ своему правительству, и вот та живая, нравственная и несколько не политическая связь, которая может и должна быть между народом и правительством.

Петр, скажут, возвеличил Россию. Точно, он много придал ей внешнего величия, но внутреннюю ее целостность он поразил растлением; он внес в ее жизнь семена разрушения, вражды. Да и все внешние славные дела совершил он и преемники его силами той России, которая возростала и окрепла на древней почве, на других началах. Доселе солдаты наши берутся из народа, доселе еще не вовсе исчезли русские начала и в преобразованных русских людях, подверженных иностранному влиянию. Итак, петровское государство побеждает с силами еще допетровской России; но силы эти слабеют, ибо петровское влияние растет в народе несмотря на то, что правительство стало говорить о русской национальности и даже требовать ее. Но для того, чтобы благое слово

обратилось в благое дело, нужно понять дух России и стать на русские начала, отвергнутые со времен Петра. Внешнее величие России при императорах точно блестяще, но внешнее величие тогда прочно, когда истекает из внутреннего. Нужно, чтоб источник был не засорен и не оскудевал. – Да и какой внешний блеск может вознаградить за внутреннее благо, за внутреннюю стройность? Какое внешнее непрочное величие и внешняя ненадежная сила могут сравниться с внутренним прочным величием, с внутреннею надежною силою? Внешняя сила может существовать, пока еще внутренняя, хотя и подрываемая, не исчезла. Если внутренность дерева вся истлела, то наружная кора, как бы не была крепка и толста, не устоит, и при первом ветре дерево рухнет, ко всеобщему изумлению. Россия держится долго потому, что еще не исчезла ее внутренняя долговечная сила, постоянно ослабляемая и уничтожаемая; потому, что еще не исчезла в ней допетровская Россия. Итак, внутреннее величие – вот что должно быть первою главною целью народа и, конечно, правительства.

Современное состояние России представляет внутренний разлад, прикрываемый бессовестною ложью. Правительство, а с ним и верхние классы, отделилось от народа и стало ему чужим. И народы, и правительство стоят теперь на разных путях, на разных началах. Не только не спрашивается мнение народа, но всякий честный человек опасается говорить свое мнение. Народ не имеет доверенности к правительству; правительство не имеет доверенности к народу. Народ в каждом действии правительства готов видеть новое угнетение; правительство постоянно опасается революции и в каждом самостоятельном выражении мнения готово видеть бунт. Правительство и народ не понимают друг друга, и отношения их не дружественны. И на этом-то внутреннем разладе как дурная трава выросла непомерная, бессовестная лесть, уверяющая во всеобщем благоденствии, обращающая почтение к царю в идолопоклонство, воздающая ему, как идолу, божескую честь.

Но доведение людей до животного состояния не может быть сознательною целью правительства. Да и дойти до состояния животных люди не могут; но в них может быть уничтожено человеческое достоинство, может оупить ум, огрубеть чувство,

и, следовательно, человек приблизится к скоту. К тому ведет по крайней мере система угнетения в человеке самобытности жизни общественной, мысли, слова. Такая система, пагубно действуя на ум, на дарования, на все нравственные силы, на нравственное достоинство человека, порождает внутреннее неудовольствие и уныние. Та же угнетательная правительственная система из государя делает идола, которому приносятся в жертву все нравственные убеждения и силы.

Давая свободу жизни и свободу духа стране, правительство дает свободу общественному мнению. Как же может выразиться общественная мысль? Словом устным и письменным. Следовательно, необходимо снять гнет с устного и письменного слова. Пусть государство возвратит земле ей принадлежащее: мысль и слово, – и тогда земля возвратит правительству то, что ему принадлежит: свою доверенность и силу.

Человек создан от бога существом разумным и говорящим. Деятельность разумной мысли, духовная свобода есть призвание человека. Свобода духа более всего и достойнее всего выражается в свободе слова. Поэтому свобода слова – вот неотъемлемое право человека.

Есть в России отдельные внутренние язвы, требующие особых усилий для исцеления. Таковы раскол, крепостное состояние, взяточничество. Я не предлагаю здесь о том своих мыслей, ибо это не было моею целью при сочинении этой записки. Я указываю здесь на самые основы внутреннего состояния России, на то, что составляет главный вопрос и имеет важнейшее общее действие на всю Россию. Скажу только, что истинные отношения, в которые станет государство к земле, что общественное мнение, которому дается ход, оживя весь организм России, подействует целительно и на эти язвы, в особенности же на взяточничество, для которого так страшна гласность общественного мнения. Сверх того, общественное мнение может указать на средства против зол народных и государственных, как и против всяких зол.

Аксаков К.С. Полное собрание сочинений.
Т. 1. М., 1861. С. 72–91.

А.С. ХОМЯКОВ

Поучает не одно слово, но целая жизнь. Не признавать иного поучения, кроме логического поучения, словом, – в этом-то и заключается рационализм, и в этом его проявлении он выказался в папизме еще ярче, чем в Реформе.

Вопрос о поучении приводит нас опять к вопросу об исследовании; ибо поучение предполагает исследование, и без него невозможно. Я, кажется, показал, что вера смыслящая, которая есть дар благодати и в то же время акт свободы, всегда предполагает предшествовавшее ей исследование и сопровождается им под тою или другою формою, и что романизм, по-видимому, не осудивший исследование, на самом деле допускает его, так же как и протестантство, провозглашающее его законность.

Вера всегда есть следствие откровения, опознанного за откровение; она есть полагание факта невидимого, проявленного в факте видимом; но вера не есть чисто логическое и рациональное полагание, а гораздо более. Она не есть акт одного разума, но акт всех сил ума, охваченного и плененного до последней его глубины живою истинною откровенным фактом. Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится, и чувствуется вместе; словом – она не одно познание, но сразу познание и жизнь. ...Во-первых, в области веры мир, подлежащий исследованию, не есть мир, для человека внешний; ибо сам человек и весь человек всю целостью разума и воли составляет существенную часть его. Во-вторых, исследование в области веры предполагает некоторые основные данные, нравственные или рациональные, стоящие для души выше всякого сомнения, так что исследование есть не иное что, как процесс осмысленного раскрытия этих данных... Итак, само исследование в области веры как по многообразию подлежащих ему данных, так и потому, что цель его заключается в истине живой, а не только логической, требует употребления в дело всех умственных сил, в воле и в разуме, и, сверх того, требует еще внутреннего исследования самых этих сил. Ему следует, если можно так выразиться, принимать в соображение не только зримый мир, но и силу и чистоту органа зрения.

Поэтому поучение обращается не к одному разуму и действует не исключительно через его посредство, а обращается к уму в его целостности и действует через все многообразие его сил, составляющих в общей совокупности живое единство.

Вера в человеке, взятом порознь (как индивидууме) и подверженном греху, всегда и непременно субъективна, а по тому самому всегда доступна сомнению: она сознает в самой себе возможность заблуждения. Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением, ей нужно возвыситься над собою, нужно пустить корни в мир объективный, в мир святых реальностей, в такой мир, которого она сама была бы частью, и частью живою, неотъемлемою, ибо несомненно веришь только тому миру или, точнее сказать, знаешь только тот мир, к которому принадлежишь сам.

Этот мир не может заключаться ни в деятельности разобщенных между собой.

(Соборность)

... «собор» выражает идею собрания, не обязательно соединенного в каком-либо месте, но существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве.

Хомяков А. С. Сочинения. В 2 т. М., 1994.

В.С. СОЛОВЬЕВ

I. Статья третья

Смысл и достоинство любви как чувства состоит в том, что она заставляет нас действительно всем нашим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое, в силу эгоизма, мы ощущаем только в самих себе. Любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение всего нашего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка самого центра нашей личной жизни. Это свойственно всякой любви, но половой любви по преимуществу; она отличается от других родов любви и большей интенсивностью, более захватывающим характером, и возможностью более полной и всесторонней взаимности; только эта любовь может вести к действительному и неразрывному соединению двух

жизней в одну, только про нее и в слове Божьем сказано: будут два в плоть едина, т. е. станут одним реальным существом.

Чувство требует такой полноты соединения, внутреннего и окончательного, но дальше этого субъективного требования и стремления дело обыкновенно не идет, да и то оказывается лишь преходящим. На деле вместо поэзии вечного и центрального соединения происходит лишь более или менее продолжительное, но все-таки временное, более или менее тесное, но все-таки внешнее, поверхностное сближение двух ограниченных существ в узких рамках житейской прозы. Предмет любви не сохраняет в действительности того безусловного значения, которое придается ему влюбленной мечтой. Для постороннего взгляда это ясно с самого начала; но невольный оттенок насмешки, неизбежно сопровождающий чужое отношение к влюбленным, оказывается лишь предварением их собственного разочарования. Разом или понемногу пафос любовного увлечения проходит, и хорошо еще, если проявившаяся в нем энергия альтруистических чувств не пропадает даром, а только, потерявши свою сосредоточенность и высокий подъем, переносится в раздробленном и разбавленном виде на детей, которые рождаются и воспитываются для повторения того же самого обмана.

Я говорю «обман» – с точки зрения индивидуальной жизни и безусловного значения человеческой личности, вполне признавая необходимость и целесообразность деторождения и смены поколений для прогресса человечества в его собирательной жизни. Но собственно любовь тут ни при чем. Совпадение сильной любовной страсти с успешным деторождением есть только случайность, и притом довольно редкая; исторический и ежедневный опыт, несомненно, показывает, что дети могут быть удачно рождаемы, горячо любимы и прекрасно воспитываемы своими родителями, хотя бы эти последние никогда не были влюблены друг в друга.

Следовательно, общественные и всемирные интересы человечества, связанные со сменой поколений, вовсе не требуют высшего пафоса любви. А между тем в жизни индивидуальной этот лучший ее расцвет оказывается пустоцветом. Первоначаль-

ная сила любви теряет здесь весь свой смысл, когда ее предмет с высоты безусловного центра увековеченной индивидуальности низводится на степень случайного и легко заменимого средства для произведения нового, быть может немного лучшего, а быть может немного худшего, но, во всяком случае относительного и преходящего поколения людей.

Итак, если смотреть только на то, что обыкновенно бывает, на фактический исход любви, то должно признать ее за мечту, временно овладевающую нашим существом и исчезающую, не перейдя ни в какое дело (так как деторождение не есть собственно дело любви). Но, признавая в силу очевидности, что идеальный смысл любви не осуществляется в действительности, должны ли мы признать его неосуществимым?

По самой природе человека, который в своем разумном сознании, нравственной свободе и способности к самосовершенствованию обладает бесконечными возможностями, мы не имеем права заранее считать для него неосуществимой какую бы то ни было задачу, если она не заключает в себе внутреннего логического противоречия или же несоответствия с общим смыслом вселенной и целесообразным ходом космического и исторического развития.

Было бы совершенно несправедливо отрицать осуществимость любви только на том основании, что она до сих пор никогда не была осуществлена: ведь в том же положении находилось некогда и многое другое, например все науки и искусства, гражданское общество, управление силами природы. Даже и самое разумное сознание, прежде чем стать фактом в человеке, было только смутным и безуспешным стремлением в мире животных. Сколько геологических и биологических эпох прошло в неудачных попытках создать мозг, способный стать органом для воплощения разумной мысли. Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животного: она существует в своих зачатках или задатках, но еще не на самом деле. И если огромные мировые периоды – свидетели неосуществленного разума – не помешали ему, наконец, осуществиться, то тем более неосуществленность любви в течение немногих сравнительно тысячелетий, пережи-

тых историческим человечеством, никак не дает права заключить что-нибудь против ее будущей реализации. Следует только хорошо помнить, что если действительность разумного сознания явилась в человеке, но не чрез человека, то реализация любви, как высшая ступень к собственной жизни самого человечества, должна произойти не только в нем, но и чрез него.

Задача любви состоит в том, чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве; требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность. – Эта задача не только не включает в себе никакого внутреннего противоречия и никакого несоответствия с всемирным смыслом, но она прямо дана нашей духовной природой, особенность которой состоит именно в том, что человек может, оставаясь самим собой, в своей собственной форме вместить абсолютное содержание, стать абсолютной личностью. Но чтобы наполниться абсолютным содержанием (которое на религиозном языке называется вечной жизнью или царствием Божиим), сама человеческая форма должна быть восстановлена в своей целостности (интегрирована). В эмпирической действительности человека как такового вовсе нет – он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность (и уже на этой основе развиваются все прочие различия). Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, – это и есть собственная ближайшая задача любви. Рассматривая те условия, которые требуются для ее действительного разрешения, мы убедимся, что только несоблюдение этих условий приводит любовь ко всегдашнему крушению и заставляет признавать ее иллюзией...

IV. Статья третья.

Внешнее соединение, житейское и в особенности физиологическое, не имеет определенного отношения к любви. Оно бывает

без любви, и любовь бывает без него. Оно необходимо для любви не как ее неперемное условие и самостоятельная цель, а только как ее окончательная реализация. Если эта реализация ставится как цель сама по себе прежде идеального дела любви, она губит любовь. Всякий внешний акт или факт сам по себе есть ничто; любовь есть нечто только благодаря своему смыслу, или идее, как восстановление единства или целостности человеческой личности, как создание абсолютной индивидуальности.

Значение связанных с любовью внешних актов и фактов, которые сами по себе ничто, определяется их отношением к тому, что составляет самое любовь и ее дело. Чувство любви само по себе есть только побуждение, внушающее нам, что мы можем и должны воссоздать целостность человеческого существа.

Каждый раз, когда в человеческом сердце зажигается эта священная искра, вся стенающая и мучающаяся тварь ждет первого откровения славы сынов Божьих. Но без действия сознательного человеческого духа Божья искра гаснет, и обманутая природа создает новые поколения сынов человеческих для новых надежд. Эти надежды не исполняются до тех пор, пока мы не захотим вполне признать и осуществить до конца все то, чего требует истинная любовь, что заключается в ее идее. При сознательном отношении к любви и действительном решении исполнить ее задачу, прежде всего, останавливают два факта, по-видимому, осуждающие нас на бессилие и оправдывающие тех, которые считают любовь иллюзией. В чувстве любви по основному его смыслу мы утверждаем безусловное значение другой индивидуальности, а через это и безусловное значение своей собственной. Но абсолютная индивидуальность не может быть преходящей, и она не может быть пустой. Неизбежность смерти и пустота нашей жизни совершенно несовместимы с тем повышенным утверждением индивидуальности своей и другой, которое заключается в чувстве любви. Но если неизбежность смерти несовместима с истинной любовью, то бессмертие совершенно несовместимо с пустотой нашей жизни. Для большинства человечества жизнь есть только смена тяжелого механического труда и грубочувственных, оглушающих сознание удовольствий. А то меньшинство, которое

имеет возможность деятельно заботиться не о средствах только, но и о целях жизни, вместо этого пользуется своей свободой от механической работы главным образом для бессмысленного и безнравственного времяпровождения.

Соловьев В. Смысл любви //
Избранные произведения. Ростов-н/Д, 1998. С. 426–503.

Л.И. ШЕСТОВ

...Все, что имеет начало, имеет конец, все, что рождается, – должно умереть: таков непреложный закон бытия. А как с истинами? Ведь есть истины, которых когда-то не было и которые «возникли» во времени. Таковы все истины, констатирующие факты. В 400 году до рождества Христова не было истины, что афиняне отравили Сократа. В 399 году такая истина родилась. Но значит ли, что она будет всегда жить? Если она, как и все, что возникает, должна исчезнуть, то есть если общий закон, который мы с такой уверенностью применяем ко всему существующему, не допускает исключения в качестве априорной истины, то, стало быть, должен наступить момент, когда истина о Сократе умрет, перестанет существовать, и нашим потомкам будет предоставлена возможность утверждать, что афиняне вовсе и не отравляли Сократа, а только «просто» (а то, пожалуй, и не так «просто»!) людям пришлось некоторое, хотя очень продолжительное время жить в иллюзии, которую они принимали за вечную истину, забыв случайно или умышленно о «законе» возникновения и уничтожения и его непреложности.

Шестов Л. Афины и Иерусалим. Париж, 1938. С. 253.

РАЗДЕЛ II. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Раздел «Онтология и теория познания» является одной из важных составляющих в процессе исследования и понимания человеком окружающей действительности. Ниже представленные первоисточники помогут вам разобраться в вопросах существования и многообразия материального мира, в познавательных способностях человека, особенностях восприятия и сознания социума. В данных текстах вы ознакомитесь с проблемами понимания, теорией диалектики и ее законами.

ХАЙДЕГГЕР МАРТИН
(1889–1976)

БЫТИЕ И ВРЕМЯ

Что дает повод назвать бытие и время вместе? С самого начала западноевропейского мышления и до сегодняшнего дня бытие означает то же, что и присутствие. Из присутствия, присутствования говорит настоящее. Согласно привычным представлениям, настоящее вместе с прошлым и будущим определяется через время.

Мы называем время, когда говорим: всему – свое время. Это означает, что все, все сущее, приходит и уходит вовремя, в свое время и остается в течение отмеренного ему времени. Каждой вещи – свое время.

Но является ли бытие вещью? Находится ли бытие, как и все наличное сущее, во времени? А, вообще, есть ли бытие? Если оно есть, то мы должны неизбежно признать, что оно какое-то сущее, и, следовательно, искать его среди прочего сущего. Этот лекционный зал есть. Он освещен. Мы признаем без разговоров и колебаний этот лекционный зал существующим. Но где во всем зале найдем мы это «есть»? Нигде среди вещей не найдем мы бытия. Каждой вещи – свое время. Но бытие не вещь, не что-то, находящееся во времени. Несмотря на это, бытие по-прежнему определяется через присутствие, как настоящее через время, через временное.

То, что находится во времени и таким образом определяется через время, называют временным. Когда человек умирает и отбрасывается от здешнего, здесь существующего, здесь существующего, мы говорим: «он благословил временное». Временное означает преходящее, такое, что протекает в течение времени. Наш язык говорит еще точнее: такое, что проходит со временем. Остаться не означает не исчезать, а прибывать в присутствии. Таким образом, время определяется через бытие. Но как же тогда должно бытие оставаться определенным через время? Из постоянства преходящности времени говорит бытие. Все же мы нигде не обнаружим время как какое-то сущее, как вещь.

Бытие – это никакая не вещь, следовательно, бытие не будет ничем временным, но при этом бытие все же определяется как присутствие через время.

Время – это никакая не вещь, следовательно, ничто сущее, но остается в своей преходящности постоянным, не будучи само в отличие от сущего во времени, чем-то временным.

Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сборник / пер. с нем.; под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. С. 81–83.

ЭНГЕЛЬС ФРИДРИХ (1820–1895)

ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ ДВИЖЕНИЯ

Движение, рассматриваемое в самом общем смысле слова, т. е. понимаемое как способ существования материи, как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением. Само собой разумеется, что изучение природы движения должно было исходить от низших, простейших форм его и должно было научиться понимать их прежде, чем могло дать что-нибудь для объяснения высших и более сложных форм его. И действительно, мы видим, что в историческом развитии естествознания раньше всего разрабатывается теория

простого перемещения, механика небесных тел и земных масс; за ней следует теория молекулярного движения, физика, а тотчас же вслед за последней, почти наряду с ней, а иногда и опережая ее, наука о движении атомов, химия. Лишь после того как эти различные отрасли познания форм движения, господствующих в области неживой природы, достигли высокой степени развития, можно было с успехом приняться за объяснение явлений движения, представляющих процесс жизни. Объяснение этих явлений шло вперед в той мере, в какой двигались вперед механика, физика и химия. Таким образом, в то время как механика уже давно была в состоянии удовлетворительно объяснить происходящие в животном теле действия костных рычагов, приводимых в движение сокращением мускулов, сводя эти действия к своим законам, имеющим силу также и в неживой природе, физико-химическое обоснование прочих явлений жизни все еще находится почти в самой начальной стадии своего развития. Поэтому, исследуя здесь природу движения, мы вынуждены оставить в стороне органические формы движения. Сообразно с уровнем научного знания мы вынуждены будем ограничиться формами движения неживой природы.

Всякое движение связано с каким-нибудь перемещением – перемещением небесных тел, земных масс, молекул, атомов или частиц эфира. Чем выше форма движения, тем незначительнее становится это перемещение. Оно никоим образом не исчерпывает природы соответствующего движения, но оно неотделимо от него. Поэтому его необходимо исследовать раньше всего остального.

Вся доступная нам природа образует некую систему, некую совокупную связь тел, причем мы понимаем здесь под словом тело все материальные реальности, начиная от звезды и кончая атомом и даже частицей эфира, поскольку признается реальность последнего. В том обстоятельстве, что эти тела находятся во взаимной связи, уже заключено то, что они воздействуют друг на друга, и это их взаимное воздействие друг на друга и есть именно движение. Уже здесь обнаруживается, что материя немыслима без движения. И если далее материя противостоит нам как нечто

данное, как нечто несотворимое и неуничтожимое, то отсюда следует, что и движение несотворимо и неуничтожимо. Этот вывод стал неизбежным, лишь только люди познали вселенную как систему, как взаимную связь тел. А так как философия пришла к этому задолго до того, как эта идея укрепилась в естествознании, то понятно, почему философия сделала за целых двести лет до естествознания вывод о несотворимости и неуничтожимости движения. Даже та форма, в которой она его сделала, все еще выше теперешней естественнонаучной формулировки его. Положение Декарта о том, что количество [Menge] имеющегося во вселенной движения остается всегда одним и тем же, страдает лишь формальным недостатком, поскольку здесь выражение, имеющее смысл в применении к конечному, применяется к бесконечной величине. Наоборот, в естествознании имеются теперь два выражения этого закона: формула Гельмгольца о сохранении силы и новая, более точная формула о сохранении энергии, причем, как мы увидим в дальнейшем, одна из этих формул высказывает прямо противоположное другой, и каждая вдобавок выражает лишь одну сторону отношения.

Если два тела действуют друг на друга так, что в результате этого получается перемещение одного из них или обоих, то перемещение это может заключаться лишь в их взаимном приближении или удалении. Они либо притягивают друг друга, либо друг друга отталкивают. Или, выражаясь терминами механики, действующие между ними силы суть центральные силы, т. е. они действуют по направлению прямой, соединяющей их центры. В настоящее время мы считаем чем-то само собой разумеющимся, что это происходит во вселенной всегда и без исключения какими бы сложными ни являлись иные движения. Мы считали бы нелепым допустить, что два действующих друг на друга тела, взаимодействии которых не мешает никакое препятствие или воздействие третьих тел, обнаруживают это взаимодействие иначе, чем по кратчайшему и наиболее прямому пути, т. е. по направлению прямой, соединяющей их центры. Но, как известно, Гельмгольц дал также математическое доказательство того, что центральное действие и неизменность количества движения обуславливают друг

друга и что допущение действий нецентрального характера приводит к результатам, при которых движение могло бы быть или создано или уничтожено. Из всего этого следует, что основной формой всякого движения являются приближение и удаление, сжатие и расширение, – короче говоря, старая полярная противоположность притяжения и отталкивания.

Подчеркнем здесь: притяжение и отталкивание рассматриваются нами тут не как так называемые «силы», а как простые формы движения. Ведь уже Кант рассматривал материю как единство притяжения и отталкивания. В свое время мы увидим, как обстоит дело с «силами».

Всякое движение состоит во взаимодействии притяжения и отталкивания. Но движение возможно лишь в том случае, если каждое отдельное притяжение компенсируется соответствующим ему отталкиванием в другом месте, ибо в противном случае одна сторона должна была бы получить с течением времени перевес над другой, и, следовательно, движение в конце концов прекратилось бы. Таким образом, все притяжения и все отталкивания во вселенной должны взаимно компенсироваться. Благодаря этому закон неуничтожимости и несотворимости движения получает такое выражение: каждое притягательное движение во вселенной должно быть дополнено эквивалентным ему отталкивательным движением, и наоборот, или же, – как это выражала задолго до установления в естествознании закона сохранения силы, энергии, прежняя философия, – сумма всех притяжений во вселенной равна сумме всех отталкиваний.

Но здесь как будто все еще имеются две возможности для прекращения со временем всякого движения, а именно: либо тем путем, что отталкивание и притяжение в конце концов когда-нибудь действительно уравниваются, либо же тем путем, что все отталкивание окончательно завладеет одной частью материи, а все притяжение – другой частью ее. С диалектической точки зрения эти возможности заведомо нереальны. Раз диалектика, основываясь на результатах всего нашего естественнонаучного опыта, доказала, что все полярные противоположности обуславливаются вообще взаимодействием обоих противоположных полюсов,

что разделение и противоположение этих полюсов существуют лишь в рамках их взаимной связи и объединения и что, наоборот, их объединение существует лишь в их разделении, а их взаимная связь лишь в их противоположении, то не может быть и речи ни об окончательном уравнивании отталкивания и притяжения, ни об окончательном распределении и сосредоточении одной формы движения в одной половине материи, а другой формы его – в другой половине ее, т. е. не может быть и речи ни о взаимном проникновении ни об абсолютном отделении друг от друга обоих полюсов. Утверждать это значило бы то же самое, что требовать, в первом случае, чтобы северный и южный полюсы магнита нейтрализовали друг друга и нейтрализовались друг через друга, а во втором случае, – чтобы распилка магнита посередине между обоими его полюсами дала в одной части северную половину без южного полюса, а в другой части южную половину без северного полюса. Но хотя недопустимость подобных предположений следует уже из диалектической природы полярной противоположности, все же, благодаря господствующему среди естествоиспытателей метафизическому способу мышления, по крайней мере вторая гипотеза играет известную роль в физических теориях. Об этом речь будет идти в своем месте.

Как же представляется движение во взаимодействии притяжения и отталкивания? Это лучше всего исследовать на отдельных формах самого движения. Итог получится тогда в конце.

Рассмотрим движение какой-нибудь планеты вокруг ее центрального тела. Обычная школьная астрономия объясняет вместе с Ньютоном описываемый этой планетой эллипс из совместного действия двух сил – из притяжения центрального тела и из тангенциальной силы, увлекающей планету в направлении, перпендикулярном к этому притяжению. Таким образом, школьная астрономия принимает, кроме центрально-действующей формы движения, еще другое направление движения, или еще другую так называемую «силу», а именно – такое направление движения, которое совершается перпендикулярно к линии, соединяющей центры рассматриваемых тел. Тем самым она вступает в противоречие с вышеупомянутым основным законом, согласно которому

в нашей вселенной всякое движение может происходить только в направлении центров действующих друг на друга тел, или, как обычно выражаются, может вызываться лишь центрально-действующими силами. Вследствие этого она вводит в теорию такой элемент движения, который, как мы это тоже видели, неизбежно приводит к идее о сотворении и уничтожении движения и поэтому предполагает также и творца. Таким образом, задача заключалась в том, чтобы свести эту таинственную тангенциальную силу к некоторой центрально-действующей форме движения, – это и сделала канто-лапласовская космогоническая теория. Согласно этой теории, как известно, вся солнечная система возникла из вращающейся крайне разреженной газовой массы путем постепенного сжатия ее, причем на экваторе этого газового шара вращательное движение было, само собой разумеется, сильнее всего и отрывало от основной массы отдельные газовые кольца, которые затем сгущались в планеты, планетоиды и т. д., вращаясь вокруг центрального тела в направлении первоначального вращения. Само это вращение объясняется обыкновенно из собственного движения отдельных газовых частичек, происходящего в самых различных направлениях, причем, однако, под конец получается перевес в одном определенном направлении, вызывающий таким образом вращательное движение, которое вместе с ростом сжатия газового шара должно становиться все сильнее. Но какую бы гипотезу мы ни приняли насчет происхождения вращения, каждая из них устраняет тангенциальную силу, которая превращается в особую форму проявления некоего происходящего в центральном направлении движения. Если один, в прямом смысле центральный, элемент планетного движения представлен тяжестью, притяжением между планетой и центральным телом, то другой, тангенциальный, элемент является остатком, в перенесенной или превращенной форме, первоначального отталкивания отдельных частичек газового шара. Таким образом, процесс существования какой-нибудь солнечной системы представляется в виде взаимодействия притяжения и отталкивания, в котором притяжение получает постепенно все больший и больший перевес благодаря тому, что отталкивание излучается в форме тепло-

ты в мировое пространство и, таким образом, все более и более теряется для системы.

С первого же взгляда ясно, что форма движения, рассматриваемая здесь как отталкивание, есть та самая, которая в современной физике обозначается как «энергия». Система потеряла благодаря процессу сжатия и вытекающему отсюда обособлению отдельных тел, из которых она в настоящее время состоит, «энергию», и потеря эта, согласно известному вычислению Гельмгольца, равняется теперь уже 453/454 находившегося первоначально в ней, в форме отталкивания, количества движения.

Возьмем, далее, какую-нибудь телесную массу на самой нашей Земле. Благодаря тяжести она связана с Землей, подобно тому, как Земля, со своей стороны, связана с Солнцем; но в отличие от Земли эта масса не способна к свободному планетарному движению. Она может быть приведена в движение только при помощи толчка извне. Но и в этом случае, по миновании толчка, ее движение вскоре прекращается либо благодаря действию одной лишь тяжести, либо же благодаря этому действию в соединении с сопротивлением среды, в которой движется рассматриваемая нами масса. Однако и это сопротивление является, в конечном счете, действием тяжести, без которой Земля не имела бы никакой сопротивляющейся среды, никакой атмосферы на своей поверхности. Таким образом, в случае чисто механического движения на земной поверхности мы имеем дело с таким положением, в котором решительно преобладает тяжесть, притяжение, в котором, следовательно, при получении движения мы имеем две фазы: сперва мы действуем в направлении, противоположном тяжести, а затем даем действовать тяжести, — одним словом, сперва мы поднимаем массу, а затем даем ей упасть.

Таким образом, мы имеем снова взаимодействие между притяжением, с одной стороны, и формой движения, действующей в противоположном ему направлении, т. е. отталкивательной формой движения, — с другой. Но эта отталкивательная форма движения не встречается в природе в рамках земной чистой механики (оперирующей массами с данным, неизменным для нее агрегатным состоянием и состоянием сцепления). Физические и хими-

ческие условия, при которых какая-нибудь глыба отрывается от вершины горы или же при которых становится возможным явление падения воды, лежат вне сферы компетенции этой механики. Таким образом, в земной чистой механике отталкивающее, поднимающее движение должно быть создано искусственно: при помощи человеческой силы, животной силы, силы воды, силы пара и т. д. Это обстоятельство, эта необходимость искусственно бороться с естественным притяжением, вызывает у механиков убеждение, что притяжение, тяжесть, или, как они выражаются, сила тяжести, является самой существенной, основной формой движения в природе.

Если, например, мы поднимем какой-нибудь груз, и он благодаря своему прямому или косвенному падению сообщает движение другим телам, то, согласно ходячей механической концепции, движение это сообщается не подниманием груза, а силой тяжести. Так, например, у Гельмгольца «наилучше известная нам и наипростейшая сила – тяжесть – действует в качестве движущей силы... например, в тех стенных часах, которые приводятся в движение гирей. Гирия... не может следовать действию тяжести, не приводя в движение весь часовой механизм». Но она не может приводить в движение часовой механизм, не опускаясь сама, и она опускается до тех пор, пока под конец не размотается вся цепь, на которой она висит. «Тогда часы останавливаются, тогда на время исчерпывается способность к работе часовой гири. Ее тяжесть не пропала и не уменьшилась; она по-прежнему с той же силой притягивается Землей, но способность этой тяжести породить движение пропала... Однако мы можем завести часы при помощи силы нашей руки, причем гирия снова поднимается вверх. Раз это сделано, то гирия снова приобрела свою прежнюю способность к действию и может снова поддерживать часы в состоянии движения»

Таким образом, по Гельмгольцу, не активное сообщение движения, не поднимание гири приводит в движение часы, а пассивная тяжесть гири, хотя сама эта тяжесть выводится из состояния пассивности только благодаря подниманию и снова возвращается к своей пассивности после того, как размоталась цепь, удержи-

вающая гирию. Следовательно, если, согласно новейшему воззрению, как мы только что видели, энергия является только другим выражением для отталкивания, то здесь, согласно более старому, гельмгольцевскому воззрению, сила является другим выражением для противоположности отталкивания, для притяжения. Мы ограничиваемся пока констатированием этого факта.

Но когда процесс земной механики достиг своего конца и тяжелая масса, поднятая сначала кверху, упала обратно, опустившись на тот же самый уровень, то что делается с движением, составлявшим этот процесс? Для чистой механики оно исчезло. Однако теперь мы знаем, что оно отнюдь не уничтожилось. В меньшей своей части оно превратилось в звуковые волнообразные колебания воздуха, в значительно большей части – в теплоту, которая была сообщена отчасти оказывающей сопротивление атмосфере, отчасти самому падающему телу, отчасти, наконец, тому участку почвы, на который упало рассматриваемое нами тело. Точно так же и поднятая кверху часовая гирия постепенно передала свое движение в форме теплоты от трения отдельным колесикам часового механизма. Но не движение падения, как обыкновенно выражаются, т. е. не притяжение, перешло в теплоту, т. е. некоторую форму отталкивания. Напротив, притяжение, тяжесть, остается, как правильно замечает Гельмгольц, тем же, чем оно было раньше, и даже, выражаясь точно, становится больше. Не притяжение, а отталкивание, сообщенное поднятому кверху телу посредством поднимания его, – вот что механически уничтожается падением и что снова воскресает в форме теплоты. Отталкивание масс превратилось в молекулярное отталкивание.

Теплота представляет собой, как мы уже сказали, некоторую форму отталкивания. Она приводит молекулы твердых тел в колебание и этим ослабляет связь отдельных молекул, пока, наконец, не наступает переход в жидкое состояние; при продолжении притока теплоты она и в этом состоянии увеличивает движение молекул до тех пор, пока они совершенно не оторвутся от массы и не начнут свободно двигаться поодиночке с определенной, обусловленной для каждой молекулы ее химическим составом скоростью. При продолжающемся далее притоке теплоты она уве-

личивает еще более и эту скорость, отталкивая, таким образом, молекулы все дальше друг от друга.

Но теплота есть одна из форм так называемой «энергии»; последняя и здесь оказывается опять-таки тождественной с отталкиванием.

В явлениях статического электричества и магнетизма мы имеем полярное распределение притяжения и отталкивания. Какой бы гипотезы ни придерживаться насчет *modus operandi* (способа действия) обеих этих форм движения, ни один человек, считающийся с фактами, не усомнится в том, что притяжение и отталкивание, поскольку они вызваны статическим электричеством или магнетизмом и поскольку они могут беспрепятственно проявлять себя, вполне компенсируют друг друга, что, впрочем, с необходимостью следует уже из самой природы полярного распределения. Такие два полюса, действия которых не вполне компенсировали бы друг друга, не были бы вовсе полюсами; да они никогда до сих пор и не встречались в природе. Явления гальванизма мы оставим пока в покое, ибо здесь процесс обуславливается химическими явлениями, становясь благодаря этому более сложным. Обратимся поэтому лучше к изучению самих химических процессов движения.

Когда две весовые части водорода соединяются с 15,96 весовой части кислорода, образуя водяной пар, то во время этого процесса развивается количество теплоты, равное 68,924 единицы теплоты. Наоборот, если нужно разложить 17,96 весовой части водяного пара на две весовые части водорода и 15,96 весовой части кислорода, то это возможно лишь при том условии, что водяному пару сообщается движение в количестве, эквивалентном 68,924 единицы теплоты, – будет ли это в форме самой теплоты или же в форме электрического движения. То же самое справедливо и относительно всех других химических процессов. В огромном большинстве случаев при химических соединениях движение выделяется, при разложениях же приходится привнести движение извне. И здесь отталкивание представляет собой, как правило, активную сторону процесса, более наделенную движением или требующую привнесения движения, а притяже-

ние – пассивную сторону процесса, связанную с образованием избытка движения и выделяющую его. Поэтому современная теория и заявляет опять-таки, что, в общем и целом, при соединении элементов энергия высвобождается, при разложении же химических соединений – связывается. Термин «энергия», стало быть, здесь опять-таки употребляется для обозначения отталкивания. И опять-таки Гельмгольц заявляет:

«Эту силу» (силу химического сродства) «мы можем представить себе, как силу притяжения... Эта сила притяжения между атомами углерода и кислорода производит работу точно так же, как и та сила, которая в форме тяжести проявляется Землей в отношении поднятой вверх гири... Когда атомы углерода и кислорода устремляются друг к другу и соединяются в угольную кислоту, то новообразовавшиеся частицы угольной кислоты должны находиться в крайне бурном молекулярном движении, т. е. в тепловом движении... Когда в дальнейшем угольная кислота отдаст свою теплоту окружающей среде, то мы все еще имеем в угольной кислоте весь углерод, весь кислород, а также силу сродства обоих, столь же деятельную, как и раньше. Но эта сила сродства обнаруживается теперь лишь в том, что она крепко связывает между собой атомы углерода и кислорода, не допуская их разделения».

Мы здесь видим совершенно то же самое, что и раньше: Гельмгольц настаивает на том, что в химии, как и в механике, сила заключается только в притяжении и, следовательно, является прямой противоположностью того, что у других физиков называется энергией и что тождественно с отталкиванием.

Таким образом, мы имеем теперь уже не две простые основные формы притяжения и отталкивания, а целый ряд подчиненных форм, в которых совершается процесс универсального движения, развертываясь и свертываясь в рамках противоположности притяжения и отталкивания. Но когда мы подводим эти многообразные формы явлений под одно общее название движения, то дело тут отнюдь не в том только, что наш рассудок объединяет их вместе. Напротив, эти формы сами доказывают своим действием, что они являются формами одного и того же движения, ибо при известных обстоятельствах они переходят друг в друга. Ме-

ханическое движение масс переходит в теплоту, в электричество, в магнетизм; теплота и электричество переходят в химическое разложение; со своей стороны, процесс химического соединения порождает опять-таки теплоту и электричество, а через посредство последнего – магнетизм; и, наконец, теплота и электричество в свою очередь производят механическое движение масс. И происходит это таким образом, что определенному количеству движения одной формы всегда соответствует точно определенное количество движения другой формы, причем опять-таки безразлично, из какой формы движения заимствована та единица-мера, которой измеряется это количество движения, т. е. служит ли она для измерения движения масс, для измерения теплоты, так называемой электродвижущей силы или же превращенного при химических процессах движения.

*Энгельс Ф. Диалектика природы.
Т. 20. гл. 9. М., 1934. С. 130–138.*

ЛОКК ДЖОН (1632–1704)

Опыт о человеческом разумении. Часть 5

Глава пятнадцатая

О ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ, РАССМАТРИВАЕМЫХ ВМЕСТЕ

Время есть измеренная продолжительность. После приобретения идеи продолжительности следующим естественным делом ума является приобретение некоторой меры для этой общей продолжительности, по которой он мог бы судить о ее различной величине и рассматривать определенный порядок, в котором существуют вещи: без этого большая часть нашего знания была бы спутанной и большая часть истории оказалась бы совершенно бесполезной. Такое рассмотрение продолжительности как ограниченной известными периодами и обозначенной определенными мерами, или эпохами, на мой взгляд, и есть то, что мы называем собственно временем.

Хорошее измерение времени должно делить всю его продолжительность на равные периоды. При измерении протяженности требуется только приложение обычного образца, или меры, к вещи, протяженность которой мы хотели бы узнать. Но при измерении продолжительности этого сделать нельзя, потому что нельзя соединить две различные части последовательности для измерения одной через другую. И так как мерой продолжительности может быть только продолжительность, подобно тому как протяженность измеряется только протяженностью, то мы не можем иметь при себе какую-нибудь установленную неизменяемую меру продолжительности, состоящей в постоянной текущей последовательности, подобно тому как мы имеем меры для измерения протяженных величин – дюймы, футы, ярды и т. д., раз отмеченные на прочном материале. Поэтому для удобного измерения времени может быть пригодно только то, что разделило всю величину его продолжительности на очевидно равные части постоянно повторяющимися периодами. Те части продолжительности, которые не различаются или не считаются различающимися и измеренными через такие периоды, не подходят, если быть точным, под понятие времени, что очевидно из таких выражений, как, например, «прежде всякого времени» и «когда времени больше не будет».

Обращения Солнца и Луны – наиболее подходящие меры времени. Так как суточное и годовое обращение Солнца совершается с самого начала природы постоянно, регулярно и заметно для всех людей повсюду и так как предполагается, что одно обращение равно другому, то его не без основания сделали мерой продолжительности. Но так как различие дней и лет зависит от движения Солнца, это привело к заблуждению, будто движение и продолжительность измеряются одно другим, ибо при измерении величины времени люди привыкли к идеям минут, часов, дней, месяцев, лет и т. д. и о них начинали думать всякий раз при упоминании о времени или продолжительности (а все эти отрезки времени измерялись движением небесных тел). Поэтому они стали склонны смешивать время и движение или по крайней мере думать, что они необходимо связаны друг с дру-

гом. Между тем если бы было доступно постоянному и всеобщему наблюдению какое-нибудь постоянное периодическое явление или изменение идеи в промежутки времени, которые можно было бы считать за равные, то оно позволяло бы столь же хорошо определять промежутки времени, как и те явления, которыми теперь пользуются. В самом деле, предположим, что Солнце, которое некоторые считают огнем, в тот самый отрезок времени, в который оно теперь каждый день проходит по одному и тому же меридиану, зажигалось бы, а потом, через двенадцать часов, опять потухало и что в течение годового обращения оно заметно сначала усиливало бы свою яркость и теплоту, а потом опять ослабляло. Разве такие регулярные явления не служили бы всем, кто мог бы наблюдать их, для измерения отрезков продолжительности так же хорошо без движения, как и вместе с ним? Ведь если бы эти явления были постоянными, доступными наблюдению всех и наступали бы через равноотстоящие периоды, они бы хорошо служили человечеству для измерения времени, если бы движения и не было.

Но не своим движением, а периодичностью появления. И если бы замерзание воды или цветение растения повторялось во всех частях света через равноотстоящие периоды, то они служили бы людям для счета лет так же хорошо, как и движение Солнца. И действительно, мы видим, что некоторые племена в Америке считают годы по прилету к ним некоторых птиц в одно определенное время года и по отлету – в другое. Приступ лихорадки, чувство голода и жажды, запах, вкус и всякая другая идея могли бы измерять течение последовательности и различать промежутки времени, если бы они постоянно повторялись через равноотстоящие периоды и были бы доступны наблюдению всех. Так мы видим, что слепорожденные достаточно хорошо считают время по годам, хотя не могут различать их смены по движениям, которых они не воспринимают. И я спрашиваю: разве слепой, который различает свои годы по летнему теплу или по зимнему холоду, по запаху всякого весеннего цветка или по вкусу любого осеннего плода, не измеряет своего времени лучше, чем римляне до исправления их календаря Юлием Цезарем или многие другие народы, годы

в счете времени которых очень неправильны, несмотря на то что они, как они сами утверждают, пользуются движением Солнца? Немало затрудняет летосчисление и то, что точные величины лет, по которым различные народы ведут счет, трудно узнать, так как они сильно отличаются одна от другой и все они, могу я прибавить, не менее отличаются от точного движения Солнца. И если, согласно предположению остроумного, уже покойного писателя, от сотворения мира до потопа Солнце двигалось постоянно по экватору и в течение дней, которые всегда обладали одинаковой продолжительностью, равномерно распределяло свой свет и теплоту на все обитаемые части Земли и не имело годовых отклонений, [вызванных изменением его положения] по отношению к тропикам, то, я думаю, очень трудно вообразить, чтобы (несмотря на движение Солнца) люди в допотопное время с самого начала считали время по годам или измеряли его периодами, не имеющими ясных и заметных признаков, по которым можно было бы различать их.

Время не есть мера движения. Одно для меня кажется странным. Несмотря на то, что все люди, очевидно, измеряли время движением великих и видимых мировых тел, время определяют, как меру движения. Между тем очевидно для всякого, кто хоть сколько-нибудь вдумается в это, что для измерения движения столь же необходимо принять во внимание пространство, как и время. А кто вдумается немного поглубже, увидит, что и объем движущейся вещи необходимо принять в расчет желающему оценить или измерить движение так, чтобы правильно судить о нем. Да и движение лишь в том отношении ведет к измерению продолжительности, что постоянно осуществляет возврат некоторых чувственных идей через кажущиеся равноотстоящими периоды. Ибо если бы движение Солнца было таким же неравномерным, как движение носимого непостоянными ветрами корабля, иногда очень медленное, иногда же, без всякой закономерности, необычайно быстрое, или если бы оно было всегда одинаково быстрым, но совершалось не по кругу и не производило одних и тех же явлений, то оно вообще так же мало помогало бы нам измерять время, как неравномерное уже на вид движение кометы.

Глава пятнадцатая

О ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ, РАССМАТРИВАЕМЫХ ВМЕСТЕ

1. И то и другое способны быть больше и меньше. Хотя в предыдущих главах мы довольно долго останавливались на рассмотрении пространства и продолжительности, но так как это идеи всеобщего значения, имеющие в своей природе нечто очень неясное и своеобразное, то сравнение их друг с другом, быть может, будет не бесполезно для их объяснения, и мы, возможно, получим более ясное и четкое понятие о них, если рассмотрим их вместе. Расстояние, или пространство, в его простом, абстрактном понятии я называю распространенностью во избежание неясности и для того, чтобы отличать от его протяженности, которой некоторыми употребляется исключительно для выражения расстояния между плотными материальными частицами и, таким образом, включает или по крайней мере намекает на идею тела; между тем идея чистого пространства такого не включает. Я предпочитаю слово «распространенностью» также и слову «пространство», потому что последнее применяют, обозначая расстояние между текучими, следующими друг за другом частями, которые никогда не бывают вместе, и расстояние между частями, которые берутся совместно; в случае и распространенности и продолжительности ум имеет общую идею непрерывных величин, которые могут быть увеличены или уменьшены, ибо идея разницы между длинной часа и дня так же ясна, как и идея разницы между дюймом и футом.

2. Распространенность не ограничена материей. Получив идею длины любой части распространенности, будет ли это пядь или шаг, или какая угодно другая длина, ум (*mind*), как было сказано, может повторять эту идею и, прибавляя ее к прежней, увеличивать свою идею длины и делать ее равной двум пядям или двум шагам и так далее сколько угодно раз, пока она не сравняется с расстоянием между любыми точками земной поверхности и не возрастет настолько, что дойдет до расстояния [от Земли] до Солнца или самой отдаленной звезды. При таком продвижении,

отправляясь с того места, где находится, или со всякого другого, ум может идти вперед и пройти далеко за пределы всех этих величин, не находя препятствия своему дальнейшему движению ни в теле, ни вне тела. Правда, в своих мыслях мы можем без труда прийти к концу плотной протяженности; нам не трудно достигнуть конца и границ всякого тела. Но, очутившись там, ум не встречает ничего, что помешало бы его дальнейшему движению вперед в эту бесконечную распространенность; ум не может ни найти, ни представить себе никакого конца ее. И пусть не говорят, что за пределами тел вообще ничего нет, если не хотят ограничивать бога пределами материи. Соломон, разум которого был велик и полон мудрости, думал, по-видимому, иначе, когда говорил: «Небо и небо небес не вмещают тебя». И по-моему, слишком переоценивает силу своего разума тот, кто считает себя способным простираť свои мысли дальше, чем существует бог, или воображать себе распространенность там, где ее нет.

3. И продолжительность не ограничена движением. То же самое с продолжительностью. Получив идею любой величины продолжительности, ум может удваивать, умножать и увеличивать ее не только за пределы собственного существования, но и за пределы существования всех телесных вещей и всех мер времени, взятых от великих мировых тел и их движений. И все-таки каждый легко согласится, что хотя мы и представляем себе продолжительность безграничной, какой она, конечно, является, но не можем простираť ее за пределы всякого бытия. Каждый легко согласится, что бог наполняет вечность; и трудно найти основание для сомнения в том, что он также наполняет необъятность: его бесконечное бытие, несомненно, одинаково безгранично и в том и в другом отношении. И мне думается, слишком много приписывает материи утверждение: «Где нет тела, нет ничего».

4. Почему люди признают бесконечную продолжительность легче, чем бесконечную распространенность пространства? Отсюда, кажется, мы можем выяснить причину того, что все охотно и без малейших колебаний говорят о вечности, предполагают ее и, не задумываясь, приписывают бесконечность продолжительности, но бесконечность пространства многие допускают или

предполагают с большими сомнениями и оговорками. Причина, на мой взгляд, вот какая. Употребляя «продолжительность» и «протяженность» как названия свойств других предметов, мы без труда представляем себе в боге бесконечную продолжительность и не можем не делать этого; но, приписывая протяженность только материи, которая является конечной, а не богу, мы более склонны сомневаться в существовании распространенности без материи, ибо обычно мы считаем ее атрибутом только одной материи. И поэтому, когда люди размышляют о пространстве, они склонны останавливаться у пределов телесного мира, как будто пространство тоже оканчивается там и не простирается дальше. Если даже при рассмотрении их идеи несут их дальше, они все же называют то, что находится за пределами вселенной, «воображаемым пространством», как будто оно есть ничто, потому что в нем не существует никаких тел. Между тем продолжительность, предшествующую всем телам и движениям, которыми она измеряется, они никогда не зовут воображаемой, потому что никогда не считают ее лишенной некоторого другого реального существования. И если названия вещей могут вообще направлять наши мысли к источникам человеческих идей (а я склонен думать, что очень даже могут), то слово «продолжительность» (duration) может навести на мысль, что непрерывность существования вместе с противодействием всякой разрушительной силе и непрерывность плотности (которую легко смешать с твердостью и от которой ее, если мы исследуем мельчайшие анатомические частицы материи, трудно отличить) считались аналогичными. Но, как бы то ни было, несомненно, что всякий, кто следит за своими мыслями, увидит, что иногда они уходят за пределы телесного мира, в бесконечность пространства, или распространенности, и что идея пространства отлична и отделена от тела и всех других вещей. Это может быть для желающих предметом дальнейшего размышления.

5. Время так относится к продолжительности, как место к распространенности. В общем, время так относится к продолжительности, как место к распространенности. Они составляют

такие части этих беспредельных океанов вечности и необъятности, которые выделены и отличены от остального как бы вехами; поэтому они употребляются для обозначения взаимного положения конечных реальных вещей в этих однообразных бесконечных океанах продолжительности и пространства. Собственно говоря, они представляют собой только идеи определенных расстояний от некоторых известных точек, которые закреплены в различных ощущаемых вещах и, как предполагают, сохраняют одно и то же расстояние друг от друга. От таких закрепленных в ощущаемых вещах точек мы начинаем отсчет и по ним меряем части этих бесконечных величин; если рассматривать эти части таким именно образом, они и есть то, что мы называем временем и местом. Ибо продолжительность и пространство сами по себе однообразны и беспредельны, и поэтому без таких известных, установленных точек порядок и положение вещей затерялись бы в них и все находилось бы перемешанным в безнадежном беспорядке.

6. Время и место постольку принимаются за части продолжительности и протяжения, поскольку они выделены существованием и движением тел. Когда время и место принимаются за определенные, различимые части бесконечных бездн пространства и продолжительности, выделенные или считающиеся отличными от остальных вещей знаками и известными границами, то это можно понимать двояко.

Во-первых, временем вообще считается обыкновенно определенная часть бесконечной продолжительности, как она измерена существованием и движением великих мировых тел и существует одновременно с ними в той мере, в какой мы что-либо знаем о них. В этом смысле время начинается и кончается вместе со строем этого чувственно воспринимаемого мира, что видно на примере уже приводившихся выражений: «прежде всякого времени» или «когда времени больше не будет». Подобным же образом место принимается иногда за ту часть бесконечного пространства, которую занимает материальный мир и которая включена в его рамки и отличается этим от остальной распространенности, хотя ее точнее называть протяженностью, чем местом. Ими обои-

ми ограничивается и видимыми их частями измеряется и определяется каждое отдельное время или продолжительность, каждая отдельная протяженность или место всех телесных предметов.

Локк Дж. Сочинения. В 3 т. Т. 1 /
под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985. 623 с.

ЛЕНИН ВЛАДИМИР ИЛЬИЧ (1870–1924)

Пространство и время

Признавая существование объективной реальности, т. е. движущейся материи, независимо от нашего сознания, материализм неизбежно должен признавать также объективную реальность времени и пространства, в отличие, прежде всего, от кантианства, которое в этом вопросе стоит на стороне идеализма, считает время и пространство не объективной реальностью, а формами человеческого созерцания. Коренное расхождение и в этом вопросе двух основных философских линий вполне отчетливо сознается писателями самых различных направлений, сколько-нибудь последовательными мыслителями. Начнем с материалистов.

«Пространство и время, – говорит Фейербах, – не простые формы явлений, а коренные условия (*Wesensbedingungen*)... бытия». Признавая объективной реальностью тот чувственный мир, который мы познаем через ощущения, Фейербах естественно отвергает и феноменалистское (как сказал бы Мах про себя) или агностическое (как выражается Энгельс) понимание пространства и времени: как вещи или тела – не простые явления, не комплексы ощущений, а объективные реальности, действующие на наши чувства, так и пространство, и время – не простые формы явлений, а объективно-реальные формы бытия. В мире нет ничего, кроме движущейся материи, и движущаяся материя не может двигаться иначе, как в пространстве и во времени. Человеческие представления о пространстве и времени относительны, но из этих относительных представлений складывается абсолютная истина, эти относительные представления, развиваясь, идут по

линии абсолютной истины, приближаются к ней. Изменчивость человеческих представлений о пространстве и времени так же мало опровергает объективную реальность того и другого, как изменчивость научных знаний о строении и формах движения материи не опровергает объективной реальности внешнего мира.

Вполне определенны воззрения английского махиста Карла Пирсона. «Мы не можем утверждать, – говорит он, – что пространство и время имеют реальное существование; они находятся не в вещах, а в нашем способе (oumode) воспринимать вещи». Это прямой и откровенный идеализм. «Подобно пространству, время есть один из способов (буквально: планов, plans), которым эта великая сортировочная машина, человеческая познавательная способность, размещает в порядке (arranges) свой материал» (там же). Заключительный вывод К. Пирсона, излагаемый им по обыкновению в точных и ясных тезисах, гласит: «Пространство и время суть нереальности мира явлений (phenomenalworld), а способы (модусы, modes), которыми мы воспринимаем вещи. Они не являются ни бесконечными, ни бесконечно делимыми, будучи по существу своему (essentially) ограничены содержанием наших восприятий».

Добросовестный и честный враг материализма, Пирсон, с которым, – повторяем, – Мах неоднократно выражает свое полное согласие, и который прямо говорит о своем согласии с Махом, – не сочиняет особой вывески для своей философии, а без малейших обиняков называет тех классиков, от которых он ведет свою философскую линию: Юма и Канта!

И если в России нашлись наивные люди, поверившие в то, что махизм дал «новое» решение по вопросу о пространстве и времени, то в английской литературе естествоиспытатели, с одной стороны, и философы-идеалисты, – с другой, сразу и вполне определенно заняли позицию по отношению к махисту К. Пирсону. Вот, например, отзыв биолога Ллойда Моргана: «Естествознание, как таковое, принимает мир явлений за внешнее по отношению к уму наблюдателя, за независимое от него», тогда как профессор Пирсон занимает «позицию идеалистическую». Естествознание, как наука, имеет полное основание, по моему мнению, тракто-

вать пространство и время, как чисто объективные категории. Биолог вправе, думается мне, рассматривать распределение организмов в пространстве, теолог – их распределение во времени, не останавливаясь для объяснения читателю, что речь идет только о чувственных восприятиях, о накопленных чувственных восприятиях, об известных формах восприятий. Все это, может быть, и хорошо, но неуместно в физике и в биологии». Ллойд Морган – представитель того агностицизма, который Энгельс назвал «стыдливым материализмом», и, как ни «примирительны» тенденции такой философии, все же примирить взгляды Пирсона с естествознанием оказалось невозможным. У Пирсона выходит «сначала ум в пространстве, а потом пространство в уме», – говорит другой критик. «Не может быть сомнения в том, – отвечал защитник К. Пирсона, Райль, – что учение о пространстве и времени, связанное с именем Канта, есть важнейшее положительное приобретение идеалистической теории человеческого познания со времен епископа Беркли. И одна из наиболее замечательных черт пирсоновской “Грамматики науки” состоит в том, что здесь, может быть, впервые в сочинении английского ученого, мы находим и полное признание основной истинности учения Канта, и краткое, но ясное изложение его»...

Итак, в Англии ни у самих махистов, ни у их противников из лагеря естественников, ни у их сторонников из лагеря специалистов-философов, нет и тени сомнения насчет идеалистического характера учения Маха по вопросу о времени и пространстве. «Не заметили» этого только несколько русских писателей, желающих быть марксистами.

«Многие отдельные взгляды Энгельса, – пишет, например, В. Базаров в “Очерках”, – например, его представление о «чистом» пространстве и времени, теперь уже устарели».

Ну, еще бы! Взгляды материалиста Энгельса устарели, а взгляды идеалиста Пирсона и путаного идеалиста Маха суть самые новейшие! Курьезнее всего тут то, что Базаров даже не сомневается в том, что воззрения на пространство и время, именно: признание или отрицание их объективной реальности, могут быть отнесены к числу «отдельных взглядов» в противоположность «исходной

точке миросозерцания», о которой говорится в следующей фразе у этого писателя. Вот вам наглядный образчик «эклектической нищенской похлебки», о которой говаривал Энгельс, когда речь заходила про немецкую философию 80-х годов прошлого века. Ибо противопоставлять «исходную точку» материалистического миросозерцания Маркса и Энгельса «отдельному взгляду» их на объективную реальность времени и пространства – это такая же вопиющая бессмыслица, как если бы вы противопоставили «исходную точку» экономической теории Маркса «отдельному взгляду» его на прибавочную стоимость. Оторвать учение Энгельса об объективной реальности времени и пространства от его учения о превращении «вещей в себе» в «вещи для нас», от его признания объективной и абсолютной истины, именно: объективной реальности, данной нам в ощущении, – от его признания объективной закономерности, причинности, необходимости природы, – это значит превратить целостную философию в крошку. Базаров, как и все махисты, сбился на том, что смешал изменяемость человеческих понятий о времени и пространстве, их исключительно относительный характер, с неизменностью того факта, что человек и природа существуют только во времени и пространстве, существа же вне времени и пространства, созданные поповщиной и поддерживаемые воображением невежественной и забитой массы человечества, суть большая фантазия, выверты философского идеализма, негодный продукт негодного общественного строя. Может устареть и стареет с каждым днем учение науки о строении вещества, о химическом составе пищи, об атоме и электроны, но не может устареть истина, что человек не может питаться мыслями и рожать детей при одной только платонической любви. А философия, отрицающая объективную реальность времени и пространства, так же нелепа, внутренне гнила и фальшива, как отрицание этих последних истин. Ухищрения идеалистов и агностиков так же, в общем и целом, лицемерны, как проповедь платонической любви фарисеями!

Чтобы иллюстрировать это различие между относительностью наших понятий о времени и пространстве – и абсолютным в пределах гносеологии противопоставлением материалистиче-

ской и идеалистической линии в данном вопросе, приведу еще характерную цитату из одного очень старого и очень чистого «эмпириокритика», именно юмиста Шульце-Энезидема, писавшего в 1792 году: «Если заключать от представлений к «вещам вне нас», то тогда «пространство и время суть нечто действительное вне нас и существующее реально, ибо бытие тел можно мыслить только в существующем пространстве, а бытие изменений только в существующем времени».

Именно так! Решительно отвергая материализм и малейшую уступку ему, последователь Юма Шульце в 1792 году обрисовывает отношение вопроса о пространстве и времени к вопросу об объективной реальности вне нас именно так, как материалист Энгельс обрисовывает это отношение в 1894 году. Это не значит, чтобы за сто лет не изменились наши представления о времени и пространстве, не собран был громадный новый материал о развитии этих представлений (на каковой материал якобы в опровержение Энгельса указывают и Ворошилов-Чернов и Ворошилов-Валентинов), – это значит, что соотношение материализма и агностицизма, как основных философских линий, не могло измениться, какими бы «новыми» кличками ни щеголяли наши махисты.

Ровнехонько ничего, кроме «новых» кличек, не прибавляет к старой философии идеализма и агностицизма, и Богданов. Когда он повторяет рассуждения Геринга и Маха относительно различия пространства физиологического и геометрического или пространства чувственного восприятия и абстрактного пространства, – то он целиком повторяет ошибку Дюринга. Одно дело вопрос о том, как именно при помощи различных органов чувств человек воспринимает пространство и как, путем долгого исторического развития, вырабатываются из этих восприятий абстрактные понятия пространства, – совсем другое дело вопрос о том, соответствует ли этим восприятиям и этим понятиям человечества объективная реальность, независимая от человечества. Этого последнего вопроса, хотя он есть единственно философский вопрос, Богданов «не заметил» под грудой детальных исследований, касающихся первого вопроса, и потому не сумел ясно противопоставить материализм Энгельса путанице Маха.

Время, как и пространство, «есть форма социального согласования опыта различных людей», их «объективность» есть «общезначимость».

Это – сплошная фальшь. Общезначима и религия, выражающая социальное согласование опыта большей части человечества. Но учению религии, например, о прошлом Земли и о сотворении мира не соответствует никакой объективной реальности. Учению науки о том, что земля существовала до всякой социальности, до человечества, до органической материи, существовала в течение определенного времени, в определенном по отношению к другим планетам пространстве, – этому учению (хотя оно так же относительно на каждой ступени развития науки, как относительна и каждая стадия развития религии) соответствует объективная реальность. У Богданова выходит, что к опыту людей и к их познавательной способности приспособляются разные формы пространства и времени. На самом деле как раз наоборот: наш «опыт» и наше познание все более приспособляются к объективному пространству и времени, все правильнее и глубже их отражая.

Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм //
Глава 3. Теория познания диалектического
материализма и эмпириокритицизма.

СПИРКИН АЛЕКСАНДР ГЕОРГИЕВИЧ **(1918–2004)**

Сознание и самосознание

СОЗНАНИЕ КАК ЦЕЛОСТНАЯ СИСТЕМА

На вопрос: «Что такое сознание?» – вряд ли можно дать ответ, обладающий точностью математической формулы. Слишком сложен и своеобразен объект. Однако было бы ошибкой считать, что на этот вопрос вообще нельзя дать ответ, что в области явлений сознания нет никаких закономерностей и что она непознаваема.

СОЗНАНИЕ, ОСОЗНАНИЕ И ЗНАНИЕ

Начнем с этимологии слова «сознание». Сознание означает соучастие знания в самом себе, т. е. знание человека о самом факте своего знания. Этимология этого слова, разумеется, не раскрывает всего существа предмета. Под сознанием имеется в виду способность идеального отражения действительности, превращения объективного содержания предмета в субъективное содержание душевной жизни человека, а также специфические социально-психологические механизмы и формы такого отражения на разных его уровнях. Именно в субъективном мире сознания осуществляется воспроизведение объективной реальности и мысленная подготовка к преобразующей практической деятельности, ее планирование, акт выбора и целеполагание. Формирование сознания предполагает выработку способности ставить осуществимые цели – как ближайшие, так и отдаленные, – умение контролировать свои чувства, мысли, поступки, отдавать отчет в своих действиях, предвидеть последствия своих поступков, осуществлять самовоспитание воли, характера, личности в целом.

В силу сложности феномена сознания каждая из комплекса изучающих его наук (философия, психология, социология, психиатрия) вносит определенную специфику в подход к определению сознания. Под сознанием понимают: осознанное бытие и отношение «Я» к «не-Я»; субъективный образ объективного мира, свойство высокоорганизованной материи; идеальную сторону целеполагающей практической деятельности человека; высшую форму психического отражения действительности; способность отдавать отчет в своих мыслях, чувствах и актах; способность правильно расценивать окружающее; способность к целенаправленной, планомерной деятельности; особенность сочетания психических процессов, арену, на которой разыгрываются ассоциативные процессы; наконец, сознание уподобляют потоку впечатлений или чувствованию сменяющихся душевных состояний и т. д. Понятие сознания нередко употребляют и в смысле сознательности. Иногда отождествляют его не только с психикой человека, но и животных.

В ряде областей знания существует специфически профессиональный подход к определению сознания, который не может удовлетворить другие области знания и практики. С юридической, например, точки зрения сознание – это способность субъекта к логически обоснованному и адекватно мотивированному замыслу. Ведь наличие замысла, умысла – это один из атрибутов любого гражданского акта, поступка, а также и преступления. Соответственно этому сознание оказывается связанным с проблемами определения вменяемости, дееспособности. В медицине, рассматривая сознание, обычно исходят из того, что оно может усиливаться и ослабляться, теряться во сне и полностью исчезать при обмороке. В этом смысле говорят об узости и широте сознания или внимания, об его устойчивости или неустойчивости, ясности и тусклости, мерцании. Когда врач утверждает, что «сознание больного ясно», он имеет в виду, прежде всего, нормальную ориентировку человека в окружающем – месте и времени, а также в своей собственной личности.

Ученые спорят о том, можно ли ограничиться одним определением сознания, общим для всех областей знания, или каждая наука должна по-своему определить сознание, исходя из своих конкретных задач. Разумеется, у каждой науки должен быть какой-то свой особый ракурс во взгляде на сознание, подчеркивание в нем особой грани. Однако сущность сознания как специфического феномена духовной жизни человека одна. И общее философско-психологическое определение сознания должно быть единым. Подобно тому, как нет и быть не может философского, физического или биологического определения материи, точно так же не может быть философско-психологического и наряду с этим, например, психиатрического или юридического определения сознания.

Под сознанием в марксистской философии и психологии понимается не просто психическое отражение, а высшая форма целенаправленного психического отражения действительности общественно развитым человеком. Оно представляет собой такую функцию человеческого мозга, сущность которой заключается в адекватном, обобщенном, целенаправленном и осуществля-

ющемся в речевой (или вообще в символической) форме активном отражении и конструктивно-творческой переработке внешнего мира, в связывании вновь поступающих впечатлений с прежним опытом, в выделении человеком себя из окружающей среды и противопоставлении себя ей как субъекта объекту. Сознание заключается в эмоциональной оценке действительности, в обеспечении целеполагающей деятельности – в предварительном мысленном построении разумно мотивированных действий и предвидении их личных и социальных последствий, в разумном контроле поведения и управлении им, в способности личности отдавать себе отчет как в том, что происходит в окружающем материальном мире, так и в своем собственном мире духовном. Таким образом, сознание – не просто образ, а идеальная форма деятельности, ориентированная на отражение и преобразование действительности.

Сознание – явление психическое. Однако понятие психики значительно шире понятия сознания. Под психическими явлениями имеются в виду все осознанные и неосознанные, прежде всего познавательные, процессы, психические состояния, а также психические свойства личности. Психические явления могут носить как актуальный, так и потенциальный характер. Хранящиеся в тайниках памяти знания, не участвующие в процессах настоящего, не есть актуально-сознательное.

Психика является достоянием всего животного царства. Сознание же присуще лишь человеку, да и то не во всяком состоянии. Оно отсутствует у новорожденного, у некоторых категорий душевнобольных, у человека в состоянии сна. Даже у вполне развитого, человека основной запас опыта хранится за пределами непосредственного контроля сознания. Человек испытывает все физиологически доступные ему воздействия, но не все они становятся фактом сознания.

Анализ сознания невозможен вне его предметного отношения, а предмета – вне его отношения к сознанию: мир существует для нас лишь в аспекте его данности познающему субъекту. Сознание есть знание о внешнем и внутреннем мире, о самом себе. Вне знания нет сознания. «Способ, каким существует сознание и каким

нечто существует для него, это – знание». Содержанием сознания является система исторически сложившихся и непрерывно пополняемых знаний, преломленных через призму личного опыта каждого отдельного человека. Стимулом осознания человеком действительности являются общественно обусловленные потребности и интересы общества и личности. Жизненный смысл сознания состоит в том, чтобы верно ориентироваться в мире, утвердить себя в нем, познавать и преобразовывать его на основе общественной практики. Между сознанием и знанием есть единство, но нет тождества. Знание – гносеологическая категория. Сознание же обладает более широким смысловым охватом. Оно не только гносеологическая, но и психологическая, и нравственная, и социологическая, и психиатрическая, и правовая категория. Знание – удостоверенное практикой отражение действительности. Сознание – не обязательно достоверное отражение. Недостоверное отражение, например, догадки, вымыслы, религиозные, мифологические взгляды, не есть знание в собственном смысле этого слова, но все это – факт сознания. Человек может сознавать, что он болен, но не знать, в чем дело. Помыслить о чем-либо – значит осуществить акт сознания, но это не есть еще знание, являющееся результатом процесса познания. Познание как процесс отражения близко понятию осознания, которое является абсолютным условием познания. Но и между ними есть существенное различие. Человек осознает то, что воспринимает, когда понимает смысл воспринятого в контексте реальных событий, когда он учитывает возможные последствия своих поступков. Осознать объект – значит включить его в систему своих знаний и отнести к определенному классу предметов. Познание в отличие от осознания ориентировано на выявление сущности объекта. Оно есть гносеологическое отношение субъекта к объекту.

И осознание, и знание, и познание носят общечеловеческий характер. Их целью является объективная истина. Сознание же содержит в себе идеологические моменты и поэтому в классовом обществе является классовым, т. е. выражающим коренные интересы того класса, к которому принадлежит субъект сознания. Оно наполняется разным содержанием и социально-политической

ориентацией в зависимости от конкретно-исторических условий жизни человека.

Что значит находиться в фокусе сознания? Это значит, что мы имеем ясное представление и понятие о предмете или явлении, чувствуем и переживаем его и знаем об этих чувствах и переживаниях. Бытие не просто отражается в сознании, но и преломляется в нем. Отсюда возможность заблуждений. Собственно сознанием является такая форма внутренней активности субъекта и его ориентации в мире и в самом себе, когда он антиципирует, предусматривает конечный результат своих поступков и когда его действия строятся, исходя из объективного смысла решаемой жизненной задачи или предполагаемых личных и общественных последствий и в соответствии с ними. В известном смысле сознание – это осознание не только окружающей действительности, но и своего отношения к ней, осознание значимости того, что делается для общества в целом.

Что такое ясное сознание? В психиатрии известен такой факт. Человек страдал шизофренией с параноидным бредом и императивными галлюцинациями. Он слышал голос черной кошки, требовавший от него убить свою тетку, вынуть ее сердце, зажарить его на сковороде и дать съесть кошке. Сохраняя способность ориентироваться в обстановке, больной ночью наточил топор, убил тетку, изжарил ее сердце на сковороде и накормил им кошку. Психиатры отмечают, что, чем сохраннее некоторые психические функции, тем более систематизирован бред и тем более опасным становится больной и для себя, и для общества.

Можно ли приведенный поступок назвать сознательным? В нем есть определенная логика (правда, бредовая) и целенаправленность действий, т. е. определенные компоненты сознания. Однако в этом поступке нет фундаментальных признаков сознания: разумной мотивированности, предусмотрения личных и социальных последствий действия, способности самоконтролирования. Больной ведь действовал по императивному голосу черной кошки! Но он был глух к голосу своей воли и чувству ответственности – этим необходимым слагаемым подлинного сознания. Ясное сознание – это такое состояние сознания, которому доступно от-

четливое понимание окружающих обстоятельств, своего места в них и осмысление сути дела.

Сфера сознания по необходимости всегда ограничена. В этом его слабость, но в этом и его сила: разбросанное, рассеянное сознание потеряло бы свой смысл. Следовательно, можно говорить о ясном и темном или сумеречном сознании, когда осознание чего-то носит резко сниженный, смутный, сумбурный, клочковатый характер. Сознание может быть максимально концентрированным и резко рассеянным.

Итак, сознание – это высшая, свойственная только человеку и связанная с речью функция мозга, заключающаяся в обобщенном, оценочном и целенаправленном отражении и конструктивно-творческом преобразовании действительности, в предварительном мысленном построении действий и предвидении их результатов, в разумном регулировании и самоконтролировании поведения человека.

URL: <https://studfiles.net/preview/2782314/page:12/>

И. КАНТ (1724–1804)

О различии между чистым и эмпирическим познанием

Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? Следовательно, никакое познание не предшествует во времени опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что

наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его.

Поэтому возникает, по крайней мере, вопрос, который требует более тщательного исследования и не может быть решен сразу: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание? Такие знания называются априорными; их отличают от эмпирических знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте.

Однако термин а priori еще недостаточно определен, чтобы надлежащим образом обозначить весь смысл поставленного вопроса. В самом деле, обычно относительно некоторых знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы способны или причастны к ним а priori потому, что мы выводим их не непосредственно из опыта, а из общего правила, которое, однако, само заимствовано нами из опыта. Так, о человеке, который подрыл фундамент своего дома, говорят: он мог а priori знать, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать опыта, т. е. когда дом действительно обвалится. Однако знать об этом совершенно а priori он все же не мог. О том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта.

Поэтому в дальнейшем исследовании мы будем называть априорными знания, безусловно независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта. Им противоположны эмпирические знания, или знания, возможные только а posteriori, т. е. посредством опыта. В свою очередь, из априорных знаний чистыми называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение всякое изменение имеет свою причину есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта.

Мы обладаем некоторыми априорными знаниями, и даже обыкновенный рассудок никогда не обходится без них.

Речь идет о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое знание от эмпирического. Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным. Поэтому, во-первых, если имеется положение, которое мыслится вместе с его необходимостью, то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами, в свою очередь, необходимы, то оно безусловно априорное положение. Во-вторых, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть, безусловно, априорное суждение. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении все тела имеют тяжесть. Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению, по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. Однако, пользуясь этими признаками, подчас бывает легче обнаружить случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность его, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; поэтому полезно применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе.

Нетрудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого

обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм, выводить его из частого присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых априорных основоположений в нашем познании, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т. е. доказать a priori. В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь, также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями. Впрочем, здесь мы можем довольствоваться тем, что указали как на факт на чистое применение нашей познавательной способности вместе с ее признаками. Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них. Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется пространство, которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить. Точно так же если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как субстанцию или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно a priori пребывает в нашей познавательной способности.

Кант И. Критика чистого разума.

URL: <https://bookz.ru/authors/immanuel-kant/kant>

ПИАЖЕ ЖАН
(1896–1980)

Генетическая эпистемология

1. Введение

Первым вопросом классических теорий познания был вопрос о том, «как возможно познание?». Рассмотрение этого вопроса привело к выделению проблем, касающихся природы и предварительных условий логико-математического познания, экспериментального познания в физических науках и т. п. Общий постулат традиционных эпистемологий сводился к тому, что познание есть состояние, а не процесс и что различные формы знания, хотя и остаются всегда неполными, различные науки – несовершенными, тем не менее, нечто, уже установленное наукой, является установленным и может, следовательно, рассматриваться статически. Отсюда и попытки поставить вопрос, «что есть познание?» или «как возможны различные типы познания?» статически.

Причины подобного подхода, задающего рассмотрению вопроса *sub specie aeternitatis* нужно искать отчасти в учениях тех великих философов, которые заложили основы теории познания: в трансцендентном реализме Платона, или в аристотелевской вере в существование имманентных и постоянных форм, в идеях Декарта или в предустановленной гармонии Лейбница, в априорных формах Канта или даже в постулате Гегеля, который, показав становление и историчность социальных продуктов, полагал все же возможным выводить их из общей диалектики понятий. Однако и в рамках самого научного мышления длительное время считалось, что наука владеет некоторым набором окончательных, хотя и неполных истин, это и позволяет поставить вопрос «что есть познание?» статически. Математики, хотя и расходились во мнении относительно природы математических «сущностей», до последнего времени отвергали любую ревизию и рефлексивную реорганизацию математического знания. Логики рассматривали свою науку как завершенную и понадобились теоремы Геделя, чтобы заставить их пересмотреть границы ее возможностей. Физики со времен ньютоновских побед и до нашего столетия вери-

ли в абсолютный характер значительного числа своих научных принципов, даже такие молодые науки, как социология и психология, которые не могли похвастаться солидностью знаний, до недавнего времени человеческим существам, т. е. изучаемым ими мыслящим субъектам, приписывали некоторую неизменную «естественную логику» (например, Конт, который, несмотря на свой закон трех стадий, настаивал на общности и постоянстве применяемых людьми способов рассуждений) или использование неизменных инструментов познания.

Однако сегодня под влиянием целого ряда факторов мы постепенно начинаем рассматривать познание не как состояние, но как процесс. В определенной степени это связано с эпистемологическими исследованиями философов науки: уже сравнительные исследования различных типов понятий Курно, а также творчество Л. Брюнсвика предвещали подобный пересмотр. Что касается неокантианцев, то, в частности, у П. Наторпа можно обнаружить высказывания такого рода: если действовать «как Кант, то необходимо исходить из существования научного факта и искать его основание. Но что есть этот факт, если, как мы знаем, наука непрерывно эволюционирует? Становление, метод являются всем... Поэтому научный факт может быть понят только как *fact*. Только *fact* составляет факт. Всякой сущности (или объекту), которые наука пытается зафиксировать, предстоит вновь раствориться в потоке становления. В конечном счете, только о становлении и о нем одном можно сказать: «оно есть (факт)». Следовательно, единственное, что мы имеем право и можем искать – это закон данного процесса. Здесь же назовем и получившую широкую известность книгу Т. Куна о «научных революциях».

Что привело эпистемологов к столь ясным выводам? Несомненно, само развитие современных наук, причем как наук дедуктивных, так и экспериментальных. Если мы сравним, например, систему доказательств современных логиков с доказательствами, которыми удовлетворялись те, кого мы сегодня называем «великими предками» – Уайтхед и Рассел, – то обнаружим значительно возросшую строгость рассуждений. Работы современных математиков, которые с помощью «рефлексирующей абстракции» из-

влекают новые операции из уже известных или новые структуры из предшествующих структур, привели к обогащению фундаментальных понятий, не противореча им, но реорганизуя их самым неожиданным образом. Известно, что в физике не осталось ни одного принципа, который бы не изменил свою форму и содержание. Законы, казалось бы, наиболее твердо установленные, стали в определенной степени относительными, заняв новое место в системе в целом. В биологии, где точность еще не достигла такой степени и где важнейшие проблемы все еще не решены, происшедшие перемены также впечатляющи.

Следует, однако, отметить, что подобного рода изменения, приобретающие в некоторых случаях характер кризисов, определяют необходимость постоянной рефлексивной реорганизации понятий, при этом эпистемология научного мышления все в большей мере становится делом самих ученых: проблемы «оснований» постепенно включаются в систему каждой из рассматриваемых наук – физики, математики, логики.

Перевод с французского Л.П. Мордвинцевой

<https://www.psychologos.ru/articles/view/geneticheskaya-epistemologiya>.

БРУДНЫЙ АРОН АБРАМОВИЧ (1932–2011)

Что такое понимание

Понимание возникает как индивидуальная реализация познавательных возможностей личности. Способность понимать действительность, природную и социальную, понимать других людей и самого себя, тексты культуры – эта способность лежит в основе существования человеческого сознания. Результат понимания – отнюдь не обязательно истина в последней инстанции. Понимание плюрално, оно существует во множестве вариантов, каждый из которых отражает ту или иную грань объективной действительности. В понимании находит выражение связь индивидуального существования с общезначимыми фактами.

Понимание – это узел, который связывает воедино познание и общение. Понимание начинается с взаимного понимания между людьми. Человек – субъект понимания. Каждый. И вы. И я.

В поле 1 решающую силу имеет противопоставление: есть на самом деле – нет на самом деле; в поле 2: истинно – неистинно; в поле 3: хорошо – плохо, а также все модификации этого противопоставления. Мир, представленный в поле 1, – это мир отношений между предметами; в поле 2 – отношений между понятиями; в поле 3 – отношений между людьми.

Существенным условием глубины и обоснованности понимания является взаимосвязь этих автономных полей. В случае нарушения их гармонической взаимозависимости, когда то или иное поле обособляется, понимание отходит от сущности предмета, мифологизируется. Так, обособление процессов понимания в первом поле порождает мифологическое истолкование данных смыслового восприятия действительности: какие только вымыслы не обошли за последние годы страницы периодической печати! Но любопытно, что они чаще всего опирались на факты. Их обсуждали, нарушая элементарные логические требования, с ними смешивали явные небылицы, все доказательства заменял «господин непреложный факт». Но факты, поставленные в такой контекст, не доказывают ничего. Их толкуют совершенно произвольно.

Для того, чтобы факты, воспринятые человеком непосредственно, могли иметь доказательную силу, они должны быть отсеяны от каких-либо оценок – и должны выдержать испытание на достоверность.

Разведчики Ковпака составляли донесение, разделив его на три четко различающиеся части: 1) «видел»; 2) «думаю»; 3) «хлопцы говорят».

Это было первичным условием, необходимой предпосылкой правильного понимания, причем такое разделение текста влияло на процесс понимания и у тех, кто составлял донесение, а не только у тех, кто его принимал, анализировал и составлял доклад для командира соединения.

Много, однако, зависит и не от того человека, от которого исходит сообщение, и не от того, как оно построено, но от возможностей самого языка.

Экспериментальный психолингвистический анализ показывает, что язык обладает неравнозначными возможностями по отношению к реальной действительности: смену событий во времени язык описывает с большой легкостью, описание же пространственных отношений и фигур, как правило, вызывает значительные затруднения.

М.Л. Галлай рассказывает об испытаниях Ту-4, четырехмоторного бомбардировщика. (Заслуженный летчик-испытатель, Герой Советского Союза, писатель, ученый. Он написал ряд чрезвычайно интересных книг. Они вводят читателя в такой мир, где ему вряд ли суждено будет побывать. И это реальный мир.) Казалось бы, совершенно безразлично, как называть моторы – можно по номерам, слева направо по направлению полета, а можно по отношению к фюзеляжу: «левый внутренний» или, скажем, «правый внешний». Но на Ту-4 бортинженер сидел лицом к хвосту, так сказать, «задом наперед», в то время как летчик – естественно, лицом в ту сторону, куда летит самолет. Бортинженер сообщает, что «у левого внутреннего пульсирует давление масла». Летчик говорит: «Понял. От тебя левого, значит от меня – правого». Бортинженер поспешно говорит, что он уже учел, как это будет от летчика, это «на левом от тебя моторе»... Летчик делает ему замечание. Бортинженер возражает. И так далее.

А сколько раз вы сталкивались с невыносимой путаницей, пытаясь объяснить, как пройти, как проехать и, наконец, брались за ручку и рисовали схему, потому что объяснить все это трудно, а понять объяснения – еще труднее. Но это не особенность объясняющего. Это особенность языка. Ему трудно в первом поле.

Во втором когнитивном поле обособленная последовательность доказательств, вполне связанных и логичных, рассматривается как непреложное утверждение о действительности (иначе говоря, логически доказанное объявляется действительным).

В третьем поле повествование выступает как свидетельство действительно происходящего и даже как объяснение происхождения тех или иных действительных явлений. Последнюю функцию часто берет на себя миф в собственном смысле слова.

Говоря о третьем поле, надо иметь в виду, что само существование человеческой мысли и ее выражение отнюдь не полностью совпадают. В сущности, логика – это наука о выраженной мысли, и уже в силу этого обстоятельства ее возможности ограничены. Более того, тексты, в которых, собственно, и живет выраженная мысль, довольно отчетливо дифференцируются на познавательные и повествовательные, причем логика повествования совершенно особая.

Вообще отношения между повествованием о действительности и самой действительностью, между воображаемыми отношениями и отношениями реальными в принципе очень сложны. Большую роль тут играет убеждающая сила, присущая повествованию. Любопытно, что многие библейские тексты представляют собой именно повествование, а не доказательства. Несомненно и то, что роман может дать об исторических событиях представления более впечатляющие, нежели непосредственная передача последовательности фактов. Некогда Гримм говорил, что надо искать не историческое в «Нибелунгах», а «нибелунгово» в истории. Это очень глубоко. «Подлинную историю человека пишет не историк, а художник. Ни Соловьев, ни Моммзен не могут написать доктора Фауста, Дон Кихота, Ивана Карамазова, Платона Каратаева, а именно эти люди – суть люди, творящие материал для Нибуров и Ключевских».

Литературный образ – это не просто вымысел. В нем отражены и синтезированы действительные черты людей, и многое из написанного в «Войне и мире» могло бы иметь место на самом деле. Это относится к миру возможного.

В художественном произведении зачастую выделено и представлено возможное, причем в особо впечатляющих формах. «Одно дело – роман, другое дело – история. Некоторые тонкие критики определяли историю как роман, который имел место в действительности. В самом деле, приходится признать, что искусство романиста нередко заставляет нас верить, тогда как иному событию мы верить отказываемся. Частично это связано с тем, что в повествовательных текстах смысловые связи организованы по принципу усилителя.

Одно событие не только влечет за собой другое, но выявляет свернутые в нем возможности. Они бы и не выявились никогда в другой ситуации. Но здесь они становятся предметом изображения.

По-видимому, количество моделей усиления ограничено. «Даже если мы возьмем список уголовных дел, то мы увидим, что в литературную обработку попадают все одни и те же случаи. Например, я знаю с XVIII века анекдот о ювелире, которого привезли к психиатру, выдав психиатра за покупателя, а ювелира – за больного, который все время бредит бриллиантами», – писал В. Шкловский в 1929 году.

Последний из известных мне случаев обращения к этому сюжету относится ко второй половине XX века, причем автором текста является Л. Шейнин (печально известный и как следователь, а в качестве психиатра упомянут В.М. Бехтерев.) Все это создает дополнительные оттенки «эффекта достоверности» текста, к тому же имитирующего полицейский рапорт, что должно было оказать дополнительное убеждающее воздействие на читателя.

Сказанное, вероятно, показалось читателю не очень сложным. Но это для первого, как говорится, знакомства. Тут многое упрощено. Мы избрали такую форму работы: будем возвращаться к главным положениям снова и снова, каждый раз их усложняя.

Понимание – исходный феномен мышления. Именно в понимании выражается участие мышления в регуляции деятельности. Мыслить человек начинает, когда у него появляется потребность что-то понять, – эта формула аксиоматична. Способность понимать окружающий мир, других людей и самого себя составляет необходимое условие реализации сущностных сил человека как родового существа. Но почему же этот общепризнанно важный объект исследования изучен слабее многих иных, а определения термина «понимание» неоднозначны и даже разноречивы? Частично это объясняется тем, что понимание можно исследовать различными способами. В сфере герменевтики – науки о понимании текстов – много лет доминировала традиция, неявно противопоставленная собственно экспериментальному анализу. Между тем действенным способом изучения понимания служит именно

эксперимент. Естественно, что изучение понимания призвано ответить на вопрос, что оно такое, что оно собой представляет – и как процесс, и как его итог. Но при этом встает другой, не менее важный вопрос: зачем человеку понимать?

Брудный А.А. Наука понимать.

URL: <http://www.literatura.kg/articles/?aid=124>

ХАЙДЕГГЕР МАРТИН

(1889–1976)

О сущности истины

О сущности истины пойдет речь. Для вопроса об истине безразлично, идет ли речь в том или ином случае об истине практического, жизненного опыта или экономического расчета; это может быть истина технического порядка или истина, характеризующая политический ум, в частности, та или иная истина может относиться к сфере художественного творчества, это может быть даже истина мысленного воспоминания или культурной веры. Вопрос о сущности оставляет все это в стороне и затрагивает только то, что отличает всякую истину как таковую.

Но не соскальзываем ли мы с вопросом о сущности в пустоту всеобщего, от которого задыхается всякое мышление? И не показывает ли это соскальзывание при такого рода вопросах беспочвенность всей философии? Ведь обращенное к действительности мышление, если оно имеет глубокие корни, должно, прежде всего, – и без всяких отступлений – устремиться к тому, чтобы повернуть действительную истину, служащую для нас на сегодняшний день мерилom и точкой опоры, против путаницы мнений и вычислительных операций. Что может дать действительной необходимости отрешенный от всякой действительности («абстрактный») вопрос о сущности истины? Не является ли вопрос о сущности самым несущественным и ни к чему не обязывающим вопросом?

Никто не уйдет от настойчивой убедительности этих сомнений. Никто не смеет просто так игнорировать настойчивую се-

ррезность этих сомнений. Но кто стоит за этими сомнениями? «Здравый» человеческий рассудок. Он стучит в дверь, за которой скрывается осязаемая полезность, и усердствует против знания о сущности сущего, которое как существенное знание с давних пор называется «философией».

Обыденный человеческий рассудок имеет свою собственную необходимость: он утверждает свое право с помощью только ему одному подвластного оружия. Это – ссылка на свои претензии и сомнения как на нечто «само собою разумеющееся». Но философия никогда не сможет опровергнуть обыденный рассудок, так как он глух к ее языку. Она не посмеет пожелать когда-нибудь его опровергнуть, потому что обыденный рассудок слеп, чтобы видеть то, что она открывает взору, созерцающему сущность.

Вот почему мы считаем, что находимся в согласии с обыденным рассудком, поскольку полагаем, что уверены в многообразных «истинах» жизненного опыта и поведения, научного исследования, художественного воображения и веры. Мы сами поощряем сопротивление «само собою разумеющегося» против всякого притязания со стороны сомнения.

Поэтому, если уж и должен быть поставлен вопрос об истине, то он требует ответа на вопрос, где мы находимся на сегодняшний день. Хотят знать, как обстоит дело с нами. Вопрошают о цели, которая поставлена перед человеком в его истории и перед историей. Хотят обладать действительной «истиной». Следовательно, опять-таки истиной!

Те, которые вызывают к действительной «истине», по-видимому, уже все-таки знают, что такое истина вообще. Или же знают об этом «по чувству» или «в общем»? Однако не будет ли такое «примерное» знание и такое безразличие еще беднее, чем простое незнание сущности истины?

1.

Привычное понятие истины

Что же понимают под «истиной»? Под этим возвышенным и в то же время стертым и тупым словом «истина» имеется в виду то, что делает истинное истинным. Что представляет собою нечто истинное? Мы говорим, например: «Принять участие в осу-

ществлении этой задачи – истинная радость». Мы имеем в виду: это неподдельная, действительная радость. Истинное, это – действительное. Так мы говорим о неподдельном золоте в отличие от фальшивого. Фальшивое золото в действительности не то, чем оно кажется. Оно – только «кажимость» и поэтому недействительно. Недействительное обычно противопоставляется действительному. Но ведь мнимое золото – это также нечто действительное. Поэтому скажем яснее: действительное золото это – настоящее золото. «Действительно» же, как то, так и другое, как настоящее золото, так, и не в меньшей мере, и имеющее хождение ненастоящее. Следовательно, истинность настоящего золота не может быть уже оправдана его действительностью. Снова возникает вопрос: что называется в данном случае истинным и настоящим? Настоящее золото — это такое действительное, действительность которого согласуется с тем, что мы «собственно» уже заранее всегда понимаем под словом «золото». И, наоборот, там, где мы предполагаем фальшивое золото, мы говорим: здесь что-то не то. Напротив же, относительно того, что является тем, «что оно есть», мы замечаем: Это то. Вещь та.

Однако слово «истинный» мы относим не только к действительной радости, настоящему золоту, сущему; истинным мы называем не только все сущее, но истинным или ложным мы называем прежде всего наши высказывания о сущем, которое само по своему характеру может быть настоящим или ненастоящим, выступая в той или иной форме в своей действительности. Высказывание является истинным, если то, что оно подразумевает и о чем говорит, согласуется с вещью, о которой высказывается данное суждение. Также и здесь мы говорим:

Это правильно. Но теперь уже правильно является не вещь, а предложение.

Будь это вещь или предложение, истинно то, что правильно, истинное – это согласующееся. Быть истинным и истина означают здесь согласованность, а именно согласованность двоякого рода: с одной стороны, совпадение вещи с тем, что о ней мыслилось раньше, и с другой стороны, совпадение мыслимого в высказывании с вещью. Это может означать: Истина есть приравне-

ние вещи к познанию. Но это может также говорить следующее: Истина есть приравнение познания к вещи.

Однако речь идет не о простом переходе одного в другое. Более того, *intellectus* и *res* – в каждом отдельном случае имеется в виду различное. Чтобы убедиться в этом, мы должны свести привычную формулу, принятую для определения понятия истины к ее ближайшему (средневековому) источнику. *Enscreatum* есть также *intellectus humanus*, который как данная богом человеку способность является достойным его *idea*. Но рассудок удовлетворяет требованиям идеи только благодаря тому, что он в своих предложениях осуществляет приравнивание мысли к вещи, которая, в свою очередь, соотнобразуется с *idea*. Возможность истины человеческого познания, если все сущее является «сотворенным», основывается на том, что вещь и предложение равным образом отвечают требованиям идеи и поэтому соотносятся друг с другом в единстве божественного созидания.

Но этот порядок, если выбросить из него идею сотворения мира, можно представить себе, наконец, в общей и неопределенной форме так же, как мировой порядок.

Вместо теологического представления о творческом акте предполагается планомерность всех предметов через мировой разум, который сам устанавливает себе законы, а поэтому и претендует на непосредственную доступность своих свершений (на то, что считают «логическим»). То, что истинность предложения состоит в правильности высказывания, больше не требует никакого особого обоснования. Даже и в том случае, когда делают напрасные попытки объяснить происхождение правильности, ее ставят условием как сущность истины. Подобным образом предметная истина означает совпадение наличной вещи с «разумным» понятием ее сущности. Создается видимость, что это определение сущности истины как будто бы остается независимым от толкования сущности бытия всего сущего, которое включает в себя соответствующее толкование сущности человека как носителя и исполнителя. Так формула сущности истины приобретает свою ясную для всех обычную значимость.

Во власти простоты данного понятия истины едва обращают внимание на эту простоту как нечто само собою разумеющееся в его существовании: также воспринимают как нечто само собою разумеющееся и то, что истина имеет свою противоположность и что имеется также не истина. Неистинность предложения (неправильность) есть несогласованность высказывания с вещью. Неистинность вещи (неподлинность) означает несовпадение сущего со своей сущностью. Неистинность можно каждый раз понимать, как несовпадение.

Последнее выпадает из сущности истины. Поэтому там, где имеет значение восприятие чистой сущности истины, неистинность, как противоположность истины, может быть устранена.

Но требуется ли вообще особое освещение сущности истины? Не достаточно ли представлена чистая сущность истины в том общезначимом понятии, которое не обременено никакой теорией и защищено своей простотой. Если мы к тому же примем такое сведение истинности предложения к истинности вещей за то, что оно показывало вначале, за теологическое объяснение, и если мы получим в чистом виде философское определение, оградив его от вмешательства теологии, и ограничим понятие истины истинностью предложения, то мы встретимся также, если не с древнейшей, то с древней традицией мышления, согласно которой истина есть согласованность высказывания с вещью. Что остается теперь еще неясным, если предположить, что мы знаем, что означает согласованность высказывания с вещью? Знаем ли мы это?

М. Хайдеггер. О сущности истины / пер. с нем. З.Н. Зайцевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. М.: Высшая школа, 1991.

ВИТГЕНШТЕЙН ЛЮДВИГ (1889–1956)

О достоверности

602. Следует ли мне говорить: «Я верю в физику» или же: «Я знаю, что физика истинна»?

603. Меня учат, что это происходит при таких обстоятельствах. Это открыли путем экспериментов. Разумеется, все это нам бы ничего не доказало, если бы данный опыт не был окружен другими, вместе с ним образующими систему. Так, эксперименты проводили не только с падающими телами, но и с сопротивлением воздуха и со всякими другими явлениями. Но в конечном счете я полагаюсь на эти опыты или же на отчеты о них и без каких-либо сомнений руководствуюсь ими в своих действиях. А разве не оправданно само это доверие? Насколько я могу судить, оправданно.

604. В зале суда, безусловно, было бы признано истиной высказывание физика, что вода кипит при 100 °С. Ну, а если бы я не доверял этому высказыванию, что я мог бы сделать, дабы пошатнуть его? Поставить собственные опыты? Что они доказали бы?

605. А что, если бы утверждение физика оказалось суеверием и строить на нем суждение было бы столь же абсурдно, как и предпринимать испытание огнем?

606. То, что другой, по моему мнению, совершил ошибку, не дает основания считать, что и я сейчас ошибаюсь. – Но не является ли это основанием для предположения, что я мог бы ошибаться? Это не основание для какой-либо неуверенности в моем суждении или в действии.

607. Судья мог бы даже сказать: «Это истина, насколько ее способен знать человек». – Но что дало бы это дополнение?

608. Положениями физики я руководствуюсь в своих действиях, разве не так? Должен ли я сказать, что у меня нет для этого достаточных оснований? Не это ли мы как раз и называем достаточным основанием?

609. Допустим, мы встретили людей, которые не считают это убедительным основанием. И все же, как мы себе это представляем? Ну, скажем, вместо физика они вопрошают оракула. (И потому мы считаем их примитивными.) Ошибочно ли то, что они советуются с оракулом и следуют ему? Называя это «неправильным», не выходим ли мы уже за пределы нашей языковой игры, атакуя их?

610. И правы мы или не правы в том, что сражаемся с ними? Разумеется, наши действия будут подкреплены всяческими лозунгами.

611. Где действительно сталкиваются два непримиримых принципа, там каждый объявит другого глупцом и еретиком.

612. Я сказал, что стал бы «сражаться» с другим, – но разве я отказался бы приводить ему основания? Вовсе нет; насколько же далеко они простираются? В конце оснований стоит убеждение. (Подумай о том, что происходит, когда миссионер обращает туземцев.)

613. Ну, а если я говорю: «Я знаю, что вода в котелке на газовом пламени не замерзает, а закипает», – то, видимо, это мое «Я знаю» оправданно так же, как и какое-либо другое. «Если я что-то знаю, то я знаю это». – Или то, что человек напротив меня – это мой старый друг такой-то, – я знаю с еще большей уверенностью? А что, если сравнить это с предложением о том, что я смотрю двумя глазами и увижу их, если посмотрю в зеркало? Я не знаю сколько-нибудь определенно, каким тут должен быть мой ответ. – Однако между этими случаями все же есть некоторая разница. Если вода на огне замерзнет, конечно же, я буду чрезвычайно удивлен, но сделаю предположение о каком-то пока неизвестном мне воздействии, обсуждение же этого вопроса, возможно, предоставлю физику. – Но что могло бы вызвать у меня сомнения в том, что этот человек и есть NN, которого я знаю много лет? В данном случае сомнение, видимо, увлекло бы за собой все и повергло в хаос.

614. То есть если бы меня со всех сторон разубеждали: того человека, имя которого я всегда знал (слово «знал» я здесь употребляю намеренно), зовут не так, – то в этом случае меня бы лишили оснований всякого суждения.

615. Ну, а значит ли это: «Я способен выносить суждения только потому, что вещи (как бы проявляя послушание) ведут себя так-то»?

616. Но разве немыслимо, чтобы я удержался в седле, даже если бы факты были очень упрямы?

617. Определенные события поставили бы меня в такое положение, в котором я больше не мог бы продолжать старую игру, утратил бы уверенность игры.

Да и разве не очевидно, что возможность некоторой языковой игры обусловлена определенными фактами?

618. Тогда, казалось бы, языковая игра должна «показывать» факты, которые делают ее возможной. (Однако это не так.) А нельзя ли сказать, что лишь определенная закономерность событий делает возможной индукцию? «Возможной», конечно, должно было бы означать логически возможной.

619. Вправе ли я заявить: даже если бы закономерность природных явлений внезапно нарушалась, это не обязательно выбивало бы меня из седла? Я по-прежнему мог бы делать выводы, но называлось ли бы это теперь «индукцией» – другой вопрос.

620. При определенных обстоятельствах говорят: «Ты можешь на это положиться»; и в повседневной речи это заверение может быть оправданным или неоправданным, а оправданным оно может считаться и в том случае, когда то, что предсказывается, не подтверждается. Существует языковая игра, в которой используется это заверение.

621. Если бы речь шла об анатомии, я бы сказал: «Я знаю, что от головного мозга отходит 12 пар нервов». Я никогда не видел этих нервов, да и специалист наблюдал лишь немногие их экземпляры. – Слово «знаю» здесь правильно употребляется именно так.

622. Но все же правомочно употреблять слова «Я знаю» и в тех контекстах, о коих упоминает МУР, по крайней мере при определенных обстоятельствах. (Правда, я не знаю, что означает «Я знаю, что я человек». Но и этому можно придать какой-нибудь смысл.) Для каждого такого предложения я могу представить себе обстоятельства, которые делают его ходом в одной из наших языковых игр, в результате чего оно лишается всего, что удивительно с философской точки зрения.

623. Странно, что в таком случае мне всегда хочется сказать (хоть это и неверно): «Я знаю это, – насколько такое можно знать». Это неправильно, однако что-то правильное за этим кроется.

624. Можешь ли ты ошибаться в том, что этот цвет по-немецки называется «зеленым»? Моим ответом на это может быть только «Нет». Если бы я сказал «Да, – ибо всегда возможен обман зрения», то это вовсе ничего не значило бы. Но разве придаточное предложение тут является чем-то неизвестным для другого? А как оно известно мне?

625. Но означает ли это: невысказано, чтобы слово «зеленый» образовалось здесь в результате какой-то оговорки или же минутного замешательства? Разве мы не знаем таких случаев? – Можно также сказать кому-то: «Ты случайно не оговорился?» Это означает примерно следующее: «Обдумай это еще раз». – Но эти правила предосторожности имеют смысл лишь в том случае, если им когда-то наступает конец. Сомнение без конца – это даже и не сомнение.

626. Ничего не значит и такая фраза: «Название этого цвета в немецком, несомненно, „зеленый“, – разве что я сейчас оговорился или как-то запутался».

627. Не следует ли включить это уточнение во все языковые игры? (В результате чего обнаруживается его бессмысленность.)

628. Когда говорят: «Для определенных предложений сомнения должны быть исключены», – то представляется, будто я должен включить эти предложения, например, что меня зовут Л.В., в книгу по логике. Ибо если это относится к описанию языковой игры, то принадлежит логике. Однако то, что меня зовут Л.В., не относится к подобному описанию. Языковая игра, в которой оперируют с именами собственными, конечно, может существовать, даже если я и заблуждаюсь относительно своего имени, – но это как раз предполагает, что бессмысленно заявлять, будто большинство людей ошибаются в своих именах.

629. Но с другой стороны, правильно, если я говорю о себе: «Я не могу ошибаться в своем собственном имени», – и неправильно, если говорю: «Может быть, я ошибаюсь». Но это не означает, что для другого бессмысленно сомневаться в том, что я объявляю бесспорным.

630. То, что люди не в состоянии ошибаться в обозначении определенных вещей на своем родном языке, – просто нормальное явление.

631. «Я не могу в этом ошибаться» – характеризует просто некоторого рода утверждение.

632. Уверенное и неуверенное воспоминание. Если бы уверенное воспоминание не было в общем более надежным, то есть не подтверждалось бы последующей верификацией чаще, чем неуверенное, то выражение уверенности и неуверенности не имело бы в языке своей нынешней функции.

633. «Я не могу в этом ошибаться». – А что, если я все-таки ошибся? Разве это невозможно? Но превращает ли это в бессмыслицу выражение «Я не могу в этом и т. д.»? Или вместо него лучше было бы сказать: «Я вряд ли могу в этом ошибаться»? Нет; ибо это означает нечто иное.

634. «Я не могу в этом ошибаться; в крайнем случае я сделаю из своего предложения некую норму».

635. «Я не могу в этом ошибаться: я был с ним сегодня».

636. «Я не могу в этом ошибаться; но если что-то все же показалось бы противоречащим моему предложению, я бы придерживался его вопреки этому впечатлению».

637. «Я не могу и т. д.» указывает место моего утверждения в игре. Но в сущности, это относится ко мне, а не к игре вообще. Если я ошибаюсь в своем утверждении, то это делает бесполезной игру.

25.4

638. «Я не могу в этом ошибаться» – обычное предложение, которое служит тому, чтобы придать некоторому высказыванию характер достоверного. И оно оправданно лишь в своем повседневном употреблении.

639. Но черт возьми, чему оно поможет, если я – как было признано – могу ошибаться в нем, а, стало быть, также и в предложении, которое оно призвано подкреплять?

640. Или я должен сказать, что это предложение исключает определенного рода ошибку?

641. «Он сказал мне это сегодня, – я не могу ошибаться в этом». – А что, если это все-таки окажется ошибочным?! – Не следует ли здесь выявить различия в том, каким образом нечто «оказывается ошибочным»? – Ну, а как можно показать, что ошибочным было мое высказывание? Ведь в данном случае свидетельству противостоит свидетельство, и надо решить, какое из них должно уступить.

642. Но допустим, человек вызывает недоверие: что, если бы я, скажем, внезапно проснулся и заявил: «Представь себе, я только что вообразил, что меня зовут Л.В.»? – Кто же поручится, что я как-нибудь снова не проснусь и не объявлю это странной фантазией и т. д.

643. Можно, конечно, представить себе случай, и такие случаи бывают, когда, пробудившись, уже больше не сомневаются в том, что было фантазией, а что действительностью. И все-таки подобный случай или же его возможность не дискредитирует предложения «Я не могу в этом ошибаться».

644. Ибо в противном случае разве не было бы так дискредитировано какое бы то ни было утверждение?

645. Я не могу в этом ошибаться, – но, пожалуй, мне может однажды прийти в голову мысль о том, что я сознаю, верно или ошибочно, свою неспособность к суждению.

646. Правда, если бы это происходило всегда или часто, то характер языковой игры полностью изменился бы.

647. Есть разница между ошибкой, для которой как бы предусмотрено место в игре, и чем-то совершенно неправильным, что бывает как исключение.

648. Я в состоянии убедить и другого в том, что в этом я не могу ошибаться.

Я говорю кому-то: «Такой-то человек был у меня сегодня утром и рассказал мне то-то». Если это вызывает у него удивление, он, может быть, спросит меня: «А ты не ошибаешься?» Это может означать: «И это действительно случилось сегодня утром?» или же: «Ты уверен, что понял его правильно?». – Легко понять, с помощью каких пояснений я мог бы показать, что я не ошибся во

времени и не понял его рассказ превратно. Но все это не может показать, что мне это не приснилось или же не пригрезилось в полудреме. Это не показывает также, что в ходе своего повествования я, по-видимому, не оговорился (такие вещи бывают).

649. (Однажды я сказал кому-то – по-английски, – что форма какой-то определенной ветки характерна для ветви вяза, на что он мне возразил. Затем мы проходили мимо ясеня, и я сказал:

«Посмотри, вот ветви, о которых я тебе говорил». Он ответил: «Но это же ясеня», – а я: «Я всегда, говоря о вязе, имел в виду ясеня».)

650. Это ведь означает: возможность ошибки в определенных (притом многочисленных) случаях можно исключить. Таким образом исключают (также) ошибку в подсчете. Ибо если вычисление проверено бесчисленное множество раз, то уже не скажешь:

«Все-таки правильность его только очень вероятна, – так как всегда может закрасться еще одна ошибка». Ведь если однажды показалось, что обнаружена какая-то ошибка, – то почему бы тогда нам не предположить ошибку в данном случае?

651. Я не могу ошибаться в том, что $12 \times 12 = 144$. И тут нельзя противопоставлять математическую достоверность относительной недостоверности эмпирических предложений. Ибо математическое предложение получается путем ряда действий, которые никоим образом не отличаются от действий в остальной жизни и которые в равной мере подвержены забыванию, недосмотру, заблуждению.

652. Ну разве можно пророчить, что люди никогда не опровергнут нынешние арифметические предложения, никогда не скажут, что только теперь узнали, как обстоит дело? Но неужели это могло бы оправдать какое-то сомнение с нашей стороны?

653. Если предложение « $12 \times 12 = 144$ » не подлежит сомнению, то это должно относиться и к нематематическим предложениям.

Витгенштейн Л. Философские исследования.

Часть 13. 1945 г.

В.И. ЛЕНИН
(1870–1924)

Критерий практики в теории познания

Мы видели, что Маркс в 1845 году, Энгельс в 1888 и 1892 гг. вводят критерий практики в основу теории познания материализма. Вне практики ставить вопрос о том, «соответствует ли человеческому мышлению предметная» (т. е. объективная) «истина», есть схоластика, – говорит Маркс во 2-м тезисе о Фейербахе. Лучшее опровержение кантианского и юмистского агностицизма, как и прочих философских вывертов, есть практика, – повторяет Энгельс. «Успех наших действий доказывает согласие наших восприятий с предметной (объективной) природой воспринимаемых вещей», – возражает Энгельс агностикам. Сравните с этим рассуждение Маха о критерии практики. «В повседневном мышлении и обыденной речи противопоставляют обыкновенно кажущееся, иллюзорное действительности. Держа карандаш перед нами в воздухе, мы видим его в прямом положении; опустив его в наклонном положении в воду, мы видим его согнутым. В последнем случае говорят: «карандаш кажется согнутым, но в действительности он прямой». Но на каком основании мы называем один факт действительностью, а другой низводим до значения иллюзии?.. Когда мы совершаем ту естественную ошибку, что в случаях необыкновенных все же ждем наступления явлений обычных, то наши ожидания, конечно, бывают обмануты. Но факты в этом не виноваты. Говорить в подобных случаях об иллюзии имеет смысл с точки зрения практической, но ничуть не научной.

В такой же мере не имеет никакого смысла с точки зрения научной часто обсуждаемый вопрос, существует ли действительно мир, или он есть лишь наша иллюзия, не более как сон. Но и самый несообразный сон есть факт, не хуже всякого другого».

Справедливо, что фактом бывает не только несообразный сон, но и несообразная философия. Сомневаться в этом невозможно после знакомства с философией Эрнста Маха. Как самый последний софист, он смешивает научно-историческое и психологическое исследование человеческих заблуждений, всевозможных

«несообразных снов» человечества вроде веры в леших, домовых и т. п., с гносеологическим различием истинного и «необразного». Это то же самое, как если бы экономист сказал, что и теория Сениора, по которой всю прибыль капиталисту дает «последний час» труда рабочего, и теория Маркса, – одинаково факт, и с точки зрения научной не имеет смысла вопрос о том, какая теория выражает объективную истину и какая – предрассудки буржуазии и продажность ее профессоров. Кожевник И. Дицген видел в научной, т. е. материалистической, теории познания «универсальное оружие против религиозной веры», а для ординарного профессора Эрнста Маха «с точки зрения научной не имеет смысла» различие материалистической теории познания и субъективно-идеалистической! Наука беспартийна в борьбе материализма с идеализмом и религией, это – излюбленная идея не одного Маха, а всех современных буржуазных профессоров, этих, по справедливому выражению того же И. Дицгена, «дипломированных лакеев, оглупляющих народ вымученным идеализмом».

Это именно такой вымученный профессорский идеализм, когда критерий практики, отделяющей для всех и каждого иллюзию от действительности, выносится Э. Махом за пределы науки, за пределы теории познания. Человеческая практика доказывает правильность материалистической теории познания, – говорили Маркс и Энгельс, объявляя «схоластикой» и «философскими вывертами» попытки решить основной гносеологический вопрос помимо практики. Для Маха же практика – одно, а теория познания – совсем другое; их можно поставить рядом, не обуславливая первым второго. «Познание, – говорит Мах в своем последнем сочинении: “Познание и заблуждение”, – есть биологически полезное психическое переживание». «Только успех может отделить познание от заблуждения». «Понятие есть физическая рабочая гипотеза». Наши русские махисты, желающие быть марксистами, с удивительной наивностью принимают подобные фразы Маха за доказательство того, что он приближается к арксизму. Но Мах здесь так же приближается к марксизму, как Бисмарк приближался к рабочему движению, или епископ Евлогий к демократизму. У Маха подобные положения стоят рядом с его идеалистической

теорией познания, а не определяют выбор той или иной определенной линии в гносеологии. Познание может быть биологически полезным, полезным в практике человека, в сохранении жизни, в сохранении вида, лишь тогда, если оно отражает объективную истину, независимую от человека. Для материалиста «успех» человеческой практики доказывает соответствие наших представлений с объективной природой вещей, которые мы воспринимаем. Для солипсиста «успех» есть все то, что мне нужно на практике которую можно рассматривать отдельно от теории познания. Если включить критерий практики в основу теории познания, то мы неизбежно получаем материализм, – говорит марксист. Практика пусть будет материалистична, а теория особая статья, – говорит Мах.

«Практически, – пишет он в “Анализе ощущений”, – совершая какие-нибудь действия, мы столь же мало можем обойтись без представления Я, как мы не можем обойтись без представления тела, протягивая руку за какой-нибудь вещью. Физиологически мы остаемся эгоистами и материалистами с таким же постоянством, с каким мы постоянно видим восхождение солнца. Но теоретически мы вовсе не должны придерживаться этого взгляда».

Эгоизм тут ни к селу, ни к городу, ибо это – категория вовсе не гносеологическая. Ни при чем и кажущееся движение Солнца вокруг Земли, ибо в практику, служащую нам критерием в теории познания, надо включить также практику астрономических наблюдений, открытий и т. д. Остается ценное признание Маха, что в практике своей люди руководятся всецело и исключительно материалистической теорией познания, попытка же обойти ее «теоретически» выражает лишь гелертерски-схоластические и вымученно-идеалистические стремления Маха.

До какой степени не новы эти усилия выделить практику, как нечто не подлежащее рассмотрению в гносеологии, для очистки места агностицизму и идеализму, показывает следующий пример из истории немецкой классической философии. По дороге от Канта к Фихте стоит здесь Г.Е. Шульце (так называемый в истории философии Шульце-Энезидем). Он открыто защищает скептическую линию в философии, называя себя последователем

Юма (а из древних – Пиррона и Секста). Он решительно отвергает всякую вещь в себе и возможность объективного знания, решительно требует, чтобы мы не шли дальше «опыта», дальше ощущений, причем предвидит и возражение из другого лагеря: «Так как скептик, когда он участвует в жизненных делах, признает за несомненной действительностью объективных предметов, ведет себя сообразно с этим и допускает критерий истины, – то собственное поведение скептика есть лучшее и очевиднейшее опровержение его скептицизма». «Подобные доводы, – с негодованием отвечает Шульце, – годятся только для черни, ибо мой скептицизм не затрагивает жизненной практики, оставаясь в пределах философии».

Равным образом и субъективный идеалист Фихте надеется в пределах философии идеализма найти место для того «реализма, который неизбежен (*sichaufdringt*) для всех нас и даже для самого решительного идеалиста, когда дело доходит до действия, реализм, принимающий, что предметы существуют совершенно независимо от нас, вне нас».

Недалеко ушел от Шульце и Фихте новейший позитивизм Маха! Как курьез, отметим, что для Базарова по этому вопросу опять-таки не существует на свете никого, кроме Плеханова: сильнее кошки зверя нет. Базаров смеется над «сальтовитальной философией Плеханова», который написал действительно несуразную фразу, будто «вера» в существование внешнего мира «есть неизбежное *saltovitale*» (жизненный прыжок) «философии». Выражение «вера», хотя и взятое в кавычки, повторенное за Юмом, обнаруживает путаницу терминов у Плеханова, – слов нет. Но при чем тут Плеханов?? Почему не взял Базаров другого материалиста, ну, хотя бы Фейербаха? Только потому, что он его не знает? Но невежество не есть аргумент. И Фейербах, подобно Марксу и Энгельсу, делает непозволительный, с точки зрения Шульце, Фихте и Маха, «прыжок» к практике в основных вопросах теории познания. Критикуя идеализм, Фейербах излагает его суть такой рельефной цитатой из Фихте, которая великолепно бьет весь махизм. «Ты полагаешь, – писал Фихте, – что вещи действительны, что они существуют вне тебя только потому, что ты их видишь,

слышишь, осязаешь. Но зрение, осязание, слух суть лишь ощущения... Ты ощущаешь не предметы, а только свои ощущения». И Фейербах возражает: человек не абстрактное Я, а либо мужчина, либо женщина, и вопрос о том, есть ли мир ощущение, можно приравнять к вопросу: есть ли другой человек мое ощущение или наши отношения на практике доказывают обратное? «В том-то и состоит коренная ошибка идеализма, что он ставит и разрешает вопрос об объективности и субъективности, о действительности или недействительности мира только с теоретической точки зрения». Фейербах берет учет всей совокупности человеческой практики в основу теории познания. «Конечно, – говорит он, — и идеалисты признают на практике реальность и нашего Я и чужого Ты». Для идеалистов «это точка зрения, годная только для жизни, а не для спекуляции. Но спекуляция, становящаяся в противоречие с жизнью, делающая точкой зрения истины точку зрения смерти, души, отделенной от тела, – такая спекуляция есть мертвая, фальшивая спекуляция». Прежде, чем ощущать, мы дышим; мы не можем существовать без воздуха, без пищи и питья.

«Так, значит, речь идет о пище и питье при разборе вопроса об идеальности или реальности мира? – восклицает возмущенный идеалист. – Какая низость! Какое нарушение доброго обычая изо всех сил ругать материализм в научном смысле с кафедры философии и с кафедры теологии с тем, чтобы за табльдотом практиковать материализм в самом грубом смысле». И Фейербах восклицает, что приравнивать субъективное ощущение к объективному миру «значит приравнивать поллюцию к деторождению».

Замечание не из очень вежливых, но оно попадает не в бровь, а в глаз тем философам, которые учат, что чувственное представление и есть вне нас существующая действительность.

Точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания. И она приводит неизбежно к материализму, отбрасывая с порога бесконечные измышления профессорской схоластики. Конечно, при этом не надо забывать, что критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть полностью какого бы то ни было человеческого представления. Этот критерий тоже настолько «неопределенен»,

чтобы не позволять знаниям человека превратиться в «абсолют», и в то же время настолько определен, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями идеализма и агностицизма. Если то, что подтверждает наша практика, есть единственная, последняя, объективная истина, – то отсюда вытекает признание единственным путем к этой истине пути науки, стоящей на материалистической точке зрения. Например, Богданов соглашается признать за теорией денежного обращения Маркса объективную истинность только «для нашего времени», называя «догматизмом» приписывание этой теории «над-исторически-объективной» истинности. Это опять путаница. Соответствия этой теории с практикой не могут изменить никакие будущие обстоятельства по той же простой причине, по которой вечна истина, что Наполеон умер 5-го мая 1821 года. Но так как критерий практики, – т. е. ход развития всех капиталистических стран за последние десятилетия, – доказывает только объективную истину всей общественно-экономической теории Маркса вообще, а не той или иной части, формулировки и т. п., то ясно, что толковать здесь о «догматизме» марксистов, значит делать непростительную уступку буржуазной экономии. Единственный вывод из того, разделяемого марксистами, мнения, что теория Маркса есть объективная истина, состоит в следующем: идя по пути марксовской теории, мы будем приближаться к объективной истине все больше и больше (никогда не исчерпывая ее); идя же по всякому другому пути, мы не можем придти ни к чему, кроме путаницы и лжи.

Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм //

Глава 3. Теория познания диалектического
материализма и эмпириокритицизма.

URL: <http://www.magister.msk.ru/library/lenin/len14v00.htm>

ЭНГЕЛЬС ФРИДРИХ (1820–1895)

Диалектика

Развить общий характер диалектики как науки о связях в противоположность метафизике.

История природы и человеческого общества – вот откуда абстрагируются законы диалектики. Они как раз не что иное, как наиболее общие законы обеих этих фаз исторического развития, а также самого мышления. По сути дела, они сводятся к следующим трем законам:

Закон перехода количества в качество и обратно.

Закон взаимного проникновения противоположностей.

Закон отрицания отрицания.

Все эти три закона были развиты Гегелем на его идеалистический манер лишь как законы мышления: первый – в первой части «Логики» – в учении о бытии; второй занимает всю вторую и наиболее значительную часть его «Логики» – учение о сущности; наконец, третий фигурирует в качестве основного закона при построении всей системы. Ошибка заключается в том, что законы эти он не выводит из природы и истории, а навязывает последним свыше как законы мышления. Отсюда и вытекает вся вымученная и часто ужасная конструкция: мир – хочет ли он того или нет – должен сообразоваться с логической системой, которая сама является лишь продуктом определенной ступени развития человеческого мышления. Если мы перевернем это отношение, то все принимает очень простой вид, и диалектические законы, кажущиеся в идеалистической философии крайне таинственными, немедленно становятся простыми и ясными как день.

Впрочем, тот, кто хоть немного знаком с Гегелем, знает, что Гегель в сотнях мест умеет давать из области природы и истории в высшей степени меткие примеры в подтверждение диалектических законов.

Мы не собираемся здесь писать руководство по диалектике, а желаем только показать, что диалектические законы являются действительными законами развития природы и, значит, имеют силу также и для теоретического естествознания. Мы поэтому не можем входить в детальное рассмотрение вопроса о внутренней связи этих законов между собой.

I. Закон перехода количества в качество и обратно. Закон этот мы можем для наших целей выразить таким образом, что в природе качественные изменения – точно определенным для каждо-

го отдельного случая способом – могут происходить лишь путем количественного прибавления либо количественного убавления материи или движения (так называемой энергии).

Все качественные различия в природе основываются либо на различном химическом составе, либо на различных количествах или формах движения (энергии), либо, – что имеет место почти всегда, – на том и другом. Таким образом, невозможно изменить качество какого-нибудь тела без прибавления или отнятия материи либо движения, т. е. без количественного изменения этого тела. В этой форме таинственное гегелевское положение оказывается, следовательно, не только вполне рациональным, но даже довольно-таки очевидным.

Едва ли есть необходимость указывать на то, что и различные аллотропические и агрегатные состояния тел, зависящие от различной группировки молекул, основываются на большем или меньшем количестве движения, сообщенного телу.

Но что сказать об изменении формы движения, или так называемой энергии? Ведь когда мы превращаем теплоту в механическое движение или наоборот, то здесь изменяется качество, а количество остается тем же самым? Это верно, но относительно изменения формы движения можно сказать то, что Гейне говорит о пороке: добродетельным каждый может быть сам по себе, а для порока всегда нужны двое. Изменение формы движения является всегда процессом, происходящим по меньшей мере между двумя телами, из которых одно теряет определенное количество движения такого-то качества (например теплоту), а другое получает соответствующее количество движения такого-то другого качества (механическое движение, электричество, химическое разложение). Следовательно, количество и качество соответствуют здесь друг другу взаимно и обоюдосторонне. До сих пор еще никогда не удавалось превратить движение внутри отдельного изолированного тела из одной формы в другую.

Здесь речь идет пока только о неживых телах; этот же самый закон имеет силу и для живых тел, но в живых телах он проявляется в весьма запутанных условиях, и количественное измерение здесь для нас в настоящее время часто еще невозможно.

Если мы представим себе, что любое неживое тело делят на все меньшие частицы, то сперва не наступит никакого качественного изменения. Но это деление имеет свой предел: когда нам удается, как в случае испарения, получить в свободном состоянии отдельные молекулы, то хотя мы и можем в большинстве случаев продолжать и дальше делить эти последние, но лишь при полном изменении качества. Молекула распадается на свои отдельные атомы, у которых совершенно иные свойства, чем у нее. Если мы имеем дело с молекулами, состоящими из различных химических элементов, то вместо сложной молекулы появляются атомы или молекулы самих этих элементов; если же дело идет о молекулах элементов, то появляются свободные атомы, обнаруживающие совершенно отличные по качеству действия: свободные атомы образующегося кислорода играючи производят то, чего никогда не сделают связанные в молекулы атомы атмосферного кислорода.

Но уже и молекула качественно отлична от той массы физического тела, к которой она принадлежит. Она может совершать движения независимо от этой массы и в то время как эта масса кажется находящейся в покое; молекула может, например, совершать тепловые колебания; она может благодаря изменению положения и связи с соседними молекулами перевести тело в другое аллотропическое или агрегатное состояние и т. д.

Таким образом, мы видим, что чисто количественная операция деления имеет границу, где она переходит в качественное различие: масса состоит из одних молекул, но она представляет собой нечто по существу отличное от молекулы, как и последняя в свою очередь есть нечто отличное от атома. На этом-то отличии и основывается обособление механики как науки о небесных и земных массах от физики как механики молекул и от химии как физики атомов.

В механике мы не встречаем никаких качеств, а в лучшем случае состояния, как равновесие, движение, потенциальная энергия, которые все основываются на измеримом перенесении движения и сами могут быть выражены количественным образом. Поэтому, поскольку здесь происходит качественное изменение, оно обусловливается соответствующим количественным изменением.

В физике тела рассматриваются как химически неизменные или индифферентные; мы имеем здесь дело с изменениями их молекулярных состояний и с переменной формы движения, при которой во всех случаях – по крайней мере на одной из обеих сторон – вступают в действие молекулы. Здесь каждое изменение есть переход количества в качество – следствие количественного изменения присущего телу или сообщенного ему количества движения какой-нибудь формы.

«Так, например, температура воды не имеет на первых порах никакого значения по отношению к ее капельно-жидкому состоянию; но в дальнейшем, при увеличении или уменьшении температуры жидкой воды наступает момент, когда это состояние сцепления изменяется и вода превращается – в одном случае в пар, в другом – в лед».

Так, необходим определенный минимум силы тока, чтобы платиновая проволока электрической лампочки накаливания раскалилась до свечения; так, у каждого металла имеется своя температура свечения и плавления; так, у каждой жидкости имеется своя определенная, при данном давлении, точка замерзания и кипения, – поскольку мы в состоянии при наших средствах добиться соответствующей температуры; так, наконец, и у каждого газа имеется своя критическая точка, при достижении которой давление и охлаждение превращают его в капельно-жидкое состояние. Одним словом, так называемые константы физики в значительной своей части, суть, не что иное, как обозначения узловых точек, где количественное прибавление или убавление движения вызывает качественное изменение в состоянии соответствующего тела, – где, следовательно, количество переходит в качество.

Но свои величайшие триумфы открытой Гегелем закон природы празднует в области химии. Химию можно назвать наукой о качественных изменениях тел, происходящих под влиянием изменения количественного состава. Это знал уже сам Гегель. Возьмем кислород: если в молекулу здесь соединяются три атома, а не два, как обыкновенно, то мы имеем перед собой озон – тело, весьма определенно отличающееся своим запахом и действием от обыкновенного кислорода. А что сказать о различных

пропорциях, в которых кислород соединяется с азотом или серой и из которых каждая дает тело, качественно отличное от всех других из этих соединений! Как отличен веселящий газ (закись азота N_2O) от азотного ангидрида (пятиокси азота N_2O_5)! Первый – это газ, второй, при обыкновенной температуре, – твердое кристаллическое тело. А между тем все отличие между ними по составу заключается в том, что во втором теле в пять раз больше кислорода, чем в первом, и между обоими расположены еще три других окисла азота (NO , N_2O_3 , NO_2), которые все отличаются качественно от них обоих и друг от друга.

Еще поразительнее обнаруживается это в гомологических рядах соединений углерода, особенно в случае простейших углеводородов. Из нормальных парафинов простейший – это метан, CH_4 . Здесь 4 единицы сродства атома углерода насыщены 4 атомами водорода. У второго парафина – этана, C_2H_6 , – два атома углерода связаны между собой, а свободные 6 единиц сродства насыщены 6 атомами водорода. Дальше мы имеем C_3H_8 , C_4H_{10} и т. д. по алгебраической формуле C_nH_{2n+2} , так что, прибавляя каждый раз группу CH_2 , мы получаем тело, качественно отличное от предыдущего. Три низших члена этого ряда – газы; высший известный нам член ряда, гексадекан $C_{16}H_{34}$, – твердое тело с точкой кипения $278^\circ C$. Точно так же обстоит дело с рядом (теоретически) выведенных из парафинов первичных алкоголей с формулой $C_nH_{2n+2}O$ и с рядом одноосновных жирных кислот (формула $C_nH_{2n+2}O_2$). Какое качественное различие приносит с собой количественное прибавление C_3H_6 , можно узнать на основании опыта: достаточно принять в каком-нибудь пригодном для питья виде, без примеси других алкоголей, винный спирт C_2H_6O , а в другой раз принять тот же самый винный спирт, но с небольшой примесью амилового спирта $C_5H_{12}O$, который образует главную составную часть гнусного сивушного масла. На следующее утро наша голова почувствует это, и к ущербу для себя; так что можно даже сказать, что опьянение и следующее за ним похмелье являются тоже перешедшим в качество количеством: с одной стороны – винного спирта, а с другой – прибавленного к нему C_3H_6 .

В этих рядах гегелевский закон выступает перед нами, между прочим, еще и в другой форме. Нижние члены ряда допускают только одно-единственное взаимное расположение атомов. Но если число объединяющихся в молекулу атомов достигает некоторой определенной для каждого ряда величины, то группировка атомов в молекуле может происходить несколькими способами; таким образом могут появиться два или несколько изомеров, имеющих в молекуле одинаковое число атомов С, Н, О, но тем не менее качественно различных между собой. Мы в состоянии даже вычислить, сколько подобных изомеров возможно для каждого члена ряда. Так, в ряду парафинов, для C_4H_{10} существуют два изомера, для C_5H_{12} – три; для высших членов число возможных изомеров возрастает очень быстро. Таким образом, опять-таки количество атомов в молекуле обуславливает возможность, а также – поскольку это показано на опыте – реальное существование подобных качественно различных изомеров.

Мало того. По аналогии с знакомыми нам в каждом из этих рядов телами мы можем строить выводы о физических свойствах не известных нам еще членов такого ряда и предсказывать с достаточной уверенностью – по крайней мере для следующих за известными нам членов ряда – эти свойства, например, точку кипения и т. д.

Наконец, закон Гегеля имеет силу не только для сложных тел, но и для самих химических элементов. Мы знаем теперь, что «химические свойства элементов являются периодической функцией атомных весов», что, следовательно, их качество обусловлено количеством их атомного веса. Это удалось блестящим образом подтвердить. Менделеев доказал, что в рядах сродных элементов, расположенных по атомным весам, имеются различные пробелы, указывающие на то, что здесь должны быть еще открыты новые элементы. Он наперед описал общие химические свойства одного из этих неизвестных элементов, – названного им экаалюминием, потому что в начинающемся с алюминия ряду он непосредственно следует за алюминием, – и предсказал приблизительно его удельный и атомный вес и его атомный объем. Несколько лет спустя Лекок де Буабодран действительно открыл этот элемент,

и оказалось, что предсказания Менделеева, с совершенно незначительными отклонениями, оправдались. Экаалюминий получил свою реализацию в галлии. Менделеев, применив бессознательно гегелевский закон о переходе количества в качество, совершил научный подвиг, который смело можно поставить рядом с открытием Леверье, вычислившего орбиту еще не известной планеты – Нептуна.

Этот же самый закон подтверждается на каждом шагу в биологии и в истории человеческого общества, но мы ограничимся примерами из области точных наук, ибо здесь количества могут быть точно измерены и прослежены.

Весьма вероятно, что те самые господа, которые до сих пор поносили закон перехода количества в качество как мистицизм и непонятный трансцендентализм, теперь заявят, что это есть нечто само собой разумеющееся, тривиальное и плоское, что они это применяли уже давно и что, таким образом, им не сообщают здесь ничего нового. Но то, что некоторый всеобщий закон развития природы, общества и мышления впервые был высказан в его общезначимой форме, – это всегда остается подвигом всемирно-исторического значения. И если эти господа в течение многих лет заставляли количество и качество переходить друг в друга, не зная того, что они делали, то им придется искать утешения вместе с мольеровским господином Журденом, который тоже всю свою жизнь говорил прозой, совершенно не подозревая этого.

Энгельс Ф. Диалектика природы.
Т. 20. Гл. 8 с. М., 1934. С. 124–128.

РАЗДЕЛ III. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА

В данном разделе объектом исследования является человек. В каждый исторический период философы обращались к вопросу: что такое человек? Ответ оказался неоднозначным. Ниже вы сами попытаетесь проанализировать точку зрения предшествовавших философов, определите свое понимание о человеке, личности, проведете сравнительный анализ между животными и социумом. Соприкоснетесь с темой смерти и бессмертия.

ШЛЕГЕЛЬ ФРИДРИХ (1772–1829)

О человеке

В теории человека, основанной на теории природы, все другие органические создания рассматриваются лишь как приближение к человеку. Человек в земной истории представляет собой последнюю ступень длинного ряда созданий, целью которых является организация совершенного тела. Только на этой вершине органического развития пробивается душа земли, и в человеке возникает духовное сознание.

Прежде всего, в теории человека нужно выяснить, какое место занимает человек в ряду созданий, в каком отношении он находится к целостности природы и мира. Хотя изначально земному элементу присущи лишь два основных влечения – влечение к самосохранению и влечение к обособлению, индивидуальности и развитию – позднее, когда земной элемент уже достаточно развился, может образоваться еще более высокое влечение к возвращению в свободный мир, томление по утраченной свободе. Это влечение может возникнуть лишь позднее, оно может быть лишь последним из земных элементов, так как находится в противоречии с изначальным влечением самости. Только когда последнее разрушено, другое влечение может получить простор для своего развития...

Основной пункт относительно природы и существа человека, который теперь нужно уяснить, – это свобода. Ранее можно было утверждать вообще, что свобода составляет сущность человека, что свобода то же самое, что я, и, следовательно, человек необходимо должен быть свободен. О подлинном отношении ограниченного человека к целому речь может идти только теперь...

Всеобщие законы развития мира – это законы свободы. Начало – это сама свобода, и законы становления – основная ее форма... В духовной сфере закон возникает из двойного отношения к бесконечной полноте и бесконечному единству. Ставится известная цель, которая должна быть достигнута, – бесконечная полнота, и известное условие, при котором она должна быть достигнута – сохранение бесконечного единства. Следовательно, возникает нечто однообразное и закономерное в целостности этой сферы. Более всего отвечает этому в области высшей земной организации идеал, известный общий тип всех образований и конфигураций в высшей земной организации, где в бесконечном многообразии природы одновременно усматривается и подлинное единство. Все те образования, где наряду с многообразием одновременно выступает и единство, участвуют в высшей, духовной закономерности, они являются как бы формами духовной сферы закона, множеством различных выражений идеала...

Мы переходим теперь к важному вопросу о свободе человека. Свобода человека – это его способность по отношению к миру, и основной вопрос в этом исследовании: есть ли у человека способность воздействовать на мир или нет?..

Здесь мы, прежде всего, должны принять во внимание идеалистическое воззрение на мир как на бесконечное я в становлении, чтобы, исходя из этой точки зрения, достичь удовлетворительного результата. Только, если мир мыслится становящимся, как приближающийся к своему завершению в восходящем развитии, возможна свобода. Если бы мир был завершен, то в нем ничего больше нельзя было бы изменить и создать, и свобода была бы невозможной...

Земной человек – это определенная, необходимая ступень в ряду организаций, имеющая определенную цель. Эта цель зем-

ного элемента на высшей ступени организации – раствориться, перейти в высшую форму, возвратиться в свободу высшего элемента. Следовательно, это стремление предполагает человека. Он не отделен от мира, но живо вторгается в него и своим действием может сильно способствовать осуществлению его целей. Между тем ясно, что способность реально воздействовать на мир, завершать его присуща не столько отдельному человеку, сколько человечеству в целом. Люди все вместе выступают как некое целое не только в силу сходства организации, но в еще большей мере благодаря одинаковости своего назначения. Все люди – это множество проявлений способности Земли к одной и той же цели: восстановлению свободы, возвращению в высшую сферу. Только человечеству в целом, а не отдельному человеку может быть приписана и вполне позитивная свобода, и способность воздействовать на мир, формировать и завершать его.

В отдельном человеке влечение к обособлению идет все дальше, и тем самым может быть достигнута цель земного элемента. Как природное существо человек тем совершеннее, чем более самостоятельным и индивидуальным он является. Однако влечение к самости и индивидуальности занимает все же подчиненное это в земном элементе; в восходящем развитии оно должно постепенно растворяться в любви, ограниченная индивидуальность должна отпасть, и все возвратиться в единство.

Поэтому позитивная свобода человека имеет место лишь в отношении к целому, лишь в любви и общности, будучи связана с ними. Негативная свобода гарантирована тем, что никакие границы не являются абсолютными; у человека всегда есть способность принять решение, он всегда остается господином, сколь бы мощное воздействие ни оказывалось на него со всех сторон.

Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика. Т. 2. М., 1983. С. 186–188.

ШЕЛЛИНГ ФРИДРИХ (1775–1854)

Пока человек пребывает в области природы, он в собственном смысле слова – господин природы так же, как он может быть господином самого себя. Он отводит объективному миру определенные границы, которые ему не дозволено преступать. Представляя себе объект, придавая ему форму и прочность, он властвует над ним. Ему нечего его бояться, ведь он сам заключил его в определенные границы. Однако, как только он эти границы устраняет, как только объект становится уже недоступным представлению, то есть только человек сам преступает границу представления, он ощущает себя погибшим. Страхи объективного мира преследуют его. Ведь он уничтожил границы объективного мира, как же ему преодолеть его? Он уже не может придать форму безграничному объекту «неопределенности», он носится перед его взором; как остановить его, как схватить, как положить границы его могуществу?

Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения. Т. 1. С. 85.

Дух природы лишь по видимости противоположен душе; сам по себе он – орудие ее откровения: он творит, правда, противоположность вещей, однако лишь для того, чтобы тем самым могла проявиться единая сущность в качестве высшей мягкости и примиренности всех сил. Все создания, кроме человека, подвижны только духом природы и с его помощью утверждают свою индивидуальность; только в человеке, как в некоем средоточии возникает душа, без которой мир был бы подобен природе без солнца.

Следовательно, душа в человеке не есть начало индивидуальности, а то, благодаря чему он возвышается над всякой самостью, благодаря чему он становится способным к самопожертвованию, к бесконечной любви, что превышает всего, к видению и познанию сущности вещей, а тем самым и искусства. Душа уже не занята материей, не соприкасается с ней непосредственно; она соприкасается и только с духом как с жизненным началом вещей, являя себя в теле, она тем не менее свободна от него и в прекраснейших

творениях сознание о нем лишь встает над ней, подобно легкой грезе, не нарушающей ее покой.

Шеллинг Ф. Об отношении изобразительного искусства к природе // Сочинения. Т. 2. С. 70.

Только человек есть в Боге и именно благодаря этому бытию-в-Боге он способен к свободе. Он один есть центральное существо и поэтому должен оставаться в центре. В нем созданы все вещи, и только через посредство человека Бог принимает природу, соединяя ее с собой. Природа есть первый или Ветхий Завет, ибо вещи здесь еще находятся вне центра и поэтому подвластны закону. Человек – начало нового союза, посредством которого в качестве посредника, – так как он связан этим союзом с Богом – Бог (после последнего разделения) принимает природу и вовлекает ее в себя. Таким образом, человек – спаситель природы, на него как на свою цель направлены все ее прообразы. Слово, исполненное в человеке, существует в природе как темное, пророческое (еще не полностью изреченное) слово. Отсюда и предзнаменования, которые в самой природе не находят своего истолкования и могут быть объяснены только человеком.

Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Сочинения. Т. 2. С. 154.

ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ (1804–1872)

Исходной позицией прежней философии являлось следующее положение: Я – абстрактное, только мыслящее существо; тело не имеет отношения к моей сущности; что касается новой философии, то она исходит из положения: я – подлинное, чувственное существо: тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность. Прежний философ, чтобы защититься от чувственных представлений, чтобы не осквернить отвлеченных понятий, мыслил в непрестанном противоречии и раздоре с чувствами, а новый философ, напротив, мыслит в мире и согласии с чувствами...

Человек отличается от животного вовсе не только одним мышлением. Скорее всего его существо отлично от животного. Разумеется, тот, кто не мыслит, не есть человек, однако не потому, что причина лежит в мышлении, но потому, что мышление есть неизбежный результат и свойство человеческого существа.

Поэтому и здесь нам нет нужды выходить за сферу чувственности, чтобы усмотреть в человеке существо, над животными возвышающееся. Человек, не есть идеальное существо, подобно животному, но существо универсальное, оно не является ограниченным и несвободным, но неограниченно и свободно, потому что универсальность, неограниченность и свобода неразрывно между собою связаны. И эта свобода не сосредоточена в какой-нибудь особой способности – воле, так же, как и эта универсальность не покрывается особой способностью силы, мысли, разума – эта свобода, эта универсальность захватывает все его существо. Чувства животных более тонки, чем человеческие чувства, но это верно только относительно определенных вещей, необходимо связанных с потребностями животных, и они тоньше именно вследствие этой определенности, вследствие узости того, в чем животное заинтересовано. У человека нет обоняния охотничьей собаки, нет обоняния ворона; но именно потому, что его обоняние распространяется на все виды запахов, оно свободнее, оно безразличнее к специальным запахам. Где чувство возвышается над пределами чего-либо специального и над своей связанностью с потребностью, там оно возвышается до самостоятельного, теоретического смысла и достоинства: универсальное чувство есть рассудок, универсальная чувственность – одухотворенность. Даже низшие чувства – обоняние и вкус – возвышаются в человеке до духовных, до научных актов. Обонятельные и вкусовые качества вещей являются предметом естествознания. Даже желудок у людей, как бы презрительно мы на него не смотрели, не есть животная, а человеческая сущность, поскольку он есть нечто универсальное, не ограниченное определенными видами средств питания. Поэтому человек свободен от неистовства прожорливости, с которой животное набрасывается на добычу. Если оставить человеку его голову, придав ему в то же время желудок льва или

лошади, он, конечно, перестанет быть человеком. Ограниченный желудок уживается только с ограниченным, то есть животным, чувством. Моральное и разумное отношение человека к желудку заключается только в том, чтобы обращаться с ним не как со скотским, а как с человеческим органом. Кто исключает желудок из обихода человечества, переносит его в класс животных, тот уполномочивает человека на скотство в еде...

Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку...

Искусство, религия, философия или наука составляют проявление или раскрытие подлинной человеческой сущности. Человек, совершенный, настоящий человек только тот, кто обладает эстетическим или художественным, религиозным или моральным, а также философским или научным смыслом. Вообще только тот человек, кто не лишен никаких существенных человеческих свойств. «Я – человек, и ничто человеческое мне не чуждо». Это высказывание, если его взять в его всеобщем и высшем смысле, является лозунгом современного философа... Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты.

Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения. Т. I. М., 1955. С. 186, 200–203.

НИЦШЕ ФРИДРИХ (1844–1900)

Нам пришлось переучиваться. Во всем мы сделались скромнее. Мы более не выводим человека из «духа», из «божества». Мы отодвинули его в ряды животных. Мы считаем его сильнейшим животным, потому что он хитрее всех, – следствием этого

является его духовность. С другой стороны, мы устраняем от себя тщеславное чувство, которое и здесь могло бы проявиться; что человек есть великая скрытая цель развития животного мира. Он совсем не венец творения, каждое существо рядом с ним стоит на равной ступени совершенства... Утверждая это, мы утверждаем еще большее: человек, взятый относительно, есть самое неудачное животное, самое болезненное, уклонившееся от своих инстинктов самым опасным для себя образом – но, конечно, он всем этим и самое интереснейшее! – Что касается животных, то с достойной уважения смелостью Декарт впервые рискнул высказать мысль, что животное можно понимать, как *machina*, – вся наша физиология старается доказать это положение. Развивая логически эту мысль, мы не исключаем и человека, как это делал еще Декарт: современные понятия о человеке развиваются именно в механическом направлении. Прежде придавали человеку качество высшего порядка – «свободную волю», теперь мы отняли у него даже волю в том смысле, – что под волей нельзя уже более подразумевать силу. Старое слово «воля» служит только для того, чтобы обозначить некую результанту, некий род индивидуальной реакции, которая необходимо следует за известным количеством частью противоречащих, частью согласующихся раздражений: воля более не «действует», более не «двигает» ... Прежде видели в сознании человека, в «духе» доказательство его высшего происхождения, его общности; ему советовали, если он хочет быть совершенным, втянуть в себя, подобно черепахе, свои чувства, прекратить общение с земным, скинуть земную оболочку: тогда от него должно было остаться главное – «чистый дух». На счет этого мы теперь лучше соображаем: как раз именно сознание, «дух», мы считаем симптомом относительного несовершенства организма, как бы попыткой, прощупыванием, промахом, как бы усилием, при котором бесполезно тратится много нервной силы, мы отрицаем, чтобы что-нибудь могло быть совершенным, раз оно делается сознательно. Чистый дух есть чистая глупость: если мы сбросим со счета нервную систему и чувства, «смертную оболочку», то мы обсчитаемся – вот и все.

Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. С. 640, 641.

ШЕЛЕР МАКС (1874–1928)

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самопознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос. С этим воззрением тесно связано учение о том, что в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек, и только он один из всех существ. Третий круг представлений – это тоже давно ставший традиционным, круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет никакого единства. Таким образом, существуют естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время.

Поэтому я взялся за то, чтобы на самой широкой основе дать новый опыт философской антропологии. Ниже излагаются лишь некоторые моменты, касающиеся сущности человека в сравнении

с животным и растением и особого метафизического положения человека, и сообщается небольшая часть результатов, к которым пришел.

Уже слово и понятие «человек» содержит коварную двусмысленность, без понимания которой даже нельзя подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это должно, во-первых, указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих. Само собой разумеется, что, как бы ни выглядел результат такого образования понятия, живое существо, названное человеком не только останется подчиненным понятию животного, но и составляет сравнительную малую область животного царства. Такое положение вещей сохраняется и тогда, когда вместе с Линнеем, человека называют «вершиной ряда позвоночных и млекопитающих» – что, впрочем, весьма спорно с точки зрения реальности, и с точки зрения понятия, – ибо и эта вершина, как всякая вершина какой-то вещи, относится еще к самой вещи, вершиной которой она является. Но совершенно независимо от такого понятия, фиксирующего в качестве единства человека прямохождение, преобразование позвоночника, уравнивание черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствие прямохождения (например, кисть с противопоставленным большим пальцем, уменьшение челюсти и зубов и т. д.), то же самое слово «человек» обозначает в обыденном языке всех культурных народов нечто столь совершенно иное, что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. А именно слово «человек» должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию «животного вообще», в том числе всем млекопитающим и позвоночным, и противоположную им в том же самом смысле, что, например, и инфузории *stentor*, хотя едва ли можно спорить, что живое существо, называемое человеком, морфологически, физиологически и психологически несравненно больше похоже на шимпанзе, чем человек и шимпанзе похожи на инфузорию.

Ясно, что это вопрос понятия человека должно иметь совершенно иной смысл, совершенно иное происхождение, чем первое

понятие, означающее лишь малую область рода позвоночных животных. Я хочу назвать это второе понятие сущностным понятием человека, в противоположность первому понятию, относящемуся к естественной систематике.

...Возникает вопрос, имеющий решающее значение для всей нашей проблемы: если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного более чем только по степени? Есть ли еще тогда сущностное различие? Или же помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных ступеней в человеке есть еще что-то совершенно иное, специфически ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается выбором и интеллектом?

Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, возвышается над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, – чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору, так что познание этих психических функций и способностей, принадлежащих к витальной сфере, находилось бы еще в компетенции психологии. Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он, как таковой, вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей – к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь». Уже греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом». Мы хотели бы употребить для обозначения этого X более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание

первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д. – слово дух. Деятельный же центр, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть личностью в отличие от всех функциональных «жизненных» центров, которые при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также «душевными» центрами.

Но что же такое этот «дух», этот новый и столь решающий принцип? Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением «духовного» существа станет его – или его бытийственного центра – экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы это будем называть, «открыто миру». У такого существа есть «мир». Изначально данные и ему центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором экстатически растворяется животное, оно способно возвыситься до «предметов», способно в принципе постигать само так-бытие этих «предметов», без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витальной системы влечений и ее чувственных функций и органов чувств.

Поэтому дух есть предметность, определимость так-бытием самих вещей. И носителем духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него прямо-таки перевернуто по сравнению с животным.

...У животного, в отличие от растения, имеется, пожалуй, сознание, но у него, как заметил уже Лейбниц, нет самосознания. Оно не владеет собой, а потому и не сознает себя. Сосредоточение, самосознание и способность, и возможность опредмечи-

вания изначального сопротивления влечению образуют, таким образом, одну-единственную неразрывную структуру, которая как таковая, свойственна лишь человеку. Вместе с этим самосознанием, этим новым отклонением и центрированием человеческого существования, возможными благодаря духу, дан тотчас же и второй сущностный признак человека: человек способен не только распространить окружающий мир в измерение «мирового» бытия и сделать сопротивления предметными, но также, и это самое примечательное, вновь опредметить собственное физиологическое и психическое состояние и даже каждое отдельное психическое переживание. Лишь поэтому он может также свободно отвергнуть жизнь.

Животное и слышит, и видит – не зная, что оно слышит и видит, чтобы отчасти погрузиться в нормальное состояние животного, надо вспомнить о весьма редких экстатических состояниях человека – мы встречаемся с ними при спадающем гипнозе, при приеме определенных наркотиков, далее при наличии известной техники активизации духа, например, во всякого рода оргиастических культах. Импульсы своих влечений животное переживает не как свои влечения, но как динамическую тягу и отталкивание, исходящие от самих вещей окружающего мира. Даже примитивный человек, который в ряде черт еще близок животному, не говорит: «я» испытываю отвращение к этой вещи, – но говорит: эта вещь – «табу». У животного нет воли, которая существовала бы независимо от импульсов меняющихся влечений, сохраняя непрерывность при изменении психофизических состояний. Животное, так сказать, всегда попадает в какое-то другое место, чем оно первоначально «хотело». Глубоко и правильно говорит Ницше: «Человек – это животное, способное обещать»...

Только человек, поскольку он личность, – может возвыситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого.

Но этот центр человеческих актов опредмечивания мира, своего стала и своей Psyche [душа, жизнь (греч.)] не может быть сам «частью» именно этого мира, то есть не может иметь никакого

определенного «где» или «когда», – он может находиться только в высшем основании самого бытия. Таким образом, человек – это существо, превосходящее само себя и мир. В качестве такового оно способно на иронию и юмор, которые всегда включают в себя возвышение над собственным существованием. Уже И. Кант в существенных чертах прояснил в своем глубоком учении о трансцендентальной апперцепции это новое единство *cogitare* [мышления (лат.)] – «условие всего возможного опыта и потому также всех предметов опыта» – не только внешнего, но и того внутреннего опыта, благодаря которому нам становится доступна наша собственная внутренняя жизнь...

...Способность к разделению существования и сущности сопоставляет, основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки. Для человека существенно не то, что он обладает знанием, как говорил уже Лейбниц, но то, что он обладает сущностью *argioi* или способен овладеть ею. При этом не существует «постоянной» организации разума, как ее предполагал Кант; напротив, она принципиально подвержена историческому изменению. Постоянен только сам разум как способность образовывать и формировать – посредством функционализации таких сущностных усмотрений – все новые формы мышления и созерцания, любви и оценки.

Если мы захотим глубже проникнуть отсюда в сущность человека, то нужно представить себе строение актов, ведущих к акту идеализации. Сознательно и бессознательно человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным устранением характера действительности. Животное целиком живет в конкретном и в действительности. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, «теперь» и «здесь», а во-вторых, случайное так-быть (*So-sein*), даваемое в каком-нибудь аспекте чувственным восприятием. Быть человеком значит бросить мощное «нет» этому виду действительности. Это знал Будда, говоря: прекрасно созерцать всякую вещь, но страшно быть ею. Это знал Платон, связывающий познание идей с «феноменологической редукцией», т. е. «зачеркиванием» или «заклчением в скобки» (случайного) коэффициента суще-

ствования вещей в мире, чтобы достигнуть их «essential». Правда, в частности я не могу согласиться с теорией этой редукции у Гуссерля, но должен признать, что в ней имеется в виду тот самый акт, который, собственно, и определяет человеческий дух...

Таким образом, человек есть то живое существо, которое может (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, отказывая им в питании образами восприятия и представлениями) относиться принципиально аскетически к своей жизни, вселяющей в него ужас. По сравнению с животным, которое всегда говорит «да» действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек – это «тот, кто может сказать нет», «аскет жизни», вечный протестант против всякой только действительности. Одновременно, по сравнению с животным, существование которого есть воплощенное филистерство, человек – это вечный «Фауст», *bestia cupidissima rerum novarum* [зверь, алчущий нового (лат.)], никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира, в том числе и наличную действительность собственного Я. В этом смысле и З. Фрейд в книге “По ту сторону принципа удовольствия” усматривает в человеке «вытеснителя влечений». И лишь потому, что он таков, человек может надстроить над миром своего восприятия идеальное царство мыслей, а с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях энергию, т. е. может сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность.

Задачи философской антропологии – точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность.

Шеллер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 31–33, 51–56, 60, 63–65, 90.

ФРОММ ЭРИХ (1900–1980)

По своей телесной организации и физиологическим функциям человек принадлежит к животному миру. Жизнь животных определяется инстинктами, некоторыми моделями поведения, детерминированными в свою очередь наследственными неврологическими структурами. Чем выше организовано животное, тем более гибки его поведенческие модели и тем более не завершена к моменту рождения структура его приспособленности к окружающей среде. У высших приматов можно наблюдать даже определенный уровень интеллекта – использование мышления для достижения желаемых целей. Таким образом, животное способно выйти за пределы своих инстинктов, предписанных поведенческими моделями. Но каким бы впечатляющим ни было развитие животного мира, основные элементы его существования остаются все те же.

Животное «проживает» свою жизнь благодаря биологическим законам природы. Оно – часть природы и никогда не трансцендирует ее. У животного нет совсем морального порядка, нет осознания самого себя и своего существования. У него нет разума, если понимать под разумом способность проникать сквозь данную нам в ощущениях поверхность явлений и постигать за ней суть. Поэтому животное не обладает и понятием истины, хотя оно может иметь представление о том, что ему полезно.

Существование животного характеризуется гармонией между ним и природой. Это, естественно, не исключает того, что природные условия могут угрожать животному и принуждать его ожесточенно бороться за свое выживание. Здесь имеется в виду другое: животное от природы наделено способностями, помогающими ему выжить в условиях, которым оно противопоставлено, точно так же, как семя растения «оснащено» природой для того, чтобы выжить, приспособившись к условиям почвы, климата и т. д. в ходе эволюции.

В определенной точке эволюции живых существ произошел единственный в своем роде поворот, который сравним толь-

ко с появлением материи, зарождением жизни или появлением животных. Новый результат возник тогда, когда в ходе эволюционного процесса поступки в значительной степени перестали определяться инстинктами. Приспособление к природе утратило характер принуждения, действие больше не фиксировалось наследственными механизмами. В момент, когда животное трансцендировало природу, когда оно вышло за пределы предначертанной ему чисто пассивной роли тварного существа, оно стало (с биологической точки зрения) самым беспомощным из всех животных – родился человек. В данной точке эволюции животное, благодаря своему вертикальному положению эмансипировалось от природы, его мозг значительно увеличился в объеме по сравнению с другими самыми высокоорганизованными видами. Рождение человека могло длиться сотни тысяч лет, однако в конечном результате оно привело к возникновению нового вида, который трансцендировал природу. Тем самым жизнь стала осознавать саму себя.

Осознание самого себя, разум и сила воображения разрушили «гармонию», характеризующую существование животного. С их появлением человек становится аномалией, причудой универсума. Он – часть природы, он подчинен ее физическим законам, которые не может изменить, и, тем не менее, он трансцендирует остальную природу. Он стоит вне природы и, тем не менее, является ее частью. Он безроден и, тем не менее, крепко связан с родом, общим для него и всех других тварей. Он заброшен в мир в случайной точке и в случайное время и также случайно должен его снова покинуть. Но поскольку человек осознает себя, он понимает свое бессилие и границы своего существования, он предвидит собственный конец – смерть. Человек никогда не свободен от дихотомии своего существования: он уже не может освободиться от своего духа, даже если бы он этого хотел, и не может освободиться от своего тела, пока он живет, а его тело будит в нем желание жить.

Разум, благословение человека, одновременно является и его проклятием. Разум принуждает его постоянно заниматься поисками разрешений неразрешимой дихотомии. Жизнь человека

отличается в этом плане от жизни всех остальных организмов: он находится в состоянии постоянной и неизбежной неуравновешенности. Жизнь не может быть «прожита» путем простого повторения модели своего вида. Человек должен жить сам. Человек – единственное живое существо, которое ощущает собственное бытие как проблему, которую он должен разрешить и от которой он не может избавиться. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой. Он должен развивать свой разум, пока не станет господином над природой и самим собой.

Но с онтогенетической и филогенетической точек зрения рождение человека – в значительной мере явление негативное. У человека нет инстинктивной приспособленности к природе, у него нет физической силы: в момент своего рождения человек – самый беспомощный из всех живых созданий и нуждается в защите гораздо дольше, чем любое из них. Единство с природой было им утрачено, и в то же время он не был обеспечен средствами, которые позволили бы ему вести новую жизнь вне природы. Его разум в высшей степени рудиментарен. Человек не знает природных процессов и не обладает инструментами, которые смогли бы ему заменить утерянные инстинкты. Он живет в рамках небольших групп и не знает ни самого себя, ни других. Его ситуацию наглядно представляет библейский миф о рае. В саду Эдема человек живет в полной гармонии с природой, но не осознает самого себя. Свою историю он начинает с первого акта свободы – непослушания заповеди. Однако с этого момента человек начинает осознавать себя, свою обособленность, свое бессилие; он изгоняется из рая, и два ангела с огненными мечами препятствуют его возвращению.

Эволюция человека основывается на том, что он утратил свою первоначальную родину – природу. Он никогда уже не сможет туда вернуться, никогда не сможет стать животным. У него теперь только один путь: покинуть свою естественную родину и искать новую, которую он сам себе создаст, в которой он превратит окружающий мир в мир людей и сам станет действительно человеком.

Родившись и положив тем самым, начало человеческой расе, человек должен был выйти из надежного и ограниченного состояния, определяемого инстинктами. Он попадает в положение неопределенности, неизвестности и открытости. Известность существует только в отношении прошлого, а в отношении будущего она существует лишь постольку, поскольку данное знание относится к смерти, которая в действительности является возвращением в прошлое, в неорганическое состояние материи. В соответствии с этим проблема человеческого существования – единственная своего рода проблема в природе. Человек «выпал» из природы и все еще находится в ней. Он отчасти как бы бог, отчасти – животное, отчасти бесконечен и отчасти конечен. Необходимость искать новые решения противоречий его существования, все более высокие формы соединения с природой, окружающими людьми и самим собой выступает источником всех психических сил, которые побуждают человека к деятельности, а также источником всех его страстей, аффектов и страхов.

Животное довольно, когда удовлетворены его естественные потребности – голод, жажда, сексуальная потребность. В той степени, в какой человек является животным, эти потребности властны и над ним и должны быть удовлетворены. Но поскольку он существо человеческое, удовлетворения этих инстинктивных потребностей недостаточно, чтобы сделать его счастливым. Их недостаточно даже для того, чтобы сделать его здоровье. «Архимедов» пункт специфически человеческой динамики находится в этой неповторимости человеческой ситуации. Понимание человеческой психики должно основываться на анализе тех потребностей человека, которые вытекают из условий его существования.

Человека можно определить, как живое существо, которое сможет сказать «Я», которое может осознать самого себя как самостоятельную величину. Животное живет в природе и не трансцендирует ее, оно не осознает себя, и у него нет потребности в самоидентификации. Человек вырван из природы, наделен разумом и представлениями, он должен сформировать представление о самом себе, должен иметь возможность говорить и чувствовать: «Я есть Я». Поскольку он не проживает, а живет, по-

скольку он утратил первоначальное единство с природой, должен принимать решения, осознавать себя и окружающих его людей в качестве разных лиц, у него должна быть развита способность ощущать себя субъектом своих действий. Наряду с потребностью в соотнесенности, скоренности и трансценденции его потребность в самоидентификации является настолько жизненно важной и властной, что человек не может чувствовать себя здоровым, если он не найдет возможности ее удовлетворить. Самоидентификация человека развивается в процессе освобождения от «первичных связей», привязывающих его к матери и природе, ребенок, который чувствует свое единство с матерью, не может еще сказать «Я», и у него нет в этом потребности. Только когда он постигнет внешний мир как нечто отдельное и обособленное от себя, ему удастся осознать самого себя как отдельное существо, «Я» – это одно из последних слов, которые он употребляет, говоря о самом себе.

В развитии человеческой расы степень осознания человеком самого себя как отдельного существа зависит от того, насколько он освободился от ощущения тождества клана и насколько далеко продвинулся процесс его индивидуации. Член примитивного клана выразит ощущение самоидентификации в формуле: «Я есть Мы». Такой человек не может еще понять себя в качестве «индивида», существующего вне группы. В средневековье человек идентифицирован со своей общественной ролью в феодальной иерархии. Крестьянин не был человеком, который случайно стал крестьянином, а феодал не был человеком, который случайно стал феодалом. Он был крестьянином или феодалом, и чувство неизменности его сословной принадлежности являлось существенной составной частью его самоидентификации. Когда впоследствии произошел распад феодальной системы, ощущение самоидентификации было основательно поколеблено и перед человеком остро встал вопрос: «Кто я?», или, точнее сказать: «Откуда я знаю, что я – это я?» Это именно тот вопрос, который в философской форме сформулировал Декарт. На вопрос о самоидентификации он ответил: «Я сомневаюсь, следовательно, с мыслю, я мыслю, следовательно, я существую» В этом ответе

сделан акцент только на опыт «Я» в качестве субъекта любой мыслительной деятельности и упущено из вида то обстоятельство, что «Я» переживается также в процессе чувствования и творческой деятельности.

Западная культура развивалась таким образом, что создала основу для осуществления полного опыта индивидуальности. Посредством предоставления индивиду политической и экономической свободы, посредством его воспитания в духе самостоятельного мышления и освобождения от любой формы авторитарного давления предполагалось дать возможность каждому отдельному человеку чувствовать себя в качестве «Я» в том смысле, чтобы он был центром и активным субъектом своих сил и чувствовал себя таковым. Но лишь меньшинство достигло такого опыта «Я». Для большинства индивидуализм был не более чем фасадом, за которым скрывался тот факт, что человеку не удалось достичь индивидуального самоотождествления.

Предпринимались попытки найти и были найдены некоторые суррогаты подлинно индивидуального самоотождествления. Подставщиками этого рода самоотождествленности служат нация, религия, класс и профессия. «Я – американец», «я – протестант», «я – предприниматель» – таковы формулы, которые помогают человеку отождествить себя после того, как им было утрачено первоначальное ощущение тождества-клана, и до того, как было найдено настоящее самоотождествление. В нашем современном обществе различные виды идентификаций обычно применяются вместе. Речь в данном случае идет о статусных идентификациях в широком смысле, а такие идентификации являются более действенными, если они, как это имеет место в европейских странах, тесно связаны с феодальными пережитками. В Соединенных Штатах Америки, где феодальные пережитки дают о себе знать не так сильно и где общество более динамично, подобные статусные идентификации, конечно, не имеют такого значения, и самоотождествление все больше и больше смещается в направлении переживания конформизма.

До тех пор, пока я не отклоняюсь от норм, пока я являюсь таким же, как и другие, я признан ими в качестве «одного из нас»,

я могу чувствовать себя как «Я». Я – это «Кто, никто, сто тысяч», как озаглавил одну из своих пьес Пиранделло. Вместо доиндивидуалистического тождества клана развивается новое тождество – стадо, в котором самоотождествление покоится на чувстве несомненной принадлежности к стаду. То, что этот униформизм и конформизм часто не бывают распознаны и скрываются за иллюзией индивидуальности, ничего не меняет, по сути дела.

Проблема самоотождествленности не является чисто философской проблемой или проблемой, которая затрагивает наш дух и мышление, как это обычно принято думать. Потребность в эмоциональном самоотождествлении исходит из самих условий человеческого существования и служит источником наших интенсивных устремлений. Поскольку я не могу оставаться душевно здоровым без «чувства Я». Я пытаюсь сделать все, чтобы добиться данного ощущения. За страстным стремлением к статусу и конформизму скрывается та же потребность, и иногда она даже сильнее, чем потребность в физическом выживании. Явное тому доказательство – готовность людей рисковать своей жизнью, жертвовать своей любовью, отказаться от своей свободы и собственного мышления только ради того, чтобы быть членом стада, идти с ним в ногу и достичь, таким образом, самоотождествления, даже если оно иллюзорно...

Фромм Э. Пути из большого общества //
Проблема человека в западной философии.
М., 1988. С. 443–446, 477–480.

М. ХАЙДЕГГЕР **(1889–1976)**

Сверх того, и прежде всего надо еще наконец спросить, предполагает ли человеческое существо – а этим изначально и заранее все решается – в измерение «живого», animalitas. Стоим ли мы вообще на верном пути к существу человека, когда и до тех пор, пока мы отграничиваем человека как живое существо среди других таких существ от растения, животного, Бога? Можно, пожалуй, делать и так, можно таким путем помещать человека

внутри сущего как явление среди других явлений. Мы всегда сумеем при этом высказать о человеке что-то верное, но надо уяснить себе еще и то, что человек тем самым окончательно вытесняется в область *animalitos*, даже если его не приравнивают к животному, а наделяют каким-нибудь специфическим отличием. Люди, в принципе, представляют человека всегда как живое существо, *homo animalis*, даже если его *anima* полагается, как дух, *animus*, или ум, *mens*, а последний позднее – как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как *animalitos* и не домысливает до его *humanitos*.

Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требования Бытия. Только от этого требования у него «есть», им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него «есть» его «язык» как кров, хранящий присущую ему статичность. Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так, понятие экзистенция – не просто основание возможности разума, *ratio*; экзистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения.

Экзистенция может быть присуща только человеческому существу, т. е. только человеческому способу «бытия»; ибо одному только человеку, насколько мы знаем, доступна судьба экзистенции. Поэтому в экзистенции никогда и нельзя мыслить некий специфический род среди других родов живых существ, если, конечно, человеку надо все-таки задумываться о сути своего бытия, а не просто громоздить естественнонаучную и историографическую информацию о своих свойствах и своих интригах. Так что даже *animalitas*, которую мы приписываем человеку на почве сравнения его с «животным», сама коренится в существе экзистенции. Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм. Заблуждение биологизма вовсе еще не преодолевается

тем, что люди надстраивают над телесностью человека душу, над душой дух, а над духом экзистенциальность и громче прежнего проповедуют великую ценность духа, чтобы потом, однако, все снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль-де разрушает своими одушевленными понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию. Если физиология и физическая химия способны исследовать человека в естественнонаучном плане как организм, то это еще не доказательство того, что в такой «органике», т. е. в научно объясненном поле, покоится существо человека. Это ничуть не удачное мнение, будто в атомной энергии заключена суть природных явлений. Может, наоборот, оказаться, что природа как раз утаивает свое существо в той своей стороне, которой она повертывается к технически овладевающему его человеку. Насколько существо человека не сводится к животной органике, настолько же невозможно устранить или как-то компенсировать недостаточность этого определения человеческого существа, наделяя человека бессмертной душой, или разумностью, или личностными чертами. Каждый раз это существо оказывается обойденным, и именно по причине того же самого метафизического проекта.

То, что есть человек, – т. е. на традиционном языке метафизики, «сущность» человека, – покоится в его экзистенции.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 198, 199.

Существо человека состоит, однако, в том, что он больше, чем просто человек, если представлять последнего, как разумное живое существо. «Больше» здесь нельзя понимать суммарно, как если бы традиционная дефиниция человека должна была вообще-то оставаться его базовым определением, только нужно было потому расширить ее добавкой «экзистенциальности». Это «больше» значит тут: изначальное и потому принципиально сущностнее. Но тут обнаруживается загадочное: человек экзистирует в брошенности. Это значит: в качестве экзистирующего броска в ответ на вызов бытия человек настолько же больше, чем *animal rational*, насколько он, наоборот меньше по отношению к человеку, понимающему себя из субъективности. Человек не госпо-

дин сущего. Человек пастух бытия. В этом «меньше» человек ни с чем не расстанется, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую сущность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность бытия-вот. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи экзистенцией, заключается в обитании бытия. Человек – сосед бытия.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 208.

МИШЕЛЬ ДЕ МОНТЕНЬ (1533–1592)

Смерть не только избавление от болезней, она – избавление от всякого рода страданий.

Презрение к жизни – нелепое чувство, ибо в конечном счете она – все, что у нас есть, она – все наше бытие... Тот, кто хочет из человека превратиться в ангела, ничего этим для себя не достигнет, ничего не выиграет, ибо раз он перестает существовать, то кто же за него порадуется и ощутит это улучшение?

...Каких только наших способностей нельзя найти в действиях животных! Существует ли более благоустроенное общество, с более разнообразным распределением труда и обязанностей, с более твердым распорядком, чем у пчел? Можно ли представить себе, чтобы это столь налаженное распределение труда и обязанностей совершилось без участия разума, без понимания?

Все сказанное мною должно подтвердить сходство между положением человека и положением животных, связав человека со всей остальной массой живых существ. Человек не выше и не ниже других...

Когда Платон распространяется... о телесных наградах и наказаниях, которые ожидают нас после распада наших тел... или когда Магомет обещает своим единоверцам рай, устланый коврами, украшенный золотом и драгоценными камнями, рай, в котором нас ждут девы необычайной красоты и изысканные вина и яства, то для меня ясно, что это говорят насмешники, приспособляющи-

еся к нашей глупости. Ведь впадают же некоторые наши единовѣрцы в подобное заблуждение...

Вместе с Эпикуром и Демокритом, взгляды которых по вопросу о душе были наиболее приняты, философы считали, что жизнь души разделяет общую судьбу вещей, в том числе и жизни человека; они считали, что душа рождается так же, как и тело; что ее силы прибывают одновременно с телесными: что в детстве она слаба, а затем наступает период ее зрелости и силы, сменяющийся периодом упадка и старостью...

...Поразительно, что даже люди, наиболее убежденные в бессмертии души, которое кажется им столь справедливым и ясным, оказывались все же не в силах доказать его своими человеческими доводами...

Признаем чистосердечно, что бессмертие обещают нам только бог и религия; ни природа, ни наш разум не говорят нам об этом,

*Монтень М. Опыты. Кн. II. М.-Л., 1958.
С. 27, 30, 146, 151, 219, 220, 256, 260, 261.*

Л. ФЕЙЕРБАХ (1804–1872)

Вера в бессмертие представляет собой, так же, как и вера в бога, всеобщую веру человечества. То, во что верят все или, по крайней мере, почти все люди, – ибо в этом деле имеются, правда, печальные исключения, – заложено в природе человека, с необходимостью истинно как субъективно, так и объективно; значит, человек, еще не обладающий этой верой или даже борющийся против нее, является не человеком или же ненормальным, дефективным человеком, ибо у него не хватает существенной составной части человеческого сознания. Приведенный здесь аргумент, исходящий из единогласия народов или отдельных людей, хотя считается в теоретическом отношении самым слабым и поэтому обычно стыдливо приводится лишь наряду с другими, на практике, то есть на деле и поистине, является самым сильным аргументом даже у тех, кто в своем самомнении, опираясь на разумные

доводы о бессмертии, едва считает нужным его упомянуть. Поэтому он заслуживает разъяснения в первую очередь.

Верно, что почти у большинства народов имеется, – чтобы сохранить это выражение, – вера в бессмертие; важно, однако, так же, как и при рассмотрении веры в бога, распознать, что эта вера в действительности собою выражает. Все люди верят в бессмертие. Это означает: верующие в бессмертие не считают, что со смертью человека наступает конец его существования, притом не считают этого по той простой причине, что прекращение восприятия нашими чувствами действительного существования человека еще не означает, что он прекратил свое существование духовно, то есть в памяти, в сердцах продолжающих жить людей. Умерший для живого не превратился в ничто, не абсолютно уничтожен; он как бы изменил лишь форму своего существования; он лишь превратился из телесного существа в духовное, то есть из подлинного существа в существо представляемое. Правда умерший не производит больше материальных впечатлений; однако его личность самоутверждает себя, продолжая импонировать живым в рамках их памяти. Но необразованный человек не различает между субъективным и объективным, то есть между мыслью и предметом, между представлением и действительностью, он не различает между воображаемым, видимостью (vision) и действительно зримым. Он не углубляется в размышления над самим собой и над своими действиями, что он делает, по его пониманию, так и должно быть: активное действие для него есть пассивное, а сон – истина, действительность; ощущение – качество ощущаемого предмета или явления; предмет в представлении – явления самого предмета. Поэтому мертвый, хотя он стал существом лишь представляемым, воспринимается необразованным человеком как подлинно существующее существо и, следовательно, как царство воспоминаний и представлений, как подлинно существующее царство. Естественно, что живой человек приписывает себе посмертное существование, ибо как же ему разлучиться со своими? Он в жизни был со своими вместе, был с ними соединен; он должен будет соединиться и соединиться с ними также в смерти. Поэтому вера в бессмертие, будучи необходимым, нефальсифи-

цированным и безыскусственным выражением природы человека, выражает не что иное, как истину и факт, признаваемые также внутренне неверующими, заключающиеся в том, что человек, утрачивая свое телесное существование, не теряет своего существования в духе, в воспоминаниях, в сердцах живых людей.

Неверие образованных людей в бессмертие, значит, отличается от мнимой веры в бессмертие еще неиспорченных простых народов только тем, что образованный человек знает, что образ умершего есть только образ, а неразвитый человек видит в нем существо; то есть разница заключается в том, что вообще отличает образованного или зрелого человека от необразованного или находящегося на детской стадии развития человека, а именно в том, что последний персонифицирует безличное, оживляет неживое, в то время как образованный человек различает между лицом и предметом, между живым и неживым. Поэтому не может быть ничего более неправильного, как вырывать представление народов об умерших из всего комплекса их остальных представлений и в этом отрыве поверить в бессмертие потому, что в это верят все народы, то мы должны также верить в то, что существуют привидения, верить в то, что статуи и картины говорят, чувствуют, едят, пьют так же, как их живые оригиналы. Ибо с той же необходимостью, с какой народ принимает образ за оригинал, он представляет себе мертвого живым. Однако эта жизнь, которую народ приписывает умершим, по крайней мере, в самом начале, не имеет какого-либо позитивного значения. Народ представляет себе умершего живым потому, что, согласно образу своих представлений, он не может себе представить его мертвым. По своему содержанию жизнь мертвого не отличается от самой смерти. Жизнь покойника есть лишь невольный энфемизм (смягчающее выражение), лишь живое, чувственное, поэтическое выражение мертвого состояния. Мертвые живы, но они живы лишь как умершие, то есть они одновременно и живы, и не живы. Их жизни не хватает истинности жизни. Их жизнь есть лишь аллегория смерти. Поэтому вера в бессмертие в узком смысле есть отнюдь не непосредственное выражение человеческой природы. Вера в бессмертие вложена в человеческую природу лишь рефлексией,

она построена на ошибочном суждении о человеческой природе. Подлинное мнение человеческой природы по этому предмету (о бессмертии) мы уже приводили на примерах глубокой скорби по умершему и почтения к нему, встречающихся почти у всех народов без исключения. Оплакивание умершего ведь опирается лишь на то, что он лишен счастья жизни, что он оторван от предметов своей любви и радости. Как мог человек оплакивать и печалиться по умершим, причем в той форме, в какой оплакивали умерших древние народы и в какой еще сегодня их оплакивают многие малоразвитые народы, будь он действительно убежден в том, что умершие продолжают жить, да притом еще лучшей жизнью? Какой презренной, лицемерной была бы человеческая природа, если бы она в своем сердце, в глубине своей сущности верила бы, что умерший продолжает жить, и, несмотря на это, тут же оплакивала умершего именно из-за утраты им жизни! Если бы вера в иную жизнь составляла подлинную составную часть человеческой природы, то радость, а не горе была бы выражением человеческой природы при смертях человеческих. Скорбь по умершему в худшем случае была бы равносильна тоске по уехавшему.

Мнимая вера народов в «иную» жизнь есть не что иное, как вера в эту жизнь. В той же мере, в какой данный покойник и после смерти остается тем же человеком, жизнь после смерти есть и должна с необходимостью оставаться данной жизнью. Человек, в общем, по крайней мере, в своей сущности, хотя и не в своем воображении, вполне удовлетворен данным миром, несмотря на многочисленные претерпеваемые в нем страдания и трудности; он любит жизнь, да притом так, что не мыслит себе конца ее, не мыслит себе ее противоположности. Вопреки всем ожиданиям, смерть как бы перечеркивает все расчеты человека. Но человек не понимает смерти, он слишком поглощен жизнью, чтобы выслушать другую сторону.

Человек ведет себя так, как богослов или спекулятивный философ, которые невосприимчивы к самым очевидным доказательствам. Человек рассматривает смерть лишь как «основательную ошибку», как смелую выходку гения, как случайную мимолетную выдумку злого духа или как результат плохого настроения. О том,

что смерть есть строго необходимое следствие, он и понятия не имеет; поэтому человек считает, что жизнь его после смерти продолжается точно так же, как теологи или спекулятивный мыслитель, получив самые очевидные доказательства того, что бога нет, продолжает приводить свои доказательства существования бога. Но после смерти жизнь человека продолжается на его собственный страх и риск. Эта жизнь лишь в его представлении. Будучи объектом чистейшего представления, она полностью зависит от человеческой рефлексии, фантазии и произвола и благодаря производимым дополнениям и опущениям обретает видимость той, или иной жизни. Но эти изменения и фантазии лишь поверхностны. По сути своего содержания иная жизнь такова же, что и жизнь, данная...

Вера в бессмертие, по крайней мере настоящая, сознательная, намеренная, появляется в человеке лишь тогда, когда он выражает мнение, когда бессмертие есть не что иное, как хвала, воздавая человеком весьма ценному им предмету, а смерть есть тогда не что иное, как выражение презрения. Телесные отправления, то есть отправления чрева, отвратительны, низки, низменны, животны – значит, преходящи, смертны. Отправления духа, то есть головы, возвышенны, благородны, отличают человека, а значит, бессмертны. Бессмертие есть торжественное провозглашение ценности; этого объявления ценности удостоивается лишь тот, кого считают достойным бессмертия. Вера в бессмертие поэтому лишь тогда начинает существовать, когда она отождествляется с верой в бога, когда она выражает религиозную оценку, – значит доказывать, что либо душа, либо человек есть бог. Вернее сказать, доказательство их бессмертия опирается исключительно на доказательство их божественного характера, безразлично, признается ли божественный характер за ними прямо или косвенно, – то есть так, что божество представляется отличным от души, а затем доказывается существенное единство души и божества. Древние и в этом отношении дают весьма поучительный пример, ибо они открыто заявляли о божественном характере человеческой души или духа, который христианская мудрость и лицемерие на словах отрицают; хотя, по существу, они самым определенным образом, точно так же, как и древние, вернее, еще определеннее их призна-

ют этот божественный характер, а ведь древние основывали свое доказательство бессмертия души прямо на своем божестве.

Вера в бессмертие в собственном смысле слова возникает только тогда, когда человек уже пришел к сознанию, что смерть есть негация и абстракция, отрицание и обособление, но, сам проявляя при мышлении деятельность отрицания и обособления, уступает смерти только свое видимое, или чувственное, существо, а не субъект этой деятельности, не дух. Смерть в его глазах – только выражение отрицания и обособления, которые он сам производит в процессе мышления, создавая себе общее понятие о чувственном предмете. Как же тогда смерть могла бы снимать то, проявлением чего она всего лишь есть? Философствовать – значит умирать, умирать – значит философствовать; следовательно, смерть всего лишь присуждает человеку степень доктора философии. Это означает: человек умирает, философ же бессмертен. Смерть отнимает у обычного человека насильственно то, что по собственной воле отнимает у себя философ сам. Философ, по крайней мере истинный, спекулятивный, платоновский, христианский, еще при жизни лишен вкуса, обоняния, глух, слеп и бесчувственен. Он, правда, ест и пьет, он вообще исполняет все животные функции, как-то: видит, слышит, чувствует, любит, ходит, бегаёт, дышит, но все лишь в состоянии духовного отсутствия, то есть, без души и без смысла. Все это он не делает не с радостью и любовью, как обычный человек, – нет! нет! – он делает это лишь из печальной необходимости, лишь с досадой и против воли своей, лишь в противоречии с самим собой, делает потому, что наслаждение мышлением для него связано с этими профаническими жизненными отправлениями, ибо он не может мыслить, не может философствовать, если он не живет. Как же после этого смерть может быть против него? Ведь смерть отрицает лишь то, что он сам отрицал, она ведь конец всех жизненных вкушений и жизненных отправлений. Поэтому философ после смерти продолжает свое существование, но не как человек, а лишь как философ, то есть он мыслит смерть, этот акт отрицания и обособления, как существование, потому что он отождествляет ее с актом мышле-

ния, высшим жизненным актом; философ олицетворяет отрицание существа в виде существа а небытие в виде бытия.

Поэтому, если я в качестве живого представляю себе смерть, если я в качестве существующего представляю себе свое небытие, а это небытие представляю себе, как отрицание всех бед, страданий, превратностей человеческой жизни и самосознания, то я не произвольно переношу ощущение своего бытия в мое небытие; поэтому я мыслю и чувствую мое небытие как блаженное состояние. И тот человек, который, как большинство людей, растет и живет в состоянии тождества мышления и бытия, который не различает между мыслью, или представлением, и предметом, – тот человек считает это небытие подлинным бытием после смерти, поскольку он представляет его себе как блаженство в противоположность к страданиям действительной жизни. Поэтому и христианское небо в своем чистом значении, лишенном всяких антропопатических дополнений и замысловатых украшений, есть не что иное, как смерть, как отрицание всех горестей и неприятностей, всех страстей, потребностей, всякого рода борьбы, смерть, которая мыслится как предмет ощущения, наслаждения, сознания, а значит, как блаженное состояние. Смерть поэтому едина с богом, бог же есть лишь олицетворенное существо смерти; ибо как в боге сняты всякая телесность, временность, короче говоря, все качества подлинной жизни и бытия, точно так же они сняты во смерти. Поэтому умереть – значит прийти к богу, стать богом, и, как это уже говорилось у древних: блажен, кто умер, совершенен, кто увековечен.

Фейербах Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии // Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1955. С. 275-278, 280-282, 285-288, 323-327.

РАЗДЕЛ IV. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Данный раздел изучает общество, его структуру, социальную организацию, социальные проблемы. Нижеприведенные тексты являются классическими в рассматриваемых проблемах. Так, Т. Гоббс является основоположником теории о возникновении государства, К. Маркс обосновал теорию экономического развития общества, Л. Морган изучил историю развития семьи. М. Мамардашвили рассматривает проблемы современного общества и роль философии в жизни человека. А.А. Брудный анализирует роль текстов в социальном пространстве, а также изучает феномены архетипов и стереотипов.

ГОББС ТОМАС
(1588–1671)

ЧАСТЬ II. О ГОСУДАРСТВЕ

ГЛАВА XVII

О ПРИЧИНАХ, ВОЗНИКНОВЕНИИ И ОПРЕДЕЛЕНИИ ГОСУДАРСТВА

Цель государства – главным образом обеспечение безопасности. Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве) является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни. Иными словами, при установлении государства люди руководствуются стремлением избавиться от бедственного состояния войны, являющегося необходимым следствием естественных страстей людей там, где нет видимой власти, держащей их в страхе и под угрозой наказания, принуждающей их к выполнению соглашений и соблюдению естественных законов. Каковая не гарантируется естественным законом. В самом деле, естественные законы (как справедливость,

беспристрастие, скромность, милосердие и (в общем) поведение по отношению к другим так, как мы желали бы, чтобы поступали по отношению к нам) сами по себе, без страха перед какой-нибудь силой, заставляющей их соблюдать, противоречат естественным страстям, влекущим нас к пристрастию, гордости, мести и т. п. А соглашения без меча лишь слова, которые не в силах гарантировать человеку безопасность.

Вот почему, несмотря на наличие естественных законов (которым каждый человек следует, когда он желает им следовать, когда он может делать это без всякой опасности для себя), каждый будет и может вполне законно применять свою физическую силу и ловкость, чтобы обезопасить себя от всех других людей, если нет установленной власти или власти достаточно сильной, чтобы обеспечить нам безопасность. И везде, где люди жили маленькими семьями, они грабили друг друга; это считалось настолько совместимым с естественным законом, что, чем больше человек мог награть, тем больше это доставляло ему чести. В этих делах люди не соблюдали никаких других законов, кроме законов чести, а именно они воздерживались от жестокости, оставляя людям их жизнь и сельскохозяйственные орудия. Как прежде маленькие семьи, так теперь города и королевства, являющиеся большими родами для собственной безопасности, расширяют свои владения под всяческими предлогами: опасности, боязни завоеваний или помощи, которая может быть оказана завоевателю. При этом они изо всех сил стараются подчинить и ослабить своих соседей грубой силой и тайными махинациями и, поскольку нет других гарантий безопасности, они поступают вполне справедливо, и в веках их деяния вспоминают со славой.

А также соединением небольшого количества людей или семейств. Гарантией безопасности не может служить также объединение небольшого числа людей, ибо малейшее прибавление к той или иной стороне доставляет ей такое большое преимущество в физической силе, которое вполне обеспечивает ей победу и потому поощряет к завоеванию. То количество сил, которому мы можем доверять нашу безопасность, определяется не каким-то числом, а отношением этих сил к силам врага; в таком случае

для нашей безопасности достаточно, когда избыток сил на стороне врага не настолько велик, чтобы он мог решить исход войны и побудить врага к нападению.

Ни множеством людей, из которых каждый руководствуется собственным суждением. Пусть имеется какое угодно множество людей, однако, если каждый будет руководствоваться в своих действиях лишь частными суждениями и стремлениями, они не могут ожидать защиты и покровительства ни от общего врага, ни от несправедливостей, причиненных друг другу. Ибо, будучи несогласными во мнениях относительно лучшего использования и применения своих сил, они не помогают, а мешают друг другу и взаимным противодействием сводят свои силы к нулю, вследствие чего они не только легко покоряются немногочисленным, но более сплоченным врагом, но и при отсутствии общего врага ведут друг с другом войну за свои частные интересы. В самом деле, если бы мы могли предположить, что большая масса людей согласна соблюдать справедливость и другие естественные законы при отсутствии общей власти, держащей их в страхе, то мы с таким же основанием могли бы предположить то же самое и относительно всего человеческого рода, и тогда не существовало бы, да и не было бы никакой необходимости в гражданском правлении или государстве, ибо тогда существовал бы мир без подчинения.

Что то и дело повторяется. Для безопасности, которую люди желали бы продлить на все время их жизни, недостаточно, чтобы они управлялись и направлялись единой волей в течение какого-то времени, например, в ходе одной битвы или войны. Ибо хотя они и одерживают победу против иноземного врага благодаря своим единодушным усилиям, однако потом, когда общего врага уже нет или когда одна партия считает врагом того, кого другая считает другом, они в силу различия своих интересов должны по необходимости разобщиться и снова быть ввергнутыми в междоусобную войну.

Почему некоторые создания, несмотря на то что у них нет разума и речи, живут в обществе без всякой принудительной власти. Некоторые живые существа, как, например, пчелы и муравьи, живут, правда, дружно между собой (поэтому Аристотель и причи-

слил их к общественным созданиям), а между тем каждое из них руководствуется лишь своими частными суждениями и стремлениями, и они не обладают способностью речи, при помощи которой одно из них могло бы сообщить другому, что оно считает необходимым для общего блага. Поэтому кто-нибудь, вероятно, захочет узнать, почему род человеческий не может жить точно также. На это я отвечаю:

Во-первых, люди непрерывно соперничают между собой, добиваясь почета и чинов, чего указанные существа не делают, и, следовательно, на этом основании среди людей возникают зависть и ненависть, а в итоге и война, чего среди тех не бывает.

Во-вторых, среди указанных существ общее благо совпадает с благом каждого индивидуума, и, будучи от природы склонными к преследованию своей частной выгоды, они тем самым творят общую пользу. Человеку же, самоуслаждение которого состоит в сравнении себя с другими людьми, может приходиться по вкусу лишь то, что возвышает его над остальными.

В-третьих, указанные существа, не обладая (как люди) разумом, не видят и не думают, что видят какие-нибудь ошибки в управлении их общими делами, между тем как среди людей имеются многие, которые считают себя более мудрыми и более способными управлять государственными делами, чем другие, и поэтому стремятся реформировать и обновлять государственный строй; одни – одним путем, другие – другим; и этим вносят в государство расстройство и гражданскую войну.

В-четвертых, хотя указанные существа и обладают некоторой способностью пользоваться своим голосом, чтобы дать знать друг другу о своих желаниях и страстях, однако они лишены того искусства слова, при помощи которого некоторые люди умеют представить другим добро злом, а зло добром и преувеличить или преуменьшить по своей воле видимые размеры добра и зла, внося беспокойство в душу людей и смущая их мир.

В-пятых, неразумные существа не умеют делать различие между неправомерностью и материальным ущербом, и поэтому, до тех пор пока им хорошо живется, они живут в мире со свои-

ми сотоварищами, между тем как человек становится наиболее беспокойным именно тогда, когда ему лучше всего живется, так как тогда он любит показывать свою мудрость и контролировать действия тех, которые управляют государством.

Наконец, согласие указанных существ обусловлено природой, согласие же людей – соглашением, являющимся чем-то искусственным. Вот почему нет ничего удивительного в том, что, для того чтобы сделать это согласие постоянным и длительным, требуется еще кое-что (кроме соглашения), а именно общая власть, держащая людей в страхе и направляющая их действия к общему благу.

Происхождение государства

Определение государства. Такая общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу, и, таким образом, доставить им ту безопасность, при которой они могли бы кормиться от трудов рук своих и от плодов земли и жить в довольстве, может быть воздвигнута только одним путем, а именно путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю. Иначе говоря, для установления общей власти необходимо, чтобы люди назначили одного человека или собрание людей, которые явились бы их представителями; чтобы каждый человек считал себя доверителем в отношении всего, что носитель общего лица будет делать сам или заставит делать других в целях сохранения общего мира и безопасности, и признал себя ответственным за это; чтобы каждый подчинил свою волю и суждение воле и суждению носителя общего лица. Это больше чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал другому: я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия.

Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством, по-латыни – *civitas*. Таково рождение того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того смертного Бога, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой. Ибо благодаря полномочиям, отданным ему каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый этой силой и властью страх делает этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов. В этом человеке или собрании лиц состоит сущность государства, которая нуждается в следующем определении: государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты.

Что такое суверен и подданный. Тот, кто является носителем этого лица, называется сувереном, и о нем говорят, что он обладает верховной властью, а всякий другой является подданным.

Для достижения верховной власти имеются два пути. Один – это физическая сила, например, когда кто-нибудь заставляет своих детей подчиниться своей власти под угрозой погубить их в случае отказа или когда путем войны подчиняют своей воле врагов, даря им на этом условии жизнь. Второй – это добровольное соглашение людей подчиниться человеку или собранию людей в надежде, что этот человек или это собрание сумеет защитить их против всех других. Такое государство может быть названо политическим государством, или государством, основанным на установлении, а государство, основанное первым путем, – государством, основанным на приобретении.

Гоббс Томас. Левиафán, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского

МАРКС КАРЛ
(1818–1883)

ТОВАР

1. ДВА ФАКТОРА ТОВАРА: ПОТРЕБИТЕЛЬНАЯ СТОИМОСТЬ И СТОИМОСТЬ (СУБСТАНЦИЯ СТОИМОСТИ, ВЕЛИЧИНА СТОИМОСТИ)

Богатство обществ, в которых господствует капиталистический способ производства, выступает как «огромное скопление товаров», а отдельный товар – как элементарная форма этого богатства. Наше исследование начинается поэтому анализом товара.

Товар есть, прежде всего, внешний предмет, вещь, которая, благодаря её свойствам, удовлетворяет какие-либо человеческие потребности. Природа этих потребностей, – порождаются ли они, например, желудком или фантазией, – ничего не изменяет в деле. Дело также не в том, как именно удовлетворяет данная вещь человеческую потребность: непосредственно ли, как жизненное средство, т. е. как предмет потребления, или окольным путём, как средство производства.

Каждую полезную вещь, как, например, железо, бумагу и т. д., можно рассматривать с двух точек зрения: со стороны качества и со стороны количества. Каждая такая вещь есть совокупность многих свойств и поэтому может быть полезна различными своими сторонами. Открыть эти различные стороны, а следовательно, и многообразные способы употребления вещей, есть дело исторического развития. То же самое следует сказать об отыскании общественных мер для количественной стороны полезных вещей. Различия товарных мер отчасти определяются различной природой самих измеряемых предметов, отчасти же являются условными.

Полезность вещи делает её потребительной стоимостью. Но эта полезность не висит в воздухе. Обусловленная свойствами товарного тела, она не существует вне этого последнего. Поэтому товарное тело, как, например, железо, пшеница, алмаз и т. п., само есть потребительная стоимость, или благо. Этот его характер не

зависит от того, много или мало труда стоит человеку присвоение его потребительных свойств. При рассмотрении потребительных стоимостей всегда предполагается их количественная определённость, например, дюжина часов, аршин холста, тонна железа и т. п. Потребительные стоимости товаров составляют предмет особой дисциплины – товароведения. Потребительная стоимость осуществляется лишь в пользовании или потреблении. Потребительные стоимости образуют вещественное содержание богатства, какова бы ни была его общественная форма. При той форме общества, которая подлежит нашему рассмотрению, они являются в то же время вещественными носителями меновой стоимости.

Меновая стоимость прежде всего представляется в виде количественного соотношения, в виде пропорции, в которой потребительные стоимости одного рода обмениваются на потребительные стоимости другого рода, – соотношения, постоянно изменяющегося в зависимости от времени и места.

Рассмотрим дело ближе.

Известный товар, например, один квартал пшеницы, обменивается на x сапожной ваксы, или на u шёлка, или на z золота и т. д., одним словом, – на другие товары в самых различных пропорциях. Следовательно, пшеница имеет не одну единственную, а многие меновые стоимости. Но так как и x сапожной ваксы, и u шёлка, и z золота и т. д. составляют меновую стоимость квартера пшеницы, то x сапожной ваксы, u шёлка, z золота и т. д. должны быть меновыми стоимостями, способными замещать друг друга, или равновеликими. Отсюда следует, во-первых, что различные меновые стоимости одного и того же товара выражают нечто одинаковое и, во-вторых, что меновая стоимость вообще может быть лишь способом выражения, лишь «формой проявления» какого-то отличного от неё содержания.

Возьмём, далее, два товара, например, пшеницу и железо. Каково бы ни было их меновое отношение, его всегда можно выразить уравнением, в котором данное количество пшеницы приравнивается известному количеству железа, например: 1 квартал пшеницы = a центнерам железа. Что говорит нам это уравнение? Что в двух различных вещах – в 1 квартере пшеницы и в a цент-

нерах железа – существует нечто общее равной величины. Следовательно, обе эти вещи равны чему-то третьему, которое само по себе не есть ни первая, ни вторая из них. Таким образом, каждая из них, поскольку она есть меновая стоимость, должна быть сводима к этому третьему.

Иллюстрируем это простым геометрическим примером. Для того чтобы определять и сравнивать площади всех прямолинейных фигур, последние рассекают на треугольники. Самый треугольник сводят к выражению, совершенно отличному от его видимой фигуры, – к половине произведения основания на высоту. Точно так же и меновые стоимости товаров необходимо свести к чему-то общему для них, большие или меньшие количества чего они представляют.

Этим общим не могут быть геометрические, физические, химические или какие-либо иные природные свойства товаров. Их телесные свойства принимаются во внимание вообще лишь постольку, поскольку от них зависит полезность товаров, т. е. поскольку они делают товары потребительными стоимостями. Очевидно, с другой стороны, что меновое отношение товаров характеризуется как раз отвлечением от их потребительных стоимостей. В пределах менового отношения товаров каждая данная потребительная стоимость значит ровно столько же, как и всякая другая, если только она имеется в надлежащей пропорции. Или, как говорит старик Барбон:

«Один сорт товаров так же хорош, как и другой, если равны их меновые стоимости. Между вещами, имеющими равные меновые стоимости, не существует никакой разницы, или различия».

Как потребительные стоимости товары различаются прежде всего качественно, как меновые стоимости они могут иметь лишь количественные различия, следовательно, не заключают в себе ни одного атома потребительной стоимости.

Если отвлечься от потребительной стоимости товарных тел, то у них остаётся лишь одно свойство, а именно то, что они – продукты труда. Но теперь и самый продукт труда приобретает совершенно новый вид. В самом деле, раз мы отвлеклись от его потребительной стоимости, мы вместе с тем отвлеклись также от

тех составных частей и форм его товарного тела, которые делают его потребительной стоимостью. Теперь это уже не стол, или дом, или пряжа, или какая-либо другая полезная вещь. Все чувственно воспринимаемые свойства погасли в нём. Равным образом теперь это уже не продукт труда столяра, или плотника, или прядильщика, или вообще какого-либо иного определённого производительного труда. Вместе с полезным характером продукта труда исчезает и полезный характер представленных в нём видов труда, исчезают, следовательно, различные конкретные формы этих видов труда; последние не различаются более между собой, а сводятся все к одинаковому человеческому труду, к абстрактно человеческому труду.

Маркс К. Капитал.

URL: <http://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Kapital1/>

МОРГАН ЛЮИС (1818–1881)

О семье

В дальнейшем изложении мы должны будем говорить о семье в тех ее формах, какие существовали в различные этнические периоды, причем ее форма в одном периоде была иногда совершенно иной, чем в другом периоде. Формы эти следующие.

I. Кровнородственная семья

Она основывалась на групповом браке между братьями и сестрами. Свидетельство этой формы до сих пор сохраняется в древнейшей из существующих систем родства, малайской, показывающей, что эта первая форма семьи была в древности столь же универсальна, как и эта созданная ею система родства.

II. Пуналуальная семья

Название ее взято от гавайской формы родства – *ponalua*. Она была основана на групповом браке между несколькими братьями и женами каждого из них и между несколькими сестрами и мужьями каждой из них. Но термин «брат», в употребляемом здесь

смысле, включал первого, второго, третьего и даже более отдаленных двоюродных братьев, из коих все считались братьями друг друга, как мы считаем родных братьев; а термин «сестра» включал первую, вторую, третью и даже более отдаленных двоюродных сестер, из коих все были сестрами одна другой, точно так же, как родные сестры. Эта форма семьи пришла на смену кровнородственной. Она создала туранскую и ганованскую системы родства. Как эта, так и предшествующая формы принадлежат к периоду дикости.

III. Синдиасмическая семья

Этот термин взят от слова «спаривать» и «соединение» двух вместе. Она была основана на паровании мужчины и женщины в форме брака, но без исключительного сожительства. Она была зародышем моногамной семьи. Развод или разлучение зависели от доброй воли как мужа, так и жены. Эта форма семьи не создала своей системы родства.

IV. Патриархальная семья

Она была основана на браке одного мужчины с несколькими женами. Термин этот употребляется здесь в ограниченном смысле для обозначения особой семьи еврейских пастушеских племен, главы и наиболее влиятельные члены которых жили в полигамии. Эта форма оказала небольшое влияние на судьбу человечества, так как не получила всеобщего распространения.

V. Моногамная семья

Она была основана на браке одного мужчины с одной женщиной при исключительном сожительстве; последнее составляло основной элемент этого института. Она является преимущественно семьей цивилизованного общества и, следовательно, по существу недавнего происхождения. Эта форма семьи также создала особую систему родства.

Морган Люис. Древнее общество.

URL: http://www.pseudology.org/Sex/MorganLG_DrevneeObshestvo2.pdf

МАМАРДАШВИЛИ МЕРАБ КОНСТАНТИНОВИЧ (1930–1990)

Феномен массового паразитизма

«...Мы живём в мире, который в основном определяется одним очень важным обстоятельством (ну конечно же не только им), а именно тем, что мы живём в уровнях общественного массового производства. Для нашей проблемы этот случай интересен ещё и тем, что общественное массовое производство вещей означает, что всё меньшее число людей, творчески занятых, способно воспроизводить жизнь и управлять всё большим числом людей, которые могут быть вообще никак не заняты – не требуется этого. То есть, что в современном мире в каком-то смысле возродился феномен, хорошо известный в античном мире, – феномен паразитизма большого числа людей. Паразитизма не личного, каждого из них в отдельности, но паразитизма именно массового. В современном обществе, в котором наука обслуживает производство, изобретаемые в приложении науки к производству схемы могут мультиплицироваться в такой массово производимой продукции, которая своей массой даёт обществу достаточную прибыль, чтобы общество могло бы содержать всё большее число людей, всё менее и менее приобщённых к источникам богатства. То есть под паразитарными слоями я имею тут в виду людей, которые своим трудом, своими усилиями и условиями своего существования не приобщены к воспроизводству источников того богатства, которым они могут пользоваться. Но в условиях всеобщего просвещения и решённости всех основных задач буржуазного просвещения у всех этих людей есть язык, грамотность, образование и всякого рода личные и духовные потребности. Чтобы этим людям жить в мире, который они могли бы понимать, им нужно было бы много работать... над собой. «Вкладывать капитал». А работать не хочется. Человеку – как эмпирическому существу – это нередко свойственно. И беда ещё в том, что в современном обществе появились заменяющие работу схемы, которые делают мир понятным. Это идеологические схемы, которые удовлетво-

ряют потребность человека в сращённости основ своего личного существования с каким-то пониманием – а человек ведь не может жить, не уважая себя, без личного достоинства, он чего-то от себя ожидает. Так вот, если какая-то идеологическая схема удовлетворила без труда (повторяю: жить-то хочет достойно, а трудиться лень) его личную потребность в понимании, т. е. сделала мир, в котором он живёт, не сложным, а простым и поэтому понятным, то она, эта схема – неразрушима. Итак, с одной стороны, мы имеем рост числа людей, жизненные условия которых не связаны с условиями их богатства, и с другой – среди людей популярны идеологические схемы, упрощающие действительность, избавляющие от необходимого труда, от необходимого развития. Чтобы воспроизводился сложный мир, должно воспроизводиться сложное усилие саморазвития, т. е. капиталовложения в себя – в свои способности, деяния, воображение, мышление. Без этого мы будем иметь полностью застойное общество – как раз тот тупик, во избежание которого в человечестве исторически были заложены какие-то механизмы. Философская деятельность имеет ко всему этому очень серьёзное отношение и по одной простой причине: философия отличается от науки тем, что это – интеллектуальная деятельность, направленная на то, чтобы в любой новой или сложной ситуации воссоздавать способность человека понимать и находить себя и своё место через то знание, которые он имеет о мире. Фактически философия пытается дать человеку возможность найти себе место – понятное место – в том мире, который описывается знанием. Если есть мир, который описывается знанием, и если человек не может найти себя – осмысленное для себя место – в той мере, в которой этот мир описан знанием, то это знание для него перестаёт быть человеческим богатством. То есть философия – особого рода деятельность, направленная на то, чтобы составить правило интеллигибельности того мира, который описывается наукой и положительным знанием. Философия – деятельность, направленная на то, чтобы постоянно оживлять и фиксировать место человека в том мире, из которого

приходит информация. Не человека, наблюдающего мир и внешнего ему, но некоего существа в том источнике, который и поставляет информацию, даваемую нам наукой. Если не удастся этого делать, то мы оказываемся в ситуации, которую на эмпирическом уровне или обыденным языком мы описываем как ситуацию «отчуждения», или «аномии» и т. д. и т. п. Философия в этом смысле может быть определена как некоторый бытийно-личностный эксперимент, продуктом которого является личность, на одной стороне, и картина мира – такого мира, в котором эта личность могла бы осмысленно жить, ориентироваться, понимать и воспроизводить себя в этом мире в качестве именно личности, – на другой. Человек есть некая совокупность фундаментальных человеческих требований к миру – каким он должен быть. Это неотделимо от феномена человека. А позитивное знание нам описывает мир, каким он есть. Философская деятельность внутри знания и пользуясь средствами знания – понятиями, – пытается выявлять каждый раз такой мир, в котором личность могла бы жить (или, быть может, выявив, не хотела бы жить – это одно и то же). И философы – так называемые великие философы – это люди, которые экземплифицируют собой – экспериментально – способ бытия такого рода. Поэтому нас всегда интересуют их записи. Они ведь к тому же оставляют всевозможные записи – книги, тексты. И поэтому в случае философии мы всегда обращаемся к этим персональным записям, тогда как в науке мы обращаемся просто к анонимно сформулированным знаниям, законам, формулам. В науке нам не нужно добираться до «оригинала», до источника. А вот в философии существует эта – интуитивно несомненная – задача всегда обращаться к оригиналу».

Мамардашвили М.К. Философия и личность // журнал «Человек». 1994 г., № 5. С. 5–19. Цит. по Хрестоматии: Психология личности / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузырей, В.В. Архангельская. М.: Аст, Астрель, 2009. С. 99–100.
Источник: URL: <https://vikent.ru/enc/6211/>

А.А. БРУДНЫЙ

Архетип, тексты и культура

Человек и культура неразделимы. Каждый человек принадлежит определенной исторически сложившейся культуре, и одновременно он ощущает, что культура эта принадлежит ему. Возникает это чувство потому, что фундаментальный уровень культуры образован языком. Носителем языка является человек, который не в состоянии произвольно изменять его. И в то же время язык принадлежит человеку, который свободно им владеет, и начала духовного творчества коренятся в свободном построении текстов. Текст – это воспроизводимая последовательность знаков или образов, обладающая смыслом, в принципе доступном пониманию.

Архетип рассматривается нами как воспроизводимый в психике людей способ связи вещей, их исходный контур. Точнее, это порождающая система, образованная минимальной структурой явлений, которая представлена в культуре, транслируется вместе с текстами. Архетипам присущи следующие особенности: 1) минимальные структуры осознаются в трансформированном виде; 2) они транслируются; 3) они выражаются в текстах, носящих характер трансмеморатов, то есть они как бы «происходили на самом деле», «недавно», «давно», они обрастают деталями и, что проявляется с поразительной повторяемостью, – они кажутся понятными, они (иногда при видимой нелепости) прекрасно запоминаются и передаются из уст в уста.

О некоторых трансмеморатах трудно судить с должной объективностью. Они поразительно впечатляющи. Таковы, например, марийские предания о мамонтах: как они проходят, не оставляя следов на снегу (их замечает длинная, свисающая темно-красная шерсть), как становятся в круг, ограждая детенышей, когда начинается буря. Невольно задумываешься – уж не видели ли мамонтов рассказчики?

В современном мире архетип противостоит стереотипизированным стандартам восприятия. И стереотип, и архетип – это предельно обобщенные формы образного сознания. Удивительно

интересен взаимопереход этих форм в текстах, характерных для современной мифологии. Вспомним в этой связи мифы о летающих тарелках (их унылая стереотипность восполняется подделкой под «душевно освоенное содержание» – свидетельства очевидцев). Вполне аналогичен и миф об обитаемом озере: это Лох-Несс, Лох-Морар, Лох-Шин в Шотландии, Шамплейн в штате Вермонт (США), Похенегамук и Оканоган (Канада), Торнетрэк в Лапландии (Швеция), Тяньчи в горах Чанбайшань (Китай), Кёк-Кёль (в Казахстане) и даже Сары-Челек в Кыргызстане. Перечень этот можно было бы продолжить, но и этого перечисления, пожалуй, достаточно. Признаки обитания чудовища (змея) совершенно идентичны психологически: его видят вполне заслуживающие доверия очевидцы, фотографий никто не успевает сделать, рассмотреть чудовище детально также не удастся, все попытки его поймать оказываются по различным причинам неосуществимы.

Мифологическая природа зарождения и воздействия этих своеобразных текстов несомненна, хотя форма их существования стереотипизирована. Возможно, это связано с формой их распространения в сфере массовой коммуникации, но вполне очевидно, что в их основе лежит архетип змееподобного чудовища, обитающего в озере. Правда, в индийской мифологии в этом контексте озера нет. «У якутов оно есть. Здесь можно наблюдать озеро – некогда обиталище змея – в полной конкретности, настолько, что боялись ходить мимо озера, где обитал змей...». Для В.Я. Проппа змей – существо сказочное, и никакие иные соображения он просто не принимает в расчет. Но для тех, кто писал о Лох-Несс, о Лох-Морар (это менее известный вариант легенды с иной локализацией), таинственный змей был реликтовым обитателем озер, и в прессе недавно еще, четверть века спустя после публикации фундаментального труда Проппа, можно было встретить рекомендации обследовать озера Хайыр, Ворота, Лабынкыр как вероятную зону обитания доисторических рептилий (те самые озера, близ которых некогда страшились охотиться местные жители). Есть подобное озеро (Кёк-Кёль) и в Казахстане: оно является якобы обиталищем змееподобного айдахара, который временами

всплывает на поверхность, тяжело дыша, и пугает птиц. Весьма любопытно, что значительная часть упоминаемых фактов нашла объективное подтверждение: дно озера образовано моренными отложениями, в промоины которых периодически засасывается вода, и след ее движения возникает на поверхности подобием извивающегося змея, раздаются при этом и странные звуки, распушивающие птиц. Вымысел, как видим, довольно прочно опирается на действительность.

Вопрос о свойственной воспроизведению архетипов «опоре на реальность» заслуживает особого внимания. Он возникает неожиданно в самых различных сферах научного знания. Х.И. Изаксон, свыше 20 лет исследовавший явления сомнамбулизма (лунатизма), приводит случаи реализации достаточно сложных целеустановок во сне: хозяйка в приступе сомнамбулизма встает ночью и стирает замоченное на утро белье, затем возвращается в постель, а просыпаясь, ничего не помнит. Белье выстирано (или, скажем, подметен пол). Как это произошло? Напрашивается ответ: домовый. Это он, сделал. И о нем рассказывают.

Имеет этот вопрос особое значение для исследования понимания действительного и вымышленного и связи между ними.

«Во все времена борьба в искусстве происходила не между чистым вымыслом (которого не существует) и наблюдением действительности (без которого не обойтись), а между смыслом произведения и угрозой бессодержательности». Да, без наблюдаемой действительности обойтись нельзя и «чистого вымысла» не существует там, где он, казалось бы, необходим, смысл произведения более, чем где-либо и когда-либо, опирается на восприятие действительных фактов. Возьмем абсолютно невероятные, полностью исключенные из реальной действительности ситуации – плод воображения классиков странного жанра, столь неточно именуемого научной фантастикой.

Первая ситуация: нашу планету терроризируют существа, которые сосут человеческую кровь. Большелобые, внимательно следящие за людьми темными глазами, способные выражать звуками, тоскливым криком лишь ощущение одиночества и безлунности, а удовлетворение – произвольным уханьем. Беспомощ-

но неуклюжие марсиане. Исходный объект смыслового восприятия системен, разъят и перемонтирован – это младенческие черты ребенка, которые лежат где-то в глубинном подтексте, они трансформированы в воображаемом целом, но не исчезли. Они придают жуткую, не вполне даже понятную убедительность марсианам Уэллса.

Столь же убедительны вызывающие непровольное отвращение морлоки.

Это **вторая** невероятная ситуация – мир сотни тысячелетий спустя, человечество, расколовшееся на два биологически различных вида. Бесшумно возникающие, отвратительно мягкие под ударами, боящиеся света, то медлительные, то торопливые, трусливые и упорные морлоки. Ваше подсознание уже ощутило, каким насекомым подобны эти существа.

Третья ситуация: «Маска» Лема. Девушка загадочной красоты и ума, которая внезапно осознает свою сущность, понимает, что она – точно запрограммированный робот, и испытывает «нет, не страх, а ощущение рока, чугунной тяжести предназначения, неизбежного, неотвратимого: знание, подобное предчувствию смерти – знание, что уже нельзя отказаться, уйти, убежать, даже погибнуть, но иначе». Вполне очевидно, что это за чувство, знакомое и действительно понятное только женщинам.

Сказанное никак не следует понимать таким образом, что Г.Дж. Уэллс или Станислав Лем сознательно ориентировались на эту наблюдаемую действительность, творя художественный вымысел. Равным образом и читатель не должен осознавать эти компоненты содержания как действительно существующие в окружающем его мире. Напротив, все это – в сфере бессознательного. Дело в ином. Объективно существует наблюдаемая действительность, которая только и образует опору смысла. Существуют определенные контуры реальности в глубине сознания – архетипы.

«Использование мифа, проведение постоянной параллели между современностью и древностью, это, – считает Т.С. Эллиот, – не больше, не меньше, чем способ контролировать, упорядочивать, придавать форму и значение...». Но использование мифа к упорядочению, оформлению, структурированию не сводится.

Полвека спустя стало очевидным, что заключенный в миф архетип несет в себе и то, что психологи прошлого называли энной, энергия человеческого ума. «Энергия мифа – это, можно сказать, то, что питает современную литературу огромной первозданной поэзией человеческого духа, мужества и надежды. Если беллетристика, суть унылый копиизм, замыкает человека на себя, в быт, отчуждая его от забот и тревог всего мира, то миф, включенный в реализм и сам ставший реальностью жизнеощущения человека, – свежий ветер, наполняющий паруса времени и литературы, устремляя их к бесконечному горизонту познания истины и красоты», – говорит Ч. Айтматов. И примечательно, что миф для него – «свежий ветер».

Вполне очевидно, что речь здесь идет не о мифологии, а именно о некоторой первооснове, архетипах, воплощаемых во вполне современных по замыслу произведениях литературы и искусства. Так, разгадку «стойкой очарованности творчеством Киплинга» Н. Дьяконова и А. Долинин видят в постоянной его связи с самыми глубинными слоями человеческого сознания: «Не только в своих прославленных сказках о животных наподобие “Белого котика”, но и во вполне «правдоподобных» рассказах и стихах он часто опирается на первичные, архаические сюжеты и образы, издревле хранящиеся в коллективной памяти человечества». Очень убедительно. И это относится не только к Киплингу: есть писатели, которые считают обращение к архетипам целительной необходимостью для современного искусства. И не только искусства.

В 1968 году А. Торрес говорил Андре Мальро, что в прошлом «у людей тоже был интерес к бессознательному, кто спорит! Но они, стремились эту сферу завоевать. Теперь она завоевала их». И он был прав – быть может, более чем сам подозревал. Дело в том, что бессознательное надвинулось на нас не только призраком психоделической цивилизации. Изменилось понимание. «С некоторых пор Фрейд стал у нас менее важен, чем Юнг», – заметил тогда же Торрес. И здесь – дорожка к новым силам бессознательного, на этот раз коллективного. Как уже говорилось, Мирча Элиаде утверждал даже, что некогда, в библейские времена, Бог говорил с человеком с глазу на глаз, затем сместился

в сознание (ему молились, в него верили, о нем спорили, но его не видели), а теперь он ушел в подсознание, но продолжает (даже не для нас, а в нас) существовать. А если в нас – значит и в себе.

Отсюда отнюдь не следует, что архетип проявляет себя только в мире обыденного сознания, веры, политики, искусства. Система наук о человеке и обществе должна опираться на исторический подход к ныне существующим явлениям. При этом обнаруживается, что многие из них имеют глубокие корни в прошлом. В частности, существуют архетипические структуры мышления, которые сохраняют общие черты, обновляясь в процессе социального развития человечества.

Понятие «архетип» получает объясняющую силу при исследовании таких феноменов культуры, как миф, эпос и позднейшие произведения художественной литературы и именно как компонент научной теории понимания.

Архетип – это смыкающий компонент в системе «человек – действительный мир». Ведь человек – это тоже действительный мир, это его часть, и с древнейших времен психика человека несет в своих глубинах отпечаток структуры действительного мира. Собственно, поэтому человек и способен воспроизводить его в своем творчестве, а другие люди – испытывать воздействие этого творчества. Архетипы образуют фундамент понимания, погруженный в глубины общего для всех людей бессознательного слоя психики.

Брудный А.А. Наука понимать. – Бишкек: Фонд «Сорос - Кыргызстан», 1996.

МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ К РАЗДЕЛУ «ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ»

Раздел «Историко-философское введение» состоит из семи тем семинарских занятий. По первой теме **«Что такое философия. Ее проблемы, предмет и функции»** необходимо прочитать тексты работ Аристотеля «Метафизика», Эпикура «Эпикур приветствует Манекея», Монтеня «Опыты», Декарта «Начала философии», Канта «Логика», Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии», Рассела «История западной философии», Х. Ортего-и-Гассета «Что такое философия». Сформулируйте основные затронутые в текстах проблемы, ответьте на следующие вопросы:

1. Что общего между типом философствования и житейской мудростью?
2. Для какого направления в греческой философии характерно ставить в центр своего учения фигуру мудреца?
3. Какие трактовки судьбы и случая существовали в древнегреческой философии?
4. Что означает для философа быть законодателем разума?
5. Какие две характерные для философии закономерности раскрывает Кант?
6. Есть ли единство в философии, если она существует как ряд сменяющих друг друга систем? За счет чего обеспечивается это единство?
7. Как можно научиться философии по Канту? Кого можно назвать философом?
8. В чем особенность объекта изучения философии?
9. В чем отличие философии от частных наук?

Вторая тема раздела **«Философия Древнего Востока»**. В ней приведены тексты вед, буддизма, локаята, даосизма и конфуцианства. Ознакомьтесь с текстами и ответьте на следующие вопросы:

1. Каковы важнейшие источники древнеиндийской философии?
2. Что такое веды? Из каких частей они состоят?
3. Какое соотношение понятий языка, ума, мысли и познания в упанишадах?

4. Каким образом рассматривалась проблема круговорота бытия в учениях Древней Индии?
5. Четыре благородные истины и восьмеричный путь буддизма?
6. На какие направления делится древнеиндийская философия?
7. Основная суть учения локаята?
8. Какую трактовку в даосском учении получило понятие Дао?
9. Каковы моральные принципы конфуцианства?

Третья тема раздела называется «**Античная философия**». По данной теме включены следующие тексты: Аристотель «Метафизика», Диоген Лаэртский II, Симплиций «Phys.», Климент «Strom V», Платон «Апология Сократа», Платон «Государство», Эпикур «Письмо к Менекею», Сенека «Письма Луциллию». Внимательно прочитайте тексты и ответьте на вопросы:

1. В чем особенность философов ионийских школ?
2. В чем состоит основное положение школы элеатов?
3. Что такое диалектика и когда она впервые появилась? Что такое софистика?
4. В чем заключалась особенность Пифагорейского способа философствования?
5. В чем суть атомистической теории Демокрита?
6. Как Сократ повлиял на философствование в Греции?
7. В чем значение философии Платона?
8. Каковы основные положения философии Аристотеля?
9. В чем различие эпикурейцев и стоиков?
10. В чем особенность философии скептиков? Кто являлся противником скептицизма?
11. Какое развитие философия получила в Древнем Риме?

По четвертой теме «**Философия Средних веков и эпохи Возрождения**» даны тексты работ таких философов, как: Августин. «Исповедь», «Об истинной религии», «О граде божием», Абельяр П. «Возражения некоему невежде в области диалектики», Фома Аквинский «Сумма теологии», Ибн-Сина «О разумной душе», Ибн Рушд «Рассуждение о связи между религией и философией», Газали «Избавляющий от заблуждений», Кузанский Н. «Об ученом незнании», Бруно Дж. «О причине, начале и еди-

ном», Макиавелли «Государь», Мор Т. «Утопия». Ознакомьтесь с данными текстами и ответьте на следующие вопросы:

1. Каковы основные принципы средневековой философии?
2. Охарактеризуйте основные проблемы средневековой философии?
3. В чем особенности патристики и схоластики?
4. Раскройте суть арабо-мусульманской философии?
5. Как были сформулированы основные критерии и характеристика философии эпохи Возрождения?
6. Кто вернул трудам Аристотеля прежнее значение?
7. В чем специфика философских направлений эпохи Возрождения?
8. Раскройте суть учений неоплатонизма, натурфилософии, политического, утопически-социалистического, гуманистического и реформационного направления философии эпохи Возрождения?

Пятая тема раздела «Философия Нового и Новейшего времени» включает тексты следующих трудов:

Бэкон Ф. Новый Органон, Гоббс Т. «Основы философии», Локк Д. «Опыт о человеческом разуме», Декарт Р. «Начала философии», «Рассуждения о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках», Спиноза В. «Этика», «Богословско-политический трактат», «Трактат об усовершенствовании разума», «Письма», Лейбниц Г. «Монадология», Вольтер. «Философские взгляды», Руссо Ж.-Ж. «О причинах неравенства», Гольбах П. «Система природы», Дидро Д. «Разговор Даламбера и Дидро», Гельвеции К. «Об уме», Дж. Беркли. «Сочинения», Юм. Д. «Трактат о человеческой природе», Кант И. «Критика чистого разума», Кант И. «Всеобщая естественная история и теория неба», Фихте И. Г. «Ясное как солнце сообщение широкой публике», «О подлинной сущности новейшей философии», Шеллинг Ф. «Система трансцендентального идеализма», Гегель Г. «Энциклопедия философских наук», «Лекции по истории философии», «Философская пропедевтика», «Наука логики», «Феноменология духа», Фейербах Л. «О начале философии», «История

философии», «Сущность религии», «Сущность христианства», «Основные положения философии будущего», Марк К. «Тезисы о Фейербахе», «Немецкая идеология», «Экономическо-философские рукописи 1844 года», «К критике политической экономии», «Капитал», Энгельс Ф. «Развитие социализма от утопии к науке», «Анти-Дюринг». При прочтении текстов выделите основную мысль в работах и ответьте на следующие вопросы:

1. В чем особенность философии Нового времени?
2. В чем различие методов Ф. Бэкона и Р. Декарта?
3. Как Спиноза преодолевает дуализм Р. Декарта?
4. Какие существуют различия между философскими позициями деизма, атеизма и материализма?
5. Как изменялась идея «общественного договора» в философских концепциях Гоббса, Локка, Руссо? В чем сходство и различие?
6. Какое влияние имели воззрения Вольтера, Руссо и Дидро?
7. Чем отличается гносеологическая позиция Канта от принципа «гносеологической робинзонады» философии Нового времени?
8. В чем заключается природа априорных форм познавательной деятельности человека?
9. Почему именно они, согласно Канту, обеспечивают всеобщность, необходимость и объективность знания?
10. Антиномии теоретического разума. Это показатель его ограниченности или, наоборот, его творческой природы?
11. Как Кант определяет возможный для человека путь к Богу? Как связаны вера и знание?
12. В чем смысл Кантовского заключения: «звездное небо надо мной и моральный закон во мне»?
13. Что имел в виду Гегель, когда говорил: «В кантовском, фихтевском и шеллингвском философских учениях революция дана и выражена в форме мысли»?
14. В чем суть диалектики с точки зрения Гегеля?
15. Что есть абсолютная идея Гегеля?
16. В чем заключается субъективный идеализм Фихте?
17. Как Фейербах обосновывает естественную природу человека?

18. Каков смысл понятия «родовая» сущность человека? Разум и душа как ее ипостаси.
19. Идеализм и религия как отчужденные формы «родовой» сущности.
20. Какую новую религию взамен христианства предлагает создать Фейербах?
21. Что, согласно Фейербаху, является движущей силой истории?
22. Сущность разделения труда в работах Маркса?
23. К чему приводит отчуждение труда?
24. Что лежит в основе формационного подхода по Марксу?
25. Что такое истина согласно Энгельсу?

Шестая тема раздела называется «**Философия XX века**». По ней включены такие тексты, как: Фрейд З. «Я и Оно», Гуссерль Э. «Феноменология», Хайдеггер М. «Бытие и время», Сартр Ж.П. «Экзистенциализм – это гуманизм», Шелер М. «Положение человека в космосе», Гадамер Г. «Истина и метод», Леви-Стросс К. «Структурная антропология», Витгенштейн Л. «Логико-философский трактат», Поппер К. «Третий мир», Кун Т. «Структура научных революций». Ознакомьтесь с данными текстами и ответьте на следующие вопросы:

1. В чем заключается основное различие между классическим и современным способом философствования, классической и современной философией?
2. Чем обусловлен крах научного разума в современной культуре?
3. Почему методология критицизма является наиболее адекватной в современной культуре?
4. В чем суть современного культурно-исторического типа рациональности?
5. Каковы основные понятия фрейдизма?
6. Какова сущность человека в трактовке экзистенциализма?
7. Что представляет собой понимание как центральное понятие герменевтики?
8. Основные направления современной зарубежной философии.
9. В какой степени язык современной философии отражает предмет ее мысли, содержание, характер проблем?

10. Какие идеи и понятия современной философии наиболее значимы для дальнейшего ее развития?
11. Сравните понятие «пограничная ситуация» (К. Ясперс) с понятием «абсурд» (А. Камю).
12. В чем отличие феноменологической онтологии Ж.-П. Сартра от фундаментальной онтологии М. Хайдеггера?
13. В чем заключается философское значение фрейдизма?
14. Проблема интерпретации у М. Хайдеггера.
15. Проблема «жизненного мира» Э. Гуссерля.

Седьмая тема раздела **«Зарождение и развитие кыргызской и русской философии»**. В нее включены тексты Наз Арстанбек Буйлаш уулу тема скудной эпохи, Т. Сатылганов «Аккан суу», по русской философии отрывки из избранных философских сочинений Н.Г. Чергышевского, В.Г. Белинского, Н.А. Добролюбова, К.С. Аксакова, А.С. Хомякова, В.С. Соловьева «Смысл любви» и Л.И. Шестова «Афины в Иерусалим». Ознакомьтесь с данными текстами и ответьте на следующие вопросы:

1. Какие наставления дает Калыгул?
2. Почему Калыгул поднимает проблему ссудного дня?
3. Что такое ссудная эпоха?
4. Найдите философскую мысль в произведении Т. Сатылганова «Аккан суу».
5. Какой смысл вкладывает Н.Г. Чернышевский в понятие «антропологический»?
6. Какой способ постижения истины выбирает В.Г. Белинский?
7. Что такое свобода воли, по мнению Н.А. Добролюбова?
8. Раскройте политическую мысль К.С. Аксакова.
9. Какое понимание категории «вера» дает А.С. Хомяков?
10. Что такое любовь? Согласны ли вы с мнением В.С. Соловьева?
11. Как раскрывает понятие «истина» Л.И. Шестов?

МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ К РАЗДЕЛУ «ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ»

Раздел «**Онтология и теория познания**» включает 4 темы семинарского занятия. По теме «Философские проблемы бытия и материи» прочитайте тексты из работ М. Хайдеггера «Бытие и время», Ф. Энгельса «Основные формы движения материи», Дж. Локка «О времени и пространстве, рассматриваемых вместе», В.И. Ленина «Пространство и время». При прочтении текстов выделите основную мысль в работах. При необходимости перечитайте и закрепите полученные знания написанием конспекта. Ознакомьтесь с вопросами семинарского занятия и дополнительно по текстам ответьте на вопросы:

1. Является ли бытие вещью (обратите внимание на приведенный М. Хайдеггером пример с лекционным залом)?
2. В каком соотношении находятся бытие и время по Хайдеггеру?
3. Какие формы движения материи перечислил Ф. Энгельс?
4. Приведите примеры социальной формы движения.
5. Какое определение времени дает Дж. Локк?
6. Можно ли объяснить время как движение?
7. Каким словом Дж. Локк обозначает пространство и почему?
8. Можно ли измерить продолжительность? Почему?
9. Какие позиции приводит В.И. Ленин при раскрытии категорий пространства и времени?
10. За что В.И. Ленин критикует идеалистов Пирсона и Маха? В чем они не правы?

Вторая тема раздела «**Философия духа и сознания**». По данной теме включена работа А.Г. Спиркина «Сознание и самосознание». А.Г. Спиркин более 20 лет посвятил исследованию проблемы сознания. В данной работе отражены основные идеи и результаты изучения категории сознания и самосознания. Внимательно прочитайте текст, найдите определение сознанию, данное автором, и ответьте на следующие вопросы:

1. Обладают ли сознанием животные?
2. Что такое субъективный мир человека?

3. Что такое психика?
4. Является ли психика достоянием животных?
5. Обладают ли сознанием новорожденные?
6. Что понимается под «ясным сознанием»?
7. Какова роль языка в формировании сознания человека?

Третья тема раздела называется «**Теория познания и истина. Философия и методология науки**». По нему включены следующие тексты: И. Кант «О различии между чистым и эмпирическим познанием», Ж. Пиаже «Гносеологическая эпистемология», А.А. Брудный «Что такое понимание», М. Хайдеггер «О сущности истины», Л. Витгенштейн «О достоверности», В.И. Ленин «Критерий практики в теории познания». Ознакомьтесь с вопросами семинарского занятия и дополните ее содержание из данных первоисточников. Ответьте на следующие вопросы.

1. Какую роль отводит И. Кант опыту в процессе познания?
2. Как И. Кант раскрывает процесс познавательной деятельности человека?
3. Какова связь априорных и апостериорных знаний?
4. По мнению Ж. Пиаже, являются ли знания установленными, совершенными?
5. Нужно ли пересматривать знания в области всех наук или они абсолютны?
6. Какое определение «пониманию» дает А.А. Брудный?
7. Почему понимать окружающий мир, других людей и самого себя сложно?
8. Какое определение категории «понимания» дали бы вы?
9. Как М. Хайдеггер раскрывает сущность понятия «истины»?
10. В чем различие понятий «истина» и «правда»?
11. По Л. Витгенштейну, каким путем можно выявить истинность положений, суть вещей?
12. Почему В.И. Ленин считает практику «первой и основной точкой зрения теории познания»?

В разделе «Онтология и теория познания» в теме «**Всеобщие категории и законы бытия**» рассматривается работа Ф. Энгельса «Диалектика». При подготовке к семинарскому занятию ознакомьтесь с учебным материалом. Прочтение первоисточника позволит разобраться, как проявляются законы диалектики в природе, обществе и человеческом мышлении. В данном тексте Ф. Энгельс рассматривает закон перехода качества в количество и обратно. При необходимости вы можете обратиться к полному содержанию работы Ф. Энгельса «Диалектика природы». Прочитайте текст и ответьте на вопросы:

1. Кто впервые сформулировал универсальные законы диалектики?
2. В какой области знания, по мнению Ф. Энгельса, проявляется закон перехода качества в количество и обратно?
3. Приведите примеры законам диалектики.
4. Почему законы диалектики называют универсальными, всеобщими?

МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ К РАЗДЕЛУ «ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА»

Данный раздел включает 3 темы семинарского занятия «**Проблема человека и смысл его бытия. Проблема личности в современной философии**» «Аксиология и экзистенциальные проблемы бытия человека», «Философия символического мира человека. Философия техники». Вы ознакомитесь с работами в проблемах понимания о том, что такое человек М. Шлегеля, Ф. Шеллинга, Л. Фейербаха, Ф. Ницше, М. Шелера, Э. Фромма, М. Монтеня. Подготовьтесь к семинарским занятиям, напишите конспект. Как дополнительный материал прочитайте первоисточники и ответьте на вопросы по данному разделу (вопросу составлены по текстам источников):

1. Можно ли человека считать вершиной развития?
2. Является ли свобода сущностью человека?
3. Какова цель человека на земле по Ф. Шлегелю?
4. Какую роль человеку в жизни определяет Ф. Шеллинг?
5. Что такое дух природы?
6. Какие новые качества человека раскрывает Л. Фейербах?
7. Чем отличается представления Ф. Шеллинга и Л. Фейербаха о человеке?
8. Человек Ф. Ницше, какой он?
9. Чем отличается человек от животного, по мнению М. Шелера?
10. Что такое духовное существо?
11. Как вы понимаете высказывание М. Шелера: «Человек – это существо, превосходящее само себя и мир»?
12. Что такое «Я»?
13. Какую роль играет самотождественность в жизни человека?
14. Объясните высказывание М. Хайдеггера «Сущность человека покоится в его экзистенции».
15. Согласны ли вы с утверждением М. Монтеня: «Человек не выше и не ниже других...»?
16. Что вы думаете о смерти, о бессмертии?
17. Почему Л. Фейербах проводит тесную взаимосвязь между смертью и богом?
18. Как вы понимаете проблему смысла бытия человека?

МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ К РАЗДЕЛУ «СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Раздел «Социальная философия» представлен в виде следующих тем семинарского занятия: **Онтология общества, Философский анализ основных сфер бытия общества, Философия истории: формационный и цивилизационный срезы истории. Глобальные проблемы современности.** Следующие первоисточники позволят вам глубже разобраться в вопросах о политической сфере общества, экономической жизнедеятельности, а также социальной организации людей. Внимательно прочитайте тексты и ответьте на вопросы:

1. В чем Т. Гоббс видит причину возникновения государства?
2. Что такое политическое государство?
3. Какие законы по Т. Гоббсу являются естественными?
4. Почему Т. Гоббс называет государство Левиафаном?
5. Что такое товар?
6. В чем суть потребительской и меновой стоимости?
7. Дайте определение семьи.
8. Какие формы семьи определяет Л. Морган?
9. Какие еще формы семьи вы можете назвать.
10. Как влияет массовое воспроизводство на сознание и развитие человека?
11. Чем может помочь философия современному человеку?
12. Что такое архетипы и стереотипы?
13. Влияет ли мифология на современном этапе на мировоззрение индивида?
14. Какова роль коллективного бессознательного в понимании человеком окружающего мира?

Юрий Владимирович Ли
Айнура Адыловна Азимжанова

ХРЕСТОМАТИЯ
ПО ФИЛОСОФИИ

Редактор *Н.В. Шумкина*
Компьютерная верстка *С. Боконбаева*
Корректор *Н. Сорочайкина*

Подписано в печать 28.07.2021.
Печать офсетная. Формат 60 × 84 1/16.
Объем 22,75 п. л. Тираж 100 экз. Заказ 36

Издательство КРСУ
720000, г. Бишкек, ул. Киевская, 44

Отпечатано в типографии КРСУ
720048, г. Бишкек. ул. Анкара, 2а