

ОСОБЕННОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ И СПОСОБЫ ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ	4
АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	4
МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА.	5
ФАЛЕС (ок. 625-547 до н.э.)	6
АНАКСИМАНДР (ок. 610 – 546 до н.э.)	8
АНАКСИМЕН (585 – 524 до н.э.).....	9
ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА.....	10
КСЕНОФАН (ОК. 570 – ПОСЛЕ 478 ДО Н.Э.).....	10
ПАРМЕНИД (540-470 до н.э.)	12
ЗЕНОН (ок. 490 – ок. 430 до н.э.).....	15
ГЕРАКЛИТ (VI – V ВВ. ДО Н. Э.).....	17
ПИФАГОР (ОК. 580 – 500 ДО Н.Э.).....	19
АНАКСАГОР (ОК. 500 – 428 ДО Н.Э.)	20
ДЕМОКРИТ	23
ФИЛОСОФИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ	24
СОФИСТЫ	24
СОКРАТ (469-399 ДО Н.Э.).....	25
ПЛАТОН (427 – 347 ДО Н.Э.)	29
АРИСТОТЕЛЬ (384-322 ДО Н.Э.).....	38
ФИЛОСОФИЯ ЭЛЛИНИЗМА	44
ЭПИКУРЕИЗМ	44
ЭПИКУР (341-270 до н.э.)	44
ТИТ ЛУКРЕЦИЙ КАР (ок. 99-55 до н.э.).....	47
СТОИЦИЗМ	50
СЕНЕКА (ок. 4–65 н.э.).....	51
МАРК АВРЕЛИЙ (121 – 180)	54
СКЕПТИЦИЗМ.....	56
СЕКСТ-ЭМПИРИК (2-Я ПОЛ. II В. – НАЧ. III В.).....	56
НЕОПЛАТОНИЗМ	58
ПЛОТИН (ОК. 203–269 Н.Э.).....	59
ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ	60
БИБЛЕЙСКОЕ ПОСЛАНИЕ.....	61
ПАТРИСТИКА	62
КВИНТ СЕПТИМИЙ ФЛОРЕНТ ТЕРТУЛЛИАН (155 (65?) – 220 (40?) ГГ. Н.Э.).....	62
АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ, ЕПИСКОП ГИШПОНСКИЙ (354 – 430 ГГ.).....	63
СХОЛАСТИКА.....	66

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (1034 – 1109).....	66
ФОМА АКВИНСКИЙ (1225-1274).....	69
Уильям Оккам (1280 – 1349).....	72
ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ.....	74
НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (1401-1464).....	75
ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ (1467-1536).....	78
НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ (1469 – 1527)	81
МИШЕЛЬ ЭЙКЕМ ДЕ МОНТЕНЬ (1533 – 1592).....	84
ДЖОРДАНО БРУНО (1548 – 1600)	86
ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ	89
ФРЕНСИС БЭКОН (1561–1626).....	89
РАЦИОНАЛИЗМ XVII-XVIII В.	92
РЕНЕ ДЕКАРТ (1596 – 1650).....	92
БЕНЕДИКТ СПИНОЗА (1632–1677)	95
ГОТФРИД ЛЕЙБНИЦ (1646 – 1716).....	98
БРИТАНСКИЙ ЭМПИРИЗМ XVII-XVIII В.	100
ТОМАС ГОББС (1588 – 1679)	100
ДЖОН ЛОКК (1632 – 1704)	103
ДЖОРДЖ БЕРКЛИ (1665 – 1753)	107
ДАВИД ЮМ (1711 – 1776)	109
ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ XVIII В.	110
ШАРЛЬ МОНТЕСКЬЕ (1689-1755)	111
ФРАНСУА МАРИ АРУЭ ВОЛЬТЕР (1695-1778).....	113
ЖЮЛЬЕН ОФРЕ ЛАМЕТРИ (1709 – 1751)	115
ЖАН ЖАК РУССО (1712-1778)	116
ДЕНИ ДИДРО (1713 – 1784).....	119
КЛОД–АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ (1715 – 1771)	121
ПОЛЬ-АНРИ ГОЛЬБАХ (1723 – 1789).....	122
НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	125
ИММАНУИЛ КАНТ (1724-1804)	125
ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ (1762-1814).....	138
ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ (1775-1854).....	142
ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ (1770-1831)	148
ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ (1804-1872)	159
ФИЛОСОФСКИЙ ИРРАЦИОНАЛИЗМ XIX В.	162
АРТУР ШОПЕНГАУЭР (1788 – 1860)	163
СЁРЕН КЬЕРКЕГОР (1813 – 1855)	168
ФРИДРИХ НИЦШЕ (1844 – 1900)	176
ПОЗИТИВИЗМ	181
ОГЮСТ КОНТ (1798-1857).....	181
ГЕРБЕРТ СПЕНСЕР (1820 – 1903).....	185
МАРКСИЗМ.....	192
К. МАРКС (1818-1883)	192
В.И. ЛЕНИН (1870-1924)	200

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ	203
П.Я. ЧААДАЕВ (1794-1856)	203
ПИСЬМО А.С. ПУШКИНА (1799-1837) К П.Я. ЧААДАЕВУ.	208
А.И. ГЕРЦЕН (1812-1870)	209
Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ (1821-1881)	212
В.С. СОЛОВЬЁВ (1856-1900)	217
В.В. РОЗАНОВ (1856-1919)	220
Н.А. БЕРДЯЕВ (1874-1948)	222
С.Л. ФРАНК (1877-1950)	229
И.А. ИЛЬИН (1883-1954)	237
ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА	241
НЕОПОЗИТИВИЗМ И ПОСТПОЗИТИВИЗМ	241
ЛЮДВИГ ВИТГЕНШТЕЙН (1889-1951)	242
РУДОЛЬФ КАРНАП (1891-1970)	242
КАРЛ ПОППЕР (1902-1994)	243
ТОМАС КУН (1922 -1996)	244
ИМРЕ ЛАКАТОС (1922 -1974)	245
ПАУЛЬ ФЕЙЕРАБЕНД (1922 -1994)	246
НЕОТОМИЗМ.....	247
ЭТЬЕН ЖИЛЬСОН (1884-1970)	247
ЖАК МАРИТЕН (1882—1973)	248
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ.....	250
ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ (1859-1938)	250
ПСИХОАНАЛИЗ.....	252
ЗИГМУНД ФРЕЙД (1856-1939)	253
АЛЬФРЕД АДЛЕР (1870-1937)	255
КАРЛ-ГУСТАВ ЮНГ (1875-1961)	256
ЭРИХ ФРОММ (1900-1980)	258
ФИЛОСОФИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА	259
КАРЛ ЯСПЕРС (1883-1969)	260
МАРТИН ХАЙДЕГГЕР (1889-1976)	261
ЖАН-ПОЛЬ САРТР (1905-1980)	262
АЛЬБЕР КАМЮ (1913-1960)	264

ОСОБЕННОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ И СПОСОБЫ ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ

Философия изучает мир, в котором живет человек. Она изучает этот мир по-своему, видит в нем то, что не является предметом других видов познания. Усилия философов направлены на раскрытие смысла жизни, смысла познания, смысла человеческой деятельности. Философы стремятся объяснить историю общества и присущие человеку связи с окружающей природой. Стремление постичь смысл бытия связывает философию со всеми сторонами духовной культуры: наукой, религией, искусством. Понятно, что многие философские проблемы являются и проблемами науки, религии и искусства. Однако философию отличает свой ракурс подхода к этим проблемам, и изучение философии дает возможность его понять. В числе важнейших философских проблем и понятий, на которых основывается философское знание, такие, как – понятия бытия, сущности, истины, материального и идеального, добра и зла, конечного и бесконечного, рационального и иррационального. Философия формирует свой подход к проблеме человека и общества, исторического прогресса и регресса, счастья и трагедии в человеческой жизни. Вся полнота философской проблематики может быть осознана лишь в процессе изучения философии.

При изучении философии важно понять, что философское знание, в отличие например от научного, не поддается строгой формализации и не сводится к сумме законов. Философское знание – это, в первую очередь, теоретические, духовные поиски истины человеческого бытия, а потому это знание изначально бесконечно по своей природе. Открытие в философии означает прежде всего осознание необходимости дальнейшего продвижения познания, дальнейших духовных поисков. Бесконечность познания в философии приобретает особый характер.

Особый характер присущ и связи философских идей и учений разных эпох. Новые идеи в философии никогда не означают преодоления всех предшествующих: основываясь на идеях тех или иных своих предшественников, совершая свои философские открытия, философы во все времена подтверждали актуальность обращения к истории философии.

Философия – это история философии, а история философии представляет собой единую, противоречивую по содержанию, богатую идеями развивающуюся философию. Понять, что такое философия, понять ее предмет и особенности философского знания, включить в собственным сознанием в сферу философских размышлений можно только одним путем – путем изучения истории философии, то есть того, как развивалась философия, какими учениями и теориями наполнялось ее содержание. Разумеется, в философском знании особую роль играет личность философа. Он – носитель идей, открытий, и его творчество носит на себе отпечаток его личности. Эта особенность философского знания делает изучение философии достаточно трудным, но одновременно чрезвычайно увлекательным процессом.

Таким образом, изучение истории философии и развитие философской образованности, по существу своему, неразрывно связаны между собой. Поэтому мы предлагаем вам методическое пособие, которое ставит своей целью помочь [с.1] изучающим философию войти в сложный мир философских идей в их истории, то есть в том виде, как они возникали и развивались.

Наше пособие включает в себя краткие сведения о выдающихся философах, их произведениях, отрывки из этих произведений, помогающие научиться читать и понимать философские тексты.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Считается, что философия как особая, отличная от мифа и религии форма духовно-практической деятельности людей зародилась в древней Греции в VII-VI вв. до н.э. Посредством философии с ее проблематикой и характерным для нее способом решения проблем в культуре стало активно утверждаться качественно новое начало — **рационально-теоретическое, т.е. основывающееся прежде всего на человеческом разуме и развивающееся по его законам (законам разума), познание окружающего мира, а так же места и роли человека в нем.** Названная специфика философского мировосприятия привела к появлению **науки и современных форм научного знания**, что и определило основное направление развития западной техницистской культуры. И хотя ко времени зарождения философии у греческих народов научные знания в зачаточном виде уже существовали на Востоке (например, египетская арифметика и геометрия, вавилонская астрономия и т.п.), однако эти относительно скромные знания преследовали сугубо практические, ограничивающие само познание цели. Греки же в своей познавательной деятельности руководствовались преимущественно **теоретическим духом, движимым любовью к чистому знанию.**

С самого момента своего возникновения античная философия стремилась постичь сущность мира и человека, раскрыть действительную причину и первооснову всего существующего, понять соотношение материального и идеального начал в космосе, единство многообразных его явлений и процессов. Наряду с указанными онтологическими проблемами философы этой эпохи также ставили и решали проблемы, связанные с генезисом и природой самого знания, выявлением наиболее действенных способов познания окружающего мира, человека и общества. В рамках соци-

ально-этической проблематики рассматривались вопросы о цели и смысле человеческой жизни, о тайных нравственности и справедливом устройстве общества. Несомненным достижением греческой философской мысли стала **диалектика**, лучшие образцы которой мы находим в учениях Гераклита, Парменида, Сократа, Платона, Аристотеля, Плотина и др. Наряду с диалектикой в качестве существенных черт, характеризующих, пожалуй, всю античную философию, несмотря на очевидную ее неоднородность и длительный период развития, можно выделить следующие ее особенности: космоцентризм (**«Космос все превосходит»**) как основной мировоззренческий принцип, приложимый практически ко всем областям знания, в целом натуралистический характер ее проблематики, а также влияние мифического мышления, с доминирующим в нем принципом панпсихизма (**«Все полно богов»**)[с.2]

В более чем тысячелетней истории античной греческой и греко-римской философии (с VII-VI вв. до н.э. по VI в. н.э., т.е. до момента, когда в 529г. по приказу императора Юстиниана были закрыты последние языческие школы философии) можно с определенной степенью условности выделить следующие этапы ее развития:

1. Первый этап охватывает период примерно с VII в. по V в. до н.э. Этот период принято именовать **досократическим** периодом, а философов, учивших в это время — досократиками, но так же и **физиками**. Последнее связано с тем обстоятельством, что центральной проблемой ранней греческой философии была проблема **поиска первого основания всего сущего (физиса)**. К этому периоду относятся деятельность таких мыслителей и философских школ, как **Милетская школа (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен), Элейская школа (Ксенофан, Парменид, Зенон), Пифагор и пифагорейцы, Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор, атомисты (Левкипп, Демокрит)**.

2. Так называемый гуманистический период развития древнегреческой философии (V в. до н.э.). В философской деятельности **софистов (Протагор, Горгий, Гиппий, Фразимах) и Сократа** ставятся проблемы **сущности и смысла бытия человека и человеческого самопознания**.

3. Период большого синтеза, или, как его обычно характеризуют, классический период (вторая половина V в. — IV в. до н.э.). В философских системах выдающихся греческих мыслителей **Платона и Аристотеля происходит открытие сверхчувственного (метафизического) мира и связанного с ним понятийного знания**. Философия все больше и больше (особенно это относится к творчеству Аристотеля) приобретает характер научного знания.

4. Эллинистический период эпохи завоеваний Александра Македонского и греко-римских школ (конец IV в. до н.э. — III в. н.э.). Для этого периода развития античной философии характерен особый интерес к этической проблематике, развиваемой такими школами, как **стоическая (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий) и эпикурейская (Эпикур, Тит Лукреций Кар)**. Это время также стало периодом развития в философии **скептицизма**, ярчайшим представителем которого был **Секст Эмпирик**.

5. В III — V вв. н.э. в античной философии развивается и получает широкое распространение **неоплатонизм**. Основатель философии неоплатонизма **Плотин**, а так же его последователи, наиболее значительными из которых были **Порфирий, Ямвлих и Прокл**, заново переосмыслив и переработав философские взгляды Платона в контексте более поздних учений, создали стройное учение, которое составляло грандиозное завершение всей древней философии. Центральной для неоплатонизма стала **проблема познания человеком высшего, божественного мира (Единого) и обретение на основе этого знания опыта подлинного бытия, понимаемого как слияние с божественным началом мира**. Неоплатонизм оказал существенное влияние на формирование и развитие христианской средневековой философии.[с.3]

При подготовке использовались следующие издания:

- Антология мировой философии. Т.1. Ч.1. — М., 1969.
- Аристотель. Сочинения в четырех томах. — М., 1976-1983.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979.
- Лукреций Кар. О природе вещей. Т.1. — М., Л., 1946.
- Марк Аврелий. Наедине с собой. — Киев, 1993.
- Материалисты Древней Греции. — М., 1955.
- Платон. Собрание сочинений в четырех томах. — М., 1990-1994.
- Секст Эмпирик. Сочинения в 2тт. — М., 1976.
- Сенека Луций Анней. Философские трактаты. — СПб., 2000.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. — М, 1989.

Милетская школа.

Милетская школа считается первой философской школой Древней Греции. Она получила свое название от города Милета, расположенного в Ионии (Малая Азия), гражданами которого являлись все ее представители. Деятельность милетской школы приходится на начало и середину VI в. до н.э. Представителями ее были Фалес (основатель школы), Анаксимандр и Анаксимен. Они первыми сознательно поставили проблему первопричины как основы всего сущего. Причем, в своих учениях эти философы пытались объяснить природу не из действия богов или божественных сил, а из нее самой. В этом заключается принципиальное отличие ранней греческой философии от предшествующих

форм знания – мифа и религии. В качестве такой естественной первоосновы бытия, т.е. того, из чего происходят все сущие вещи, философы натуралисты полагали божественный физис. Физис (греч., букв. – натура, природа) – это первая и фундаментальная реальность, которая изначально и постоянна в противоположность тому, что вторично, производно и преходяще. Все проистекает из физиса как своей причины и все в него возвращается. Несмотря на свою божественность, физис, строго говоря, не есть божество, он, скорее, то, что заложено в самой природе как основной принцип ее развития. Поэтому-то и философия как наука о физисе мыслилась первыми ее представителями в качестве истинной онтологии, или естественной теологии.

Милетские философы видели в качестве таких первых причин природные стихии: воду (Фалес), воздух (Анаксимен), апейрон, или беспредельное (Анаксимандр). В более поздних философских учениях первооснова всего сущего будет ассоциироваться не только со стихийно-материальным началом, но и началом духовно-интеллектуальным.

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: [В комментируемом пассаже «Физики» Аристотель устанавливает искусственную дихотомическую классификацию всех мыслимых учений о физических принципах или началах: начало (архе) либо одно, либо их много, и если [с.4] одно – то либо движущееся, либо неподвижное, и если движущееся – то либо конечное, либо бесконечное и т.д.]: Из тех, кто полагает одно движущееся начало (их [Аристотель] называет физиками в собственном смысле слова), одни считают его конечным, как, например, Фалес...

ОН ЖЕ. Комм. к «Физике» [Платон и пифагорейцы рассматривают бесконечное как субстанцию, «а все физики всегда полагают субстратом бесконечного какую-нибудь другую субстанцию из числа так называемых элементов, как-то: воду, воздух или среднее между ними»]: «Физиками» Аристотель имеет обыкновение называть тех, кто занимается физическим разделом философии, в особенности же тех из них, кто пользуется одним только материальным началом или преимущественно им. Указанные физики, приняв в качестве субстрата становящихся вещей материю и рассматривая ее бесконечность, очевидным образом полагали бесконечное уже не как субстанцию, а как акциденцию. Одни из них, приняв один какой-нибудь элемент, полагали его бесконечным по величине, как, например, Фалес – воду, Анаксимен и Диоген – воздух, Анаксимандр – среднее [между водой и воздухом]... (*Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. – М., 1989. С.110.*)

ФАЛЕС (ок. 625-547 до н.э.)

Свидетельства о жизни и учении.

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ. Гермипп в «Жизнеописаниях» приписывает Фалесу то, что некоторые рассказывают о Сократе: дескать, он не раз говаривал, что благодарен судьбе за три вещи: «Во-первых, за то, что родился я человеком, а не зверем; во-вторых, за то, что мужчиной, а не женщиной; в-третьих – что эллином, а не варваром». Рассказывают, что старуха служанка вывела его как-то из дому созерцать звезды, а он упал в яму, и в ответ на его громкие стенания старуха сказала: «Эх ты, Фалес! Не в силах увидеть того, что под ногами, думаешь познать то, что на небе?». Как астронома его знает и Тимон, который хвалит его в «Силлах» такими словами: ... И сколь мудр среди семи мудрецов Фалес в наблюдении звезд!

Фалес первым был назван мудрецом и первым сказал, что душа бессмертна, а также постиг затмения и равноденствия. Изречений его очень много, в том числе и пресловутое «Знай себя». (*Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. – М., 1989. С. 102- 104.*)

АРИСТОТЕЛЬ. Никомахова этика: Из сказанного ясно, что мудрость (софия) есть знание и интуиция наиболее ценных по своей природе вещей. Поэтому Анаксагора, Фалеса и им подобных называют мудрыми, но не умными, видя, что они игнорируют собственную выгоду, и говорят, что они знают нечто исключительное, изумительное, трудное и божественное, во бесполезное, ибо они ищут не человеческих благ.

ПЛУТАРХ. Солон: По всей вероятности, в те времена [во времена Солона] мудрость одного только Фалеса вышла за границы практических нужд и пошла дальше них в умозрении, а остальные снискали имя «мудрецов» за свою политическую доблесть. (*Там же. С. 107.*) [с.5]

О начале

АРИСТОТЕЛЬ. Метафизика: Большинство первых философов полагали начала, относящиеся к разряду материи, единственными началами всех вещей: из чего все сущие [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].

ТАМ ЖЕ. Однако количество и вид (эйдос) такого начала (архе) не все определяют одинаково. Так, Фалес, родоначальник такого рода философии, считает [материальное начало] водой (поэтому он и утверждал, что земля – на воде). Вероятно, он вывел это воззрение из наблюдения, что пища всех [существ] влажная и что тепло как таковое ро-

ждается из воды и живет за счет нее, а «то, из чего [все] возникает», – это, [по определению], и есть начало всех [вещей]. Вот почему он принял это воззрение, а также потому, что сперма всех [живых существ] имеет влажную природу, а начало и причина роста содержащих влагу [существ] – вода.

Все из воды, говорит он, и в воду все разлагается. Заключает он [об этом], во-первых, из того, что начало (архе) всех животных – сперма, а она влажная; так и все [вещи], вероятно, берут [свое] начало из влаги. Во-вторых, из того, что все растения влагой питаются и [от влаги] плодоносят, а лишённые [ее] засыхают. В-третьих, из того, что и сам огонь Солнца и звезд питается водными испарениями, равно как и сам космос. По этой же причине и Гомер высказывает о воде такое суждение: «Океан, который всем прародитель».

ИППОЛИТ. Опровержение всех ересей: Сообщают, что Фалес Милетский, один из семи мудрецов, первым принялся за философию природы. Он говорил, что начало и конец Вселенной – вода. Ибо все образуется из воды путем ее затвердевания [~ замерзания], а также испарения. Все плавает по воде, от чего происходят землетрясения, вихри и движения звезд. И все произрастает и течет в ладном согласии с природой предка-родоначальника, от которого все произошло. Богом он считал вот что: «То, у чего нет ни начала, ни конца». (Там же. С. 109.)

Теология

Мнения философов, (Стобей): [«Что есть бог?»] Фалес полагает, что бог – это ум космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств; элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение.

АПОНИЙ. Толкование на «Песнь песней»: Фалес в своем учении объявил воду началом всех вещей и источником, из которого все сотворено Незримым и Великим; причина же движения, по его утверждению, дух (пневма), гнездящейся в воде. А также благодаря пронизательному уму он первым открыл геометрическое искусство, через которое догадался о едином Творце всех вещей.

ПЛУТАРХ. Пир семи мудрецов: «Прекрасно полагает Фалес, что во всех важнейших и величайших частях космоса имеется душа, а потому и не стоит удивляться тому, что промыслом бога совершаются прекраснейшие дела» и т.д. (Там же. С.114–115.) [с.6]

О душе

АРИСТОТЕЛЬ. О душе: Некоторые говорят, что душа размешана во Вселенной. Вероятно, исходя из этого воззрения, Фалес полагал что все полно богов.

Мнения философов: Фалес первым объявил душу вечно движущейся или самодвижущейся субстанцией. (Там же. 114.)

Космология

СИМПЛИКИЙ. [Аристотель] излагает [мнение] Фалеса Милетского, полагающего, что Земля плавает как дерево на воде или какое-нибудь другое [вещество], которому по природе свойственно держаться на плаву в воде. (Там же. С.111.)

ЦИЦЕРОН. В те времена это была новая и неизвестная теория – о том, что затмения Солнца происходят вследствие покрытия его Луной. Говорят, что впервые это понял Фалес Милетский. (Там же. С. 112.)

Геометрия

ПРОКЛ. Комм. к Евклиду: То, что круг делится диаметром пополам, говорят впервые доказал знаменитый Фалес.

Древнему Фалесу мы обязаны открытием многих теорем, в том числе и следующей теоремы. Как сообщают, он первым установил и сказал [=сформулировал], что-де во всяком равнобедренном треугольнике углы при основании равны, причем равные углы он на архаический манер назвал «подобными».

Таким образом, эта теорема доказывает, что при пересечении двух прямых вертикальные углы равны. Как говорит Евдем, она была впервые открыта Фалесом. (Там же. С. 113.)

Фалесу приписывают следующие изречения:

Древнее всего сущего – бог, ибо он не рожден.

Прекраснее всего – мир, ибо он сотворение бога.

Больше всего – пространство, ибо оно объемлет все.

Быстрее всего – ум, ибо он обегает все.

Сильнее всего – неизбежность, ибо она властвует всем.

Мудрее всего – время, ибо оно раскрывает все.

Его спросили, что на свете трудно? – «Познать себя».

Что легко? – «Советовать другому».

Что приятнее всего? – «Удача».

Что божественно? – «То, что не имеет ни начала, ни конца».

Что он видел небывалого? – «Тирана в старости».

Когда легче всего сносить несчастье? – «Когда видишь, что врагам еще хуже».

Какая жизнь самая лучшая? – «Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других».

Кто счастлив? – «Тот, кто здоров телом, восприимчив душою и податлив на воспитание»

(Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* – М., 1979. С.74.)

[с.7]

АНАКСИМАНДР (ок. 610 – 546 до н.э.)

Свидетельства о жизни и учении.

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ. Анаксимандр, сын Праксиада, Милетец. Он утверждал, что начало и элемент – бесконечное (апейрон), не определяя [это бесконечное] как «воздух», «воду» или какой-нибудь другой определенный [элемент]; что части изменяются, а Целое [=универсум] неизменно; что Земля покоится посередине [космоса], занимая центральное местоположение {в силу шарообразности, а также что Луна сияет ложным светом и освещается Солнцем, а Солнце [по величине] не меньше Земли и есть чистейший огонь}. (Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* – М., 1979. С. 103.)

ГЕРМИЙ. Осмеяние языческих философов: Согражданин его [Фалеса] Анаксимандр говорит, что вечное движение – начало, обладающее старшинством над влагой и что от него одно рождается, другое уничтожается.

ЦИЦЕРОН. Учения Академиков: Источником, из которого все рождается, он [Анаксимандр] объявил бесконечность природы. (*Фрагменты ранних греческих философов.* С. 119.)

О начале

ИРИНЕЙ. Против ересей: Анаксимандр принял на начало неизмеримое, семенообразно содержащее в себе самом рождение всех вещей; из него, как он утверждает, состоят неисчислимые миры.

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: Из полагающих одно движущееся и бесконечное [начало] Анаксимандр, сын Праксиада, милетец, преемник и ученик Фалеса, началом и элементом сущих [вещей] полагал бесконечное (апейрон), первым введя это имя начала. Этим [началом] он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую иную бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры], и находящиеся в них космосы. «А из каких [начал] вещам рождение ... назначенный срок времени», как он сам говорит об этом довольно поэтическими словами. Ясно, что, подметив взаимопревращение четырех элементов, он не счел ни один из них достойным того, чтобы принять его за субстрат [остальных], но [признал субстратом] нечто иное, отличное от них. Возникновение он объясняет не инаковением [=качественным превращением] первоэлемента, но выделением противоположностей вследствие вечного движения. (*Там же.* С. 117.)

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: Из полагающих одно движущееся начало Анаксимандр, сын Праксиада, милетец, принял за начало некую бесконечную природу (физис апейрон), отличную от четырех элементов, вечное движение которой он считал причиной рождения небосводов [=миров]. (*Там же.* С. 118.)

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: Одни из них [первых философов] считали сущее единым и невозникшим, другие – многим, но говорили, что [многое] содержится-в-наличии и «выделяется», тем самым упраздняя возникновение, подобно Анаксимандру и Анаксагору.

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «О небе»: Анаксимандр, согражданин и ученик Фалеса... первым признал [первоэлемент] бесконечным, чтобы можно было воспользоваться его изобилием для [объяснения] возникновения. Как считают, он принимал [с.8] бесконечные [по числу] космосы и каждый из космосов, до его мнению, [возникает] на такого бесконечного элемента.

Мнения философов: Анаксимандр утверждал, что бесконечные небосводы [миры] суть боги.

ЦИЦЕРОН. О природе богов: По мнению Анаксимандра, боги рождены: они возникают и погибают через долгие промежутки времени и при этом суть бесчисленные миры. (*Там же.* С. 123–124.)

Космогония

ПСЕВДО-ПЛУТАРХ. Строматы: После него [Фалеса] Анаксимандр, товарищ Фалеса, сказал, что абсолютная причина возникновения и уничтожения Вселенной–бесконечное, из которого, по его словам, выделились небосводы и вообще все бесконечные космосы. Он утверждал, что совершается гибель [миров-небосводов], а намного раньше – [их] рождение, причем испокон бесконечного веку повторяется-по-круту все одно и то же. Он говорит, что Земля по форме цилиндриобразна, высота же ее составляет треть ширины. Он говорит, что при возникновении этого космоса из вечного [?] выделилось нечто чреватое горячим и холодным, а затем сфера пламени обросла вокруг окружающего Землю аэра [холодного тумана] словно кора вокруг дерева. Когда же она оторвалась и была заключена внутрь неких кругов, возникли Солнце, Луна и звезды. Еще он говорит, что вначале человек родился от животных другого вида, основываясь на том, что остальные животные скоро начинают кормиться самостоятельно и лишь один человек нуждается в долговременном вынуживании, поэтому он и вначале ни за что бы не выжил, будучи таким [беспомощным]. *(Там же. С. 118.)*

О происхождении людей

ЦЕНЗОРИН. О дне рождения: По мнению Анаксимандра Милетского, из нагретой воды о землях возникли то ли рыбы, то ли чрезвычайно похожие на рыб животные; в них сложились люди, причем [человеческие] детеныши удерживались внутри [утробы рыбоподобных существ] вплоть до [достижения] зрелости: лишь тогда те лопнули, и мужчины и женщины, уже способные прокормить себя, вышли наружу. *(Там же. С. 118.)*

Фрагменты

«А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые в гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени».

Все, что возникает из каких-либо [элементов], в них же и разлагается при уничтожении, как если бы природа взыскивала под конец те долги, которые она ссудила в начале. *(Там же. С. 127.) [с.9]*

АНАКСИМЕН (585 – 524 до н.э.)

Свидетельства о жизни и учении

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ. Анаксимен, сын Эвристрата, Милетец, был слушателем Анаксимандра (некоторые говорят, что он слушал и Парменида). Он считал началом воздух и бесконечное (апейрон). Светила, по его мнению, движутся не под Землей, но вокруг Земли. *(Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. С. 104.)*

О начале

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: Анаксимен, сын Эвристрата, милетец, который был учеником Анаксимандра, так же, как и он, полагает, 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, [сгустившись] еще больше – водой, потом землей, потом камнями, а из них – все остальное. Движение он, так же [как и Анаксимандр], полагает вечным и считает его причиной изменения. *(Фрагменты ранних греческих философов. С.129.)*

ЦИЦЕРОН. О природе богов: Затем Анаксимен полагал, что воздух – бог, что он рождается, неизмерим и бесконечен и всегда в движении.

АВГУСТИН. О Граде Божием: Сей [Анаксимандр] оставил в качестве ученика и преемника Анаксимена, который все причины вещей видел в бесконечном воздухе, но и богов не отрицал и не замалчивал; только он полагал, что не ими сотворен воздух, но сами они возникли из воздуха. *(Там же. С.131.)*

ПСЕВДО-ПЛУТАРХ. Строматы: Сообщают, что Анаксимен полагал началом всех вещей воздух. По протяженной величине он бесконечен, а по своим качествам определен. Все вещи рождаются путем некоего сгущения и, наоборот, разрежения воздуха. Что касается движения, то оно существует испокон веку. Он говорит, что в процессе «валяния» [из] воздуха первой возникла Земля, весьма плоеная, а потому вполне естественно, что она плавает по воздуху. И Солнце, и Луна, и прочие звезды берут начало и происходят из Земли. Так, он утверждает, что Солнце – это Земля, но только от стремительного движения она еще и презрядно нагрелась. *(Там же. С. 130.)*

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: Один космос, и причем возникший и уничтожимый, полагают те, кто говорят, что космос есть всегда, но не всегда один и тот же, а через определенные периоды времени становящийся то таким, то другим, как [полагали] Анаксимен, Гераклит, Диоген и впоследствии стоики. *(Там же. С. 131.)*

Мнения философов (Стобей) («О субстанции звезд, блуждающих и неподвижных»): Анаксимен: звезды огненной природы, но включают также и некоторое число земляных тел, которые круговращаются вместе с ними, [оставаясь] невидимыми.

Мнения философов. («О движении звезд»): По мнению Анаксимена, звезды вращаются не под Землей, а вокруг нее. [с.10]

Мнения философов. (Стобей) («О субстанции Солнца»): Анаксимен утверждал, что Солнце – из огня.

Там же. («О форме Солнца»): Анаксимен: Солнце плоское, как лист.

Там же. («О солнцеворотах»): Анаксимен: светила совершают повороты, отбрасываемые вспять сжатым и сопротивляющимся воздухом.

Мнения философов. (Стобей) («О субстанции Луны»): Анаксимен: Луна – из огня.

Мнения философов. (Псевдо-Плутарх) («О форме Земли»): Анаксимен: [Земля] столообразна. (Там же. С 132–133.)

О человеке и душе

ГАЛЕН. Комм. к «О природе человека» Гипократа: Ибо я вовсе не считаю ни того, что человек – воздух, как [полагает] Анаксимен...

ФИЛОПОН. Комм. к «О душе» Аристотеля: Другие [полагают душу] воздушной, как, например, Анаксимен и кое-кто из стоиков.

Мнения философов. (Стобей): Анаксимен, Анаксагор, Архелай, Диоген: [душа] воздухообразна.

Мнения философов. («О началах»): Анаксимен, сын Эвристрата, милетец, утверждал, что начало сущих – воздух, ибо из него все рождается и в него вновь разлагается. «Как душа наша, – говорит он, – сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос» («воздух» и «дыхание» [здесь] употребляются синонимически). (Там же. С. 134.)

Элейская школа

Элейская школа возникла в 6-5 вв. до н.э. в г. Элея (Южная Италия), ее основателем был Ксенофан. Ксенофан известен как один из первых критиков антропоморфизма, а вместе с тем и всей мифологии. Учение элеатов представляет очередную ступень в становлении древнегреческой философии, генезисе представлений о таких философских категориях, как материя, сознание, бытие, небытие, знание, мнение. Согласно Пармениду, виднейшему представителю школы элеатов, универсум вечен и неподвижен, так что существует только неизменное, а изменное (текущее) относится к небытию. Знание бывает только о неизменном, а о текучем, преходящем возможно только мнение. Критерием истины Пармениду считал разум, сводя ощущения к «обману воображения». В его глазном сочинении - философской поэме «О природе» вопросы соотношения бытия и небытия, бытия и мышления рассмотрены в той части, которую принято называть «Путь истины», а «лишенные подлинной достоверности мнения» - в части «Путь мнения». Зенон Элейский - один из представителей элейской школы, ученик Парменид, известен своими логическими парадоксами, которые сводятся к доказательству того, что 1) логически невозможно мысли множественность вещей, 2) допущение движения приводит к противоречию. Наиболее известны его парадоксы (апории) против движения: «Ахилл и черепаха», «Стрела» и др. [с.11]

КСЕНОФАН (ОК. 570 – ПОСЛЕ 478 ДО Н.Э.)

Свидетельства о жизни и учении

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ. Покинув отечество, он жил в Занкле сицилийской, а также в Катане. Некоторые полагают, что он ни у кого не учился, некоторые – что у Ботона Афинского или, по другим – у Архелая. По словам Сотиона, он был современником Анаксимандра. Писал эпические стихи, элегии и ямбы против Гомера и Гесиода, бичуя сказанное ими о богах. Но и сам в качестве рапсода декламировал собственные стихи. Говорят, что он полемизировал с Фалесом и Пифагором, да и на Эпименида нападал. И был он величайшим должжителем, о чем и сам говорит в одном месте.

Он полагает, что элементов сущего – четыре, а космосов – бесконечное число, но неразлично сходных. Облака образуются, когда пар под воздействием солнца поднимается вверх и вздымается в окружающее [пространство]. Сущность бога шарообразна и ничуть не схожа с человеком: он весь целиком видит и весь целиком слышит, но не дышит, и всецело – сознание, разум и вечен. Он также первым сказал, что все возникающее подлежит гибели и что душа – дыхание.

Еще он сказал, что большинство хуже ума и что тиранов надо либо пореже посещать, либо почаще услаждать. Когда Эмпедокл сказал ему, что мудреца отыскать невозможно, тот ответил: «Естественно: ведь чтобы узнать мудреца, надо быть им». Сотин (ошибочно) утверждает, что он первым объявил все непостижимым.

Он сочинил эпическую поэму «Основание Колофона» и «Колонизация Элеи Итальянской» в две тысячи стихов. Расцвет его пришелся на шестидесятую олимпиаду [540–537 гг. до н.э.]. Деметрий Фалерский в книге «О старости» и стоик Панетий в книге «О благорасположении духа» утверждают, что он, подобно Анаксагору, своими руками похоронил своих сыновей. Полагают, что он был продан в рабство <и выкуплен> пифагорейцами Пармениском и Орестадом, как говорит Фаворин в первой книге «Воспоминаний». Был и другой Ксенофан – лесбосец, ямбический поэт. Таковы «спорадические» [= не принадлежащие ни к одной из линий «преемств»] философы [= Гераклит и Ксенофан].

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ. Учеником Ксенофана был Парменид, сын Пирета, элеец. Теофраст в «Сокращении [«Физических мнений»]» говорит, что он был учеником Анаксимандра.

ЦИЦЕРОН. Учения академиков: Ксенофан, который был немного древнее [Анаксагора], утверждал, что все есть одно. (*Фрагменты ранних греческих философов. С. 157.*)

Учение

АРИСТОТЕЛЬ. Метафизика: Парменид, судя по всему, исследовал формальное [соответствующее логосупонятию]. Одно, а Меласс – материальное, поэтому первый полагает его конечным, второй – бесконечным. Ксенофан, который первый из них выступил о монистическим учением (говорят, что Парменид был его учеником), ничего [на этот, счет] не разъяснил, и, по-видимому, не затронул природы ни той, ни другой из этих [двух причин = «формальной и материальной»], но, имея в [с.12] виду все Небо [= Вселенную] в целом, говорит, что единое есть бог.

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: Итак, начало по необходимости должно быть либо одним, либо не одним, иначе говоря, многим; и если одним – то либо неподвижным, либо движущимся; и если неподвижным – то либо бесконечным, как полагает Мелисс Самосский, либо конечным, как Парменид, сын Пирета, элеец (они полагают так не о физическом элементе, а об онтически сущем). Одно начало (и причем ни конечное, ни бесконечное, ни движущееся, ни неподвижное) или всеединство сущего принимал Ксенофан Колофонский, учитель Парменида. Об этом сообщает Теофраст, признавая, что упоминание об этом воззрении уместно скорее в другом исследовании, нежели в исследовании о природе. Под этим всеединством Ксенофан понимал бога. То, что бог один, он доказывает исходя из [предпосылки], что бог «самое могущественное»: если их много, говорит он, то им всем в равной мере должно быть присуще господство [над остальными], но «бог», [по определению], означает «самое могущественное» и «самое лучшее». Нерожденность его он доказывал исходя из [постулата], что [все] возникающее должно возникать либо из подобного, либо из неподобного. Но подобное, по его словам, не может подвергнуться воздействию со стороны подобного, ибо подобному ничуть не более подобает рождать подобное, нежели рождаться из него; если же допустить, что оно возникло из неподобного, то сущее окажется [возникшим] из не-сущего. Так он доказывал нерожденность и вечность [бога]. Не бесконечен же он и не конечен потому, что бесконечно не-сущее как не имеющее ни начала, ни середины, ни конца, а граничит между собой [т.е. конечно] многое. Сходным образом он устраняет [из атрибутов бога-сущего] движение и покой. В самом деле, неподвижно не-сущее, ибо ни на его место не может перейти другое, ни само оно – на место другого, а движется то, что [числом] больше одного, ибо [при движении] одно перемещается в другое. Поэтому когда он говорит, что [бог-сущее] пребывает на одном и том же месте и не движется,

Всегда на том же самом месте он пребывает, совершенно не двигаясь,
И не пристало ему переходить то туда, то сюда,

то он понимает под его пребыванием не покой, противоположный движению, но пребывание, трансцендирующее движение и покой. Николай из Дамаска в сочинении «О богах» упоминает, что он полагает начало бесконечным и неподвижным, Александр – что конечным и шарообразным. Но, как явствует из сказанного выше, он доказывал, что [начало] ни бесконечно, ни конечно, ограниченным же и шарообразным, по словам [Александра], он называл его [метафорически], потому что оно со всех сторон подобно. Еще он говорит, что оно все сознает.

ПСЕВДО-ПЛУТАРХ. Строматы: Ксенофан Колофонский пошел особым путем, уклонившись от всех названных выше философов [= милетцев]. Он не допускает ни возникновения, ни уничтожения, но утверждает, что универсум всегда подобен [самому себе]. В самом деле, если бы он возник, говорит [Ксенофан], то до этого [его] бы по необходимости не было. Но не-сущее не могло бы возникнуть, не-сущее [с.13] не могло бы произвести нечто, и от не-сущего ничто не могло бы родиться. Он утверждает также, что ощущения лживы, а заодно с ними дискредитирует и самый разум. Еще он утверждает, что со временем, непрерывно и постепенно опускаясь, земля погружается в море. Также говорит, что Солнце скучивается из множества маленьких огоньков. О богах он утверждает, что меж ними нет никакого главенства, ибо нечестиво кому-либо из богов иметь над собой господина. И никто из них абсолютно ни в чем не нуждается. Слышат и видят [они] целиком, а не частично. Еще он утверждает, что Земля бесконечна и не окружена со всех сторон воздухом. Все рождается из Земли, а Солнце и звезды, по его словам, рождаются из облаков... (*Там же. С. 164-165.*)

ЦИЦЕРОН. О природе богов: Затем Ксенофан, который приписал Вселенной не только сознание, но и бесконечность и признал ее богом.

ПСЕВДО-ГАЛЕН. История философии: («О философских школах»): [4 школы: догматическая, скептическая, эристическая, смешанная]. К последователям вешанной школы принадлежат Ксенофан, который относительно всего выставлял апории, а догматически утверждал лишь то, что все есть одно и это [одно] есть бог – конечный, разумный, неизменяемый.

ТИМОН. Догматически же Ксенофан утверждал – вопреки представлениям других людей, – что универсум един, что бог имманентен [букв. «сращен»] всем вещам я что он шарообразен, неаффицируем, неизменяем и разумен.

ФЕОДОРИТ. Лечение эллинских недугов: Ксенофан, сын Ортомена, колофонец, зачинатель элейской школы, утверждал, что универсум един, шарообразен, конечен, не рожден, но вечен и совершенно неподвижен. С другой стороны, забыв про эти слова, он говорил, что все произошло из земли. (Там же. С. 166.)

О познании

АРИСТОКЛ. («О философии»): Они полагают, что должно отвергнуть ощущения и представления в доверять только разуму самому по себе. Нечто подобное в прежние времена утверждали Ксенофан, Парменид, Зенон и Мелисс, а впоследствии Стилзон и мегарцы. Исходя из этого, они считали, что сущее Одно, что одна вещь не тождественна другой и что абсолютно ничто не возникает, не уничтожается в не движется.

Мнения философов (Стобей), («Верны ли ощущения»): Пифагор, Эмпедокл, Ксенофан... полагают ощущения ложными. (Там же. С. 168.)

О душе

МАКРОБИЙ. Комм. ко «Сну Сцициона»: Ксенофан [полагает, что душа состоит], из земли и воды. (Там же. С. 168.)

ФРАГМЕНТЫ

О природе

КЛИМЕНТ АЛЕКС. Строматы: Ксенофан Колофонский приводит хорошие доводы в пользу своего учения о том, что бог один и бестелесен:

[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший, [с.14]

Не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием. (Там же. С. 172.)

СИМПЛИКИЙ.

Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе,

Переходить то туда, то сюда ему не пристало.

АХИЛЛ. Введение в «Феномены»:

Этот верхний конец земли мы зрим под ногами,

Воздуху он сопделен, а низ в бесконечность уходит.

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»:

Все есть земля и вода, что рождается и прорастает.

СЕКСТ ЭМПИРИК. Против ученых:

Ибо мы все родились из земли и воды... (Там же. С. 173.)

ПАРМЕНИД (540-470 до н.э.)

«О природе»

[Прозамий]

фр. 1. Кони, несущие меня, куда только мысль достигает

Мчали, вступивши со мной на путь божества многовещий,

Что на крылах по Вселенной ведет познавшего мужа.

Этим путем я летел, по нему меня мудрые кони,

5 Мча колесницу, влекли, а Девы вожатыми были.

Ось, накалившись в ступицах, со скрежетом терлась о втулку,

(Ибо с обеих сторон ее подгоняли два круга

- Взверченных вихрем), как только Девы Дочери Солнца,
Ночи покинув чертог, ускоряли бег колесницы
- 10 К Свету, откинувши прочь руками с голов покрывала.
Там – Ворота путей Дня и Ночи, объемлемы прочно
Притолокой наверху и порогом каменным снизу,
Сами же – в горнем эфире – закрыты громадами створов,
Грозновозмездная Правда ключи стережет к ним двойные.
- 15 Стали Девы ее уговаривать ласковой речью
И убедили толково засов, щеколдой замкнутый,
Вмиг отпереть от ворот. И они тотчас распахнулись
И сотворили зиянье широкоразверстое створов,
В гнездах один за другим повернув многомедные стержни,
- 20 Все на гвоздях и заклепках. И се – туда, чрез ворота,
Прямо направили Девы упряжку по торной дороге.
И богиня меня приняли благосклонно; десницей
Взявши десницу, рекла ко мне так и молвила слово:
«Юноша, спутник бессмертных возниц! О ты, что на конях,
- 25 Вскачь несущих тебя, достигнул нашего дома,
Радуйся! Ибо тебя не злая Судьба проводила [с.15]
Этой дорогой пойти – не хожено здесь человеком –
Но Закон вместе с Правдой. Теперь все должен узнать ты:
Как убедительной Истины непогрешимое сердце,
- 30 Так и мнения смертных, в которых нет верности точной.
Все ж таки ты узнаешь и их: как надо о мнимом
Правдоподобно вещать, обсуждая все без изъятья.
- фр. 5 Мне безразлично, откуда начать, ибо снова туда же
Я вернусь.

[Путь Истины]

- фр.2 Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,
Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.
Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»:
Это – путь Убеждения (которое Истине спутник).
- 5 Путь второй – что «не есть» и «не быть должно неизбежно»:
Эта тропа, говорю я тебе, совершенно неизвестна,
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),
Ни изъяснить...
- фр.3 Ибо мыслить – то же, что быть...
- фр.6 Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь
Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать.
Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья,
А затем от того, где люди, лишённые знания,
- 5 Бродят о двух головах. Беспомощность жалкая правит
В их груди заплутавшим умом, а они в изумленье
Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы,
Коими «быть» и «не быть» одним признаются и тем же
И не тем же, но все идет на попятную тотчас.
- фр.7 Нет, никогда не вынудить это: «не-сущее сущее».
Но отврати свою мысль от сего пути изысканья,
Да не побудит тебя на него многоопытный навык
Оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим,
- 5 И языком ощущать. Рассуди многоспорящий довод
- фр.8 Разумом, мной приведенный. Один только путь остается,
1 «Есть» гласящий; на нем – примет очень много различных,
Что нерожденным должно оно быть и негибнущим также,
Целым, однородным, бездрожным и совершенным.
- 5 И не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу
«Есть», одно, сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья.
Как, откуда взросло? Из не-сущего? Так не позволю
Я ни сказать, ни помыслить: немислимо, невыразимо

- Есть, что не есть. Да и что за нужда бы его побудила
10 Позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться?
Так что иль быть всегда, иль не быть никогда ему должно. [с.16]
Но и из сущего не разрешит Убеждения сила
Кроме него самого, возникать ничему. Потому-то
Правда его не пустила рождаться, ослабив оковы,
15 Иль погибать, но держит крепко. Решение – вот в чем:
Есть иль не есть? Так вот, решено, как и необходимо,
Путь второй отместить как немыслимый и безымянный
(Ложен сей путь), а первый признать за сущий и верный.
Как может «быть потом» то, что есть, как могло бы «быть в прошлом»?
20 «Было» – значит не есть, не есть, если «некогда будет».
Так угасло рождение и без вести гибель пропала.
И неделимо оно, коль скоро всецело подобно:
Тут вот – не больше его ничуть, а там вот – не меньше,
Что исключило бы сплошность, но все наполнено сущим.
25 Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим.
Но в границах великих оков оно неподвижно,
Безначально и непрерывно: рождение и гибель
Прочь отброшены – их отразил безошибочный довод.
То же, на месте одном, покоясь в себе, пребывает
30 И пребудет так постоянно: мощно Ананкэ
Держит в оковах границ, что вокруг его запирают,
Ибо нельзя бытию незаконченным быть и не должно:
Нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось.
То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает,
35 Ибо без бытия, о котором ее изрекают,
Мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого
Сверх бытия ничего: Судьба его приковала
Быть целокупным, недвижимым. Поэтому именем будет
Все, что приняли люди, за истину то полагая:
40 «Быть и не быть», «рождаться на свет и гибнуть бесследно»,
Перемещаться» и «цвет изменять ослепительно яркий».
Но, поскольку есть крайний предел, оно завершено
Отовсюду, подобное глыбе прекруглого Шара,
От середины везде равносильное, ибо не больше,
45 Но и не меньше вот тут должно его быть, чем вон там вот.
Ибо нет ни не-сущего, кое ему помешало б
С равным смыкаться, ни сущего, так чтобы тут его было
Больше, меньше – там, раз все оно неуязвимо.
Ибо отовсюду равно себе, однородно в границах.
50 Здесь достоверное слово и мысль мою завершаю
Я об Истине: мненья смертных отныне учи ты,
Лживому строю стихов моих нарядных внимая. [с.17]

[Путь Мнения]

- Смертные так порешили: назвать именами две формы,
Кои одну не должно – и в этом их заблуждение.
55 Супротив различили по виду и приняли знаки
Врозь меж собою: вот здесь – пламени огонь эфирный,
Легкий, тонкий весьма, себе тождественный всюду,
Но не другому. А там – в себе и противоположно
Знания лишенную Ночь – тяжелое, плотное тело.
60 Сей мирострой возвещаю тебе вполне вероятный,
Да не обскачет тебя какое воззрение смертных.
фр. 4 Видь, однако, умом: от-сущее верно при-сущее,
Ибо не отрубить от сущего сущее в смычке,
Ни распыляя его повсюду всяко по миру,
Ни собирая в одно...

- фр. 9 Но коль скоро все вещи названы «Светом» и «Ночью»,
 Качества ж их нареклись отдельно этим и тем вот,
 Все наполнено вместе Светом и темною Ночью,
 Поровну тем и другим, поскольку ничто не причастно
 5 Ни тому, ни другому.
- фр.10 Ты познаешь природу эфира и все, что в эфире,
 Знаки, и чистой лампы дела лучезарного Солнца
 Незримотворные, также откуда они народились.
 И круглоокой Луны колобродные также узнаешь
 5 Ты и дела, и природу, и Небо, что все обнимает,
 Как и откуда оно родилось, как его приковала
 Звезд границы стеречь Ананкэ...
- фр.11 Как Земля и Солнце с Луною
 Общий для всех Эфир, Небесное Млеко, а также
 Крайний Олимп и звезд горячая сила пустилась
 Вдруг рождаться на свет ...
- фр.12 Те, что поуже венцы, огнем беспримесным полны,
 Те, что за ними – Ночью, брызжет пламени доля,
 А посреди них – богиня, которая всеми управляет.
 Всюду причина она проклятых родов и случки,
 5 Самку самцу посылая на случку, равно и напротив
 Самке – самца.
- фр.13 Первым из всех богов она сотворила Эрота ...
- фр.14 Свет ночезарный, чужой, вокруг Земли бродящий...
- фр.15 Вечно свой взор обращая к лучам лучезарного Солнца
- фр.16 Смесь какова всякий раз многоблудных членов, такая
 Людям и мысль приходит на ум; тождественна, право,
 С тем, что она сознает, природа членов и в людях,
 И во всех, и во всем, ибо мысль – это то, что в избытке. [с.18]
- фр.17 Мальчиков справа, а девочек слева ...
- фр.19 Так родились эти вещи согласно мненью и ныне
 Суть, а потом, коль скоро однажды возникли, – погибли.
 Люди же каждой из них нарекли приметное имя.

(Фрагменты ранних греческих философов. С. 295–298.)

ЗЕНОН (ок. 490 – ок. 430 до н.э.)

Свидетельства о жизни и учении

Жизнь

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ. Зенон Элейский: Аполлодор в «Хронике» говорит, что он был родным сыном Телевта-гора, а приемным – Парменида (а Парменид – сыном Пирета). О нем и о Мелиссе Тимон говорит следующее:

И великую, неодолимую силу двуязычного
 Зенона, избличителя всех, и Мелисса,
 Много иллюзий победившего, немногими побежденного.

Зенон был учеником Парменида. По словам Аристотеля, он был изобретателем диалектики, как Эмпедокл – риторики. Был он человеком исключительных достоинств и в философии, и в политической жизни, сохранились его книги, полные большого ума. А [что касается его политической деятельности, то] он вознамерился свергнуть тирана Неарха (по другим – Диомедонта) и был арестован, как говорит Гераклид в «Сокращении Сатира». Когда на допросе его стали спрашивать о сообщниках и об оружии, которое он привез на Липару, он донес на всех друзей тирана с тем, чтобы оставить его в одиночестве, а потом, [заявив], что он-де должен кое-что сказать ему на ухо кое о ком, укусил [тирана за ухо] и не отпускал до тех пор, пока не был заколот: так его постигла участь тираноубийцы Аристогитона. Деметрий в «Одноименных [писателях и поэтах]» утверждает, что он отъел [тирану не ухо, а] нос. А по словам Анти-сфена в «Преемствах», тиран спросил его после того, как он донес на его друзей, есть ли еще кто-нибудь, на что он ответил: «Есть ты, проклятье города!» – а обращаясь к присутствующим сказал: «Удивляюсь я вашей трусости: вы

рабски служите тирану ради того, чтобы вас постигла та же участь, что и меня!»; под конец он отъел себе язык и плюнул им в тирана. Это так подействовало на [присутствующих] граждан, что они тотчас же побили тирана камнями. Так болтает едва ли не большинство. Но Гермипп уверяет, что его бросили в ступу и искромсали. [Следует эпиграмма Диогена].

Помимо прочих доблестей, Зенон отличался презрением к сильным мира сего, не уступая в этом Гераклиту: [подобно Гераклиту, который предпочел Эфес Афинам], он также предпочел великолепие Афин своей родной город, прежде называвшийся Хьюэлэ, а впоследствии Эллеей и бывший колонией фокейцев, город скромный и умеющий лишь воспитывать доблестных мужей; за некоторыми исключениями, он не посещал Афин и прожил всю жизнь на месте.

Он первым выдвинул аргумент «Ахиллес» (а Фаворин говорит, что Парменид) и много других [аргументов].

[с.19]

Воззрения его таковы: космос <один> и пустоты нет. Вселенная [букв. «природа всего»] возникла из теплого и холодного, из сухого и влажного в результате их взаимопревращения. Люди возникли из земли, и душа представляет собой смесь упомянутых выше [четырёх элементов], причем ни один из них не имеет перевеса.

Рассказывают, что он возмутился, когда его хулили, а в ответ на чей-то упрек сказал: «Притворяясь, что не слышу хулы, я не замечу и похвалы». (*Фрагменты ранних греческих философов. С. 299.*)

Учение

ФИЛОПОН. Комм. К «Физике»: Его [= Парменида] ученик Зенон, выступая в защиту учителя, доказывал, что сущее по необходимости одно и неподвижно. Доказывал же он это исходя из того, что дихотомия любого континуума [продолжается] до бесконечности: если допустить, что [сущее] не одно и не неделимо, [гласит доказательство], но делится на множество, ничто не будет одним в собственном смысле (так как если бы непрерывное делилось, оно было бы делимо до бесконечности), но если нет «одного» в собственном смысле, то нет и много, раз множество состоит из многих единиц [генад]. Следовательно, сущее не может делиться на множество; следовательно, оно только одно. Или так: если нет одного и неделимого, то не будет и многого, так как многое состоит из многих единиц. Между тем каждая единица либо одна и неделима, либо тоже делится на многое. Если каждая единица одна и неделима, универсум будет состоять из неделимых величин, если же они тоже делимы, то относительно каждой из делящихся единиц [монад] мы повторим тот же вопрос, и так до бесконечности. Стало быть, если сущих много, универсум будет бесконечно бесконечным. Но если это абсурдно, то сущее только одно и многих сущих быть не может, так как каждую единицу [монаду] необходимо разделить бесконечное число раз, что абсурдно. (*Там же. С. 303.*)

СИМПЛИКИЙ; Комм. к этому месту: Аргумент Зенона, якобы упразднявший реальность места, формулируется так:

«Если есть место, то оно будет в чем-то, так как всякое сущее в чем-то. Но что в чем-то, то и в месте. Следовательно, и место будет в месте, и так до бесконечности. Следовательно, места нет». (*Там же. С. 306.*)

Аргументы против возможности движения

ДИХОТОМИЯ

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: Первый [аргумент] гласит: если движение есть, то движущееся [тело] по необходимости должно в конечное [время] пройти бесконечность, но это невозможно. Следовательно, движения нет. Большую посылку [этого доказательства] он доказывал так: движущееся [тело] движется на некоторое расстояние. Но поскольку всякое расстояние делимо до бесконечности, то движущееся [тело] по необходимости должно сначала пройти половину того расстояния, на которое оно движется, и [лишь] затем все [расстояние]. Однако до половины всего [расстояния оно должно пройти] половину половины и опять-таки половину этого [последнего расстояния]. Стало быть, половины [расстояния] бесконечны [по числу], так как в любом данном [расстоянии] можно взять половину, [с.20] а бесконечные [по числу величины] невозможно пройти в конечное время, – этот постулат Зенон принимал как очевидный (этот аргумент Аристотель упоминает раньше, когда он говорит, что невозможно в конечное [время] пройти бесконечное число [величин] и коснуться бесконечного числа [точек]). Между тем всякая величина содержит бесконечное число делений. Следовательно, невозможно в конечное время пройти какую-либо величину. (*Там же. С. 307.*)

ФИЛОПОН. Комм. к «Физике»: Упраздня реальность движения Зенон использовал такой силлогизм: Если движение есть, то возможно пройти бесконечное [расстояние] в конечное время. Но это невозможно. Следовательно, движения нет. Допустим, что нечто движется на расстоянии [букв. «величину»] в локоть за один час. Так как в каждой величине имеется бесконечное число точек, то, следовательно, движущееся [тело] должно коснуться всех точек величины. Следовательно, оно пройдет бесконечное число [точек], что невозможно.

ФИЛОПОН. Там же: Доказывая, что это одно неподвижно, он использовал такой аргумент. Если нечто, говорит он, движется вдоль данной конечной прямой, то, прежде чем оно пройдет ее всю, оно по необходимости должно

пройти сначала пройти четверть, а до четверти – восьмую часть и т.д. до бесконечности, так как непрерывное делимо до бесконечности. Следовательно, если нечто движется вдоль конечной прямой, оно должно прежде пройти бесконечное число величин, но если так, а всякое движение совершится в конечное время (поскольку ничто не движется в бесконечное время), то, следовательно, окажется возможным пройти бесконечное число величин в конечное время, что невозможно, так как бесконечное вообще нельзя пройти из начала в конец. *(Там же. С. 308.)*

АХИЛЛЕС

АРИСТОТЕЛЬ. Физика: Второй [аргумент] – так называемый «Ахиллес». Он гласит, что самый быстрый бегун никогда не догонит самого медленного, так как необходимо, чтобы догоняющий прежде достиг [той точки], откуда стартовал [собств. «рванул, припустил»] убегающий, поэтому более медленный [бегун] по необходимости всегда должен быть чуть впереди. Этот аргумент [по существу] тождествен аргументу «дихотомия», но отличается от него тем, что [последовательно] добавляемая величина делится не пополам. СИМПЛИКИЙ. Комм. к этому месту: Этот аргумент также основан на делении до бесконечности, но иначе формулирован. Его можно изложить так: если есть движение, самый быстрый бегун никогда не догонит самого медленного. Но это невозможно. Следовательно, движения нет. [...] «Ахиллесом» этот аргумент был назван по имени фигурирующего в нем Ахиллеса, который, как гласит аргумент, преследуя черепаху, не может ее догнать. В самом деле, необходимо, чтобы догоняющий прежде, нежели он догонит, сначала достиг черты, с которой стартовал убегающий. Но за то время, пока догоняющий приходит к ней, убегающий продвинется на какое-то расстояние, хоть и меньшее, чем пройденное [за то же время] догоняющим, так как бежит медленнее, но все же так продвинется, ибо не стоит на месте. И опять за то время, пока догоняющий будет проходить то расстояние, на [с.21] которое продвинулся убегающий, за это время убегающий опять пройдет какое-то расстояние – настолько меньшее пройденного [им] в прошлый раз, насколько он [бежит] медленнее догоняющего. И так в каждый отрезок времени, в который догоняющий будет проходить то расстояние, на которое к этому моменту продвинулся убегающий, движущийся медленнее, в этот отрезок времени будет продвигаться на какое-то расстояние и убегающий. И хотя с каждым разом это расстояние будет все меньше и меньше, все-таки в любом случае будет продвигаться на какое-то расстояние и убегающий, ибо он движется. И так как в силу бесконечной делимости величин можно брать все меньшее и меньшее расстояние до бесконечности, то Ахиллес не догонит не только Гектора, но даже черепаху. *(Там же. С. 309.)*

СТРЕЛА

ФЕМИСТИЙ. Парафраза к «Физике»: Если все покоится, говорит он, когда занимает равное самому себе пространство, а то, что летит, всегда занимает равное самому себе пространство, то летящая стрела по необходимости должна быть неподвижной.

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: Летящая стрела покоится в полете, коль скоро все по необходимости либо движется, либо покоится, а движущееся всегда занимает равное себе пространство. Между тем то, что занимает равное себе пространство, не движется. Следовательно, она покоится.

Аргумент Зенона, предварительно постулировав, что 1) всякое [тело], когда оно занимает равное себе пространство, либо движется, либо покоится; 2) ничто не движется в [отдельное] «теперь», 3) движущееся [тело] всегда находится в равном самому себе пространстве в каждое отдельное «теперь», – по-видимому, умозаключал так: летящая стрела в каждое «теперь» занимает равное себе пространство, а следовательно, и в течение всего времени [полета]. Но то, что в [данное] «теперь» занимает равное себе пространство, не движется, так как ничто не движется в [одно] «теперь». Но то, что не движется, покоится, так как все либо движется, либо покоится. Следовательно, летящая стрела, пока она летит, покоится в течение всего времени полета. *(Там же. С. 310.) [с.22]*

ГЕРАКЛИТ (VI – V вв. до н. э.)

Учение о природе. Стихийная диалектика

Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий. *(Фрагменты ранних греческих философов. С.217.)*

Под залог огня все вещи, – и огонь (под залог) всех вещей, словно как (под залог) золота – имущество и (под залог) имущества – золото. *(Там же. С. 223.)*

Мудрость состоит в том, чтобы знать всё как одно... Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся – расходящееся, созвучное – несозвучное, из всего – одно, из одного – всё. *(Там же. С. 199.)*

Тайная гармония лучше явной. *(Там же. С. 192)*

Всё движется и течёт. *(Там же. С. 210.)*

Нельзя войти в одну и ту же реку дважды и нельзя тронуть нечто смертное в том же состоянии по причине неудержимости и быстроты изменения: всё рассеивается и собирается, приходит и уходит... На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз – другие воды. *(Там же. С. 209.)*

Всё возникает в силу противоположности... Родается космос из огня и снова дотла сгорает через определённые периоды времени, попеременно в течении совокупности вечности; происходит же это согласно судьбе... Та же из противоположностей, которая ведёт к возникновению космоса, называется войной и распрей, а та, что к сгоранию – согласием и миром... (Там же. С. 201)

Я определяю судьбу как разум, творящий все вещи через их бег – в противоположные стороны. (Там же. С. 201.)

Отец всех вещей – война, т.е. противоположность... Видишь смену тел и рождения, живущих за счёт смерти других, за счёт жизни других умирающих... огонь живёт за счёт смерти земли, воздух живёт за счёт смерти огня, вода живёт за счёт смерти воздуха, земля – за счёт смерти воды... Видишь смену жизни и смерти, обновление Вселенной. (Там же. С. 205.)

Бессмертные смертны, смертные – бессмертны: живут за счёт смерти других, за счёт жизни других умирают... холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссохшее орошается. (Там же. С. 214.)

Путь вверх–вниз один и тот же, путь туда–сюда один и тот же. (Там же. С.204.)

Еще есть знания об относительности всего, и впрямь: свиньи грязью наслаждаются больше, чем чистой водой... птицы моются пылью... ослы солому предпочли бы золоту... (Там же. С. 214.)

Учение о познании.

ЛОГОС вечно люди не понимают: и прежде, чем выслушать, и выслушав однажды. Что же касается людей, то они не умеют ни слушать, ни говорить; они не осознают того, что делают наяву, подобно тому, как этого не помнят спящие. (Там же. С. 189.)

Большинство (людей) не мыслят, воспринимают вещи такими, какими встречают их в опыте и, узнав, не понимают, но воображают, т.е. грезят. (Там же. С.191.) [с.23]

Природа любит прятаться... Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного. Большая часть божественных вещей ускользает от познания по причине невероятности. (Там же. С. 193.)

Глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские... Я ЖЕ ИСКАЛ САМОГО СЕБЯ (познай самого себя!). (Там же. С. 194.)

МНОГОЗНАНИЕ УМУ НЕ НАУЧАЕТ, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем. (Там же. С. 195.)

Люди были обмануты явлениями, подобно Гомеру, даром, что тот был мудрее всех эллинов. Ведь и его обманули дети, загадав загадку... (Там же. С. 197.)

Имени ИСТИНЫ не ведали бы, если бы ее не было. (Там же. С. 200.)

... Ибо МУДРЫМ МОЖНО СЧИТАТЬ ТОЛЬКО ОДНО: УМ, могущий править всей Вселенной. Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает. (Там же. С. 249.)

Невежество лучше прятать, чем выставлять напоказ.

Не следует наобум гадать о величайшем.

То, что всем руководит, есть понимание, разум, логос. (Там же. С. 231.)

Учение о человеке, государстве. Этика Гераклита.

Личность – божество человека. (Там же. С. 243.)

Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел, столь глубока ее мера. (Там же. С. 231.)

Люди – боги, боги – люди, Ибо логос (закон) один и тот же. (Там же. С.216.)

Цель жизни – облегчение от страданий. (Там же. С. 208.)

Всем людям дано познавать самих себя и быть целомудренными. Целомудрие (самоограничение) – величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе. (Там же. С. 198.)

Кто намерен говорить с умом, тот должен крепко опираться на общее для всех граждан полиса – на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, всему довлеет и всё превосходит. (Там же. С. 197.)

С сердцем бороться тяжело, ибо чего оно хочет, то покупает ценой души... С гневом бороться тяжело, ибо покой покупается ценой жизни. (Там же. С. 233.)

Не к добру людям исполнение их желаний. (Там же. С. 234.)

Людей ожидает после смерти то, чего они не чают, и не воображают. (Там же. С. 235.)

Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу – бренным вещам, а большинство обжирается как скоты. (Там же. С. 244.)

Мнимомудрые следуют певцам деревенской черни и поют мелодии, того не ведая, что многие дурны, немногие хороши. (Там же. С. 247.)

Своеволие нужно гасить пуще пожара... Народ должен сражаться за попираемый закон, как за стены города. (Там же. С. 248.)

Чем доблестней смерть, тем лучше удел выпадает на долю умерших. (Там же. С.244.) [с.24]

Когда взрослый муж напьется пьян, его ведет домой безусый малый, а он сбивается с пути, ибо душа его влажна... Сухая душа – мудрейшая и наилучшая. (Там же. С. 231.)

ПИФАГОР (ок. 580 – 500 до н.э.)

Свидетельства о жизни и учении

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ. Гермипп рассказывает про Пифагора одну историю. Приехав в Италию, он соорудил себе комнатку под землей и наказал матери записывать на дощечке все происходящее, отмечая при этом время [событий], а затем спускать ему [эти заметки], доколе он не вернется [на землю]. Мать сделала, как он сказал. А Пифагор некоторое время спустя вернулся наверх тощий как скелет, пришел в народное собрание и объявил, что прибыл из Аида, причем зачитал им все, что произошло [за время его отсутствия]. Те были так взволнованы сказанным, что заплакали, зарыдали и уверовали, что Пифагор прямо-таки божественное существо. Дело кончилось тем, что они доверили ему своих жен, чтобы те научились кое-чему из его учений, и их прозвали пифагоричками. (*Фрагменты ранних греческих философов. С. 139.*)

ИСОКРАТ. Пифагор из Самоса... прибывши в Египет и став их [египтян] учеником, первым ввел в Элладу философию вообще и в особенности отличился рвением, с которым подвизался в науке о жертвоприношениях и торжественных богослужениях, совершаемых в храмах, полагая, что даже если ему не будет за это никакой награды от богов, то уж у людей-то он за это сподобится величайшей славы. Так оно и вышло: он настолько превзошел остальных славою, что все юноши мечтали быть его учениками, а старшие с бульшим удовольствием взирали на то, как их дети учатся у него, нежели на то, как они пекутся о семейных делах. И этому нельзя не верить, ибо еще и поныне молчанию притязующих на звание его учеников восхищаются более, нежели [речами] самых прославленных ораторов. (*Там же. С. 140.*)

АППОЛОНИЙ. Чудесные рассказы. **АРИСТОТЕЛЬ.** О пифагорейцах: Следующий после них [Эпименида, Аристия, Гермотима, Абариса, Ферекида] Пифагор поначалу усердно занимался математикой и числами, а впоследствии и Ферекидова чудотворца не чурался. Так однажды, когда в [гавань] Менапонта входил корабль, груженный товаром, а случившиеся [на берегу] молились, что корабль вернулся невредимым, [опасаясь] за груз, Пифагор подошел и сказал: «Вот увидите: этот корабль везет покойника», В другой раз в Кавлонии, как говорит Аристотель, [с.25] <он предвещивал белого медведя. Тот же Аристотель> в своей книге о Пифагоре сообщает еще много других [чудесных рассказов о нем] и среди прочего говорит: «Укусившую его в Тирении смертельно-ядовитую змею он сам убил своим укусом». Пифагорейцам он предсказал восстание, которое действительно произошло, поэтому он и уехал [заранее] в Метапонт, никем не замеченный. Переходя с другими реку Каса, он услышал, как его окликнул глас громкий и сверхчеловеческий: «Привет, Пифагор!» – спутников же его обуял ужас. Однажды его видели в Кротоне и Метапонте в один и тот же день и час. Сидя как-то в театре, говорит Аристотель, он встал и, обнажив собственное бедро, показал сидящим – оно было золотом.

ЯМВЛИХ. О пифагорейской жизни. **АРИСТОТЕЛЬ.** О пифагорейцах: В книге «О пифагорейской философии» Аристотель сообщает, что пифагорейцы хранили в строжайшей тайне следующее разделение: разумные живые существа подразделяются на [три вида]: бог, человек и существо, подобное Пифагору. (*Там же. С. 141.*)

ПОРФИРИЙ. Жизнь Пифагора: Что касается того, где он учился, то большинство утверждает, что начала так называемых математических наук он усвоил от египтян, халдеев и финикийцев, (так как геометрией с древних времен занимались египтяне, числами и вычислениями – финикийцы, а астрономическими теориями – халдеи), а всему, что относится к культу богов и прочим жизненным правилам, научился у магов и у них заимствовал. Первые [= культовые правила], пожалуй, знакомы многим, поскольку они записаны в [исторических] записках, но прочие его обыкновения известны меньше. Известно только, как говорит Евдокс в седьмой книге «Землеописания», что он соблюдал такую [ритуальную] чистоту [~ святость] и так избегал убийств и убийц, что не только воздерживался от [вкушения] живого, но никогда не приближался к мясникам и охотникам. (*Там же. С. 143.*)

ПЛУТАРХ. О счастье или доблести Александра: Ни Пифагор, ни Сократ, ни Аркесилай, на Карнеад ничего не написали. (*Там же. С. 147.*)

Учение

Мнения философов: Пифагор первый назвал Вселенную «космосом» по порядку, который ему присущ. Ср. Платон. Горгий, 507 е 6: Мудрецы говорят, Калликл, что и небо и земля, и боги и люди, связаны в одно целое общностью, дружбой, благочинием, целомудрием и справедливостью, и именно поэтому друг мой, они называют весь этот видимый мир «космосом» (порядком), а не акосмией (беспорядком) и распушенностью.

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ, фр. у **ДИОГЕНА ЛАЭРТИЯ,** Прозмий: Как говорит Гераклид Понтийский в сочинении «О бездыханной», Пифагор впервые назвал философию (любомудрие) этим именем и себя – философом, разговаривая в Сикионе с сикионским или флиунтским тираном Леонтом: по его словам, никто не мудр, кроме бога.

ДИОДОР СИЦИЛИЙСКИЙ. Пифагор назвал свое учение любомудрием (философией), а не мудростью (софией). Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости

своей природы часто не в силах достичь всего, а тот кто стремится к нраву и образу жизни мудрого [с.26] существа может быть подобающе назван любомудром (философом)

СТОБЕЙ. Сократ и Платон так же, как и Пифагор, видят высшую нравственную цель (телос) в уподоблении богу...

АРИСТОТЕЛЬ. «О философии Архита», фр. у ДАМАКСИЯ, О началах: Аристотель сообщает в «Учениях Архита», что [подобно Платону] и Пифагор также называл материю «иное» как нечто текучее и постоянно становящееся иным.

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ, фр. у Климента Алекс., Строматы: Пифагор, по сообщению Гераклида Понтийского, учил, что счастье (эвдемония) заключается в знании совершенства чисел.

ЯМВЛИХ. О пифагорейской жизни: Геометрию Пифагор называл «наукой».

Там же, [из «старинных» пифагорейских «записок»; примеры «символических» изречений Пифагора, рассчитанных на толкование подобно оракулам Пифии]: Таково:

Начало – пол-целого дела

– изречение самого Пифагора. Не только в этом полустигии, но и в других, подобных, божественнейший Пифагор скрывал тлеющие искорки истины для тех, кто сумел их разжечь; под своим краткословием он прятал, словно сокровище, необозримое и неисчерпаемое по объему богатство умозрения, как например, в изречении

Числу все вещи подобны,

которое он чаще всего повторял всем [своим ученикам], или в изречении «дружба – равенство», или в слове «космос», или – клянусь Зевсом! – в слове «философия», или в слове «суть», или в общеизвестном «тетрактида» [следует пифагорейская клятва четверицей]. (Там же. С. 147-149.)

АНАКСАГОР (ок. 500 – 428 до н.э.)

Свидетельства о жизни и учении

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ. Говорят, что он предсказал падение камня, случившееся у Эгоспотамов: он сказал, что камень упадет с Солнца. Поэтому Еврипид, который был его учеником, назвал Солнце в «Фиэтоне» «золотым слитком». В другой раз, придя в Олимпию, он сел [на стадионе] в кожаном плаще, как если бы должен был пойти дождь – что и произошло. Еще говорят, что на чей-то вопрос, станут ли когда-нибудь горы в окрестностях Лампсака морем, он ответил: «Станут, нужно только время». Как-то его спросили, чего ради он родился на свет, на что он ответил: «Ради созерцания Солнца, Луны и неба». «Ты лишился афинян», [с.27] – сказал ему кто-то. «Нет – ответил он, – это они меня лишились». Увидав гробницу Мавсола, он сказал: «Роскошная гробница – призрак богатства, обращенного в камень». Страдавшему от того, что умирает на чужбине, он сказал: «Спуск в Аид отовсюду одинаков».

... Поговаривали, что он враждебно относился к Демокриту после того, как ему не удалось войти в круг его собеседников. Наконец, он уехал в Лампсак, где и умер. На вопрос городских властей, какое его желание исполнить, он ответил: «Пусть в месяц моей смерти детей ежегодно отпускают на каникулы», – и обычай этот соблюдается по сей день. Когда он скончался, жители Лампсака похоронили его с почестями, а на могиле высекли надпись:

Истины высший предел и границы Вселенной достигший

Здесь, под этой плитой, Анаксагор погребен.

(Фрагменты ранних греческих философов. С. 506–507.)

Учение

АРИСТОТЕЛЬ. Упоминают также изречение Анаксагора (обращенное к кому-то из его учеников) о том, что сущее будет для них таким, каким они его будут представлять.

КЛИМЕНТ АЛЕКС. Строматы: Как сообщают Анаксагор из Клазомен сказал, что цель жизни – созерцание и проистекающая из него свобода.

АРИСТОТЕЛЬ. Евдемова этика: Говорят, что на чей-то недоуменный вопрос, чего ради предпочтительней родиться на свет, чем не родиться, Анаксагор ответил: «Ради созерцания неба и порядка Вселенной».

СТОБЕЙ. Анаксагор говорил, что есть два урока смерти: время до рождения и сон. (Там же. С. 512–513.)

Учение о началах

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ. Анаксагор, сын Гегесибула или Эвбула, клазоманец. Он был слушателем Анаксимена и впервые присоединил к материи ум, начав свое сочинение – а оно написано приятным и исполненным величия слогом

– так: «Все вещи были вперемешку, затем пришел ум и их упорядочил». Поэтому его прозвали «умом», и Типмон в «Силлах» говорит о нем так:

Анаксагор, отважный герой, – Умом его звали
Ибо учил он, что Ум, от спячки внезапно проснувшись,
Все воедино связал, что прежде в смешении было.

Он отличался не только знатностью рода и богатством, но и высокомудрием, поскольку, отказавшись от наследственного имени в пользу родственников. Те обвиняли его в том, что он о нем не заботится, а он им и говорит: «Ну так позаботьтесь вы», – и в конце концов удалился от дел и предался умозрению природы, не интересуясь общественными делами, а в ответ на чей-то упрек «Тебе нет дела до родины» – сказал: «Типун тебе на язык! Мне до родины еще как есть дело!» – и указал перстом на небо. (Там же. С. 505.)

ГАРПОКРАТИОН. Анаксагор-софист [= «философ»], сын Гегесибула, клазоменец, ученик милетца Анаксимена. Его прозвали «Ум», так как он считал [с.28] [началами] материю и всеконтролирующий Ум. Ему принадлежит определение Солнца как раскаленной «глыбы». (Там же. С. 507.)

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: Анаксагор, сын Гегесибула, клазоменец, примкнув к философии Анаксимена, первым реформировал воззрения о началах и восполнил недостающую причину. При этом телесных начал он принял бесконечно много: по его мнению, все подобочастные, как-то: вода, огонь или золото, безначальны и неуничтожимы, а их видимое (феноменальное) возникновение и уничтожение всецело обусловлены соединением и разделением [частиц], причем все [подобочастные] содержится во всех, но каждое характеризуется по тому, что в нем преобладает. Так, золотом феноменально является то, в чем много золота, хотя при этом в нем содержится все. Действительно Анаксагор говорит, что «во всем содержится доля всего» и «чего в каждой отдельной вещи больше всего содержится, тем она с наибольшей ясноразличимостью была и есть». Анаксагор учит сходно с Анаксимандром... Но только Анаксагор присовокупил в качестве причины движения и возникновения Ум, разделяясь под действием которого [подобочастные вещества] и породили миры (космосы) и все остальные существа. «При таком толковании, – говорит [Теофраст], – можно было бы считать, что Анаксагор принимает бесконечное число материальных начал и одну причину движения и возникновения – Ум. но если истолковать смесь всех вещей как единую субстанцию, неопределенную и по виду [= качественно] и по величине, то выходит, что он полагает два начала: природу бесконечного и Ум, так что телесные элементы, как видим, он рассматривает сходно с Анаксимандром».

ИППОЛИТ. Опровержение всех ересей: После него [-Анаксимена] был Анаксагор, сын Гегесибула, клазоменец. Он считал началом всего ум и материю: ум – как творящую причину, материю – как становящуюся. Все вещи были вперемешку, а ум пришел и упорядочил. Материальные начала, по его словам, бесконечны [по числу], и малость их тоже бесконечна. Все вещи были приведены в движение умом, и подобное сошло с подобным. Часть из них под действием кругового движения получила постоянное место на небе: плотное, влажное, темное, холодное и все тяжелое сошлись в середину (когда они затвердели, из них возникла земля), а то, что этому противоположное: горячее, светлое, сухое и легкое, устремилось в даль эфира. (Там же. С. 514-515.)

Об уме

ПЛАТОН. Кратил: [Этимология слова «справедливое»]. Другой говорит, что «справедливое» – это то, о чем говорит Анаксагор, т.е. Ум, так как Ум, по его словам, будучи самовластным и не смешанным ни с чем, упорядочивает все вещи, проходя насквозь через все.

АРИСТОТЕЛЬ. О душе: [Анаксагор] полагает ум началом по преимуществу: из всех сущих только его одного он признает простым, беспримесным и чистым. Причем он приписывает одному и тому же началу обе [способности], как познания, так и движения, полагая, что Ум привел в движение Вселенную.

АРИСТОТЕЛЬ. Физика: Поэтому Анаксагор правильно считает Ум нестрадательным и беспримесным, раз он признает его причиной движения: только в [с.29] том случае он может двигать, если сам недвижим, и [только в том случае] господствовать [над материей], если сам не смешан [с ней]. Ср.: АРИСТОТЕЛЬ. Метафизика: Что действительность предшествует [во времени возможности] – тому свидетель Анаксагор: Ум есть действительность (энергия). (Там же. С. 520.)

О причинах явлений

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: Анаксагор и стоики [определяют случайность] как причину, неясную человеческому рассудку.

АЛЕКСАНДР АФРОДИС. О судьбе: Анаксагор говорит, что ничто из происходящего не происходит волею судьбы, это имя лишено смысла. Анаксагор говорил, что над людьми нет вообще никакого промысла богов, но всеми человеческими делами правит случай (тюхэ). (Там же. С. 522.)

О познании

Мнения философ (Стобей): Пифагор, Эмпедокл, Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс, Анаксагор, Демокрит, Метродор, Протагор, Платон [считают] ощущения ложными.

СЕКСТ ЭМПИРИК. Пирроновы основоположения: Мыслимое видимому [мы противопоставляем] так, как Анаксагор противопоставлял утверждению «снег бел» рассуждение «снег есть замерзшая вода; вода черна, следовательно, снег черен». (Там же. С 528.)

Космогония

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ. Анаксагор учил, что Солнце – раскаленная глыба, по величине больше Пелопоннеса (другие приписывают этот взгляд Танталу), а на Луне есть поселения, равно как холмы и овраги. Начала – геометрии: подобно как из «крупниц» (как их называют) составляется золото, так из подобночастных маленьких телец образовалась Вселенная. Движущая причина – Ум; тяжелые тела, как земля, [при возникновении мира] заняли нижнее место, легкие, как-то: огонь, – верхнее, а вода и воздух – среднее. Так на плоской земле возникло море, после того как солнце выпарило влагу. Звезды первоначально двигались куполообразно, так что постоянно видимый полюс находился в зените, но впоследствии [их орбиты] наклонились. Млечный путь – отражение света звезд, не освещаемых Солнцем, кометы – скопление планет, испускающих языки пламени, мелькающие [= «падающие»] звезды – как бы искры, выбрасываемые из эфира. Ветры возникают от того, что воздух разжижается [и течет] под действием солнца. Гром – столкновение облаков, молния сильное трение облаков, землетрясение – опускание воздуха в недра земли. Животные рождаются из влажного, горячего и землистого [начала], а затем друг от друга, причем самцы – справа, а самки – слева. (Там же. С. 505-506.)

СИМПЛИКИЙ. Комм. к «Физике»: [Анаксагор и Эмпедокл различаются], во-первых, тем, что, по словам Анаксагора, единожды возникнув из смеси, космос впредь пребывает, управляемый и разделяемый Умом-начальником. Анаксагор, Архелай и Метродор из Хиоса, судя по всему, считают, что космос возник с началом времени. Они утверждают, что движение также [некогда] началось: в течение предшествующего времени сущее было неподвижным, Ум вызвал движение, движение породило космос. По-видимому, и они также принимают начало [с.30] миротворения [лишь] с дидактической целью.

Мнения философов (Стобей): Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Архелай, Диоген, Левкипп [считают] космос уничтожим. (Там же. С. 522.)

О душе

Мнения философов (Стобей): («Телесна ли душа и какова ее сущность»): Анаксимен, Анаксагор, Архелай, Диоген [полагают, что] душа состоит из воздуха. [В редакции Псевдо-Плутарха добавлено]: «и считали ее телом».

Там же (Стобей): Пифагор, Анаксагор [считают, что] ум внедряется извне.

ФЕОДОРIT. Врачевание: Пифагор, Анаксагор... утверждали, что душа бессмертна. (Там же. С. 528.)

АРИСТОТЕЛЬ. О душе: Анаксагор также понимает душу (псюхе) как принцип движения, равно как и любой другой [философ], сказавший, что Вселенную привел в движение ум, – но только не совсем так, как Демокрит: тот просто отождествляет душу и ум. Анаксагор не так ясно говорит о них, [как Демокрит]: во многих местах он понимает ум как причину [всего] прекрасного и правильного, а в других отождествляет его с душой – это явствует из его слов, что ум присущ всем животным, и великим и малым, и честным и бесчестным. Но ум в смысле «разума» явно не присущ всем животным одинаково, и даже не всем людям. (Там же. С. 529.)

ФРАГМЕНТЫ

О природе

«Все вещи были вперемешку, бесконечные и по множеству, и по малости, так как и малость была бесконечной. И пока все было вперемешку, ничто не было ясноразлично по причине [своей] малости: все обнимали аэр (туман) и эфир, оба бесконечные. Ибо изо всех [тел], которые содержатся во Вселенной, эти [два] самые большие и по множеству, и по величине». (Там же. С. 531.)

«А так как и у большого и у малого равное число долей по количеству, то и на этом основании все должно заключаться во всем. И [следовательно, ничего] не может быть по отдельности, но все содержит долю всего. Так как наименьшей величины быть не может, то она не могла бы освободиться или стать сама по себе, но как вначале, так и теперь: все вперемешку. Во всех [вещах] содержится много [веществ], и причем как в больших, так и в меньших [вещах] содержится равное количество [веществ], выделяющихся [из смеси]». (Там же. С. 532.)

«Не отделены друг от друга [вещи, находящиеся] в одном мироздании (космосе), и не отрублено топором ни горячее от холодного, ни холодное от горячего». (Там же. С. 533.)

«Все [вещи] содержат долю всего, Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но – единственный – сам по себе. Если бы он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы

причастен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]. Ибо, как я сказал выше, во всем содержится доля всего. Примешанные [вещи] препятствовали бы ему, [не давая] править ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе.

Ибо он тончайшее и чистейшее из всех вещей, и [с.31] предрекает абсолютно все, и обладает величайшим могуществом. И всеми [существами], обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, [теперь] оно расширилось, а в будущем расширится все больше. И то, что смешивается, и то, что выделяется [из смеси], и то, что разделяется, – все это предрекает Ум. И все, чему суждено было быть, и все, что было, но чего теперь нет, и все, что есть теперь и будет в будущем, – все это упорядочил Ум, равно как и это круговращение, в котором кружатся теперь звезды, Солнце и Луна, а также выделяющиеся аэр (темный воздух) и эфир. Именно это круговращение стало причиной выделения. И выделяется из разреженного плотное, их холодного горячее, из темного светлое и из влажного сухое. Но [в них по-прежнему] содержится много долей многих [веществ]. Полностью ничто не выделяется и не отделяется одно от другого, кроме Ума. Всякий ум, и больший, и меньший, подобен [= однороден]. Однако ничто другое не подобно ничему, но чего в каждой отдельной вещи больше всего содержится, тем она с наибольшей ясноразличимостью была и есть». (Там же. С. 533-534.)

«Как только Ум начал двигать, из всего движимого стало происходить выделение, и все, что Ум привел в движение, разделялось. По мере того как [вещи] приводились в движение и разделялись, круговращение вызвало намного большее разделение».

«Ум предрешил как все, что существует внутри [нашего мира] и в настоящем, так и все прочее [что находится] в объемлющем своде, в тех [мирах], которые образовались путем аккреции и выделения [из смеси]». (Там же. С. 534.)

ДЕМОКРИТ

(род. ок. 470 или 460 до н. э. – ум. в глубокой старости.)

Учение о бытии

АРИСТОТЕЛЬ. ... Элементы (стихии) – полное и пустое, называя одно из них бытием, другое – небытием бытие нисколько не более существует, чем небытие, т.к. и пустота не менее реальна, чем тело.

Эти элементы они считали материальными причинами существующих вещей. И подобно тому, как почитавшие лежащую в основе вещей сущность единым (первоначалом), производят прочие вещи из видоизменений ее, точно также и они, полагая началами всего происходящего редкое и плотное, утверждают, что [с.32] причинами прочих вещей являются определенные различия в них.

А этих различий, по их Учению, три: Форма, порядок и положение.

Бытие различается только «очертанием, соприкосновением и поворотом», из них очертание есть Форма, соприкосновение – порядок и поворот – положение.

Атомы лишь находятся вблизи друг от друга и незначительно отстоят друг от друга, и вот это он называет соприкосновением, ибо он учит, что пустотами атомы разделяются совершенно... предполагая сущность атомов абсолютно плотной и полной, он называл их бытием, учил, что они носятся в пустоте, которую он называл небытием, и говорил, что, последнее существует не менее, чем бытие, все прочее состоит из неделимых тел последние же бесконечны числом и бесконечно разнообразны по формам: вещи же отличаются их положением и порядком. (Материалисты древней Греции. М., 1955. С. 55.)

СИМПЛИЦИЙ. Левкипп и Демокрит считают причиной неделимости первотел не только непроницаемость, но также малость и отсутствие частей. (Там же. С.59.)

СЕКСТ. Демокрит говорит – лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое, в мнении – теплое, в мнении – холодное, в мнении – цвет, в действительности же существуют только атомы и пустота.

АЭЦИЙ. Атомов – бесконечное множество, пустота же беспредельна по величине.

Все ощущаемые качества возникают из соединения атомов, существуя лишь для нас, воспринимающих их, по природе же нет ничего ни белого, ни черного, ни желтого, ни красного, ни горького, ни сладкого.

Итак, атомы суть всевозможные маленькие тела, не имевшие качеств... по их учению первотела не могут ни в каком отношении изменяться ни один из атомов не нагревается, не охлаждается, равным образом не делается ни сухим, ни влажным и тем более не становится ни белым, ни черным и вообще не принимает никакого иного качества вследствие полного отсутствия изменения в атоме. (Там же. С. 60-61.)

ДИОГЕН. По Демокриту: начало вселенной – атомы и пустота, миров бесчисленное множество, и они имеют начало и конец во времени, и ничто не возникает из небытия, ни разрушается в небытии. (Там же. С. 62.)

ПЛУТАРХ. Демокрит признал вселенную бесконечной до той причине, что она отнюдь не создана кем-либо. (Там же. С. 63.)

Учение о познании.

СЕКСТ. Демокрит иногда отвергает чувственно воспринимаемые явления и говорит, что ничто из них не является по истине, но лишь по мнению, по истине же существуют (только) атомы и пустота.

Это значит: чувственно воспринимаемые (явления) общим мнением признаются существующими, но на самом деле они не существуют, а существует только атомы и пустота. (Там же. С. 75.)

ДИОГЕН. Начала вселенной – атомы и пустота, все же остальное существует лишь в мнении, чувственно воспринимаемые качества существуют условно в мнении, по природе же существуют атомы и пустота. (Там же. С. 77.) [с.33]

ДЕМОКРИТ. Ощущения ложны... ничто чувственно воспринимаемое не лежит в основе природы, т.к. атомы, образующие все (вещи), имеют природу лишенную всякого чувственно воспринимаемого качества. (Там же. С. 77.)

АЭЦИЙ, ЛЕВКИПП, ДЕМОКРИТ. ощущения и мысль суть изменения тела... ощущение и мышление возникают вследствие того, что приходят извне образы. Ибо никому не приходит ни одно ощущение или мысль без попадающего в него образа. (Там же. С. 80.)

Этика.

Счастье и несчастье в душе.

Счастье обитает не в садах и не в золоте, душа – местожительство этого демона.

Не телесные силы и не деньги делают людей счастливыми, но правота и многосторонняя мудрость.

Предпочитающий душевные блага избирает божественную часть. Предпочитающий же блага телесного сосуда избирает человеческое...

Телесная красота человека есть нечто скотоподобное, если под ней не скрывается ум.

У кого характер упорядочен, у тех и жизнь благоустроена.

Жить дурно, не разумно, неводержанно и нечестно – значит, не плохо жить, но медленно умирать...

Благоразумен тот, кто не печалится о том, чего он не имеет, но радуется тому, что имеет... Быть хорошим (человеком) – значит не (только) не делать несправедливости, но и не желать (этого)... Делаящий постыдное должен прежде всего стыдиться самого себя.

Не говори и не делай ничего дурного, даже если ты наедине с собой. Учись гораздо более стыдиться самого себя, чем других.

И в каждой душе должен быть начертан закон: "Не делай ничего непристойного".

Истинный благодетель не тот, кто имеет в виду оплату, а тот, кто хочет делать добро.

Мужество делает ничтожными удары судьбы.

Мужественен не только тот, кто побеждает врагов, но и тот, кто господствует над своими удовольствиями, некоторые же царствуют над городами и в то же время являются рабами женщины...

Совершающий несправедливость несчастнее несправедливо страдавшего. Доступный подкупу никогда не может быть справедливым. Враг не тот, кто наносит обиду, но тот, кто делает это преднамеренно. (Там же. С. 155-158.) [с.34]

ФИЛОСОФИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Классический этап охватывает период примерно с середины V в. до н.э. и до кон. IV в. до н.э. Этот период связан с деятельностью софистов, Сократа, Платона и Аристотеля. Софисты и Сократ были первыми гуманистами, они попытались ответить на вопрос, в чем же суть человека. В творчестве Платона и Аристотеля осуществился большой философский синтез, ставший вершиной античной мысли.

СОФИСТЫ

«Софист» в переводе с греческого означает мудрец, знаток, мастер, художник. Так назывались появившиеся в V в. до н.э. платные учителя философии и ораторского искусства. Они не представляли единой школы. Софисты сместили философскую рефлексию с проблемы физиса и космоса на проблему человека и его жизни как члена общества. Темы софистики – этика, политика, риторика, искусство, язык, религия, воспитание и т.п. Главным вопросом для софистов был вопрос о соотношении мира и знания. Софисты учили, что нет объективной истины, она зависит от места, времени, условий и самого человека, то есть субъективна, а стало быть, мир непознаваем.

Утверждение об относительности истины влекло за собой и утверждение об относительности нравственных норм – что кому выгодно, то и хорошо; часто такая позиция перерастала в имморализм.

ПРОТАГОР

АРИСТОТЕЛЬ Soph. el. I 165. Софистика есть мудрость кажущаяся, а не истинная, и софист – умеющий наживать деньги от кажущейся, но неподлинной мудрости.

СЕКСТ Pyrrh. hypot. I 216–219. Протагор... вводит принцип относительности. Протагор говорит, что материя текуча и при течении ее непрерывно происходят прибавления взамен убавления ее, и ощущения перестраиваются и

изменяются в зависимости от возрастов и прочих телесных условий. Он говорит также, что причины всего, что является, лежат в материи, так, что материя, поскольку все зависит от нее самой, может быть всем, что только является всем нам. Люди же в различное время воспринимают по-разному в зависимости от различий своих состояний... так согласно его учению критерием существующего является человек.

ПРОТАГОР. [У Секста] Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют.

СЕКСТ adv. math. VII 60. Протагор говорил, что все продукты воображения и все мнения истинны и что истина принадлежит к тому, что относительно, вследствие того, что все явившееся или представившееся кому-нибудь существует непосредственно в отношении к нему.

ПРОТАГОР (У Платона Theat. 166 D–167 B). В самом деле я утверждаю, что истина такова, как я ее описал; а именно, что каждый из нас есть мера существующего или несуществующего. И действительно, один от другого бесконечно отличается этим самым, так как для одного существует и является одно, [с.35] для другого другое. Но я далек от того, чтобы не признавать мудрость и мудрого человека. Напротив, именно того я и называю мудрым, кто, если с кем-нибудь из нас случится кажущееся и действительное зло, сумеет превратить его в кажущееся и действительное добро.

ПРОТАГОР (у Евсевия Praep evang XIV 3,7). О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать это: и неясность вопроса, и краткость человеческой жизни.

ГОРГИЙ

СЕКСТ (adv. math. VII 65). В сочинении носящем заглавие «О несуществующем или о природе», он устанавливает три главных положения... первое гласит, что ничто не существует; второе – что если что-либо существует, то оно непознаваемо для человека; третье – что, если оно и познаваемо, то все же, по крайней мере, оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего.

ФРАЗИМАХ

ПЛАТОН Polit. I 338 C – 344 A. Так, слушай, сказал он (Фразимах): справедливым я называю не что иное, как полезное сильнейшему... Всякая власть дает законы сообразные с ее пользою: демократия – демократические законы, тирания – тиранические, так же и в остальных случаях. Дав же законы полезные для себя, она объявляет их справедливыми для подданных и нарушителя этих законов карает как беззаконника и противника правды. ...во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она – сила, вот и выходит... что справедливость – везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего. (*Антология мировой философии. – Т. 1. Ч. 1. – М., 1969. С. 316–318.*)

СОКРАТ (469-399 до н.э.)

Сократ – легендарный античный философ, учитель Платона. Учение Сократа было устным; все свободное время он проводил в беседах с приезжими философами и местными гражданами, политиками, друзьями. Об этих беседах мы знаем в основном благодаря двум авторам – Ксенофону и Платону. На основании различных свидетельств, из которых предпочтение отдается «Апологии Сократа» и ранним диалогам Платона, обычно выделяют три особенности сократовской философии: 1) диалогический характер; 2) определение понятий путем индукции; 3) этический рационализм, выражаемый формулой «добродетель есть знание».

Знание, по Сократу, есть мысль, понятие об общем. Раскрываются понятия через определения, а обобщаются через индукцию (как форма умозаключения индукция обеспечивает возможность перехода от единичных фактов в общем положении). Сам Сократ дал образцы определения и обобщения этических понятий (например, доблести, справедливости). Определению понятия предшествует беседа, диалог, в ходе которого собеседник рядом последовательных вопросов изобличается в противоречиях. Раскрытием противоречий устраняется мнимое знание, а [с.36] беспокойство, в которое при этом ввергается ум, побуждает мысль к поискам подлинной истины. Свой метод собеседования Сократ называл майевтикой. Этика Сократа рационалистична: по Сократу, дурные поступки порождаются только незнанием и никто не бывает злым по доброй воле. Зло – всегда ошибка суждения, оно не может быть сознательным.

РЕЧЬ СОКРАТА НА СУДЕ

Итак, о мужи афиняне, следует защищаться и постараться в малое время опровергнуть клевету, которая уже много времени держится между вами. Желал бы я, разумеется, чтобы так оно и случилось и чтобы защита моя была успешной, конечно, если это к лучшему и для вас, и для меня. Только я думаю, что это трудно, и для меня вовсе не

тайна, какое это предприятие. Ну да уж относительно этого пусть будет, как угодно богу, а закон следует исполнять и защищаться. <...>

... Я сам постараюсь вам показать, что именно дало мне известность и навлекло на меня клевету. Слушайте же. И хотя бы кому-нибудь из вас показалось, что я шучу, будьте уверены, что я говорю сущую правду. Эту известность, о мужи афиняне, получил я не иным путем, как благодаря некоторой мудрости. Какая же это такая мудрость? Да уж, должно быть, человеческая мудрость. Этой мудростью я, пожалуй, в самом деле мудр; а те, о которых я сейчас говорил, мудры или сверхчеловеческой мудростью, или уж не знаю, как и сказать; что же меня касается, то я, конечно, этой мудрости не понимаю, а кто утверждает обратное, тот лжет и говорит это для того, чтобы оклеветать меня. И вы не шумите, о мужи афиняне, даже если вам покажется, что я говорю несколько высокомерно; не свои слова буду я говорить, а сошлюсь на слова, для вас достоверные. Свидетелем моей мудрости, если только это мудрость, и того, в чем она состоит, я приведу вам бога, который в Дельфах. Ведь вы знаете Херефонта. Человек этот смолоду был и моим, и вашим приверженцем, разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт, до чего он был неудержим во всем, что бы ни затевал. Ну вот же, приехав однажды в Дельфы, дерзнул он обратиться к оракулу с таким вопросом. Я вам сказал не шумите, о мужи! Вот он и спросил, есть ли кто-нибудь на свете мудрее меня, и Пифия ему ответила, что никого нет мудрее. И хотя сам он умер, но вот брат его засвидетельствует вам об этом.

Посмотрите теперь, зачем я это говорю; ведь мое намерение – объяснить вам, откуда пошла клевета на меня. Услыхав это, стал я размышлять сам с собою таким образом: что бы такое бог хотел сказать и что это он подразумевает? Потому что сам я, конечно, нимало не сознаю себя мудрым; что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать: не полагается ему это. Долго я недоумевал, что такое он хочет сказать; потом, собравшись с силами, прибегнул к такому решению вопроса: пошел я к одному из тех людей, которые славятся мудрыми, думая, что тут-то я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу, что вот этот, мол, мудрее меня, а ты меня называл самым мудрым. Ну и когда я присмотрелся к этому человеку – называть его по имени нет никакой надобности, скажу только, что человек, глядя на которого я увидал то, что я увидал, был одним из государственных людей, о мужи афиняне, – так вот, когда я к нему присмотрелся (да побеседовал с [с.37] ним), то мне показалось, что этот муж только кажется мудрым и многим другим, и особенно самому себе, а чтобы в самом деле он был мудрым, этого нет; и я старался доказать ему, что он только считает себя мудрым, а на самом деле не мудр. От этого и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я, не зная чего-то, и не воображаю, что знаю эту вещь. Оттуда я пошел к другому, из тех, которые кажутся мудрее, чем тот, и увидал то же самое; и с тех пор возненавидели меня и сам он, и многие другие.

Ну и после этого стал я уже ходить по порядку. Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчался этим и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова бога необходимо ставить выше всего. Итак, чтобы понять, что означает изречение бога, мне казалось необходимым пойти ко всем, которые славятся знающими что-либо. И, клянусь собакой, о мужи афиняне, уж вам-то я должен говорить правду, что я поистине испытал нечто в таком роде: те, что пользуются самою большою славой, показались мне, когда я исследовал дело по указанию бога, чуть ли не самыми бедными разумом, а другие, те, что считаются похуже, – более им одаренными. Но нужно мне рассказать вам о том, как я странствовал, точно я труд какой-то нес, и все это для того только, чтобы прорицание оказалось неопровергнутым. После государственных людей ходил я к поэтам, и к трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим, чтобы на месте уличить себя в том, что я невежественнее, чем они. Брал я те из их произведений, которые, как мне казалось, всего тщательнее ими отработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы, кстати, и научиться от них кое-чему. Стыдно мне, о мужи, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Ну да, одним словом, чуть ли не все присутствовавшие лучше могли бы объяснить то, что сделано этими поэтами, чем они сами. Таким образом, и относительно поэтов вот что я узнал в короткое время: не мудростью могут они творить то, что они творят, а какою-то природенною способностью и в исступлении, подобно гадалелям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; и в то же время я заметил, что вследствие своего поэтического дарования они считали себя мудрейшими из людей и в остальных отношениях, чего на деле не было. Ушел я и оттуда, думая, что превосхожу их тем же самым, чем и государственных людей.

Под конец уж пошел я к ремесленникам. Про себя я знал, что я попросту ничего не знаю, ну а уж про этих мне было известно, что я найду их знающими много хорошего. И в этом я не ошибся: в самом деле, они знали то, чего я не знал, и этим были мудрее меня. Но, о мужи афиняне, мне показалось, что они грешили тем же, чем и поэты: оттого, что они хорошо владели искусством, каждый считал себя самым мудрым также и относительно прочего, самого важного, и эта ошибка заслоняла собою ту мудрость, какая у них была; так что, возвращаясь к изречению, я спрашивал сам себя, что бы я для себя предпочел, оставаться ли мне так, как есть, не будучи [с.38] ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или, как они, быть и тем и другим. И я отвечал самому себе и оракулу, что для меня выгоднее оставаться как есть.

Вот от этого самого исследования, о мужи афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели, притом как нельзя сильнее и глубже, отчего произошло и множество клевет, а с другой стороны, начали мне давать это название мудреца, потому что присутствующие каждый раз думают, что сам я мудр в том, относительно чего я отрицаю мудрость другого. А на самом деле, о мужи, мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе ничего не стоит, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем для примера, все равно как если бы он говорил, что из вас, о люди, мудрейший тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего-то по правде не стоит его мудрость. Ну и что меня касается, то я и теперь, обходя разные места, выискиваю и допытываюсь по слову бога, не покажется ли мне кто-нибудь из граждан или чужеземцев мудрым, и, как только мне это не кажется, спешу поддержать бога и показываю этому человеку, что он не мудр. И благодаря этой работе не было у меня досуга сделать что-нибудь достойное упоминания ни для города, ни для домашнего дела, но через эту службу богу пребываю я в крайней бедности.

Кроме того, следующие за мною по собственному почину молодые люди, у которых всего больше досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь пытать других; ну и я полагаю, что они находят многое множество таких, которые думают, что они что-то знают, а на деле ничего не знают или знают одни пустяки. От этого те, кого они испытывают, сердятся не на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который развращает молодых людей. А когда спросят их, что он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, но, чтобы скрыть свое затруднение, говорят то, что вообще принято говорить обо всех любителях мудрости: он-де занимается тем, что в небесах и под землею, богов не признает, ложь выдает за истину. А сказать правду, думаю, им не очень-то хочется, потому что тогда оказалось бы, что они только делают вид, будто что-то знают, а на деле ничего не знают. Ну а так как они, думается мне, честолюбивы, могущественны и многочисленны и говорят обо мне согласно и убедительно, то и переполнили ваши уши, клеветца на меня издавна и громко. От этого обрушились на меня и Мелет, и Анит, и Ликон: Мелет, негодую за поэтов, Анит – за ремесленников, а Ликон – за риторов. Так что я удивился бы, как говорил вначале, если бы оказался способным опровергнуть перед вами в столь малое время столь великую клевету. Вот вам, о мужи афиняне, правда, как она есть, и говорю я вам без утайки, не умалчивая ни о важном, ни о пустяках. Хотя я, может быть, и знаю, что через это становлюсь ненавистным, но это и служит доказательством, что я сказал правду и что в этом-то и состоит клевета на меня и таковы именно ее причины. И когда бы вы ни стали исследовать это дело, теперь или потом, всегда вы найдете, что это так.

Но пожалуй, кто-нибудь скажет: не стыдно ли тебе, Сократ, заниматься таким делом, от которого, может быть, тебе придется теперь умереть? А на это я по справедливости [с.39] могу возразить: нехорошо ты это говоришь, мой милый, будто человеку, который приносит хотя бы малую пользу, следует принимать в расчет смерть, а не думать всегда лишь о том, делает ли он дела справедливые или несправедливые, дела доброго человека или злого. ... Бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто же не знает ни того, что такое смерть, ни того, не есть ли она для человека величайшее из благ, а все боятся ее, как будто знают наверное, что она есть величайшее из зол. Но не самое ли это позорное невежество – думать, что знаешь то, чего не знаешь? Что же меня касается, о мужи, то, пожалуй, я и тут отличаюсь от большинства людей только одним: если я кому-нибудь и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде, так и думаю, что не знаю. А что нарушать закон и не слушаться того, кто лучше меня, будь это бог или человек, нехорошо и постыдно – это вот я знаю. Никогда поэтому не буду я бояться и избегать того, что может оказаться и благом, более, чем того, что наверное есть зло. Так что с если бы вы меня отпустили, не поверив Аниту, который сказал, что или мне вообще не следовало приходить сюда, а уж если пришел, то невозможно не казнить меня, и внушал вам, что если я уйду от наказания, то сыновья ваши, занимаясь тем, чему учит Сократ, развратятся уже вконец все до единого, – даже если бы вы меня отпустили и при этом сказали мне: на этот раз, Сократ, мы не согласимся с Анитом и отпустим тебя, с тем, однако, чтобы ты больше не занимался этим исследованием и оставил философию, а если еще раз будешь в этом уличен, то должен будешь умереть, – так вот, говорю я, а если бы вы меня отпустили на этом условии, то я бы вам сказал: «Желать вам всякого добра – я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разумности, об истине и о душе своей, чтобы она была как можно лучше, не заботишься и не помышляешь?» И если кто из вас станет возражать и утверждать, что он об этом заботится, то я не оставляю его и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, пытать, опровергать и, если мне покажется, что в нем нет доблести, а он только говорит, что есть, буду попрекать его за то, что он самое дорогое не ценит ни во что, а плохое ценит дороже всего. Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, с молодым и старым, с чужеземцами и с вами, с вами особенно, потому что вы мне ближе по крови. Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага, как в частной жизни, так и в общественной. Да, если бы такими словами я развращал юношей, то слова эти были бы вредными. А кто утверждает,

что я говорю что-нибудь другое, а не это, тот несет вздор. Вот почему я могу вам сказать, афиняне: послушаетесь вы Анита или нет, [с.40] отпустите меня или нет – поступать иначе, чем я поступаю, я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз.

Не шумите, мужи афиняне, исполните мою просьбу – не шуметь по поводу того, что я говорю, а слушать; слушать вам будет полезно, как я думаю. Я намерен сказать вам и еще кое-что, от чего вы, наверное, пожелаете кричать, только вы никоим образом этого не делайте. Будьте уверены, что если вы меня такого, как я есть, убьете, то вы больше повредите себе, нежели мне. Мне-то ведь не будет никакого вреда ни от Мелета, ни от Анита, да они и не могут мне повредить, потому что я не думаю, чтобы худшему было позволено вредить лучшему. Разумеется, он может убить, изгнать из отечества, отнять все права. Но ведь это он или еще кто-нибудь считает все подобное за великое зло, а я не считаю; гораздо же скорее считаю я злом именно то, что он теперь делает, замышляя несправедливо осудить человека на смерть. Таким образом, о мужи афиняне, я защищаюсь теперь совсем не ради себя, как это может казаться, а ради вас, чтобы вам, осудивши меня на смерть, не прогледеть дара, который вы получили от бога. В самом деле, если вы меня убьете, то вам нелегко будет найти еще такого человека, который, смешно сказать, приставлен к городу как овод к лошади, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли. В самом деле, мне кажется, что бог послал меня городу как такого, который целый день, не переставая, всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает. Другого такого вам нелегко будет найти, о мужи, а меня вы можете сохранить, если вы мне поверите. Но очень может статься, что вы, как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита, и тогда всю остальную вашу жизнь проведете во сне, если только бог, жалея вас, не пошлет вам еще кого-нибудь. А что я такой как будто бы дан городу богом, это вы можете усмотреть вот из чего: похоже ли на что-нибудь человеческое, что я забросил все свои собственные дела и сколько уже лет терпеливо переношу упадок домашнего хозяйства, а вашим делом занимаюсь всегда, обращаясь к каждому частным образом, как отец или старший брат, и убеждая заботиться о добродетели. И если бы я от этого пользовался чем-нибудь и получал бы плату за эти наставления, тогда бы еще был у меня какой-нибудь расчет, а то сами вы теперь видите, что мои обвинители, которые так бесстыдно обвиняли меня во всем прочем, тут по крайней мере оказались неспособными к бесстыдству и не представили свидетеля, который с показал бы, что я когда-либо получал какую-нибудь плату или требовал ее; потому, думаю, что я могу представить верного свидетеля того, что я говорю правду, – мою бедность.

Может в таком случае показаться странным, что я подаю эти советы частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь, а выступать всенародно в вашем собрании и давать советы городу не решаюсь. Причина этому та самая, о которой вы часто и повсюду от меня слышали, а именно что мне бывает какое-то чудесное божественное знамение; ведь над этим и Мелет посмеялся в своей жалобе. Началось у меня это с детства: вдруг – какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами. И кажется, [с.41] прекрасно делает, что не допускает. Будьте уверены, о мужи афиняне, что если бы я попробовал заниматься государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь, если я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему и суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен.

Доказательства этого я вам представлю самые веские, не рассуждения, а то, что вы цените дороже, – дела. Итак, выслушайте, что со мною случилось, и тогда вы увидите, что я и под страхом смерти никого не могу послушаться вопреки справедливости, не слушаясь, могу от этого погибнуть. То, что я намерен вам рассказать, досадно и скучно слушать, зато это истинная правда. Никогда, афиняне, не занимал я в городе никакой другой должности, но в Совете я был. И пришла нашей филе Антиохиде очередь заседать в то время, когда вы желали судить огулом десятерых стратегов, которые не подобрали пострадавших в морском сражении, – судить незаконно, как вы сами признали это впоследствии. Тогда я, единственный из пританов, восстал против нарушения закона, и в то время, когда ораторы готовы были обвинить меня и посадить в тюрьму и вы сами этого требовали и кричали, – в то время я думал, что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, нежели из страха перед тюрьмой или смертью быть заодно с вами, желающими несправедливого. Это еще было тогда, когда город управлялся народом, а когда наступила олигархия, то и Тридцать в свою очередь призвали меня и еще четверых граждан в Круглую палату и велели нам привезти из Саламина саламинца Леонта, чтобы казнить его. Многое в этом роде приказывали они делать и многим другим, желая отыскать как можно больше виновных. Только и на этот раз опять я доказал не словами, а делом, что для меня смерть, если не грубо так выразиться, – самое пустое дело, а вот воздерживаться от всего беззаконного и безбожного – это для меня самое важное. Таким образом, как ни могущественно было это правительство, а меня оно не испугало настолько, чтобы заставить сделать что-нибудь несправедливое, но, когда вышли мы из Круглой палаты, четверо из нас отправились в Саламин и привезли Леонта, а я отправился домой. И по всей вероятности, мне пришлось бы за это умереть, если бы правительство не распалось в самом скором времени. И всему этому у вас найдется много свидетелей.

Кажется ли вам после этого, что я мог бы прожить столько лет, если бы занимался общественными делами, занимался бы притом достойно порядочного человека, спешил бы на помощь к правым и считал бы это самым важ-

ным, как оно и следует? Никоем образом, о мужи афиняне! И никому другому это не возможно. А я всю жизнь оставался таким, как в общественных делах, насколько в них участвовал, так и в частных, никогда и ни с кем не соглашаясь вопреки справедливости, ни с теми, которых клеветники мои называют моими учениками, ни еще с кем-нибудь. Да я и не был никогда ничьим учителем, а если кто, молодой или старый, желал меня слушать [с.42] и видеть, как я делаю свое дело, то я никому никогда не препятствовал. И не то чтобы я, получая деньги, вел беседы, а не получая, не вел, но одинаково как богатому, так и бедному позволяю я меня спрашивать, а если кто хочет, то и отвечать мне и слушать то, что я говорю. И за то, хороши ли эти люди или дурны, я по справедливости не могу отвечать, потому что никого из них никогда никакой науке я не учил и не обещал научить. Если же кто-нибудь утверждает, что он частным образом научился от меня чему-нибудь или слышал от меня что-нибудь, чего бы не слыхали и все прочие, тот, будьте уверены, говорит неправду.

Но отчего же некоторые любят подолгу бывать со мною? Слышали вы это, о мужи афиняне; сам я вам сказал всю правду: потому что они любят слушать, как я пытаю тех, которые считают себя мудрыми, не будучи таковыми. Это ведь не лишено удовольствия. А делать это, говорю я, поручено мне богом и через прорицания, и в сновидениях, вообще всякими способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение и поручалось человеку делать что-нибудь. Это не только верно, афиняне, но и легко доказуемо. В самом деле, если одних юношей я развращаю, а других уже развратил, то ведь те из них, которые уже состарились и узнали, что когда-то, во время их молодости, я советовал им что-то дурное, должны были бы теперь прийти мстить мне и обвинять меня. А если сами они не захотели, то кто-нибудь из их домашних, отцы, братья, другие родственники, если бы только их близкие потерпели от меня что-нибудь дурное, вспомнили бы теперь об этом. Да уж, конечно, многие из них тут, как я вижу: ну вот, во-первых, Критон, мой сверстник и из одного со мною дема, отец вот его, Критобула; затем сфеттиец Лисаний, отец вот его, Эсхина; еще кефисиец Антифон, отец Эпигена; а еще вот братья тех, которые ходили за мною, – Никострат, сын Феозотида и брат Феодота; самого Феодота уже нет в живых, так что он по крайней мере не мог упросить брата, чтобы он не говорил против меня; вот и Парал, Демодоков сын, которому Феаг приходился братом; а вот Адимант, Аристов сын, которому вот он, Платон, приходится братом, и Эантодор, брат вот этого, Аполлодора. Я могу назвать еще многих других, и Мелету в его речи всего нужнее было выставить кого-нибудь из них как свидетеля; а если тогда он забыл это сделать, то пусть сделает теперь, я ему разрешаю, и, если он может заявить что-нибудь такое, пусть говорит. Но вы увидите совсем противоположное, о мужи, увидите, что все готовы броситься на помощь ко мне, к тому развратителю, который делает зло их домашним, как утверждают Мелет и Анит. У самих развращенных, пожалуй, еще может быть основание защищать меня, но у их родных, которые не развращены, у людей уже старых, какое может быть другое основание защищать меня, кроме прямой и справедливой уверенности, что Мелет лжет, а я говорю правду.

Но об этом довольно, о мужи! Вот приблизительно то, что я могу так или иначе привести в свое оправдание. <...> Платон. *Апология Сократа* // Платон. *Соб.соч. в 4 т. Т. 1. М., 1990. С.72-77; 82-88. [с.43]*

ПЛАТОН (427 – 347 до н.э.)

В творчестве Платона античная философия достигла своей кульминации. На взгляды Платона оказали влияние пифагорейцы, элеаты, Гераклит, Анаксагор и особенно Сократ. По сути в учении Платона речь идет об **открытии сверхчувственного и надфизического Космоса**, реальности, которая была неведома прежней философии физиса. Иными словами, Платон различает два плана бытия – видимого, явленного нам, с одной стороны, и невидимого, умопостигаемого – другой.

Важнейшее место в онтологии Платона занимает его **теория идей**. Платоновская идея не есть понятие человеческого ума. Идеи объективны, независимы от времени и пространства, бестелесны, вечны, недоступны чувственному восприятию и постигаются только разумом. Они существуют в себе и для себя в иерархической системе и составляют подлинное бытие. Идея предстает как источник бытия вещей, как идеальный образец, взирая на который Демиург создает мир чувственных вещей. Идея – это цель, к которой устремляются все чувственные вещи. Она – не только порождающая модель, но и смысловой предел вещи, заключающий в себе все многообразие ее чувственных воплощений. Мир идей обладает структурой; на вершине находится идея Блага.

Космос, по Платону, творится Богом (Демиургом), который использует для этой цели идеи и материю. Из смеси идей и материи Демиург создает мировую душу. Космос предстает как живое гармоничное существо, включающее в свою структуру божественный ум, мировую душу и мировое тело.

Познание, согласно Платону, – это анамнезис, «припоминание» той истины, что всегда была в душе – еще со времен обитания в «царстве идей» – и которую конкретный опыт вновь и вновь оживляет. Платон различает чувственное «мнение» и интеллектуальное знание. Познющее существо проходит несколько стадий: мнение (*doxa*), научные понятия (*episteme*) и чистое знание (*noesis*). Кроме того, Платон восстанавливает познавательную ценность **мифа** в качестве дополнения логоса. Миф для Платона не просто фантазия, а скорее выражение веры и предрасположенности. С помощью мифа Платон стремится интуитивно перейти границы разума, поднимая дух на высоту трансценденции.

Учение об *идеальном государстве*. В соответствии со своими задатками и способностями все граждане делятся три сословия: ремесленники, воины и правители – философы. Высший принцип общественного и государственного – справедливость. Главная цель идеального государства – достижение благой жизни.

Философские взгляды Платона изложены в форме бесед (диалогов), наиболее известными из которых являются: «Апология Сократа», «Пир», «Теэтэт», «Государство», «Парменид», «Тимей», «Федон» и др.

Предназначение и смысл философии

Высочайшее из искусств – это философия. (Федон. 61a // Платон. Собрание сочинений в 4-х. М., 1990-1994. – Т.2. – С.10-11.).

В род богов не позволено перейти никому, кто не был философом... никому, кто не стремился к познанию... истинные философы гонят от себя все желания тела, [с.44] крепятся и ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности в отличие от большинства, которое корыстолюбиво... (Федон. 82c // Платон. Собр. соч. – Т. 2. С. 82).

Тем, кто стремится к познанию, хорошо известно вот что: когда философия принимает под опеку их душу, душа туго-натуга связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве.

Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу. Да, стремящемуся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно. Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа, и потому она бежит от радостей, желаний, печалей и страхов... (Федон. 82d-83c // Платон. Собр. соч. – Т. 2. С. 39).

Окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвященный в совершенные таинства, становится доподлинно совершенным. (Федр. 249c // Платон. Собр. соч. – Т. 2. С. 158.)

Не скажем ли мы, что и философ вожделеет не к одному какому-то ее <мудрости> виду, но ко всей мудрости в целом? – Это правда. (Государство. 475b // Платон. Собр. соч. –Т. 3. С. 254-255.)

Толпе не присуще быть философом. (Государство. 494a // Платон. Собр. соч. –Т. 3. С. 273.)

Учение об идеях

Чужеземец. Одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за все подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать.

Теэтет. Ты назвал ужасных людей; ведь со многими из них случалось встречаться и мне.

Чужеземец. Поэтому-то те, кто с ними вступает в спор, предусмотрительно защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие – это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят эти люди, и то, что они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением. Относительно этого между обеими сторонами, Теэтет, [с.45] всегда происходит сильнейшая борьба. (Софист. 246a-с // Платон. Собр. соч. –Т. 2. С. 314.)

«Принимаю твою поправку, – сказал Сократ, – и полагаю, что дело обстоит так, как ты говоришь. Но скажи мне вот что: не признаешь ли ты, что существует сама по себе некая идея подобия и другая, противоположная ей, – идея неподобия? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и все прочее, что мы называем многим?» (Парменид. 128e // Платон. Собр. соч. –Т. 2. С. 349.)

«Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения.

— Да, мы так считаем.

— А также, что есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи.

— Да, это так.

— И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

— Конечно». (Государство. 507b-с // Платон. Собр. соч. –Т. 3. С. 289.)

«Хочешь, мы начнем разбор отсюда, с помощью обычного нашего метода: для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид. Понимаешь?

— Понимаю.

— Возьмем и теперь какое тебе угодно множество. Ну, если хочешь, например, кроватей и столов на свете множество...

— Конечно.

— Но идей этих предметов только две – одна для кровати и одна для стола.

— Да.

— И обычно мы говорим, что мастер изготавливает ту или иную вещь, всматриваясь в ее идею: один делает кровати, другой столы, нужные нам, и то же самое и в остальных случаях. Но никто из мастеров не создает самую идею. Разве он это может?

— Никоим образом». (*Государство*. 596a-b // *Платон. Собр. соч.* – Т. 3. С. 390.)

Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймем его тремя – красотой, соразмерностью и истиной; сложив 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*. 65a // *Платон. Собр. соч.* – Т. 3. С. 75.)

Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, – нечто, во-первых, вечное, для другого не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то [с.46] безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает. (*Пир*. 210e-211b // *Платон. Собр. соч.* – Т. 2. С. 121.)

Единое, у него не должно быть частей и само оно не должно быть целым... а потому, не имея вовсе частей, оно не может иметь ни начала, ни конца, ни средин ибо все это были бы уже его части... Но ведь конец и начало образуют предел каждой вещи... Значит единое беспредельно, если не имеет ни начала, ни конца... А также лишено очертаний: оно не может быть причастным ни круглому, ни прямому... А будучи таким, оно не может быть нигде, ибо оно не может находиться ни в другом, ни в себе самом... Оно не движется путем изменения... не меняет места... не движется ни одним видом движения. (*Парменид*. 137c,d,e, 138a, 139a // *Платон. Собр. соч.* – Т. 2. С. 360-363.)

Из всего, что связано с телом, душа больше всего приобщилась к божественному – божественное же прекрасно, мудро, добротно... этим взращиваются крылья души, а от всего противоположного – от безобразного, дурного – она чахнет и гибнет. (*Федр*. 246d,e // *Платон. Собр. соч.* – Т. 2. С. 155-156.)

Бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела... (*Тимей*. 34c // *Платон. Собр. соч.* – Т. 3. С. 437.)

Всякая душа ведает всем неодушевленным, распространяется же она по всему небу, принимая порой разные образы. Будучи совершенной и окрыленной, она парит вышине и правит миром, если же она теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое – тогда она вселяется туда, получив земное тело... а что зовется живым существом, – все вместе, то есть сопряжение души и тела, получило прозвание смертного. (*Федр*. 246b,c // *Платон. Собр. соч.* – Т. 2. С. 155.)

Что касается главнейшего вида нашей души, то ее должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который... обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение. (*Тимей*. 90a // *Платон. Собр. соч.* – Т. 3. С. 497.)

Ум – царь неба и земли. <...> Ум либо тождественен с истиной, либо всего более ей подобен и близок. (*Филеб*. 28c, 65d // *Платон. Собр. соч.* – Т. 3. С. 76.)

Все до сих пор нами сказанное... описывало вещи как они были созданы умом-демиургом... из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение, нашего космоса. (*Тимей*. 47e-48a // *Платон. Собр. соч.* – Т. 3. С. 450.)

Ум есть достояние богов и лишь малой горстки людей. (*Тимей*. 51e // *Платон. Собр. соч.* – Т. 3. С. 455.)

Материя, идеи, чувственные вещи

Начало <материя>, которому предстояло вобрать в себя все роды вещей, само должно быть лишено каких-либо форм (εἶδος), как при выделывании благовонных [с.47] притираний прежде всего заботятся о том, чтобы жидкость, в которой должны растворяться благовония, не имела своего запаха. Или это можно сравнить с тем, как при вычерчивании фигур на каких-либо мягких поверхностях не допускают, чтобы на них уже виднелась та или иная фигура, но для начала делают все возможно более гладким. Подобно этому и начало, назначение которого состоит в том, чтобы во всем своем объеме хорошо воспринимать отпечатки всех вечно сущих вещей, само должно быть по природе своей чуждо каким бы то ни было формам. (*Тимей*. 50e-51a // *Платон. Собр. соч.* – Т. 3. С. 453-454.)

Истинное бытие – это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же... они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением. (*Софист*. 246b-c // *Платон. Собр. соч.* –

Т. 2. С. 314.)

Идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, сама же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им. (*Парменид. 132d // Платон. Собр. соч. –Т. 2. С. 354.*)

Существуют определенные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи: например, приобщающиеся к подобию становятся подобными, к великости – большими, к красоте – красивыми, к справедливости – справедливыми... (*Парменид. 130e, 131a // Платон. Собр. соч. –Т. 2. С. 351.*)

Все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью... (*Парменид. 133c // Платон. Собр. соч. –Т. 2. С. 355.*)

Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ... а также, что есть прекрасное само по себе, благо само по себе...

Вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть. (*Государство. 507b // Платон. Собр. соч. –Т. 3. С. 289.*)

Разве есть более точный способ созерцания, чем когда человек в состоянии отнести к одной идее множество непохожих вещей? (*Законы. 965c // Платон. Собр. соч. –Т. 4. С. 433.*)

Если даже их <добродетелей> множество и они разные, все же есть у всех у них одна определенная идея: она-то и делает их добродетелями... (*Менон. 72c // Платон. Собр. соч. –Т. 1. С. 577.*)

Чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам. (*Государство. 508c // Платон. Собр. соч. –Т. 3. С. 290.*)

Космология

Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и объяснения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом [с.48] деле. Однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно. Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и потенции данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение его выйдет дурным (*Тимей. 27d-28a. // Платон. Собр. соч. –Т. 3. С. 432.*)

Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы, пожалуй, вернее всего. Итак, пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто, по возможности, не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим; между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишненное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом... а ум не может обитать ни в чем, кроме души. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения. (*Тимей. 29e-30b. // Платон. Собр. соч. –Т. 3. С. 433-434.*)

Весь этот замысел вечносущего бога относительно бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы тело космоса было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В его центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне. Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой. Предоставив космосу все эти преимущества, демиург дал ему жизнь блаженного бога. (*Тимей. 34a-b. // Платон. Собр. соч. –Т. 3. С. 437.*)

Теория познания

Так вот, считай, что есть двое владык, как мы и говорили: один – надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым – не хочу называть это небом, чтобы тебе не казалось, будто я как-то мудро со словами. Усвоил ты эти два вида, зримый и умопостигаемый? Усвоил. (*Государство. 509d. // Платон. Собр. соч. –Т. 3. С. 292.*) [с.49]

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. 81c-d // Платон. Собр. соч. – Т. 1. С. 589.*)

Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да и никогда не воспоем по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму; на нее-то и направлен истинный род знания. (*Федр. 247с. // Платон. Собр. соч. – Т. 2. С. 157.*)

Но душа, никогда не выдавшая истины, не примет такого образа, ведь человек должен постигать ее в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятия, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным. (*Федр. 249b-c. // Платон. Собр. соч. – Т. 2. С. 158.*)

Однако ты хочешь установить, что бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследования бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначальному, то, по моему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначало. Рассудком же ты называешь, по моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом.

Один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначальному с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь... (*Государство. 533c-d // Платон. Собр. соч. – Т. 3. С. 317.*)

Когда... кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигает сущности блага. (*Государство. 532a // Платон. Собр. соч. – Т. 3. С. 316.*)

...бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью так называемых наук, которые исходят из предположений. (*Государство. 511c // Платон. Собр. соч. – Т. 3. С. 294.*) [с.50]

<Способный диалектически мыслить> сумеет в достаточной степени различать одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отселены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать (с другим) и насколько нет. (*Софист. 253d-e // Платон. Собр. соч. – Т. 2. – С. Там же. Т. 2. С. 324.*)

Если желаешь поупражняться <в диалектике> получше, то следует... делать вот что: не только предполагая что-нибудь существующим, если оно существует, рассматривать выводы из этого предположения, но также предполагая то же самое существующим... допустить, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать как для многого самого по себе в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и к многому. С другой стороны, если многого не существует, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу... (*Парменид. 136a-b // Платон. Собр. соч. – Т. 2. – С. 358.*)

Великие мифы и эмблематические образы, выражающие основные понятия философии Платона

[МИФ О ПЕЩЕРЕ]

– После этого, – сказал я, – ты можешь сравнить человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности с таким состоянием. Представь, что люди находятся в подземелье наподобие пещеры, во всю длину которой есть широкий просвет. С малых лет на ногах и шеех люди носят оковы, так что им и с места не двинуться, а видят они лишь то, что прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, горящему далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь себе, невысокой стеной вроде ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, водящих поверх ширмы кукол.

– Это я себе представил, – сказал Главкон.

– Так представь же себе и то, что за стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, некоторые из несущих разговаривают, а другие молчат.

– Странный рисуешь ты образ и странных узников!

– Подобных нам. Разве тебе не кажется, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

– Как же им видеть что-то иное, если всю жизнь они вынуждены держать [с.51] голову неподвижно?

– А предметы, проносимые там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними?

– То есть?

– Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?

– Непременно так.

– Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

– Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

– Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

– Это совершенно неизбежно.

– Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройти, взглянуть вверх, в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. А как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к подлинному бытию, он смог бы обрести верное видение? А если станут указывать на тот или иной несомый предмет, заставят отвечать на вопрос, что это такое? Не кажется ли тебе, что трудно-сти так смутят его, что он подумает, будто куда больше правды в видимом раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

– Конечно, именно так и подумает.

– А если он принужден будет смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что привык видеть, считая, что это и в самом деле достовернее вещей, которые ему теперь показывают?

– Пожалуй, это так.

– Ну а если кто-то потянет его по круче вверх, в гору, и не отпустит, пока не извлечет на божий свет, разве бывший узник не будет страдать и не возмутится таким насилием? А при выходе на свет разве его глаза не ослепит такое сияние, что и рассмотреть он не сможет ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят?

– Да, сразу ему не разглядеть.

– Нужна привычка, чтобы узнать все, что есть наверху. Начинать надо с самого легкого: смотреть сначала на тени, потом на отражения людей и предметов в воде и уж потом – на сами вещи. Причем само небо и все, что на нем, ему лучше рассматривать не днем, а ночью, то есть созерцать звездный свет и Луну, а не Солнце и солнечный свет.

– Несомненно. [с.52]

– В конце концов, я думаю, этот человек оказался бы в состоянии видеть самое Солнце, находящееся в зените, понимать его свойства, не ограничиваясь наблюдением обманчивого отражения в воде или других чуждых ему средах.

– Конечно, все это станет доступно.

– И тогда он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, что оно ведает всем в видимом пространстве, оно же каким-то образом есть причина всего, что он и другие узники видели раньше в пещере.

– Ясно, что он придет к такому выводу после подобных наблюдений.

– Так как же? Припомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и собратьев из заточения, сочтет ли он блаженством перемену своего положения и пожалеет ли своих друзей?

– И еще как.

– А если они, воздавая какие-то почести и хвалу друг другу, награждали отличившихся самым острым зрением в наблюдениях за проносимыми мимо предметами, в запоминании, что появляется раньше, а что позже, в предсказывании грядущего, то, как ты думаешь, хотел бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто из них пользуется влиянием? Или он пожелал бы, как говорит Гомер, "подобно поденщику, работая в поле, службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный", терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и жить иначе, чем они?

– Я-то думаю, он предпочтет стерпеть что угодно, лишь бы жить иначе.

– Обдумаем вот что еще: если б такой человек опять спустился в подземелье, что станет с его глазами с уходом от солнечного света в царство тьмы? Не ослепнет ли снова?

– Конечно.

– А если снова придется спорить с вечными узниками, разбирая смыслы тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут – а на это уйдет немало времени, – разве не покажется он нелепым? О нем станут говорить, что после восхождения вернулся он с испорченным зрением, а значит, другим не стоит стремиться туда. Разве не убили бы они, попадись им в руки, того, кто взялся бы освободить и увести наверх узников?

– Непременно убили бы.

– Так вот, дорогой Главкон, такое уподобление следует применить ко всему ранее сказанному. Охватываемая зрением область сродни тюремному жилищу, а свет от огня подобен мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся на вершине, означает подъем души в область умопостигаемого. Если ты предположишь это, постигнешь мою заветную мысль, если тебе интересно ее узнать, а верна ли она, то ведомо лишь богу. А мне вот что видится: во всем познаваемом идея Блага дана как предел. Она с трудом различима, но стоит ее различить, как приходится сделать вывод, что именно в ней – причина всего истинного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и царство света, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение, значит, на нее должен взирать тот, кто хочет разумной личной и общественной жизни. [с.53]

– Я согласен с тобой, насколько понимаю.

– Тогда согласишься со мной и не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят более интересоваться человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. (*Государство*, 514a – 517d // *Платон. Собр. соч.* – Т. 3. С. 295-298.)

[УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО БЕССМЕРТНОЙ ДУШЕ]

Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возникшего. У богов и кони и возникшие одинаково благородны и происходят от благородных, а у всех прочих они смешанного происхождения. Во-первых, нами правит пара гнedyх, и потом, из двух коней один прекрасен, благороден и рожден от таких же породистых коней, а другой конь – его противоположность, да и предки у него другие. Необходимо понять, что править нами – дело тяжкое и неблагодарное. Попробуем сказать и о том, в каком смысле живое существо стали называть смертным и бессмертным.

Всякая душа ведаёт всем неодушевленным; кружа по всему небу, она принимает то одну форму, то другую. Будучи совершенной и окрыленной, она парит в вышине и правит миром. Когда же теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое, тогда, получив земное тело, она вселяется в него, так оно движется, благодаря ее силе, словно само по себе. То, что называется живым существом, есть целое, то есть сопряжение души и тела, оно-то и получило другое имя – смертного. О бессмертном же нельзя судить лишь по одним только разумным доводам. Не познав как следует и не увидев бога, мы воображаем себе некое бессмертное существо с душой и телом, причем нераздельных на вьнные времена. Впрочем, как угодно богу, пусть так и считается.

Мы попытаемся понять, почему душа теряет крылья. Причина здесь, видимо, такая: крылу от природы свойственна способность подымать тяжелое туда, где обитает племя богов. Из всего, связанного с телом, душа более всего приобщилась к божественному, ведь оно прекрасно, мудро, доблестно и так далее; им и вскармливается душа, возвращаются ее крылья, а от противоположного – безобразного и дурного – она чахнет и гибнет.

Зевс, великий небесный вседержитель, на крылатой колеснице едет первым, он обо всем заботится и все упорядочивает. За ним следует воинство богов и гениев, выстроенное в одиннадцать рядов. Впереди каждого ряда – один из двенадцати главных богов. Одна только Гестия не покидает дома богов.

В пределах неба есть много блаженных зрелищ и путей, коими следуют боги; каждый из этого счастливого сонмища свершает свое, а за ними следует тот, кто хочет и может, – ведь зависть чужда богам.

Отправляясь на праздничный пир, они поднимаются к вершине небесного свода, и уже там их колесницы, не теряющие равновесия и хорошо управляемые, легко совершают путь. Зато остальные двигаются с трудом, ибо причастный пороку конь тяготеет к земле и тем удручает возникшего, вырастившего его плохим. От этого душе приходится мучиться и постоянно напрягаться. (*Федр*, 246a-247b // *Платон. Собр. соч.* – Т. 2. С. 155-156.) [с.54]

Гиперурания, или О том, что над небесами

Души, называемые бессмертными, достигнув вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте. Они стоят, небесный свод несет их кругообразно, а они созерцают то, что за пределами неба.

Наднебесную Гиперурацию никто из поэтов не описал и никогда не воспевает по достоинству. А она такова. В самом деле, когда говоришь об истине, надо иметь мужество говорить правду. Это бесцветная, расплывчатая, неосозаемая сущность, подлинно существующая и известная лишь кормчему души – уму; от нее-то и происходит истинный род знания.

Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, стремящейся воспринять надлежащее. Раз увидев бытие, хоть и на краткий миг, ум блаженствует созерцанием истины, пока небесный свод не перенесет его по кругу на то же место. В круговращении душа созерцает Справедливость как таковую. Благоразумие, Знание – не то знание, что обязано становлению, не то иное, что находится в ином, называемом нами пока существующим, но подлинное знание о подлинно существующем. Насладившись созерцанием подлинно сущим, душа вновь спускается во внутреннюю область неба и возвращается домой. Придя домой, возникший ставит коней к яслям, задает им амброзии и поит нектаром. Такова жизнь богов.

Что касается остальных душ, то те, что лучше всего следовали и подражали богу, поднимаются в занебесную сферу, а голова возникшего все время приподнята, хотя другие кони мешают созерцанию в круговом движении. Другие души то

поднимаются, то опускаются – кони рвут так сильно, что одно они видят, другое – нет. Вслед за ними и остальные души жадно стремятся кверху, но им это не под силу; они носятся по кругу в глубине, топчут и мнут друг друга, пытаюсь опередить.

В возникающем смятении коней души упряжка, возниким уже никак не справиться, многие покалечены, а у иных сломаны крылья. Как ни стараются, им не достичь подлинного бытия; не умея созерцать, души довольствуются мнениями, скудным пропитанием.

Причина того, почему души стремятся попасть на равнину истины, в том, что именно на ее лугах может питаться лучшая часть души, да и природа крыльев, дающих душе высоту, питается тем же. (*Федр. 247b-248c // Платон. Собр. соч. – Т. 2. С. 156-157.*)

Эсхатологические судьбы душ и метемпсихоз*

Закон же Адрастеи таков: душа, последовавшая за богом и познавшая хоть частичку истины, останется неврежденной. Если она не потеряет способности следовать за ним, то всегда будет благополучна. Когда же станет неспособной следовать, ее постигнет несчастье – забвение и злобная ярость, она отяжелеет, потеряет крылья и упадет на землю. Так, в первом поколении она не сможет поселиться ни в одном живом существе. Душа того, кто, напротив, видел много хорошего, переселится в тип человека, который станет философом, поклонника мудрости или прекрасного, любownika муз. Следующая за ней душа переселится в царя, почитающего законы, в воителя или того, кто способен управлять. Третья станет душой государственного [с.55] деятеля, хозяина, добытчика; четвертая – трудяги, гимнаста или врача; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или причастного к таинствам человека; шестой пристанет подвизаться в поэзии или иной форме подражания; седьмая будет душой ремесленника или земледельца; восьмая – софиста или демагога; девятая – душой тирана.

Тот, кто проживет в согласии со справедливостью, заслужит лучшую долю, а тот, кто ее нарушит, получит по заслугам – худшую. Туда, откуда душа родом, она не вернется ранее чем через десять тысяч лет: ведь раньше этого срока ей не окрылиться. Исключение составляют души тех, кто искренне возлюбил мудрость и любил юношей философской любовью. Эти души окрыляются за три тысячелетних круговорота, и если три раза подряд изберут для себя такой образ жизни, на трехтысячный год отходят. Остальные по окончании своей первой жизни подвергаются суду, а после приговора суда одни отбывают наказание, сошедши в подземные темницы, другие же, кого Дике освободила от груза и подняла на уровень неба, ведут жизнь в соответствии с земной, как они прожили в человеческом облике.

На тысячный год и те и другие являются, чтобы получить себе новый удел и выбрать вторую жизнь, какую кто захочет. В этот момент душа человеческая может получить и жизнь животного, а из животного, которое когда-то было человеком, душа может снова вселиться в человека. Но душа, не выдавшая света истины, никогда не примет форму человеческого образа, ведь человек должен постигать ее в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, сводимой разумом воедино. А знание есть припоминание того, что душа некогда видела, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере сил память обращена на то, чем божествен бог. Только тот, кто правильно пользуется такими воспоминаниями, посвящаемый в совершенные таинства становится подлинно совершенным. А так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, то толпа, разумеется, станет травить его как помешанного, ведь его экзатичность скрыта от большинства.

Вот к чему пришли мы, рассуждая о четвертом виде неистовства. Взирая на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту неземную, подлинную, человек окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь. Не набрав сил, подобно птенцу, он глядит вверх, не замечая, что происходит внизу, – вот причина его неистовства. Из всех видов иступленности, экстаза эта – наилучшая по самому своему происхождению, как для живущего вне себя, так и для того, кто разделяет с ним экстаз. Причастный к прекрасному неистовый человек называется влюбленным. Ведь, как мы говорили, всякая человеческая душа была созерцательницей бытия, иначе она не вселилась бы в живое существо...

Допущенные к непорочным, простым, счастливым, неколебимым видениям, мы созерцали их в чистом свете, чистые сами и еще не отмеченные, словно надгробием, оболочкой, называемой телом, которую мы не можем сбросить, как улитка свой домик. Благодаря памяти возникает тоска по тому, что ушло, вот почему мы подробно об этом говорим. Красота сияла посреди всего, что там было. Когда мы [с.56] пришли сюда, то стали воспринимать ее сияние посредством самого острого из наших чувств – зрения. Но разумение недоступно зрению, иначе оно возбудило бы необыкновенную любовь, будь его образ как-то доступен зрению. Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной. Посвященный в таинства или испорченный человек не слишком стремится отсюда туда, где есть красота как таковая. Здесь он видит то, что носит с ней одинаковое название, и, глядя на ее земной облик, он не испытывает благоговения, но, следуя похоти, как четвероногое животное, он пытается покрыть и оплодотворить ее. Он не боится своей

* Метемпсихоз – переселение душ

наглости и не стыдится гнаться за противоестественным наслаждением. Между тем тот, кто только что посвящен в таинства, много созерцавший в свете божественного облика, воспроизводящий ту красоту или идею тела, сперва испытывает трепет, на него находит страх, как это было с ним тогда. Затем он смотрит на объект любви с благоговением, как на бога, если не побоялся бы прослыть сумасшедшим, то стал бы совершать жертвоприношения своему любимцу, как богу. При одном взгляде его бросает в пот и жар, как в лихорадке.

Глазами увидев истечение красоты, человек согревается, а этим укрепляется природа крыла: теплом согревается все, ранее затвердевшее от сухости и мешавшее росту. Благодаря усиленному питанию корни перьев набухают, крылья начинают быстро расти от корня по всей душе, вспоминающей, что искони она была вся пернатой. Пока все это происходит, душа кипит и рвется наружу. Когда режутся зубы, бывает раздражение в деснах. Так душа, когда начинают расти крылья, вскипает и при этом испытывает раздражение и зуд. (Платон, *Федр*, 247b – 251c // Т. 2. – С 157-160.)

Этика

А вам, мои судьи, я хочу теперь объяснить, почему, на мой взгляд, человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага.

Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью. (*Федон*. 63e-64a // Платон. *Собр. соч.* – Т. 2. – С.14.)

Стало быть, именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой из людей? Да, пожалуй. (*Федон*. 65a // Платон. *Собр. соч.* – Т. 2. – С.15.)

Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и – вместе с душой – от собственной порочности. Но на самом-то деле, раз выяснилось, что душа бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше и как можно Разумнее. (*Федон*. 107c,d // Платон. *Собр. соч.* – Т. 2. – С.269.)

Вот каким путем нужно идти в любви – самому или под чьим-либо руководством; начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к [с.57] тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе, дорогой Сократ, – продолжала мантинейка, – только и может жить человек, его увидевший. (*Пир*. 121c,d // Платон. *Собр. соч.* – Т. 2. – С.121-122.)

Значит, если есть какое-либо благо, не причастное к знанию, то, может быть, и добродетель не есть знание; если же нет такого блага, которое не охватывалось бы знанием, то мы, предположив, что добродетель – это знание, сделаем верное предположение. (*Менон*. 87d // Платон. *Собр. соч.* – Т. 1. С. 598.)

Так вот, если добродетель – это нечто, обитающее в душе, и если к тому же она не может не быть полезной, то, значит, она и есть разум: ведь все, что касается души, само по себе не полезно и не вредно, но становится вредным или полезным благодаря разуму или по безрассудству. В согласии с этим рассуждением добродетель, коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум. (*Менон*. 88c-d // Платон. *Собр. соч.* – Т. 1. С. 599.)

Учение о государстве

Государство, – сказал я, – возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом... Таким образом, каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства... (*Государство*. 369b-c // Платон. *Собр. соч.* – Т. 3. С. 130.)

Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол... (*Государство*. 473d // Платон. *Собр. соч.* – Т. 3. С. 252.)

Хотя все члены государства братья..., но бог, вылепивший нас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их – серебра, железа же и меди в земледельцев и разных ремесленников. Вы все родственны, но большей частью рождаете себе подобных, хотя все же бывает, что от золота родится серебряное потомство, а от серебра – золотое; то же и в остальных случаях. От правителей бог требует прежде всего и преимущественно, чтобы именно здесь они оказались доблестными стражами и ничто так усиленно не оберегали, как свое потомство, наблюдая, что за примесь имеется в душе их детей, и, если ребенок родится с примесью меди или железа, они никоим образом не должны иметь к нему жалости, но поступать так, как того заслуживают его природные задатки, то есть включать его в число ремесленников или земледельцев; если же родится кто-нибудь с при-

месью золота или серебра, это надо ценить и с почетом переводить его в стражи или в помощники. (*Государство. 415a-c // Платон. Собр. соч. – Т. 3. С. 184-185.*)

Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, [с.58] счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом... (*Государство. 420c // Платон. Собр. соч. – Т. 3. С. 189.*)

Таким образом, при росте и благоустройстве нашего государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании, соответственно их природным данным. (*Государство. 421c // Платон. Собр. соч. – Т. 3. С. 190.*)

Так, по-видимому, мы нашли для наших стражей еще что-то такое, чего надо всячески остерегаться, – как бы оно не проникло в государство незаметным для стражей образом.

– Что же это такое?

– Богатство и бедность. Одно ведет к роскоши, лени, новшествам, другая кроме новшеств – к низостям и злодеяниям. (*Государство. 421e-422a // Платон. Собр. соч. – Т. 3. С. 191.*)

АРИСТОТЕЛЬ (384-322 до н.э.)

Творчество Аристотеля содержит в себе обобщение философской деятельности в Древней Греции. Глубокое понимание ценности сделанного до него выдающимися его предшественниками позволило Аристотелю переосмыслить всю предшествующую философскую мысль и выйти далеко за ее пределы.

Область философских интересов Аристотеля велика. Для понимания философии Аристотеля важно обратить внимание, прежде всего, на его учение о бытии, его теорию познания, его учение о человеке и обществе. Большой интерес представляют рассуждения Аристотеля о философии и ее предназначении в человеческой жизни.

В своем учении о бытии Аристотель стремился к созданию целостного представления о мире, такой теории, которая позволила бы с единых позиций истолковывать все многообразие существующего. В этом отношении особенно интересны его мысли о сущем и сущности, о природе и материи, о движении и причине. Аристотель не согласился с теорией идей (эйдосов) Платона и подверг ее критике.

В учении о познании Аристотель четко обозначил основную философскую проблематику: проблема объекта познания, роли чувств и разума в достижении истины, соотношения знания и опыта, а также вопрос о теоретических способах познания. Он впервые создал целостную систему философских понятий – категорий и определил собственную позицию в вопросе об истине.

Для последующего развития учения о человеке большую роль сыграли идеи Аристотеля о душе и мышлении. В учении о человеке Аристотель выразил свое понимание человека как общественного существа, как носителя разума и нравственности. В философии Аристотеля нашли свое обобщение и развитие идеи о роли собственности в человеческой жизни, об условиях добродетельной жизни, о возможности достижения счастья. Аристотель создал теорию государства, в которой [с.59] уделил главное внимание проблемам социальной справедливости, общественной пользы, нравственных основ политической деятельности. Аристотель выступал как сторонник общественной жизни, основанной на разумных началах, как противник всякого рода тиранических и деспотических режимов. Высшим назначением государства Аристотель считал содействие счастливой жизни людей. Разумеется, все идеи Аристотеля несут на себе отпечаток его времени, особенностей эпохи IV столетия до н.э.

Труды Аристотеля: «Метафизика», «О душе», «Политика», «Категории», «Никомахова этика», «Большая этика» и др.

О философии

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, такова наука о наиболее достойном познании. А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они 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, исследующие первые начала и причины... 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 положений 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. Все науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной. (*Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976. С. 68-70.*)

Учение о бытии

Критика теории эйдосов Платона

Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей – для вечных, либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают ни для познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещах)... Вместе с тем все остальное не может происходить из эйдосов ни в одном из обычных значений "из". Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, – значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. *(Там же С.88.)* [c.60]

Понятие сущего и сущности

О сущем говорится в различных смыслах... оно означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой – качество или количество или любое из других подобных родов сказываемого. Хотя о сущем говорится в стольких значениях, но ясно, что первое из них – это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность... а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях – это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или еще что-то другое тому подобное... Сущность есть в первичном смысле сущее, т.е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее. О первом же говорят, правда, в различных смыслах, но сущность есть первое во всех смыслах: и по определению, и по познанию, и по времени. *(Там же. С. 187-188.)*

Сущностью называются [1] простые тела, например земля, огонь, вода и все тому подобное, а также вообще тела и то, что из них состоит, – живые существа и небесные светила, а равно и части их. Все они называются сущностями потому, что они не сказываются о субстрате, но все остальное сказывается о них; [2] то, что, находясь в таких вещах, которые не сказываются о субстрате, составляет причину их бытия, например, душа – Причина бытия живого существа; [3] части, которые, находясь в такого рода вещах, определяют и отличают их как определенное нечто и с устранением которых устраняется и целое, например: с устранением плоскости устраняется тело... и точно так же плоскость – с устранением линии. А по мнению некоторых, таково число вообще, ибо с его устранением нет, мол, ничего и оно определяет все; [4] суть бытия каждой вещи, обозначение которой есть ее определение, также называется ее сущностью. Итак, получается, что о сущности говорится в двух основных значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть отделено от материи только мысленно, а таковы образ, или форма, каждой вещи. *(Там же. С. 157.)*

Итак, под сущностью мы разумеем один из родов сущего: к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы. Материя есть возможность, форма же – энтелехия... *(Там же. С.394.)*

Понятие природы и материи

...Существует некая неподвижная сущность (physis). *(Там же. С. 137.)*

Естественно возникновение того, что возникает от природы; то из чего нечто возникает, – это, как мы говорим, материя; то, вследствие чего оно возникает, – это нечто сущее от природы, а чем оно становится – это человек, растение или еще что-то подобное им, что мы, скорее всего обозначим как сущности. А все, что возникает – естественным ли путем или через искусство, – имеет материю, ибо каждое возникающее может и быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя. Вообще же природа – это и то, из чего нечто возникает, и то, сообразно с чем возникает (ибо все возникающее, например растение или животное, имеет ту или иную природу), и то, вследствие чего нечто возникает... *(Там же. С. 198.)*

Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущее хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, – это они считают элементом и началом вещей. *(Там же. С.71.)* [c.61]

Понятия движения, энергии, энтелехии

...Материя есть в возможности, потому что может приобрести форму; а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма. И подобным образом дело обстоит и у остального, в том числе у того, цель чего – движение... Ибо дело – цель, а деятельность – дело, почему и деятельность (energeia) производно от дела (ergon) и нацелена на осуществленность (entelecheia). *(Там же. С.246.)*

Имеется шесть видов движения – возникновение, уничтожение, увеличение, уменьшение, превращение и перемещение... Движению вообще противоположен покой, но отдельным видам движения – отдельные виды движения: возникновению – уничтожение, увеличению – уменьшение, перемещению – пребывание на месте. *(Там же. Т.2М., 1978. С.88-89.)*

...Природа есть начало как движения, так и покоя... *(Там же. С. 228.)*

А что из всех перемещений первым является круговое движение – это очевидно. Ибо всякое перемещение... может быть или круговым, или прямолинейным, или смешанным; причем первые два первичнее последнего, ибо оно составлено из тех. А круговое движение первичнее прямолинейного, поскольку оно проще и более совершенно. *(Там же. Т.3. М., 1981. С.256.)*

Понятие причины

А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое почему сводится в конечном счете к определению вещи, а первое почему и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат; третьей – то, откуда начало движения, четвертой – причину, противолежащую последней, а именно то, ради чего, или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). *(Там же. Т.1. С.70.)*

Необходимым называется [1] [а] то, без содействия чего невозможно жить (например, дыхание и пища необходимы для животного: ведь существовать без них оно не может); [б] то, без чего благо не может ни быть, ни возникнуть, а зло нельзя устранить или от него освободиться (например, выпить лекарство необходимо, чтобы выздороветь...). [2] Насилие и принуждение, а таково то, что мешает и препятствует в чем-либо вопреки желанию и собственному решению... И верно полагают, что необходимость неумолима, ибо она идет наперекор движению, происходящему по собственному решению и по здравому размышлению. [3] Про то, что не может быть иначе, мы говорим, что ему необходимо быть именно так. И в соответствии с этим значением необходимости некоторым образом и все остальное обозначается как необходимое... Далее, к числу необходимого принадлежит доказательство, так как если что-то безусловно доказано, то иначе уже не может быть; и причина это – исходные посылки, а именно: если с тем, из чего образуется умозаключение, дело не может обстоять иначе. *(Там же. С. 151.) [с.62]*

Понятия души и мышления

Итак, все философы, можно сказать, определяли душу тремя признаками: движением, ощущением, бестелесностью. *(Там же. С. 378-379.)*

В большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например: при гневе, отвале, желании, вообще при ощущениях. Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе мышление... По-видимому, все состояния души связаны с телом: негодование, кротость, страх, сострадание, отвага, а также радость, любовь и отвращение; вместе с этими состояниями души испытывает нечто и тело... Если дело обстоит так, то ясно, что состояния души имеют свою основу в материи. *(Там же. С.373-374.)*

Прежде всего неправильно утверждать, что душа есть пространственная величина... В самом деле, если бы ум был пространственной величиной, как бы он мыслил любую из своих частей? *(Там же. С. 382.)*

Ощущение же в действии можно уподобить деятельности созерцания; отличается оно от последнего тем, что то, что приводит его в действие, есть нечто внешнее – видимое и слышимое, равно и другое ощущаемое. Причина этого в том, что ощущение в действии направлено на единичное, знание же на общее. А общее некоторым образом находится в самой душе. *(Там же. С.407.)*

Картина мира как целого

Небо, или верхнее место, древние отвели в удел богам, как единственно бессмертное, и настоящее исследование подтверждает, что оно неуничтожимо и не возникло, далее – не испытывает никаких тягот, которым подвержены смертные существа, и сверх того – свободно от труда, так как не требует никакого насильственного принуждения, которое, препятствуя, сдерживало бы его, в то время как от природы ему было бы свойственно двигаться иначе... *(Там же. Т.3. М., 1981. С. 306-307.)*

Что Земля по необходимости должна находиться в центре и быть неподвижной, очевидно не только на основании указанных причин, но и потому, что тяжести, силой бросаемые вверх, падают снова на то же место отвесно, даже если сила забросит их на бесконечно большое расстояние. *(Там же. С.337.)*

ГНОСЕОЛОГИЯ.

Тождество бытия и мышления. Категории

А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем – это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение – самое приятное и самое лучшее. Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. Именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечно наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, [с.63] и именно это есть бог. *(Там же. Т. 1. С.310.)*

Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или «сколько», или «какое», или «по отношению к чему-либо», или «где», или «когда», или «находиться в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать». *(Там же. Т.2. С.55.)*

Разум и чувства в познании

Ощущение же в действии можно уподобить деятельности созерцания; отличается оно от последнего тем, что то, что приводит его в действие, есть нечто внешнее – видимое и слышимое, равно и другое ощущаемое. Причина этого в том, что ощущение в действии направлено на единичное, знание же – на общее. А общее некоторым образом находится в самой душе. Поэтому мыслить – это во власти самого мыслящего, когда бы оно ни захотело помыслить; ощущение же не во власти ощущающего, ибо необходимо, чтобы налицо было ощущаемое. *(Там же. С.407.)*

Но и через чувственное восприятие нет доказывающего знания. Ибо хотя чувственное восприятие есть восприятие определенного свойства, а не просто определенного нечто, однако необходимо воспринимается определенное нечто где-то и теперь. Общее же и содержащееся во всех предметах данного вида воспринимать чувствами невозможно, ибо оно не есть определенное нечто и существует не только теперь, иначе оно не было бы общим. А общим мы называем то, что есть всегда и везде. *(Там же. С.309.)*

Роль опыта в познании

В отношении деятельности опыт, по-видимому ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному... Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается... Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают почему, т.е. знают причину. *(Там же. Т. 1. С.66.)*

Доказательное знание и интуиция

Мы полагаем, что знаем каждую вещь безусловно, а не софистически, приводящим образом, когда полагаем, что знаем причину, в силу которой она есть, что она действительно причина ее и что иначе обстоять не может. Итак, ясно, что знание есть нечто в этом роде, ибо что касается знающих и незнающих, то первые полагают, что так обстоит дело, а знающие и знают, что так обстоит дело. Поэтому невозможно, чтобы с тем, о чем безусловное знание, дело обстояло иначе. А есть ли еще и некоторый другой род знания, об этом мы скажем ниже. Здесь же скажем, что имеем знание и посредством доказательства. Под доказательством же я разумею научный силлогизм. А под научным я разумею такой силлогизм, посредством [с.64] которого мы знаем благодаря тому, что мы имеем этот силлогизм. Поэтому если знание таково, как мы установили, то и доказывающее знание необходимо исходит из истинных, первых, непосредственных, более известных и предшествующих посылок, т.е. причин заключения. *(Там же. – Т. 2. С. 259.)*

Истина

Что же касается сущего в смысле истинного и не-сущего в смысле ложного, то оно зависит от связывания и разъединения, а истинное и ложное вместе от разграничения членов противоречия, а именно: истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено, а ложно то, что противоречит этому разъединению... Ведь ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в рассуждающей мысли, в отношении же простого и его сути – даже и не в мысли. *(Там же. Т. 1. С. 186.)*

Учение о человеке

Понятие человека. Природа человека

Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным, и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. *(Там же. Т.4. М., 1984. С.55.)*

...Человек – общественное существо, и жизнь сообща прирождена ему. *(Там же. С.259.)*

Следовательно, нам нужно чувствовать в себе, что добродетель друга тоже существует, а это получится при жизни обща и при общности речей и мысли. О «жизни сообща» применительно к людям (а не о выпасе на одном и том же месте, как в случае со скотом) говорят, наверно имея в виду именно это. *(Там же. С.262.)*

И все поговорки в этом согласны, например: «душа в душу», и «у друзей все общее», и «уравненность – это дружность», и «своя рубашка ближе к телу», ибо все это, конечно, присутствует в отношении к себе самому в первую очередь, так как и другом бывают в первую очередь самому себе и к себе самому в первую очередь следует питать дружескую приязнь. *(Там же. С.256.)*

Добродетель

Если же всякая наука успешно совершает свое дело таким вот образом, т.е. стремясь к середине и к ней ведя свои ре-

зультаты (откуда обычай говорить о делах, выполненных в совершенстве, «ни убавить, ни прибавить», имея в виду, что избыток и недостаток губительны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные мастера, как мы утверждаем, работают с оглядкой на это правило, то и добродетель, которая, так же как природа, и точнее и лучше искусства любого мастера, будет, пожалуй, попадать в середину... Точно так же и в поступках бывает избыток, недостаток и середина. Добродетель скаывается в страстях и в поступках, а в этих последних избыток – это проступок, и недостаток тоже не похвалят, в то время как середина похвальна и успешна; и то и другое между тем относят к добродетели. Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае она существует постольку, поскольку ее достигает. Добавим к этому, что совершать проступок можно по-разному (ибо зло, как образно выражались пифагорейцы, [с.65] принадлежит беспредельному, а благо – определенному), между тем поступать правильно можно одним-единственным способом (недаром первое легко, а второе трудно, ведь легко промахнуться, трудно попасть в цель). (Там же. С. 86.)

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых страстей в самом названии выражено дурное качество, например, злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков – блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит в этом никогда нельзя поступать правильно, можно только совершать проступок... (Там же. С. 87.)

Проблема собственности

К тому, что составляет предмет владения очень большого числа людей, прилагается наименьшая забота. Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим... (Там же. Т.4. С.406.)

Собственность должна быть общей только в относительном смысле, а вообще – частной. Ведь когда забота о ней будет поделена между разными людьми, среди них исчезнут взаимные нарекания; наоборот, получится большая выгода, поскольку каждый будет с усердием относиться к тому, что ему принадлежит; благодаря же добродетели в использовании собственности получится согласно пословице «У друзей все общее»... Помимо всего прочего трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой. Правда, эгоизм справедливо порицается, но он заключается не в любви к самому себе, а в большей, чем должно, степени этой любви... (Там же. С. 410-411.)

Учение о государстве

Поскольку... всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага... то очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благу стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим. (Там же. С.376.)

И когда один ли человек, или немногие, или большинство правят, руководствуясь общественной пользой, естественно такие виды государственного устройства являются правильными, а те, при которых имеются в виду выгоды либо одного лица, либо немногих, либо большинства, являются отклонениями... Монархическое правление, имеющее в виду общую пользу, мы обыкновенно называем царской властью; власть немногих, но более чем одного – аристократией (или потому, что правят лучшие, или потому, что имеется в виду высшее благо государства и тех, кто в него входит); а когда ради общей пользы правит большинство, тогда мы употребляем обозначение, общее для всех видов государственного устройства, – полития... Отклонения от указанных устройств следующие: от царской власти – тирания, от аристократии – олигархия, от политии – демократия. Тирания – монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя; олигархия блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия – выгоды [с.66] неимущих, общей же пользы ни одна из них в виду не имеет. (Там же. С.457.)

Государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо... (Там же. С.460.)

Государственным благом является справедливость, т.е. то, что служит общей пользе. (Там же. С. 467.)

Государство более всего стремится к тому, чтобы все в нем были равны и одинаковы, а это свойственно преимущественно людям средним. Таким образом, если исходить из естественного, по нашему утверждению, состава государства, неизбежно следует, что государство, состоящее из средних людей, будет иметь и наилучший государственный строй. Эти граждане по преимуществу и остаются в государствах целыми и невредимыми. Они не стремятся к чужому добру, как бедняки, а прочие не посягают на то, что этим принадлежит, подобно тому как бедняки стремятся к имуществу богатых. (Там же. С.508.)

Во всех ремеслах с определенно поставленной целью нужны бывают соответствующие орудия, если работа должна быть доведена до конца, и из этих орудий одни являются неодушевленными, другие одушевленными (например, для кормчего руль – неодушевленное орудие, рулевой – одушевленное), потому что в искусствах ремесленник играет роль орудия. Так точно и для домохозяина собственность оказывается своего рода орудием для существования. И приобретение собственности требует массу орудий, причем раб – некая одушевленная собственность, как и вообще в искусствах всякий ремесленник как орудие стоит впереди других инструментов. (Там же. С. 381.)

Природа желает, чтобы и физическая организация свободных людей отличалась от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов; свободные же люди держатся прямо и не способны к выполнению подобного рода работ, зато они пригодны для политической жизни... Впрочем зачастую случается и наоборот: одни имеют только свойственные свободным тела, а другие только души... Очевидно, во всяком случае, что одни люди по

природе свободны, другие – рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо. *(Там же. С.384.)*

ФИЛОСОФИЯ ЭЛЛИНИЗМА

Эллинистический период эпохи завоеваний Александра Македонского и греко-римских школ (конец IV в. до н.э. – III в. н.э.). [с.67] Для этого периода развития античной философии характерен особый интерес к этической проблематике, развиваемой такими школами, как *стоическая (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий) и эпикурейская (Эпикур, Тит Лукреций Кар)*. Это время также стало периодом развития в философии *скептицизма*, ярчайшим представителем которого был *Секст Эмпирик*.

ЭПИКУРЕИЗМ

Эпикуреизм – философское учение, созданное древнегреческим философом Эпикуром (341/342 – 271/270 до н.э.) и развитое его учениками и последователями – эпикурейцами. Для эпикуреизма характерны атомистическая картина мира и отрицание бессмертия души. Целью познания эпикурейцы полагали освобождение человека от невежества и суеверия, страха перед богами и смертью, без чего невозможно счастье.

Философское учение Эпикура имело практическую цель – указать людям путь к счастью. Он писал, что пусты слова философа, которыми не врачуются человеческое страдание. Эпикур считал естественным стремление человека к наслаждению, понимаемому как уклонение от страданий, и к достижению спокойного и радостного состояния духа (атараксии). В своей онтологии Эпикур был продолжателем атомистического учения Демокрита. Он отрицал вмешательство богов в дела мира и исходил из признания вечности материи, обладающей внутренним источником движения.

Одним из ярких последователей Эпикура был римский философ Тит Лукреций Кар (ок. 95 – 55 до н.э.). Вдохновленный просветительским пафосом философии Эпикура, имевшей целью избавление людей от суеверий, страха перед смертью, Лукреций считал своим долгом продолжить его дело, открыть «глубоко сокровенные вещи» и показать, что мир не управляется богами, а развивается естественным образом. Основная идея философии Лукреция заключается в том, что в мире нет ничего, кроме атомарных тел и пустоты. Душа смертна, поскольку она лишь временное соединение особых частиц и после гибели тела распадается на отдельные атомы. Познание смертности души освобождает человека от страха посмертного наказания. Страх перед богами рассеивается, как только мы узнаем, что боги обитают не в мире, а в пустых промежутках между мирами, ведя там блаженную жизнь, они не могут оказывать никакого влияния на судьбу человека.

ЭПИКУР (341-270 до н.э.)

Учение о бытии

Письмо к Геродоту

...Ничто не происходит из несуществующего: [если бы это было так, то] все происходило бы из всего, нисколько не нуждаясь в семенах. И [наоборот], если бы исчезающее погибало, [переходя] в несуществующее, то все вещи были бы уже погибшими, так как не было бы того, во что они разрешались бы. Далее, вселенная всегда была такой, какова она теперь, и всегда будет такой, потому что нет ничего, во что она изменяется, ведь помимо вселенной нет ничего, что могло бы войти в нее и произвести изменение.

Далее, вселенная состоит из тел и пространства; что тела существуют, об этом свидетельствует само ощущение у всех людей, на основании которого необходимо судить мышлением о сокровенном... А если бы не было того, что мы называем пустотой, местом, недоступным прикосновению природой, то тела не имели бы, где им быть и через что двигаться, как они, очевидно, двигаются. А помимо этого ничего нельзя даже придумать так, чтобы это было понятно или похоже на то, что понятно, – потому что они [тела и пустота] понимаются как целые природы, а не употребляются как слова, означающие свойства их – случайные или существенные. Далее, в числе [с.68] тел они суть соединения, а другие – то, из чего образованы соединения. Эти последние – неделимы и неизменяемы, – если не должно все уничтожиться в несуществующее, а что-то должно оставаться сильным при разложениях соединений; они [неделимые атомы] имеют природу [субстанцию] полную, так как нет ничего, во что или как они могут разложиться. Таким образом, необходимо, чтобы первоначально были неделимыми телесными природами [субстанциями]. (*Материалисты Древней Греции. М., 1955. 182–183.*)

...Неделимые и полные тела, из которых образуются соединения и в которые они разрешаются, имеют необъятное число форм, ибо невозможно, чтобы такое множество различий в сложных предметах могло образоваться из одних и тех же ограниченных по числу форм. И в каждой форме подобные атомы безграничны по числу, а различие форм в них не совсем безгранично, но только необъятно. (*Там же. 183.*)

Атомы движутся непрерывно в течение вечности; одни отстоят далеко друг от друга, другие же принимают колебательное движение, если они сплетением бывают приведены в наклонное положение или если покрываются теми, которые имеют способность к сплетению. Ибо, с одной стороны, природа пустоты, отделяющая каждый атом от другого, производит это, не, будучи в состоянии дать точку опоры; а с другой стороны, твердость, присущая им [ато-

мам], производит при столкновении отскакивание на такое расстояние, на какое сплетение позволяет [атомам] возвращаться в прежнее состояние после столкновения. Начала этому нет, потому что атомы и пустота суть причины [этих движений].

Если все это будет оставаться в памяти, то это краткое вложение дает достаточный очерк для понимания природы сущего. *(Там же. 184.)*

Далее, следует думать, что атомы не обладают никакими свойствами предметов, доступных чувственному восприятию, кроме формы, веса, величины и всех тех свойств, которые по необходимости соединены с формой. Ибо всякое свойство изменяется, а атомы нисколько не изменяются, потому что при разложениях сложных предметов должно оставаться нечто твердое и неразложимое, что производило бы перемены не в несуществующее и не из несуществующего, но [перемены] посредством перемещений некоторых частиц и прихода и отхода некоторых. Поэтому необходимо, чтобы перемещаемые элементы были неуничтожаемыми и не имеющими природы того, что изменяется, но имеющими свои собственные [особенные, своеобразные] части и формы. *(Там же. 186–187.)*

Кроме того, не следует думать, что в ограниченном теле есть безграничное число частиц – как бы малы они ни были. Поэтому не только должно отвергнуть делимость до бесконечности на меньшие и меньшие части, так как иначе мы сделаем все вещи неустойчивыми и, [рассматривая] образования сложных тел, будем вынуждены, раздробляя их, уничтожать существующие предметы, [обращая их] в несуществующие, но даже не должно думать, что в ограниченных телах переход происходит до бесконечности даже в меньшие и меньшие части. Ибо, если сказать, что в каком-нибудь предмете есть бесчисленные частицы или [частицы] любой величины, то нельзя вообразить, как этот предмет еще может быть ограниченным. [с.69] Ведь ясно, что бесчисленные частицы имеют какую-нибудь величину и, что [в таком случае], какой бы они ни были величины, была бы безгранична и величина [предмета]. И так как ограниченный предмет имеет крайнюю точку, постигаемую умом, если даже она и не видима сама по себе, то невозможно представить себе, что и следующая за нею точка не такова, а, идя так последовательно вперед, нельзя таким способом не дойти умом до безграничности [предмета]. *(Там же. 187–188.)*

...Атомы движутся с равной быстротою, когда они несутся через пустоту, если им ничто не противодействует. Ибо ни тяжелые атомы не будут нестись быстрее малых и легких, когда, конечно, ничто не встречается им; ни малые [не будут нестись быстрее] больших, имея везде удобный проход, когда и им ничто не будет противодействовать: также движение вверх или вбок вследствие ударов и движение вниз вследствие собственной тяжести [не будет быстрее]. Ибо, пока каждое из двух движений будет сохранять силу [у атома], столько времени атом будет иметь движение с быстротою мысли, пока что-нибудь, [исходящее] или извне, или из его собственной тяжести, не станет противодействовать силе того, что произвело удар. Далее, и движение через пустоту, происходящее без всякой встречи с предметами, могущими противодействовать, проходит всякое доступное воображению расстояние в непостижимое [короткое] время. Ибо противодействие и отсутствие его кажутся нам подобными медленности и быстроте. Далее, скажут, что и в сложных телах один атом быстрее другого, хотя на самом деле атомы одинаковы по быстроте. Скажут так потому, что даже в самый малый период непрерывного времени атомы в сложных телах несутся к одному месту, хотя в моменты времени, зримые только мыслью, они не двигаются к одному месту, но часто ударяют друг друга, пока, наконец, непрерывность их движения не становится доступной чувственному восприятию. *(Там же. 189–190.)*

Далее, что касается формы, цвета, величины, тяжести и всего прочего, что говорится как о постоянных свойствах тела, присущих или всем телам, или видимым и познаваемым через чувственное восприятие этих свойств, то не следует думать ни того, что эти свойства суть самостоятельные сущности [независимые субстанции], ни того, что они вовсе не существуют, ни того, что они суть какие-то другие бестелесные субстанции, присущие телу, ни того, что они суть части тела; но надо думать, что все тело, хотя в целом обязано своим постоянным существованием всем этим свойствам, однако не в том смысле, что оно сложилось из этих свойств, снесенных вместе, – подобно тому, как бывает, когда, например, из самих частей составляется большее собрание, будут ли это первоначала или части целого, меньшие этого целого, каково бы оно ни было, – но только, как я говорю, всем этим свойствам тело обязано своим постоянным существованием. Все эти свойства имеют свои специальные возможности быть познаваемыми и различаемыми [познаются отдельно и различаются], если только целое сопутствует им и никогда от них не отделяется, но вследствие совокупного представления свойств имеет название тела. *(Там же. 191–192.)* [с.70]

Этика

Письмо к Менекею

Эпикур Менекею шлет привет.

Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перзрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно. Поэтому заниматься философией следует и молодому и старому: первому – для того, чтобы он и в старости остался молод благами в доброй памяти о прошлом, второму – чтобы он был и молод и стар, не испытывая страха перед будущим. Стало быть, надобно подумать о том, что составляет наше счастье, – ведь когда оно у нас есть, то все у нас есть, а когда его у нас нет, то мы на все идем, чтобы его пополучить.

Итак, и в делах твоих, и в размышлениях следуй моим всегдашним советам, полагая в них самые основные начала хорошей жизни.

Прежде всего верь, что бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге; и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и несвойственно блаженству, а представляй о нем лишь то, чем поддерживается его бессмертие и его блаженство. Да, боги существуют, ибо знание о них – очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа, ибо толпа не сохраняет их [в представлении] такими, какими полагает. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, ибо высказывания толпы о богах – это не предвосхищения, а домыслы, и притом ложные. Именно в них утверждается, будто боги посылают дурным людям великий вред, а хорошим – пользу: ведь люди привыкли к собственным достоинствам и к подобным себе относятся хорошо, а все, что не таково, считают чуждым.

Привыкай думать, что смерть для нас – ничто: ведь все и хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений. Поэтому если держаться правильного знания, что смерть для нас – ничто, то смертность жизни станет для нас отрадна; не оттого, что к ней прибавится бесконечность времени, а оттого, что от нее отнимется жажда бессмертия. Поэтому ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в не-жизни. Поэтому глуп, кто говорит, что боится смерти не потому, что она причинит страдания, когда придет, а потому, что она причинит страдания тем, что придет; что присутствием своим не беспокоит, о том вовсе напрасно горевать заранее. Стало быть, самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют.

Большинство людей то бегут смерти как величайшего из зол, то жаждут ее как отдохновения от зол жизни. А мудрен не уклоняется от жизни и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не кажется злом. Как пищу он выбирает не более обильную, а самую приятную, так и временем он наслаждается не самым [с.71] долгим, а самым приятным. Кто советует юноше хорошо жить, а старцу хорошо кончить жизнь, тот неразумен не только потому, что жизнь ему мила, во еще и потому, что умение хорошо жить и хорошо умереть – это одна и та же наука. Но еще хуже тот, кто сказал: хорошо не родиться. Если ж родился – сойти поскорее в обитель аида.

Если он говорит так по убеждению, то почему он не уходит из жизни? Ведь если это им твердо решено, то это в его власти. Если же он говорит это в насмешку, то это глупо, потому что предмет совсем для этого не подходит.

Нужно помнить, что будущее – не совсем наше и не совсем не наше, чтобы не ожидать, что оно непременно наступит, и не отчаиваться, что оно совсем не наступит.

Сходным образом и среди желаний наших следует одни считать естественными, другие – праздными; а среди естественных одни – необходимыми, другие – только естественными; а среди необходимых одни – необходимые для счастья, другие – для спокойствия тела, третьи – просто для жизни. Если при таком рассмотрении не допускать ошибок, то всякое предпочтение и всякое избегание приведет к телесному здоровью и душевной безмятежности, а это – конечная цель блаженной жизни. Ведь все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это наконец достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ. В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия; а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем. Потому мы и говорим, что наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни; его мы познали как первое благо, сродное нам, с него начинаем всякое предпочтение и избегание и к нему возвращаемся, пользуясь претерпеванием как мерилom всякого блага.

Так как наслаждение есть первое и сродное нам благо, то поэтому мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них обходим, если за ними следуют более значительные неприятности; и наоборот, часто боль мы предпочитаем почтаем наслаждениям, если, перетерпев долгую боль, мы ждем следом за нею большего наслаждения. Стало быть, всякое наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать; а надо обо всем судить, рассматривая и соразмеряя полезное и неполезное – ведь порой мы и на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло – как на благо.

Самодовление мы считаем великим благом, но не с тем, чтобы всегда пользоваться немногим, а затем, чтобы довольствоваться немногим, когда не будет многого, искренне полагая, что роскошь слаще всего тем, кто нуждается в ней меньше всего, и что все, чего требует природа, легко достижимо, а все излишнее – трудно достижимо. Самая простая снедь доставляет не меньше наслаждения, чем роскошный стол, если только не страдать от того, чего нет; даже хлеб и вода доставляют величайшее из наслаждений, если дать их тому, кто голоден. Поэтому привычка к простым и недорогим кушаньям и здоровье нам укрепляет, и к насущным жизненным заботам нас ободряет, и при встрече с роскошью после долгого перерыва [с.72] делает нас сильнее, и позволяет не страшиться превратностей судьбы.

Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, – нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души. Ибо не бесконечные попойки и праздники, не наслаждение мальчиками и женщинами или рыбным столом и прочими радостями роскошного пира делают нашу жизнь сладкою, а

только трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе.

Начало же всего этого и величайшее из благ есть разумение; оно дороже даже самой философии, и от него произошли все остальные добродетели. Это оно учит, что нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и [нельзя жить разумно, хорошо и праведно], не живя сладко: ведь все добродетели сродни сладкой жизни и сладкая жизнь неотделима от них.

Кто, по-твоему, выше человека, который и о богах мыслит благочестиво, и от страха перед смертью совершенно свободен, который размышлением постиг конечную цель природы, понял, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло или недолго, или нетяжко, который смеется над судьбою, кем-то именуемой владычицею всего, [и вместо этого утверждает, что иное происходит по неизбежности], иное по случаю, а иное зависит от нас,— ибо ясно, что неизбежность безответственна, случай неверен, а зависящее от нас ничему иному не подвластно и поэтому подлежит как порицанию, так и похвале. В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками,— басни дают надежду умиловить богов почитанием, в судьбе же заключена неумолимая неизбежность. Точно так же и случай для него и не бог, как для толпы, потому что действия бога не бывают беспорядочны; и не бессознательная причина, потому что он не считает, будто случай дает человеку добро и зло, определяющие его блаженную жизнь, а считает, что случай выводит за собой лишь начала больших благ или зол. Поэтому и полагает мудрец, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым: всегда ведь лучше, чтобы хорошо задуманное дело не было обязано успехом случаю.

Обдумывай же эти и подобные советы днем и ночью, сам с собою и с тем, кто похож на тебя, и тебя не постигнет смятение ни наяву, ни во сне, а будешь ты жить, как бог среди людей. Ибо кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными. Эпикур. Письмо к Менекею // Лукреций. О природе вещей.— М., 1983.— С. 315-319 (прилож.).

ТИТ ЛУКРЕЦИЙ КАР (ок. 99-55 до н.э.)

Не сомневаюсь я в том, что учения темные греков
Ясно в латинских стихах изложить затруднительно будет:
Главное, к новым словам прибегать мне нередко придется
При нищете языка и наличии новых понятий. [с.73]
Доблесть, однако, твоя и надежда с тобой насладиться
Милою дружбой меня побуждает к тому, чтобы всякий
Труд одолеть и без сна проводить за ним ясные ночи
В поисках слов и стихов, которыми мне удалось бы
Ум твой таким озарить блистающим светом, который
Взорам твоим бы открыл глубоко сокровенные вещи.
Значит, изгнать этот страх из души и потемки рассеять
Должны не солнца лучи и не света сиянье дневного,
Но природа сама своим видом и внутренним строем.
За основание тут мы берем положение такое:
Из ничего не творится ничто по божественной воле.
И оттого только страх всех смертных объемлет, что много
Видят явлений они на земле и на небе нередко,
Коиx причины никак усмотреть и понять не умеют,
И полагают, что все это божьим веленьем творится.
Если же будем мы знать, что ничто не способно возникнуть
Из ничего, то тогда мы гораздо яснее увидим
Наших заданий предмет: и откуда являются вещи,
И каким образом все происходит без помощи свыше.

(Лукреций. О природе вещей, Т. I. М.-Л., 1946. С.15.)

...Так как все из семян создается определенных,
И возникают на свет и рождаются все вещи оттуда,
Где и материя есть и тела изначальные каждой,
То потому и нельзя, чтобы все из всего нарождалось,
Ибо отдельным вещам особые силы присущи...
...Из ничего возникая, внезапно бы вещи
Неподходящей порой в неизвестные сроки являлись,
Ибо тогда б никаких не имелось начал первородных,
Что от стеченья могли б удержаться в ненужное время...

Можно скорее признать, что имеется множество общих
 Тел у различных вещей, – как в словах одинаковых знаков, –
 Чем, что возможно вещам без первичных начал зарождаться
 И, наконец, почему не была в состояньи природа
 Сделать такими людей, чтобы вброд проходили по морю
 Или руками могли расторгнуть великие горы
 И поколения людей превзойти продолжительной жизнью,
 Иначе, как потому, что всему, что способно родиться,
 При зарожденьи дана материи точная доля?
 Из ничего, словом, должно признать, ничто не родится,
 Ибо все вещи должны иметь семена, из которых
 Выйти могли бы они и пробиться на воздух прозрачный...
 Надо добавить еще: на тела основные природа
 Все разлагает опять и в ничто ничего не приводит. [с.74]
 Ибо, коль вещи во всех частях своих были бы смертны,
 То и внезапно из глаз исчезали б они, погибая;
 Не было б вовсе нужды и в какой-нибудь силе, могущей
 Их по частям разорвать и все связи меж ними расторгнуть,
 Но, так как все состоит из вечного семени вещи,
 То до тех пор, пока им не встретится внешняя сила,
 Или такая, что их изнутри чрез пустоты разрушит,
 Гибели полной вещей никогда не допустит природа. (Там же. С.17-19.)
 Дальше, тела иль вещей представляют собою начала,
 Или они состоят из стеченья частиц изначальных.
 Эти начала вещей ничему не под силу разрушить:
 Плотностью тела своей они все, наконец, побеждают,
 Правда, представить себе затруднительно то, что возможно
 Что-нибудь в мире найти с безусловною плотностью тела:
 Даже сквозь стены домов проникают небесные молнии,
 Как голоса или крик; огонь раскаляет железо,
 Скалы трещат, рассыпаясь в куски от свирепого жара,
 Золото крепость свою теряет, в пылу расплавляясь,
 Жидким становится лед побежденный пламенем меди,
 Сквозь серебро и тепло и пронзительный холод проходят.
 То и другое всегда мы чувствуем, взявши, как должно,
 Чашу рукою, когда она полнится влагой росистой.
 Видимо, нет ничего, таким образом, плотного в мире...
 Прежде всего, раз уж найдено здесь основное различье
 Между вещами двумя, по их двоякой природе, –
 Именно, телом и местом, в котором все происходит, –
 То существуют они непременно вполне самобытно.
 Ибо, где есть то пространство, что мы пустотой называем,
 Тела там нет, а везде, где только находится тело,
 Там оказаться никак не может пустого пространства.
 Значит, начальные плотны тела, и нет пустоты в них.

(Там же. С.35.)

...Нельзя допустить на основе разумной, чтоб вещи
 В теле своем пустоту, сокровенно тая, содержали,
 Ежели плотность того отрицать, что ее заключает.
 Далее: только одно вещества сочетание может
 Быть в состояньи в себе заключать пустое пространство;
 И потому вещество, состоя из плотного тела,
 Может быть вечным, хотя разлагается все остальное.
 Далее, если б нигде никакой пустоты не встречалось,
 Плотным являлось бы все; и напротив, коль тел бы известных
 Не было, чтобы заполнить места, что они занимают,
 Все б оказалось тогда и пустым, и порожним пространством.
 Значит, везде пустота, очевидно, сменяется телом, [с.75]
 Ибо ни полностью нет совершенной нигде во вселенной,

Ни пустоты, а тела существуют известные только,
Что полнотой разграничить способны пустое пространство...
...Чем более вещи в себе пустоты заключают,
Тем и скорей это все до конца уничтожить их может.
Если ж начальные плотны тела, если нет пустоты в них,
Как я учил, то должны они вечными быть непременно.
Если же, кроме того, не была бы материя вечной,
То совершенно в ничто обратились давно бы все вещи,
Из ничего бы тогда возрождалось и все, что мы видим.
Но, раз уж я доказал, что ничто созидаться не может
Из ничего, и все то, что родилось, в ничто обращаться,
Первоначалам должно быть присуще бессмертное тело,
Чтобы все вещи могли при кончине на них разлагаться...

(Там же. 37.)

Далее, так как есть предельная некая точка
Тела того, что уже недоступно для нашего чувства,
То, несомненно, она совсем не делима на части,
Будучи меньше всего по природе своей; и отдельно,
Самостоятельно, быть не могла никогда и не сможет,
Ибо другого она единая первая доля,
Вслед за которой еще подобные ей, по порядку
Сомкнутым строем сплотясь, образуют телесную сущность;
Так как самим по себе им быть невозможно, то, значит,
Держатся вместе они, и ничто их не может расторгнуть.
Первоначала вещей, таким образом, просты и плотны,
Стиснуты будучи крепко, сцепленьем частей наименьших,
Но не являясь притом скоплением отдельных частичек,
А отличаясь скорей вековечной своей простотою.
И ничего ни отторгнуть у них, ни уменьшить природа
Не допускает уже, семена для вещей сберегая.
Если не будет, затем, ничего наименьшего, будет
Из бесконечных частей состоять и мельчайшее тело:
У половины всегда найдется своя половина,
И для деления нигде не окажется вовсе предела.
Чем отличишь ты тогда наименьшую вещь от вселенной?
Ровно, поверь мне, ничем. Потому что, хотя никакого
Нет у вселенной конца, но ведь даже мельчайшие вещи
Из бесконечных частей состоять одинаково будут.
Здравый, однако же, смысл отрицает, что этому верить
Может наш ум, и тебе остается признать неизбежно
Существование того, что совсем неделимо, являясь
По существу наименьшим. А если оно существует,
Должно признать, что тела изначальные плотны и вечны. [с.76]
Если бы все, наконец, природа, творящая вещи,
На наименьшие части дробиться опять заставляла,
Снова она никогда ничего возрождать не могла бы.
Ведь у того, что в себе никаких уж частей не содержит,
Нет совсем ничего, что материи производящей
Необходимо иметь: сочетаний различных и веса,
Всяких движений, толчков, из чего созидаются вещи.

(Там же. 41-43.)

Ныне зиждательных тел основных объясню я движенье,
Коим все вещи они порождают и вновь разлагают;
Сила какая к тому принуждает их, скорость какая
Свойственна им на пути в пустоте необъятной пространства...
Знай же: материя вся безусловно не сплочена тесно,
Ибо все вещи, как мы замечаем, становятся меньше
И как бы тают они в течение долгого века,
И похищает их ветхость из наших очей незаметно;

В целом, однако, стоит нерушимо вещей совокупность
В силу того, что тела, уходящие прочь, уменьшают
Вещи, откуда ушли, а другие собой приращают:
Те – заставляя стареть, а эти – цвести им на смену,
Все же не медля и тут. Так, весь мир обновляется вечно...
Если же думаешь ты, что стать неподвижно способны
Первоначала вещей и затем возродить в них движение,
Бродишь от истины ты далеко в заблуждении глубоком.

(Там же. С.77.)

Дабы ты лучше постиг, что тела основные мнутся
В вечном движении всегда, припомни, что дна никакого
Нет у вселенной нигде, и телам изначальным остаться
Негде на месте, раз нет ни конца ни предела пространству,
Если безмерно оно и простерто во всех направлениях...
Раз установлено так, то телам изначальным, конечно,
Вовсе покоя нигде не дано в пустоте необъятной.
Наоборот: непрерывно гонимые разным движеньем,
Частью далеко они отлетают, столкнувшись друг с другом,
Частью ж расходятся врозь на короткие лишь расстоянья.
Те, у которых тесней их взаимная сплоченность, мало
И на ничтожные лишь расстояния прядая порознь,
Сложностью самых фигур своих спутаны будучи цепко,
Мощные корни камней и тела образуют железа
Стойкого, так же, как все остальное подобного рода.
Прочие, в малом числе в пустоте необъятной витая,
Прядают прочь далеко и далеко назад отбегают
На промежуток больший. Из них составляется редкий
Воздух, и солнечный свет они нам доставляют блестящий.
Множество, кроме того, в пустоте необъятной витает [с.77]
Тех, что отброшены прочь от вещей сочетаний и снова
Не были в силах еще сочетаться с другими в движеньи.
Образ того, что сейчас описано мной, и явленье
Это пред нами всегда и на наших глазах происходит.
Вот посмотри: всякий раз, когда солнечный свет проникает
В наши жилища и мрак прорезает своими лучами,
Множество маленьких тел в пустоте, ты увидишь, мелькая,
Мечутся взад и вперед в лучистом сиянии света;
Будто бы в вечной борьбе они бьются в сраженьях и битвах...
Кроме того... обратить тебе надо внимание
На суматоху в телах, мелькающих в солнечном свете,
Что из нее познаешь ты материи также движенья,
Происходящие в ней потаенно и скрыто от взора.
Ибо увидишь ты там, как много пылинок меняют
Путь свой от скрытых толчков и опять отлетают обратно,
Всюду туда и сюда разбегаясь во всех направлениях.
Знай же: идет от начал всеобщее это блужданье.
Первоначала вещей сначала движутся сами,
Следом за ними тела из малейшего их сочетанья,
Близкие, как бы сказать, по силам к началам первичным,
Скрыто от них получая толчки, начинают стремиться,
Сами к движенью затем понуждая тела покрупнее.

(Там же. С.79–81.)

СТОИЦИЗМ

Стоицизм – учение одной из наиболее влиятельных философских школ античности, основанной ок. 300 до н.э. Зеноном из Китиона (ок. 336 – ок. 264 до н.э.). История стоицизма традиционно делится на три периода: Ранняя Стоя (Зенон, Клеанф, Хрисипп, 3–2 вв. до н.э.); Средняя Стоя (Панэтий, Посидоний, Гекатон и др., 2-1 вв. до н.э.) и Поздняя

Стоя, или римский стоицизм (Сенека, Музоний Руф, Гиерокл, Эпиктет, Марк Аврелий, 1–2 вв. н.э.). Цельные сочинения сохранились лишь от последнего периода. Стоицизм – практически ориентированная философия, целью которой является обоснование «мудрости» как этического идеала; знание лишь средство для приобретения мудрости умения жить.

Виднейшим представителем римского стоицизма был Сенека Луций Анней (4 до н.э. – 65 н.э.). Рассматривая мир как единое материальное и разумное целое, Сенека разрабатывает главным образом морально-этические проблемы. Излюбленная тема философии Сенеки – достижение независимости от внешних обстоятельств и мудрой покорности судьбе. Мудрец обладает «величием души»: он не лишен чувств, но недоступен аффекту.

Последним крупным представителем римского стоицизма был Марк Аврелий Антонин (121–180), римский император. Свои философские воззрения изложил в виде афоризмов в единственном произведении – «Наедине с собой». Интересы Марка Аврелия сосредоточены на практической этике. Он призывает к [с.78] нравственному усовершенствованию и очищению, самоутешению через самоуглубление и познание фатальной необходимости, правящей миром. Философия Марка Аврелия оказала большое влияние на христианство.

СЕНЕКА (ок. 4–65 н.э.)

О блаженной жизни

Глава I

1. Все, брат Галлион, желают жить счастливо, но никто не знает верного способа сделать жизнь счастливой. Достичь счастливой жизни трудно, ибо чем быстрее старается человек до нее добраться, тем дальше от нее оказывается, если сбился с пути; ведь чем скорее бежишь в противоположную сторону, тем дальше будешь от цели. Итак, прежде всего следует выяснить, что представляет собой предмет наших стремлений; затем поискать кратчайший путь к нему и уже по дороге, если она окажется верной и прямой, прикинуть, сколько нам нужно проходить в день и какое примерно расстояние отделяет нас от цели, которую сама природа сделала для нас столь желанной.

2. До тех пор пока мы бродим там и сям, пока не проводник, а разноголосый шум кидающихся во все стороны толп указывает нам направление, наша короткая жизнь будет уходить на заблуждения, даже если мы день и ночь станем усердно трудиться во имя благой цели. Вот почему необходимо точно определить, куда нам нужно и каким путем туда можно попасть; нам не обойтись без опытного проводника, знакомого со всеми трудностями предстоящей дороги; ибо это путешествие не чета прочим: там, чтобы не сбиться с пути, достаточно выйти на наезженную колею или расспросить местных жителей; а здесь чем дорога накатанней и многолюдней, тем вернее она заведет не туда.

3. Значит, главное для нас – не уподобляться овцам, которые всегда бегут вслед за стадом, направляясь не туда, куда нужно, а туда, куда все идут. Нет на свете вещи, навлекающей на нас больше зол и бед, чем привычка соотноситься с общественным мнением, почитая за лучшее то, что принимается большинством и чему мы больше видим примеров; мы живем не разумением, а подражанием. Отсюда эта вечная давка, где все друг друга толкают, стараясь оттеснить.

4. И как при большом скоплении народа случается иногда, что люди гибнут в давке (в толпе ведь не упадешь, не увлекая за собой другого, и передние, спотыкаясь, губят идущих сзади), так и в жизни, если приглядеться: всякий человек, ошибившись, прямо или косвенно вводит в заблуждение других; поистине вредно тянуться за идущими впереди, но ведь всякий предпочитает принимать на веру, а не рассуждать; и насчет собственной жизни у нас никогда не бывает своих суждений, только вера; и вот передаются из рук в руки одни и те же ошибки, а нас все швыряет и вертит из стороны в сторону. Нас губит чужой пример; если удастся хоть на время выбраться из людского скопища, нам становится гораздо лучше.

5. Вопреки здравому смыслу народ всегда встает на защиту того, что несет ему беды. Так случается на выборах в народном собрании: стоит переменчивой волне популярности откатиться, и мы начинаем удивляться, каким образом проскочили в [с.79] преторы те люди, за которых мы сами только что проголосовали. Одни и те же вещи мы то одобряем, то порицаем; в этом неизбежный недостаток всякого решения, принимаемого большинством.

Глава II

1. Раз уж мы повели разговор о блаженной жизни, я прошу тебя, не отвечай мне, как в сенате, когда отменяют обсуждение и устраивают голосование: «На этой стороне явное большинство». – Значит, именно эта сторона хуже. Не настолько хорошо обстоят дела с человечеством, чтобы большинство голосовало за лучшее: большая толпа приверженцев всегда верный признак худшего.

2. Итак, попробуем выяснить, как поступать наилучшим образом, а не самым общепринятым; будем искать то, что наградит нас вечным счастьем, а не что одобрено чернью – худшим толкователем истины. Я зову чернью и носящих хламиду, и венценосцев; я не гляжу на цвет одежды, покрывающей тела, и не верю глазам своим, когда речь идет о человеке. Есть свет, при котором я точнее и лучше смогу отличить подлинное от ложного: только дух может открыть, что есть доброго в другом духе.

Если бы у нашего духа нашлось время передохнуть и прийти в себя, о как возопил бы он, до того сам себя замучивший, что решил бы наконец сказать себе чистую правду:

3. «Как бы я хотел, чтобы все, что я сделал, осталось несодеянным! Как я завидую немому, когда вспоминаю все, что когда-либо произнес! Все, чего я желал, я пожелал бы теперь своему злейшему врагу. Все, чего я боялся – благие боги! – насколько легче было бы вынести это, чем то, чего я жаждал! Я враждовал со многими и снова мирился (если можно говорить о мире между злодеями); но никогда я не был другом самому себе. Всю жизнь я старался выделиться из толпы, стать заметным благодаря какому-нибудь дарованию, и что же вышло из того? – я только выставил себя мишенью для вражеских стрел и предоставил кусать себя чужой злобе.

4. Посмотри, сколько их, восхваляющих твоё красноречие, толпящихся у дверей твоего богатства, старающихся подольститься к твоей милости и до неба превознести твоё могущество. И что же? – все это либо действительные, либо возможные враги: сколько вокруг тебя восторженных почитателей, ровно столько же, считай, и завистников. Лучше бы я искал что-нибудь полезное и хорошее для себя, для собственного ощущения, а не для показа. Вся эта мишура, которая смотрится, на которую оборачиваются на улице, которой можно хвастать друг перед другом, блестит лишь снаружи, а внутри жалка».

Глава III

1. Итак, будем искать что-нибудь такое, что было бы благом не по внешности, прочное, неизменное и более прекрасное изнутри, нежели снаружи; попробуем найти это сокровище и откопать. Оно лежит на поверхности, всякий может отыскать его; нужно только знать, куда протянуть руку. Мы же словно в крошечной тьме проходим рядом с ним, не замечая, и часто набиваем себе шишки, спотыкаясь о то, что мечтаем найти.

2. Я не хочу вести тебя длинным кружным путем и не стану излагать чужих [с.80] мнений на этот счет: их долго перечислять и еще дольше разбирать. Выслушай наше мнение. Только не подумай, что «наше» – это мнение кого-то из маститых стоиков, к которому я присоединяюсь: дозволено и мне иметь свое суждение. Кого-то я, наверное, повторю, с кем-то соглашусь отчасти; а может быть, я, как последний из вызываемых на разбирательство судей, скажу, что мне нечего возразить против решений, вынесенных моими предшественниками, но я имею кое-что добавить от себя.

3. Итак, прежде всего я, как это принято у всех стоиков, за согласие с природой: мудрость состоит в том, чтобы не уклоняться от нее и формировать себя по ее закону и по ее примеру. Следовательно, блаженная жизнь – это жизнь, сообразная своей природе. А как достичь такой жизни? – Первейшее условие – это полное душевное здоровье, как ныне, так и впредь; кроме того, душа должна быть мужественной и решительной; в-третьих, ей надобно отменное терпение, готовность к любым переменам; ей следует заботиться о своем теле и обо всем, что его касается, не принимая этого слишком близко к сердцу; со вниманием относиться и ко всем прочим вещам, делающим жизнь красивее и удобнее, но не преклоняться перед ними; словом, нужна душа, которая будет пользоваться дарами фортуны, а не рабски служить им.

4. Я могу не прибавлять – ты и сам догадаешься – что это дает нерушимый покой и свободу, изгоняя все, что страшило нас или раздражало; на место жалких соблазнов и мимолетных наслаждений, которые не то что вкушать, а и понюхать вредно, приходит огромная радость, ровная и безмятежная, приходит мир, душевный лад и величие, соединенное с кротостью; ибо всякая дикость и грубость происходят от душевной слабости.

Глава IV

1. Наше благо можно определить и иначе, выразив ту же мысль другими словами. Подобно тому как войско может сомкнуть ряды или развернуться, построиться полукругом, выставив вперед рога, или вытянуться в прямую линию, но численность его, боевой дух и готовность защищать свое дело останутся неизменными, как бы его ни выстроили; точно так же и высшее благо можно определить и пространно и в немногих словах.

2. Так что все дальнейшие определения обозначают одно и то же. «Высшее благо есть дух, презирающий дары случая и радующийся добродетели» или: «Высшее благо есть непобедимая сила духа, многоопытная, действующая спокойно и мирно, с большой человечностью и заботой о ближних». Можно и так определить: блажен человек, для которого нет иного добра и зла, кроме доброго и злого духа, кто бережет честь и довольствуется добродетелью, кого не заставит ликовать удача и не сломит несчастье, кто не знает большего блага, чем то, которое он может даровать себе сам; для кого истинное наслаждение – это презрение к наслаждениям.

3. Если хочешь еще подробнее, можно, не искажая смысла, выразить то же самое иначе. Что помешает нам сказать, например, что блаженная жизнь – это свободный, устремленный ввысь, бесстрашный и устойчивый дух, недосыгаемый для боязни и вожделения, для которого единственное благо – честь, единственное зло – [с.81] позор, а все прочее – куча дешевого барахла, ничего к блаженной жизни не прибавляющая и ничего от нее не отнимающая; высшее благо не станет лучше, если случай добавит к нему еще и эти вещи, и не станет хуже без них.

4. Это благо по сути своей таково, что вслед за ним по необходимости – хочешь не хочешь – приходит постоянное веселье и глубокая, из самой глубины быющая радость, наслаждающаяся тем, что имеет, и ни от кого из ближних своих и домашних не желающая большего, чем они дают. Разве это не стоит больше, чем ничтожные, нелепые и длящиеся всего какой-то миг движения нашего жалкого тела? Ведь в тот самый день, когда тело уступит наслаждению, оно окажется во власти боли; ты видишь, сколь тягостное и злое рабство ожидает того, над кем по очереди станут властвовать наслаждение и боль – самые капризные и своевольные господа? Во что бы то ни стало нужно найти свободу.

5. Единственное, что для этого требуется, – пренебречь фортуной; тогда душа, освободившись от тревог, успокоится, мысли устремятся ввысь, познание истины прогонит все страхи, и на их место придет большая и неизменная

радость, дружелюбие и душевная теплота; все это будет весьма приятно, хоть это и не само по себе благо, а то, что ему сопутствует.

Глава V

И раз уж я решил не скупиться на слова, то могу еще назвать блаженным того, кто благодаря разуму ничего не желает и ничего не боится. Правда, камни тоже не ведают ни страха, ни печали, равно как и скоты; однако их нельзя назвать счастливыми, ибо у них нет понятия о счастье.

2. Сюда же можно причислить и тех людей, чья природная тупость и незнание самих себя низвели их до уровня скотов и неодушевленных предметов. Между теми и другими нет разницы, ибо последние вовсе лишены разума, а у первых он направлен не в ту сторону и проявляет сообразительность лишь себе же во вред и там, где не надо бы. Никто, находящийся за пределами истины, не может быть назван блаженным.

3. Итак, блаженна жизнь, утвержденная раз и навсегда на верном и точном суждении и потому не подвластная переменам. Лишь в этом случае душа чиста и свободна от зол, а такая душа избежит не только ран, но даже царапин; устоит там, где встала однажды, и защитит свой дом, когда на него обрушатся удары разгневанной судьбы.

4. Что же касается наслаждения, то пусть оно затопит нас с головы до ног, пусть льется на нас отовсюду, ослабляя душу негой и ежечасно представляя новые соблазны, возбуждающие нас целиком и каждую часть тела в отдельности, – но кто из смертных, сохранивших хоть след человеческого облика, захочет, чтобы его день и ночь напролет щекотали и возбуждали? Кто захочет совсем отказаться от духа, отдавшись телу?

Глава VI

Мне возразят, что дух, мол, тоже может получать свои наслаждения. Конечно, может; он может сделаться судьей в наслаждениях роскоши и сладострастия, он может сделать своим содержанием то, что обычно составляет предмет чувственного [с.82] удовольствия; он может задним числом смаковать прошедшие наслаждения, возбуждаясь памятью уже угасших вожделений, и предвкушать будущие, рисуя подробные картины, так что пока пресыщенное тело неподвижно лежит в настоящем, дух мысленно уже спешит к будущему пресыщению. Все это, однако, представляется мне большим несчастьем, ибо выбрать зло вместо добра – безумие. Блаженным можно быть лишь в здравом рассудке, но явно не здоров стремящийся к тому, что его губит.

2. Итак, блажен тот, чьи суждения верны; блажен, кто доволен тем, что есть, и в ладу со своей судьбой; блажен тот, кому разум диктует, как себя вести.

Глава VII

1. Те, кто утверждает, будто высшее благо именно в наслаждениях, не могут не видеть, что оно у них оказывается не слишком возвышенным. Вот почему они настаивают, что наслаждение неотъемлемо от добродетели и что честная жизнь не может не быть приятной, а приятная – также и честной. Я, признаться, не вижу, каким образом можно объединить вещи столь различные. Умоляю, объясните, почему нельзя отделить наслаждение от добродетели? Видимо, раз добродетель есть источник всех благ, из того же корня берет начало и все то, что вы любите и чего добиваетесь? Однако если бы они и в самом деле были нераздельны, нам не приходилось бы встречать вещей приятных, но позорных, и наоборот, вещей достойнейших, но трудных и достижимых лишь путем скорбей.

2. Добавь к этому, что жажда наслаждений доводит до позорнейшей жизни; добродетель же, напротив, дурной жизни не допускает; что есть люди несчастные не из-за отсутствия наслаждений, а из-за их обилия, чего не могло бы случиться, если бы добродетель была непременно частью наслаждения: ибо добродетель часто обходится без удовольствия, но никогда не бывает лишена его совершенно.

3. С какой стати вы связываете вещи столь несхожие и даже более того: противоположные? Добродетель есть нечто высокое, величественное и царственное; непобедимое, неутомимое; наслаждение же – нечто низменное, рабское, слабое и скоропреходящее, чей дом в притоне разврата и любимое место в кабаке. Добродетель ты встретишь в храме, на форуме, в курии, на защите городских укреплений; пропыленную, раскрасневшуюся, с руками в мозолях. Наслаждение чаще всего шатается где-нибудь возле бань и парилен, ища укромных мест, где потемнее, куда не заглядывает городская стража; изнеженное, расслабленное, насквозь пропитанное неразбавленным вином и духами, зеленоватобледное либо окрашенное и нарумяненное, как приготовленный к погребению труп.

4. Высшее благо бессмертно, оно не бежит от нас и не несет с собой ни пресыщения, ни раскаяния: ибо верно направленная душа не кидается из стороны в сторону, не отступает от правил наилучшей жизни и потому не становится сама себе ненавистна. Наслаждение же улетучивается в тот самый миг, как достигает высшей точки; оно неуместительно и потому быстро наполняется, сменяясь тоскливым отвращением; после первого взрыва страсти оно умирает, вялое и расслабленное. Да и как может быть надежным то, чья природа – движение? Откуда возьмется устойчивость () в том, что мгновенно приходит и уходит, обреченное погибнуть, как [с.83] только его схватят, ибо, увеличиваясь, оно иссякает и с самого своего начала устремляется к концу?

Глава VIII

1. Я бы сказал, что наслаждение не чуждо ни добрым, ни злым и что подлецы получают не меньшее удовольствие от своих подлостей, чем честные люди от выдающихся подвигов. Вот почему древние учили стремиться к жизни лучшей, а не приятнейшей. Наслаждение должно быть не руководителем доброй воли, указывающим ей верное направление, а ее спутником. В руководители же нужно брать природу: ей подражает разум, с ней советуется.

2. Итак, блаженная жизнь есть то же самое, что жизнь согласно природе. Что это такое, я сейчас объясню: если все наши природные способности и телесные дарования мы станем бережно сохранять, но в то же время не слишком трястись над ними, зная, что они даны нам на один день и их все равно не удержать навсегда; если мы не станем порабски служить им, отдавая себя в чужую власть; если все удачи и удовольствия, выпадающие на долю нашего тела, займут у нас подобающее место, какое в военном лагере занимают легковооруженные и вспомогательные войска, то есть будут подчиняться, а не командовать,— тогда все эти блага пойдут на пользу душе.

3. Блажен муж, не подвластный растлению извне, восхищающийся лишь собою, полагающийся лишь на собственный дух и готовый ко всему; его уверенность опирается на знание, а его знание — на постоянство; суждения его неизменны, и решения его не знают исправлений. Без слов понятно, что подобный муж будет собранным и упорядоченным, и во всех делах своих будет велик, но не без ласковости.

4. Разум побуждается к исследованию раздражающими его чувствами. Пусть так: у него ведь нет другого двигателя, и только чувства дают ему толчок, заставляя двинуться к истине. Но беря свое начало в чувственности, он должен в конце вернуться к самому себе. Точно так же устроен и мир: этот всеобъемлющий бог и правитель вселенной устремлен вроде бы наружу, однако отовсюду вновь возвращается в самого себя. Так должна поступать и наша душа: следуя своим чувствам, она достигнет с их помощью внешнего мира, но при этом должна остаться госпожой и над собой, и над ними.

5. Именно таким образом может быть достигнуто в человеке согласное единство сил и способностей, и тогда родится тот разум, который не будет знать внутренних разногласий и колебаний во мнениях, восприятиях и убеждениях; которому достаточно будет раз и навсегда себя упорядочить, чтобы его части согласовались друг с другом и, если можно так выразиться, спелись, и он достигнет высшего блага. Ибо в нем не останется неправды и соблазна, он не будет наталкиваться на препятствия и оскальзываться на сомнениях.

6. Все его дела будут диктоваться лишь его собственной властью, и непредвиденных случайностей для него не будет; все его предприятия легко и непринужденно будут обращаться к благу, а сам предприниматель никогда не покажет спины, изменяя благим решениям, ибо колебания и лень — это проявления [с.84] непостоянства и внутренней борьбы. А посему смело можешь заявлять, что высшее благо есть душевное согласие, ибо добродетели должны быть там, где лад и единство, а где разлад — там пороки.

Глава IX

1. «Но ты сам, наверное, чтить добродетель только потому, что надеешься извлечь из нее какое-то наслаждение» — могут мне возразить. — Прежде всего я отвечу вот что: если добродетель и приносит наслаждение, достичь ее стремятся не ради этого. Неверно было бы сказать, что она приносит наслаждение; вернее — приносит в том числе и его; не ради него она обрекает себя на труды и страдания, но в результате ее трудов, хотя и преследующих иную цель, получается между прочим и оно.

2. Подобно тому как на засеянной хлебом пашне меж колосьев всходят цветы, но не ради них предприняли свой труд пахарь и сеятель, хоть цветы и радуют глаз; цель их была — хлеб, а цветы — случайное добавление. Точно так же и наслаждение — не причина и не награда добродетели, а нечто ей сопутствующее; оно не признается чем-то хорошим только оттого, что доставляет удовольствие; напротив, добродетельному человеку оно доставляет удовольствие, только если будет признано хорошим.

3. Высшее благо заключено в самом суждении и поведении совершенно доброй души: после того как она завершила свой путь и замкнулась в собственных границах, достигнув высшего блага, она уже не желает ничего более, ибо вне целого нет ничего, так же как нет ничего дальше конца.

4. Так что ты напрасно доискиваешься, ради чего я стремлюсь к добродетели: это все равно, что спрашивать, что находится выше самого верха. Тебя интересует, что я хочу извлечь из добродетели? Ее саму. Да у нее и нет ничего лучшего, она сама себе награда. Разве этого мало? Вот я говорю тебе: «Высшее благо есть несокрушимая твердость духа, способность предвидения, возвышенность, здравый смысл, свобода, согласие, достоинство и красота», — а ты требуешь чего-то большего, к чему все это служило бы лишь приложением. Что ты все твердишь мне о наслаждении? Я ищу то, что составляет благо человека, а не брюха, которое у скотов и хищников гораздо вместительнее. *Сенека. О блаженной жизни. Гл. I-IX.// Луций Анней Сенека. Философские трактаты.— СПб., 2000.— С. 12-20.*

МАРК АВРЕЛИЙ (121 – 180)

Жизнь

От Вера, моего деда, я унаследовал сердечность и незлобивость.

От славы моего родителя и оставленной им по себе памяти — скромность и мужество.

От матери — благочестие, щедрость, воздержание не только от дурных дел, но и дурных помыслов. А также — простоту образа жизни, далекую от всякой роскоши.

От прадеда — то, что не пришлось посещать публичных школ; я пользовался услугами прекрасных учителей на дому и понял, что на это стоит потратиться. [с.85]

От воспитателя – равнодушие к борьбе между зелеными и синими, победам гладиаторов с фракийским или галльским вооружением. Неприхотливость, выносливость в трудах, несуетливость и стремление к самостоятельности в решении дел, невосприимчивость к суете...

От брата моего Севера – любовь к близким, любовь к истине и справедливости... Ему же я обязан неизменным почтением к философии, благотворительностью, постоянством в щедрости, надеждами на лучшее и верою в дружеские чувства. (Марк Аврелий. *Наедине с собой*. – К., 1993. С. 1-3.)

Учение о мире

Создаваемое богами преисполнено промысла. Приписываемое случаю также возникает не без участия природы, т.е. в связи с тем, над чем господствует промысел. Все происходит из этого источника, в нем и неизбежное, и полезное всему миру, часть которого – ты. Для всякой части природы благо то, что производит природа Целого и что содействует ее поддержанию. Изменения как элементов, так и сложных тел способствуют поддержанию мира. Вот мысли, которые должны дать тебе удовлетворение, пусть они будут твоими основоположениями. (Там же. С. 9.)

Мир! Все, что гармонизирует с тобой, пристало и мне, и ничто соответствующее тебе по времени и для меня не наступает слишком рано или слишком поздно. Природа! Все созревающее в смене твоих времен – необходимо и мне. Все исходит от тебя, все пребывает в тебе, все к тебе возвращается. (Там же. С. 25-26.)

Сущность Целого податлива и послушна. Разум же, управляющий ею, не таит никакой причины, которая могла бы побудить его делать зло. Ведь зла в нем нет, он ничего злого не делает, и ничто не терпит от него вреда. Но все возникает и совершается согласно ему.

Все совершается согласно природе Целого, а не какой-либо иной сущности, объемлющей ли ее извне, или таящейся внутри, или же обособленной. (Там же. С. 43.)

Смерть уравнила Александра Македонского с его погонщиком мулов. Ибо они или были поглощены потенциями мира, несущими семена будущего, или же распались на атомы.

Подумай о том, сколько явлений возникает в теле и душе каждого из нас в течение одного момента времени, и ты не будешь удивляться тому, как несравненно больше, вернее, все существует в том Едином и Целом, которое мы называем миром. (Там же. С. 47.)

Учение о человеке и счастливой жизни

Время человеческой жизни – миг; ее сущность – вечное течение; ощущение – смутно; строение всего тела бrenно; душа – неустойчива; судьба – загадочна; слава – недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу, подобно потоку, относящееся к душе – сновиденью и дыму. Жизнь – борьба и странствие по чужбине; посмертная слава – забвение. Но что же может вывести на путь? Ничто, кроме философии. Философствовать же – значит оберегать внутреннего гения от поношения и изъяна, добиваться того, чтобы он стоял выше наслаждений и страданий, чтобы не было в его [с.86] действиях ни безрассудства, ни обмана, ни лицемерия... (Там же. С. 12.)

Существуют ли атомы или единая природа – прежде всего следует установить, что я являюсь частью Целого, управляемого природой; затем, что я некоторым образом связан с частями, однородными мне. Ведь, если я буду помнить об этом, то, поскольку я буду сознавать себя частью, я не буду недоволен ничем, ниспосылаемым Целым, ибо то, что полезно Целому, не может быть вредно части. В Целом же нет ничего, что не было бы полезно ему: это общо всем природам, но природа мира имеет то преимущество, что нет внешней причины, которая могла бы заставить ее произвести что-нибудь вредное для нее самой. Итак, поскольку я буду помнить, что я являюсь частью такого Целого, – я буду рад всему происходящему. Поскольку же я нахожусь в известной родственной связи с однородными мне частями – я буду воздерживаться от того, что идет вразрез с общим благом. Наоборот, я всегда буду иметь в виду родственных мне, направлю все свое стремление на общепользное и отвращу его от противоположного. Если все это выполнить, то жизнь будет протекать счастливо...

Приложивши к себе такие наименования, как хороший, скромный, правдивый, рассудительный, нестроптивый, благородный, ты должен внимательно следить за тем, чтобы не переменить их на другие; а если ты уже не можешь найти их в себе, поспеши вновь вернуться к ним. Помни же, что «рассудительность» означает для тебя осмысленное и вдумчивое отношение ко всякой вещи, «нестропивость» – добровольное подчинение уделу, ниспосланному тебе обшей природой, «благородство» – превознесение разумной части над медленными или порывистыми движениями плоти, над суетной славой, над смертью и тому подобным. Если ты сохранишь в себе верность к определениям, не гоняясь за тем, чтобы и твои ближние прилагали их к тебе, то станешь другим, начав иную жизнь. Ведь продолжать оставаться таким, каким ты был по сие время влачить, столь пагубное и нечистое существование достойно только человека тупого, цепляющегося за жизнь, и подобного тем полуживым, покрыты ранами и кровью гладиаторами, которые умоляют оставить их в живых до завтра, когда им в таком виде вновь придется испытать на себе силу таких же когтей и зубов. Итак, старайся сжиться с этими немногими именами. И если ты сможешь оставаться верным им, то оставайся, как бы переселяясь на некие острова блаженных; если же почувствуешь, что падаешь и не в силах устоять, то имей решимость удалиться в какое-нибудь укромное место, где ты не поддашься соблазну, или же совсем расстанешься с жизнью, но без ропота, просто, свободно и скромно, свершив в жизни хотя бы одно дело – расчет с жизнью. Но тебе гораздо легче

дастся память об этих наименованиях, если ты будешь помнить о богах и том, что они желают, чтобы все разумные существа не лытели, а уподоблялись им, и чтобы смоковница исполняла назначение смоковницы, собака – назначение собаки, пчела – назначение пчелы, человек – назначение человека. (Там же. С. 90-92.)

СКЕПТИЦИЗМ

Скептицизм – философское направление, созданное в 4 в. до н.э. Пирроном из Элиды (ок. 360 – 279 до н.э.). Продолжая традиции софистов, скептики указывали на [с.87] относительность человеческого познания, на его формальную недоказуемость и зависимость от различных условий (обстоятельства жизни, состояние органов чувств, влияние традиций и привычек и т.п.). Сомнение в возможности общепризнанного доказательства знания легло в основу этической концепции античного скептицизма. Античные скептики (Пиррон, Карнеад, Энесидема, Секст Эмпирик) проповедовали воздержание от суждений (как утверждающих, так и отрицающих что-либо) для достижения душевного спокойствия (атараксии) и тем самым счастья.

Секст Эмпирик (ок. 200 – 250) систематизировал идеи античного скептицизма. В сохранившихся сочинениях Секста Эмпирика: «Пирроновы основоположения» и «Против математиков» – содержится свод всех аргументов, с помощью которых античный скептицизм опровергал представления «догматической» философии о возможности доказательного неоспоримого знания. Аргументируя невозможность каких-либо общеобязательных научных, теологических, этических и т.п. истин, Секст Эмпирик рекомендовал воздержание от всякого суждения, чтобы тем самым достичь душевного равновесия. Он предлагал руководствоваться в жизни естественными потребностями, своим склонностями, привычками, законами, традициями и прежде всего обычным здравым смыслом.

СЕКСТ-ЭМПИРИК (2-я пол. II в. – нач. III в.)

О наиболее общем различии между философами

Ищущим какую-нибудь вещь приходится или найти ее, или дойти до отрицания нахождения и признания ее невосприимчивости, или упорствовать в отыскании. Поэтому, может быть, и в отношении вещей, искомых в философии, одни говорили, что они нашли истину, другие высказались, что воспринять ее невозможно, третьи еще ищут. Те, что воображают себя нашедшими, называются особым именем догматиков, как, например, последователи Аристотеля, Эпикура, стоиков и некоторые другие; об истине как о невосприимчивом высказались последователи Клитотакса Карнеада и другие академики, ищут же скептики. Отсюда правильно принимать, что существуют три главнейших рода философии: догматическая, академическая и скептическая. Пусть другие говорят об остальных родах, о скептическом же способе рассуждения скажем в главных чертах теперь мы, после предварительной оговорки: ни о чем из того, что будет высказано, мы не утверждаем, будто оно обстоит во всем так, как мы говорим, но излагаем повествовательно каждую вещь согласно с тем, как это ныне нам кажется. <...>

Что такое скепсис?

Скептическая способность есть та, которая противопоставляет каким только возможно способом явление мыслимому; отсюда, вследствие равносильности в противоположных вещах и речах мы приходим сначала к воздержанию от суждения, а потом к невозмутимости. О «способности» мы говорим не в тонком смысле этого слова, а просто потому, что она «способна». Явлением же мы называем «ощущаемое» и поэтому противопоставляем ему «мыслимое». Слова же «каким только возможно способом» могут соединяться или со способностью, чтобы просто [с.88] воспринять понятие способности, или же со словами «та, которая противопоставляет явление мыслимому», так как это противопоставление мы делаем разнообразным способом, а именно: то явление – явлению же, то мыслимое – мыслимому; то противопоставляем их попеременно. Для того чтобы охватить все эти противопоставления, мы и говорим: «каким только возможно способом». Или эти слова можно соединить: «каким только возможно способом явленное и мыслимое», – чтобы не отыскивать того, как является явление или как мыслится мыслимое, а просто принять это (так, как оно есть). Под противоположными же положениями мы подразумеваем отнюдь не всякое утверждение или отрицание, а только то, что они борются друг с другом. «Равносилием» мы называем равенство в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого как более достоверное. «Воздержание от суждения» есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем; «невозмутимость» же есть безмятежность и спокойствие души. О том, как вместе с воздержанием приходит и невозмутимость, мы упомянем в рассуждении «о цели» . <...>

О началах скепсиса

Мы утверждаем, что начало и причина скепсиса лежат в надежде на невозмутимость. Именно, богато одаренные от природы люди, смущаясь неравенством среди вещей и недоумевая, которым из них отдать предпочтение, дошли до искания того, что в вещах истинно и что ложно, чтобы после этого разбора достигнуть состояния невозмутимости. Основное же начало скепсиса лежит главным образом в том, что всякому положению можно противопоставить другое, равное ему; вследствие этого, как кажется, мы приходим к необходимости отказаться от всякого рода догм.

Выставляет ли скептик догмы?

Говоря, что скептик не выставляет никаких догм, мы применяем эти слова не в том значении, в каком некоторые называют (в более общем смысле) догмой всякое признание какой-либо вещи (именно, скептик признает такие состояния, которым заставляет его подчиниться видимость, например ощущая тепло или холод, он не может сказать: «мне кажется, что я не ощущаю тепла или холода»). Нет, мы говорим об отсутствии догмы в том смысле, в каком некоторые называют этим словом «приятие какого-либо положения из неочевидного и составляющего предмет научных изысканий». <...> Выставляющий догму полагает, что та вещь, которая считается предметом его догматизирования, действительно существует, скептик же не уверен, что известное положение непременно существует, а именно: он думает, что как положение «все ложно» признает ложным и себя вместе с остальным, так же обстоит дело и с положением «нет ничего истинного»; равным образом изречение «ничто не более» признает, что и оно «не больше» наряду с остальными, и поэтому вместе с остальными отрицает и само себя. То же самое утверждаем мы и об остальных скептических положениях.

Далее, если догматик всегда признает существование своей догмы, а скептик высказывает свои положения так, что по своему смыслу они сами себя упраздняют, [с.89] то нельзя поэтому говорить, что, произнося их, он высказывает догму. А самое главное, произнося эти положения, он говорит о том, что ему кажется, и заявляет о своем состоянии, не высказывая о нем никакого мнения и не утверждая ничего о внешних предметах.

Имеют ли скептики мировоззрение?

Так же обстоит у нас дело с вопросом, есть ли у скептика мировоззрение. Если под мировоззрением кто-нибудь подразумевает приверженность многим догмам, тесно связанным между собой и с явлением, и говорит, что догма есть согласие с чем-либо неочевидным, то мы скажем, что не имеем мировоззрения. Если же будут называть мировоззрением способ рассуждения, следующий какому-нибудь положению в соответствии только с явлением, то мы скажем, что имеем мировоззрение; ввиду того, что это положение указывает нам, как, по-видимому, следует правильно жить («правильно» мы понимаем не только в согласии с добродетелью, но неограниченное), имея в виду возможность воздержания. Мы следуем какому-нибудь положению, указывающему нам в соответствии с явлением необходимость жить по завету отцов, по законам и указаниям других людей и по собственному чувству.

Занимается ли скептик изучением природы?

Подобное же мы отвечаем и на вопрос о том, следует ли скептику заниматься изучением природы, а именно: мы занимаемся изучением природы не для того, чтобы высказываться с твердой уверенностью относительно какой-либо догмы, определяемой изучением природы, но ради того, чтобы иметь возможность противопоставить всякому положению равносильное, и ради невозмутимости мы стремимся к изучению природы. Так же приступаем мы и к логической, и к этической части так называемой философии.

Отрицает ли скептик явление?

Говорящие же, что скептики отрицают явление, кажутся мне не сведущими в том, что мы говорим. Как уже сказано раньше, мы не отбрасываем того, что мы испытываем вследствие представления и что невольно ведет нас к его признанию. Но это и есть явление. Так же, когда мы сомневаемся, таков ли подлежащий предмет, каковым он является, мы этим допускаем, что он является. Ищем же мы не это явление, а то, что говорится о явлении, и это отличается от исследования самого явления. Нам кажется, например, что мед сладок, и мы соглашаемся с этим, ибо воспринимаем сладость ощущением. Но таково ли сладкое, как мы о нем говорим, мы сомневаемся; однако это сомнение касается не явления, а того, что говорится о явлении. Если же мы определенно возбуждаем сомнение против явления, то делаем это не потому, что хотели бы отрицать это явление, но чтобы указать на опрометчивость догматиков. Если речь является настолько обманчивой, что она почти скрывает от наших глаз явление, то как же не питать подозрение к ней в неочевидном, чтобы, последовав ей, не оказаться опрометчивыми?

О критерии скепсиса

То, что мы придерживаемся явлений, ясно из того, что мы говорим о критерии скептического образа рассуждения. <...> Критерием же скептического способа [с.90] рассуждения мы считаем явление, называя так по смыслу его

представление; заключааясь в страстях и невольных претерпеваниях, оно стоит вне всяких изысканий. Поэтому никто, вероятно, не поколеблется относительно того, таким ли или иным является подлежащий предмет, но сомневаются в том, таков ли он на самом деле, каким кажется. Таким образом, придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения потому, что не можем быть всецело бездеятельными. Это жизненное наблюдение распадается, по-видимому, на четыре части: первая показывает, как вести себя при побуждениях природы; вторая – под принуждением претерпеваний, третья – при воздействии законов и обычаев, четвертая – при обучении мастерству, [а именно]: при природном побуждении, вследствие которого мы по природе и чувствуем и понимаем; под принуждением претерпеваний, вследствие чего голод указывает нам дорогу к пище, а жажда к питью; при воздействии законов и обычаев, вследствие чего мы в общежитии принимаем благочестие за добро, а нечестие за зло; при обучении мастерству, вследствие чего мы не бездеятельны в тех искусствах, которые берем на себя. Причем говорим мы все это, не высказывая решительного мнения.

В чем состоит цель скепсиса?

Следуя этому, нужно было бы сказать и о цели скептического способа рассуждения. Цель есть то, ради чего все делается и рассматривается, сама же она [делается и рассматривается] не ради чего-нибудь, а как конечное из того, к чему мы стремимся. До сих пор мы говорим, что цель скептика – невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем. Ибо как только он начал заниматься философией, имея в виду судить о кажущихся образах и постигать, какие из них истинны и какие ложны, таким образом, чтобы при этом остаться невозмутимым, он впал в равносильное противоречие; не будучи в состоянии рассудить это, он воздержался [от суждения]. За воздержанием же последовала случайно невозмутимость в том, что подлежит мнению. Ибо кто высказывает мнение, что нечто само по своей природе прекрасно или дурно, постоянно смущается и когда нет налицо того, что ему кажется прекрасным, он считает, что его терзает то, что по своей природе дурно, и он гонится за тем, что ему кажется хорошим. Овладев же им, он приходит в состояние еще большего смущения как от того, что безрассудно и неумеренно превозносится, так и от того, что, опасаясь перемены, он делает все, чтобы не потерять то, что ему кажется хорошим. Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым. Стало быть, то, что рассказывают о живописце Апеллесе, досталось и на долю скептика, а именно: говорят, что он, рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела [на картине] подобие пены. Так и скептики надеялись достичь невозмутимости, путем суждения о несоответствии явления и мыслимого; не будучи в состоянии этого сделать, они воздержались. За воздержанием же случайно последовала невозмутимость, как тень за телом. Мы не [с.91] думаем, однако, что скептик вообще не подвергается никаким тягостям, но, говорим мы, он несет тягости в силу вынужденных [состояний]; мы признаем, что он испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобное. Но обыкновенные люди охвачены при этом двояким состоянием: самим ощущением и не меньше еще тем, что они считают эти состояния по природе дурными. Скептик же, отказываясь от предположения, что каждая из этих вещей дурна по самой природе, отстраняет их от себя с большим спокойствием, [чем другие]. Вследствие этого мы говорим, что цель скептика – невозмутимость в том, что подлежит мнению и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем. Некоторые же из известных скептиков прибавляли к этому и воздержание в изысканиях. (*Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. Кн. 1, гл. 1-12 // Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х тт. – М., 1976. Т. С. 207-214.*)

НЕОПЛАТОНИЗМ

Неоплатонизм возник в III вв. В Риме и занимался творческим развитием философских взглядов Платона. Основателем школы неоплатоников был Плотин, последователями – Порфирий, Ямвлих, Прокл. Неоплатоникам удалось достичь подлинного синтеза платонизма и учения Аристотеля и тем самым стать одной из величайших философских систем античности. Неоплатонизм является углубленной, ориентированной на религиозном и метафизическом опыте философской мыслью – и независимой, и религиозной одновременно. Не в последнюю очередь именно это позволило ему оказать существенное влияние на развитие христианской богословской мысли.

Неоплатонизм дополнил учение Платона учением об *эманации* – постепенном нисхождении высшего бытия через опосредующие звенья (Ум (Нус), мировую душу, душу человека) до небытия или неодухотворенной материи. Если под высшим бытием Платон понимал всю совокупность идей, объединенных идеей блага, то для неоплатоников таковым становится первоединый неизреченный *Бог*, или *Единое*. Учение об эманации является сущностной основой философской системы неоплатонизма.

ПЛОТИН (ок. 203–269 н.э.)

Главное место в философии Плотина занимает учение о Едином. Единое рассматривается как единство всего положительного (Благо). Это совершенное полное единство не может быть ограничено или замкнуто в себе. В силу избытка своей полноты Единое "выступает" за границы самого себя. Для объяснения этого процесса эманации (исхождения Единого из самого себя) Плотин использует образ источника, который наполняет реки, но сам при этом ничего не теряет.

Цель жизни человека – слияние с Божеством через мистический *экстаз*, который достигим через *катарсис* – очищение от всего телесного и низменного.

...Может считаться ясным, что все истинно сущее [возникает] из созерцания и есть созерцание, а возникшее из него возникло вследствие того, что оно созерцает и само есть предмет созерцания...; что поступки имеют целью знание, а стремление к [с.92] знанию и порождения созерцания [имеют целью] завершение формы и другого предмета созерцания; что вообще все, будучи подражанием творящего, творит предметы созерцания и формы; что становящиеся сущности, будучи подражанием сущего, указуют творящее, сделавшее своей целью не акты творчества и не деяния, а возможность созерцать [их] результат; что это хотят видеть размышления и еще раньше – ощущения, цель которых – знание, и еще до них природа творит предмет созерцания в самой себе и смысл, творя другой смысл. Ведь и то ясно, что если первое сущее состоит в созерцании, то необходимо и всему прочему стремиться к этому, раз начало – цель для всего, ...творить какое-либо бытие – значит творить форму, а это значит наполнять все созерцаниями. И ошибки, в возникающем ли или в действующем, суть уклонение созерцающего от предмета созерцания. (*Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. – М., 1969. С. 547.*)

...Когда созерцание восходит от природы к душе и от последней к уму и когда созерцания становятся все более подлинными и все более слитыми с созерцающими и в ревностной душе познание идет к отождествлению с субъектом, как устремляющееся к уму, тогда, очевидно, в последнем оба они уже одно – не по приспособлению, как в наилучшей душе, а по сущности и по тождеству бытия с мышлением. Действительно, оба они уже не различны между собой, так как иначе опять должно было бы быть иное, в котором одно и другое неразличимы; следовательно, необходимо, чтобы оба были здесь поистине одним. А оно есть живое созерцание, не такой предмет созерцания, как то, что находится в другом. Ибо то, что живет в другом, не есть живое в себе. Поэтому если должен жить какой-нибудь предмет созерцания или мысли, то он должен быть живым в себе... И всякая жизнь есть некое мышление, но одно более смутное, чем другое, как и жизнь. А та более ясная и первая жизнь есть одно с первым умом. Следовательно, первое мышление есть первая жизнь, и вторая жизнь есть второе мышление, и последняя жизнь есть последнее мышление. Стало быть, всякая жизнь такого рода есть и мышление. Если ...поэтому истиннейшая жизнь есть жизнь благодаря мышлению, а жизнь тождественна с истиннейшим мышлением, то истиннейшее мышление живет, а созерцание и такой предмет созерцания есть живое и жизнь, и оба – одно. (*Там же – С. 547-548.*)

Так как ум прекрасен, даже прекраснейшее из всего, покоится в чистом свете и чистом сиянии и охватывает природу сущего – наш прекрасный мир есть лишь тень и отражение ума; так как он покоится во всем блеске (ибо в нем нет ничего бессмысленного, темного, несоразмерного); так как он живет блаженной жизнью, – то изумление должно охватывать видящего его, подобающим образом проникающего в него и становящегося с ним одно. Подобно... тому как возревший на небо и увидевший свет звезд размышляет об их творце и ищет его, так подобает, чтобы и тот, кто увидел, узрел умопостигаемый мир и изумился, искал его творца, того, кто, следовательно, есть основавший его, [искал], где и как тот породил такого сына, как ум, прекрасного отрока, от него происшедшего отрока. Поистине тот вовсе не есть ни ум, ни отрок, а раньше ума и отрока, ибо ум и отрок – после него и нуждаются в насыщении и мышлении, что близко к не испытывающему недостатка и [с.93] не нуждающемуся в мышлении, и это имеет истинную полноту и истинное мышление, потому что имеет их изначально. То же, что раньше его, и не нуждается, и не имеет. Иначе оно не было бы благом. (*Там же – С. 548-549.*)

Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все – его, ибо все как бы возвращается к нему, вернее, как бы еще не есть, но будет... единое есть не сущее, а родитель его, и это как бы первое рождение, ибо, будучи совершенным (так как ничего не ищет, ничего не имеет и ни в чем не нуждается), оно как бы перелилось через край и, наполненное самим собою, создало другое; возникшее же повернулось к нему и наполнилось, а взирая на самое себя, стало таким образом умом. ...Итак, когда оно, пребывая, обращено к самому себе, дабы созерцать, оно в одно и то же время стало и умом, и сущим. И вот, существуя так, как «тот», оно создает подобное, изливая много потенции; и это есть идея его, как и предшествующее ему излилось. И эта проистекающая из сущности активность есть душа, ставшая этим, между тем как «то» пребывает неизменным, ибо и ум возник, в то время как предшествующее ему пребывало неизменным. Но душа создает, не пребывая неизменной, а приведенной в движение, она породила образ. Итак, взирая на то, из чего возникла, она наполняется и, вступая в иное и противоположное движение, порождает образ самой себя – ощущение и растительную природу. Но ничего не отнято и не отсечено от предшествующего. Поэтому и кажется, что душа человека простирается вплоть до растений: известным образом простирается так, что ей принадлежит то, что в растениях. Однако не вся она в растениях, а постольку оказывается в растениях, поскольку устремилась столь далеко, что своим продвижением и желанием худшего создала другую субстанцию, тогда как предшествующее этому, зависящее от ума, позволяет уму пребывать в самом себе. (*Там же – С. 549-550.*)

Таким образом, имеется продвижение от первого к последнему, причем каждое всегда остается на своем месте, в то время как рожденное занимает другое положение, худшее. Однако каждое становится тождественным тому, за чем следует, пока следует. Таким образом, когда душа вступает в растение, то оказывается как бы другой частью в растении, наиболее дерзкой, безрассудной и дошедшей досюда; а когда она [находится] в неразумном [существе], то одерживает верх и правит способностью ощущать; когда же вступила в человека, то это или вообще движение в разумной части, или происходящее от ума, словно она обладает собственным умом и самостоятельным желанием мыслить или вообще быть в движении... Таким образом, существует как бы вытянутая в длину жизнь; каждая из следующих по порядку частей иная, но все есть нечто непрерывное, и одно отлично от другого, но предшествующее не уничтожается в последующем. *(Там же – С. 5450-551.)*

Что же такое [единое]? Потенция всех вещей. Если бы ее не было то и все не существовало бы, не существовал бы и ум, первая и всеобъемлющая жизнь. А то, что находится выше жизни есть причина жизни. В самом деле, не активность жизни, которая есть все, есть первая [жизнь], а сама она как бы истекает словно из источника. Представляй себе источник, который [уже] не имеет другого начала, но который отдает себя всем потокам, не исчерпываясь этими потоками, а пребывая спокойно сам [в себе]. [Представляй себе также, что] истоки из него, прежде чем протекать [с.94] каждому в разных направлениях, пребывают еще вместе, но каждый как бы уже знает, куда пойдут его течения, и [представляй себе] жизнь огромного дерева, обнимающего собою все, в то время как начало его пребывает везде неизменным и нерассеянным по всему [древу] и как бы расположенным в корне. Это начало, стало быть, с одной стороны, дает древу всеобъемлющую многообразную жизнь, с другой же стороны, остается самим собой, будучи не многообразным, а началом многообразия [жизни]. И в этом нет ничего удивительного. Скорее было бы удивительным то, как многообразие жизни возникало из того, что не было многообразием, если раньше многообразия не было того, что не есть многообразие. Ведь начало не разделяется на все, [что есть], так как, разделись оно, уничтожилось бы и все и ничто уже не возникало бы, если бы не пребывало неизменным начало, будучи иным. Поэтому везде происходит сведение к единому, и в каждой отдельной вещи есть нечто единое, к чему ты ее можешь свести. ...оно не есть ничто из того, началом чего оно является; однако оно таково, что ничто о нем не может сказываться – ни сущее, ни сущность, ни жизнь; оно выше всего этого. Но будет чудом постичь его вне бытия. Обращая на него свой взор, наталкиваясь на него в его проявлениях, умиротворяйся и старайся больше понять его, постигая его непосредственно, и обозревай сразу величие его в том, что существует после его и благодаря ему. *(Там же – С. 551-552.)*

...В своем естественном состоянии душа любит бога, стремясь к единению с ним, как девушка любит прекрасного отца прекрасной любовью. Когда же она как бы ослепляется браком, вступая в становление, она меняет [свою любовь] на другую, земную любовь и ведет необузданную жизнь вдали от отца. Возненавидев же вновь здешнюю необузданность и очистившись от здешнего, она снова отправляется к отцу и испытывает счастье. Кому же неизвестно это состояние, тот пусть поразмыслит о земной любви, о том, чего можно достигнуть, особенно любящему, и что предметы [чувственной] любви тленны и вредны, что это лишь любовь к видимости и что они переменчивы поскольку они не есть истинный предмет любви, не наше благо и не то, что мы ищем. Истинный же предмет любви находится там, с чем и надлежит соединиться тому, кто его воспринял и истинно обладает им и не только охватывает его плотью. Всякий же, кто это увидел, знает, о чем я говорю, [то есть] как душа принимает иную жизнь, подходя сюда и уже подойдя и участвуя в нем, так что она в таком состоянии знает, что наличествует хороначальник истинной жизни и уже нет нужды в какой-либо иной [жизни]. Наоборот, необходимо отбросить все иное и иметь опору только в нем и только им и становиться, отбрасывая все прочее, во что мы облачены. Поэтому надо спешить выйти отсюда и негодовать на то, что приковывает нас к иному, дабы всей целокупностью нас самих охватить его и не иметь ни одной части, которой бы мы не соприкасались с богом. Таким образом, здесь можно созерцать и его, и себя самого, поскольку позволено созерцать: себя самого – пребывающим в свете, полным умопостигаемого света, скорее же самим светом, чистым, необременительным, легким, ставшим богом, вернее, сущим богом, воспламенившимся в то мгновение и как бы погасшим, если тяжесть вернулась опять. *(Там же – С. 553-554.) [с.95]*

(Хрестоматия по философии. Книга 2. Средние Века и Возрождение. / Под редакцией проф. д.филос.н. Ивановой А.А. - Учебно-методическое пособие. - М: ИПЦ МИТХТ, 2004.)

ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Специфика средневековой философии

Особенностью средневековой философии является тесная ее связь с *теологией* (учением о Боге), ярко выраженный религиозный характер ее проблем и способов их решения. Определяющими чертами средневековой фи-

лософии являются *монотеизм, теоцентризм, креационизм, провиденциализм и эсхатологизм*. В *монотеизме* Бог понимается не просто как единый, но как радикально отличный от всего прочего, *трансцендентный** миру. *Креационизм* означает восприятие мира как сотворенного Богом, причём *сотворенного из ничего*. *Провиденциализм* – это непрерывное осуществление в истории божественного замысла по *спасению* мира и человека. *Эсхатологизм* – учение о конце исторического процесса, *предопределенного* уже в самом его начале. Христианское миропонимание глубоко *антропологично*. Человек занимает особое место в мире как *образ Божий*, и всей своей жизнью он призван *уподобиться* ему в безгрешии, святости и любви.

В развитии средневековой философии обычно выделяют два основных этапа – *патристику* и *схоластику*. «Патристика» (от лат. *patris* – отец) – это период деятельности «отцов Церкви» (II – VII вв), заложивших основы христианского богословия и догматики. «Схоластика» (от лат. *scholastica* – ученая беседа, школа) – это период поисков *рациональных* путей в богопознании и разработки актуальных философских проблем в рамках *номинализма* и *реализма* (VII–XIV вв).

Библейское послание

Нагорная проповедь

(Мф. Гл. 5) Увидев народ, Он возшел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста [с.4] Свои, учил их, говоря:

Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас.

Вы – соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поприще людям.

Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И, зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного.

Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: "рака", подлежит синадрию; а кто скажет: "безумный", подлежит геенне огненной. Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой.

Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. [с.5] А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем. Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.

* т.е. выходящий за его пределы, лежащий **вне** мира

Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся.

Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?

Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный.

(Мф. Гл. 7): Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, *таким* будете судимы; и какою мерою мерите, *такою* и вам будут мерить. И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь? Или как скажешь брату твоему: "дай, я выну сучок из глаза твоего", а вот, в твоём глазе бревно? Лицемер! вынь прежде [с.6] бревно из твоего глаза и тогда увидишь, *как* вынуть сучок из глаза брата твоего.

Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас.

Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят.

Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки.

Патристика

Квинт Септимий Флорент Тертуллиан

(155 (65?) – 220 (40?) гг. н.э.)

Тертуллиан считал философию абсолютно чуждой христианству. Вера во Христа, полагал он, содержит в себе всю полноту истины и не нуждается ни в какой философии. Настоящая вера начинается там, где кончаются опыт и доказательства. Она существует не благодаря, а вопреки доказательствам. Вера требует усилия поверить именно в Невозможное, Немыслимое и Непостижимое – отсюда вытекает приписываемый Тертуллиану тезис: "*Верую, ибо абсурдно*".

Наиболее известные сочинения Тертуллиана: "О плоти Христовой", "Опровержение еретиков", "О свидетельстве души", "О воскресении плоти".

СОЧИНЕНИЯ

О противоречии веры и разума и о вреде философии.

Все это учения *людские и демонские, льстящие слуху* (1 Тим. 4,1; 2 Тим. 4,3) и рожденные изобретательностью [с.7] языческой мудрости, которую Господь называет глупостью: *немудрое мира* (1 Кор. 1,27) избрал Он для посрамления даже самой философии. Она, конечно, есть материя языческой мудрости, безрассудная толковательница Божественной природы и установления. Как раз от философии сами-то ереси и получают подстрекательство. Отсюда зоны, какие-то неопределенные формы и троичность человека (*trinitas hominis*) у Валентина: был он платоник. Отсюда и Маркионов Бог, который лучше из-за безмятежности своей: этот пришел от стоиков. А эпикурейцы особенно настаивают на мнении, что душа погибает. И все философы сходны в том, чтобы отрицать воскресение плоти. А где материя уравнивается с богом, там учение Зенона; где речь идет об огненном боге, там выступает Гераклит. Тот же предмет обсуждается у еретиков и философов, те же вопросы повторяются: откуда зло и почему? откуда человек и каким образом? и, что недавно предложил Валентин, откуда Бог? Конечно, от мысли и преждевременных родов. Жалкий Аристотель! Он сочинил для них диалектику – искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылах, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем, но так ничего и не выясняющую. Отсюда их нескончаемые рассказы и родословия, и бесплодные вопросы, и

словеса, ползучие, как рак (ср. 1 Тим. 1,4; Тим. 3,9; 2 Тим. 2,17). Удерживая нас от них, апостол особенно указывает, что должно остерегаться философии, когда пишет к Колоссянам: *Смотрите, чтобы никто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому вопреки промыслу Духа Святого* (ср. 2,8). Был он в Афинах, и там в собраниях узнал эту мудрость человеческую, домогательницу и искажительницу истины; узнал, что она сама разделилась на многочисленные ереси из-за множества сект, противоположных одна другой. [с.8]

Христом установлено нечто единое и верное; этому безусловно должны верить народы, а потому *искать* это, дабы они могли уверовать, когда найдут. Но разыскание единого и верного установления не может быть бесконечным; нужно искать его, пока не найдешь, и веровать в него, когда найдешь. И не нужно ничего более, нежели как сохранять то, во что уверовал. Поэтому сверх того веруй лишь, что не должно верить ни во что другое и не должно искать ничего. Ведь ты отыскал и уверовал в то, что установлено Им, – а Он ничего иного не приказывает тебе искать кроме того, что установил. Если кто и сомневается в этом, то да будет ему известно, что мы [т.е. нееретики] владем тем, что установлено Христом. Тем временем, полагаясь на надежность [моего] доказательства, я напомним кое-кому, что не следует искать ничего сверх того, во что они уверовали, то есть того, что должны были искать: то есть не нужно толковать слова *"Ищите и найдете"* без разумной основы. (Опровержение еретиков, 9)

Сын Божий был распят, нет во мне стыда, ибо это постыдно. Божий сын мертв: это правдоподобно, ибо нелепо. И был он погребен и восстал из гроба: это определено, ибо не вероятно. (О Плоти Христа, 12 // Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994. С. 56.)

О душе.

...Допустим теперь, что душа открывается через плоть, если будет сохранено утверждение, что она вообще должна была каким-то образом обнаружиться, не будучи известна ни себе, ни нам. В последнем случае, впрочем, различие напрасно, – можно подумать, что мы существуем отдельно от души, в то время как все, что мы есть, и есть душа. Одним словом, без души мы – ничто, даже не люди по названию, а просто трупы. Поэтому, если мы не знаем души, то и она себя не знает. Значит, остается исследовать лишь, действительно ли до такой степени душа не знала сама себя, [с.9] что желала стать известной любым способом.

Природа души, я полагаю, наделена ощущением (sensualis). Поэтому нет ничего душевного без чувственного ощущения (sine sensu) и ничего чувствующего без души. И, – чтобы выразиться короче, – ощущение есть душа души. Стало быть, поскольку душа сообщает ощущение всему и сама чувствует не только свойства (qualitates), но и ощущения всего, кто сочтет вероятным, что с самого начала она не наделена ощущением самой себя (sensus sui)? Откуда у нее знание того, что ей нужно в силу естественной необходимости, если ей неведомо собственное свойство судить о необходимом? Это, – я разумею знание себя (notitia sui), без чего никакая душа не смогла бы управлять собою, – можно распознать во всякой душе. Прежде всего это относится к человеку, единственному разумному существу, наиболее способному и предназначенному к обладанию душой, которая и делает его существом разумным, ибо сама она прежде всего разумна. Затем, как могла бы душа быть разумной, если сама она, делая человека разумным существом, не знает собственного разума (ratio) и не ведает о себе самой? Но она и знает как раз потому, что ей известны ее Создатель, Судья и ее собственное положение. Не учась еще о Боге, она произносит имя Божье; не узнав еще ничего о Суде Его, она объявляет, что препоручает себя Богу. Слыша только, что со смертью исчезает всякая надежда, она поминает умершего добрым или злым словом. (Там же. С. 60.)

Августин Блаженный, епископ Гиппонский (354 – 430 гг.)

Философии Аврелия Августина, писавшего на латыни, суждено было предопределить темы и отчасти даже выводы западноевропейских философов на тысячу лет вперед. В его работах впервые из попытки выразить понимание [с.10] догматов веры возникает система христианской философии. Важнейшие темы мыслителя: проблема Бога и мира, веры и разума, истины и знания, добра и зла, свободы воли, вечности и времени, смысла истории. Августин впервые вводит положение о том, что вера и знание, различаясь, все же не исключают друг друга. Вера и разум находятся не просто в

гармонии – они являются как бы ветвями одного корня, одной человеческой способности – способности к познанию. Человек, с одной стороны, – образ и подобие Божие, а с другой – существо греховное. Духовное состояние людей Августина метафорически выражает в образе двух «Градов»: Земного и Небесного. Жители первого живут по земным стандартам падшего человечества; жители небесного града живут, согласно заповедям Божиим. И если «гражданам» земного Града свойственно себялюбие, доходящее, до презрения к Богу, то жителей Града небесного отличает любовь к Богу, доходящая до самозабвения.

Самые известные произведения Августина: «Исповедь», «Монологи», «Против академиков», «О блаженной жизни», «О бессмертии души», «Об истинной религии» и «О граде Божием».

О Боге и творении.

Господь всемогущий, Ты создал нечто из «ничего», Началом, которое от Тебя, Мудростью Твоей, рожденной от субстанции Твоей. Ты создал небо и землю не из Своей субстанции: иначе творение Твое было бы равно Единородному Сыну Твоему, а через Него в Тебе. (Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М., 1991. С.313.).

Я рассмотрел все, стоящее ниже Тебя, и увидел, что о нем нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что его нет: оно существует, потому, что все от Тебя, и его нет, потому что это не то, что Ты. Истинно существует только то, что пребывает неизменным. (Там же. С. 180). [с.11]

И человек, эта малейшая часть создания Твоего... столь маловажное звено в творении Твоем, дерзает воспевать Тебе хвалу. Но Ты сам возбуждаешь его к тому, чтобы он находил блаженство в прославлении Тебя; ибо Ты создал нас для Себя, и душа наша дотоле томится, не находя себе покоя, доколе не успокоится в Тебе. <...> Да! Меня не было бы, Боже мой; я вовсе не существовал бы, если бы Ты не был во мне, или, точнее, я не существовал бы, если бы не был в Тебе, из Которого все, в Котором все. (Там же. С. 65.)

Я оглянулся на мир созданный и увидел, что Тебе обязан он существованием своим и в Тебе содержится, но по-иному, не так, словно в пространстве; Ты, Вседержитель, держишь его в руке, в истине Твоей, ибо все существует истинно, поскольку оно существует. Ничто не призрачно, кроме того, что мы считаем существующим, тогда как оно не существует. И я увидел, что все соответствует не только своему месту, но и своему времени, и Ты, Единый Вечный, начал действовать не после неисчислимых веков: все века, которые прошли и которые пройдут, не ушли бы и не пришли, если бы Ты не действовал и не пребывал... (Там же. С. 183.)

Как абсолютно Твое бытие, так абсолютно и знание; неизменно Твое бытие, неизменно знание и неизменна воля. В бытии Твоем неизменны и знание и воля; в знании Твоем неизменны бытие и воля; в Твоей воле неизменны бытие и знание. (Там же. С. 351.)

Итак, мы видим, что Ты сделал, ибо мир существует, но существует он потому, что Ты его видишь. Глядя на внешний мир, мы видим, что он существует; думая о нем, понимаем, что он хорош; Ты тогда видел его уже созданным, когда увидел, что нужно его создать. (Там же. С. 373.) [с.12]

О самопознании.

Старайся дознать, что такое высшее согласие: вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивую – стань выше самого себя. Но, становясь выше себя самого, помни, что размышляющая душа выше и тебя. Поэтому стремись туда, откуда возжигается самый свет разума... (Антология мировой философии: в 4 т. Т.1. Ч.2. – М., 1969. С. 599.)

А если ты не понимаешь, что я говорю, и сомневаешься, верно ли все это, обрати внимание по крайней мере на то, не сомневаешься ли ты в самом этом сомнении своем, и если верно, что сомневаешься, разбери, отчего оно верно; в этом случае тебе навстречу идет свет, конечно не солнца, а свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в сей мир (Иоан. 1,9). Этот свет невозможно видеть телесными глазами; нельзя видеть его даже и теми очами, которыми измышляются вторгающиеся в душу при помощи телесных глаз призраки... Всякий, 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. XXX, IX)

Вера и разум.

К изучению наук ведет нас двоякий путь – авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела – разум. Ибо первое предпочитается, когда нужно располагать, а другое наиболее ценится при достижении... Авторитет же бывает частью Божественный, частью человеческий; но истинный, [с.13] прочный и высший авторитет тот, который называется Божественным. (Антология мировой философии: в 4 т. Т.1. Ч.2. – М., 1969. С. 594.)

Когда мы умозаключаем, то это бывает делом души. Ибо это дело лишь того, что мыслит; тело же не мыслит; да и душа мыслит без помощи тела... Разум есть взор души, которым она сама собою, без посредства тела, созерцает истинное... Все, что мы созерцаем, мы схватываем мыслью или чувством и разумением. Но то, что мы схватываем чувством, мы чувствуем существующим вне нас и заключенным в пространстве... (Там же. С. 595.)

Устами пророка Он сказал: «Если не поверите, не поймете». «Это имеет в виду Господь, когда говорит: Если кто-то захочет исполнить Его волю, то узнает, что это учение Господне, даже если я говорю от себя». Что значит исполнить Божию волю? Если не понял – веруй! Разумение есть плод веры. Не следует стремиться понять, чтобы поверить, а верь, чтобы понять, ибо, если не поверите, то и не поймете. (Августин. Комментарий к Евангелию от Иоанна, 29, 6.)

Что же обещано верующим, братья мои? И познаете истину. Но как? Разве не ведали они ее, когда говорил Господь? Они не должны были поверить, чтобы понять, напротив, уверовать – чтобы понять. Так уверуем и мы, не будем ждать познаний, чтобы поверить. То, что мы надеемся узнать, нельзя увидеть очами, услышать ушами – это должно быть в сердце человеческом. Так что же такое вера, если не верить в невидимое? Вера – это верить в то, что незримо: истина – это узреть то, во что уверовал. (Августин. Комментарий к Евангелию от Иоанна, 40, 8-9.)

Вера способствует познанию и любви к Богу, однако не в том смысле, что до того мы Его не знали и не любили. Она помогает узнать Его в особом сиянии и обрести любовь нерушимую. (Августин. Троица, VIII, 9, 13.) [с.14]

Итак, что я разумею, тому и верю; но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я знаю; но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю. (Антология мировой философии: в 4 т. Т.1. Ч.2. – М., 1969. С. 597.)

Время и вечность.

Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время: если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю. Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю: если бы ничто не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени. А как могут быть эти два времени, прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? И если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность; настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое. (Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М., 1991. С. 292.)

Теперь ясно становится для меня, что ни будущего, ни прошедшего не существует и что неточно выражаются о трех временах, когда говорят: прошедшее, настоящее и будущее; а было бы точнее, кажется, выражаться так: настоящее прошедшего, настоящее будущего. Только в душе нашей есть соответствующие тому три формы восприятия, а не где-нибудь (то есть не в предметной действительности). Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память или воспоминание; для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание, а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда <ожидание>. Говоря таким образом, я не затрудняюсь в понимании тройственности времени, оно становится тогда для меня ясным, и я признаю его [с.15] тройственность. (Там же. С. 297.)

Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? каким образом растет прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существуют три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает. (Там же. С. 306.)

И кто может поставить себя хотя на минуту в такое состояние, чтобы проникнуться всеобъемлющею светлостью этой неизменяющейся вечности сравнить ее с временами, не имеющими никакого постоянства), коих отблеск есть не что иное, как перемежающееся и непрестанно изменяющееся мерцание, а затем видеть, какое бесконечное различие между временем и вечностью? Продолжительность времени не иначе составляется, как из преемственной последовательности различных мгновений, которые не могут проходить совместно; в вечности же, напротив, нет подобного прохождения, а все сосредоточивается в настоящем как бы налицо, тогда как никакое время в целом его составе нельзя на-

звать настоящим. Все прошедшее наше складывается из будущего, и все будущее наше зависит от прошедшего; все же прошедшее и все будущее творится из настоящего, всегда сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего, что мы называем вечностью. И кто в состоянии уразуметь и истолковать, как вечность, неизменно пребывающая в настоящем, для которой нет ни будущего, ни прошедшего, творит между тем времена и будущие, и прошедшие? Неужели мое перо или мой язык в силах слабым словом разрешить эту великую задачу? (Там же. С. 308.)

Можно измерять только время текущее (*cum praeterit*), а прошедшее, равно как и будущее, которых нет в действительности, не могут подлежать нашему наблюдению и измерению. (Августин. Исповедь, XI, 16). [с.16]

Общество и история: учение о двух градах.

Итак, два града созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, доведенною до презрения к Богу, а небесный – любовью к Богу, доведенною до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний – в Господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава – Бог, свидетель совести. Тот в своей славе возносит главу свою, а этот говорит своему Богу: слава моя, и вознося главу мою (*Пс. III, 4*). Над тем господствует похоть господствования, управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами; в этом по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинувшись. Тот в своих великих людях любит собственную силу, а этот говорит своему Богу: возлюблю Тя, Господи, крепосте моя (*Пс. XVII, 2*). <...> Мы находим в земном граде два вида: один – представляющий самую действительность этого града, а другой – служащий посредством этой действительности для предызображения небесного града. Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха; почему те называются сосуда ми гнева Божия, а эти – сосудами милосердия (*Римл. IX, 22-23*). ((Августин. О граде Божием XIV, 1 // Антология мировой философии: в 4 т. Т.1. Ч.2. – М., 1969. С. 602-603.).

Итак, этот небесный град, пока находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в правах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается; ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что, хотя у разных народов и различно, направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, [с.17] которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога. (Августин. О граде Божием XIX, 17)

Схоластика

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ

(1034 – 1109)

Ансельма Кентерберийского современники прозвали "вторым Августином. Ему очень точно удалось выразить дух Августина, которому он следовал и в собственном философствовании, особенно в вопросе о разуме и вере. Он стремился пролить свет разума на то, что уже есть в вере. Для него вера выше разума, а разум помогает в укреплении веры. Главным инструментом разума является философия, и ее главная задача – в "обосновании" веры. Ансельм вошел в историю христианской философии, благодаря попытке так называемого «онтологического» доказательства существования Бога.

В эпоху схоластики Ансельм Кентерберийский стал одним из первых сторонников реализма. Среди его произведений выделяются: "Монолог", "Прослогион" (т.е. "Прибавление" <к монологу>), "Об истине", "О свободе воли", "Падение дьявола", "О Троице".

О Божественной сущности

Есть сущность наилучшая, и наибольшая, и высшая в отношении всего существующего... Она приведена к бытию /*esse*/ не с помощью какой-либо причины /*causa*/, но и существует не через ничто и не из ничего; и как можно помыслить ее как существующую через себя и из себя самой... созданное из ничего не было ничем до того, как возникло, в отношении разума создающего /*at rationem facientis*/... Этот разум /*ratio*/ вначале есть некое изречение вещей, подобно [с.18] тому как мастер сначала говорит про себя о том, что он будет делать... Это изречение высшей сущности /*essential*/ есть

высшая сущность. Она во всем, и через все, и все через нее из нее, и через нее и в ней. Она без начала и без конца. Она есть во всяком месте и во всякое время, и что ее нет ни в каком месте и ни в какое время... Она не содержится в обычном перечне субстанций, и все же есть субстанция и неделимый Дух. Этот Дух существует просто /simpliciter/, а тварное в сравнении с ним не существует. Его речь есть то же, что есть он сам. Эта речь есть не многие слова, но есть одно Слово.

Это Слово – не подобие созданных вещей /similitudo factorum/, но истина сущности /veritas essential/. (Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М.: Канон, 1995. С. 35-36.)

Высший Дух сам себя речет равновечным Словом. Он одним Словом речет себя и то, что Он создал... Высший Дух своим Словом речет тварь... Слово существует от высшего Духа через рождение... Поистине Он есть родитель, а Оно – его порождение... Лучше говорить, что Сын есть сущность Отца, чем что Отец – Сына; и что подобном же образом Сын есть Отца сила /virtus/, и мудрость, и подобное... Под памятью подразумевается Отец, как под разумением – Сын, и каким образом Сын есть разумение или мудрость памяти, и память Отца, и память памяти...

Каким образом в высшем Духе есть только один Сын одного Отца в равной степени, и по отдельности, и в троих вместе? В это следует верить, хотя это и необъяснимо. То, что властвует над всеми, и правит всем, и есть единый Бог.

Разумная тварь создана для того, чтобы любить высшую сущность. Душа, о которая всегда любит ее, когда-нибудь обретет истинно блаженную жизнь. Презирающая Бога душа вечно несчастна. Всякая человеческая душа бессмертна. На высшую сущность следует надеется. В нее следует верить. (Там же. С. 36-37.) [с.19]

О Божественной Троице

В высшем единстве существует какая-то, чудесная и неизбежная множественность. Вот ведь если настолько невозможно одному и тому же быть рождающим и рожденным и одному и тому же быть родителем и порождением, что с необходимостью родителем должен быть один, рожденным – другой; и Отцом – один, Сыном – другой, то настолько же необходимо одно и то же должны составлять и тот, кто рождает, и порождение... Хотя и Отец отдельно есть совершенный высший Дух, однако Дух Отец и Дух Сын суть настолько одно и то же, что Отец и Сын есть не два, а один ДУХ. Как отдельные свойства каждого из них по отдельности не умножаются, поскольку они не принадлежат различным субстанциям, так и то, что сохраняется неделимое единство, хотя оно имеется у каждого отдельно все как целое... Они так тождественны по субстанции, что всегда в Отце есть сущность Сына, а в Сыне – сущность Отца, притом не разная, но одна и та же. Это вовсе не исключает и то, чтобы Сын и сам через себя существовал, и то, чтобы он вмел свое бытие от Отца. Иначе не будет одно и те же бытие Отца и Сына, Сын не будет равен Отцу. (Там же. С. 92-93.)

Из самой своей сущности, не допускающей множественности, испускают Отец и Сын в равной мере толикое благо. Следовательно, как Отец отдельно есть высший Дух, и отдельно Сын есть высший Дух, и вместе Отец, и Сын суть не два, но один Дух, – так любовь высшего Духа истекает и от Отца, и от Сына одна и та же целиком. (Там же. С. 100.)

Высший Дух любит себя. Эта любовь есть то же, что высший Дух, и все же она составляет один Дух с Отцом и Сыном, эта любовь целиком исходит от Отца, целиком от Сына, и все же она всегда есть лишь одна любовь. Один лишь Отец есть родитель и нерожденный, один Сын – рожденный, и только любовь их – ни рожденная, ни нерожденная. Они составляют не три, но одно нетварное и творящее, то же [с.20] можно сказать и о Духе Отца и Сына... Как Сын есть сущность или мудрость Отца, в том смысле, что Он имеет ту же сущность или мудрость, что Отец, так этот Дух есть Отца или Сына сущность, мудрость и подобное. Отец, Сын и дух в равной степени содержатся друг в друге, никто из них не нуждается в другом для припоминания, разума или любви, так как каждый из них в отдельности есть память, и разум, и любовь, и все, что с необходимостью присуще высшей сущности. Все же их не трое, но один Отец, и Сын, и Дух. (Там же. С. 37.)

Приятно наблюдать в Отце, и Сыне, и Духе троих, как они стоят друг к другу в таком равенстве, что ни один из них не выдается перед другим. Ибо кроме того, что каждый из них есть высшая сущность так, что при этом все трое вместе составляют только одну высшую сущность, не могущую быть ни без себя, ни вне себя, ни больше ни меньше себя самой – при всем том, однако, то же самое можно утверждать о каждом из них по отдельности. В самом деле, Отец всецело находится в Сыне и в общем их Духе, а Сын – в Отце и в Духе и этот же Дух – в Отце и в Сыне, это не поддается объяснению вследствие непостижимой высоты божественной природы. (Там же. С. 109.)

Следует верить равно и в Отца, и в Сына, и в Духа их – в каждого по отдельности, и в троих вместе, потому что и отдельно Отец и Сын, и Дух – каждый есть высшая сущность, и все вместе трое суть одна, и та же высшая сущность, в которую одну и должен верить каждый человек, ибо она есть единственная цель /finis/, к которой следует во

всяком помышлении и действии через любовь стремиться. Человеку надлежит веровать в единую ТРОИЦУ, поскольку Отец, Сын и Дух – три лица, но одна субстанция. (Там же. С. 119.) [с.21]

Доказательство бытия Бога.

Побуждай ум к созерцанию Бога! Войди «в опочивальню» ума твоего, выпроводи вон все, кроме Бога и того, что помогает тебе искать Его, и, «затворив дверь», ищи Его! (Там же. С. 125.)

Бог поистине существует. Мы веруем в то, что есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить, это есть в уме /in intellectu/ человека, даже если он не имеет в виду, что такая вещь существует. Ведь одно дело – быть вещи в уме, другое – подразумевать, что вещь существует. Значит, хотя бы в уме есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить, так как когда слышим это, его понимаем, а все, что понимается, есть в уме. Значит, если то, больше чего нельзя ничего себе представить, существует только в уме, тогда те, больше чего нельзя себе представить, есть то, больше чего можно представить себе. Но этого, конечно, не может быть. Итак, без сомнения, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует /existit/ и в уме, и в действительности. Ведь если какой-нибудь ум мог бы представить себе что-нибудь лучше тебя, Господи Боже мой, это значило бы, что тварь возвысилась над Творцом и судит о Творце, что очень нелепо. Притом все сущее, кроме Тебя одного, можно представить себе как несуществующее. Значит, Ты один всего подлиннее, а поэтому Ты и больше всего имеешь бытие /Habes esse/; ибо все другое существует не столь истинно и поэтому имеет бытия меньше /minus Habes esse /. (Там же. С. 128-129.)

Учение об истине.

Истина едина во всем. (Там же. С. 193.)

Истина не имеет ни начала, ни конца. (Там же. С. 167.)

Итак, одно – правильность и истинность высказывания, поскольку оно обозначает то, для обозначения чего было создано; другое – правильность и истинность, поскольку оно обозначает в силу полученного свойства обозначать. [с.22] Ведь первое неизменно присуще высказывающей речи, второе же переменное, потому что первое в речи есть всегда, второе же не всегда, и первое от природы, второе же привходящим образом и в соответствии с употреблением. Например. Когда я говорю: «День» для обозначения в качестве существующего того, что существует, я правильно использую значение данного высказывания, потому что оно для этого создано, и в таком случае говорится о правильном обозначении. Но когда тем же самым высказыванием я обозначаю как существующее то, чего не существует (к примеру, на улице не день, а ночь), я пользуюсь им неправильно, и в этом случае говорится, что это не есть правильное обозначение. (Там же. С. 171.)

О высшей истине. Истина, которая находится в существовании вещей, есть действие высшей истины и сама в свою очередь является причиной истины представления и той, которая есть в предложении... высшая же истина не потому есть правильность, что она сама должна что-либо, – в действительности все в долгу перед ней, но сама она никому ничего не должна, и она есть то, что она есть, не по какой другой причине, кроме той, что она существует. (Там же. С. 184-185.)

О противоположностях. О различных пониманиях должного и недожного, возможного и невозможного... Многими ведь способами одна и та же вещь в различных отношениях содержит в себе противоположности. Одно и то же является и должным и недожным; должным поскольку премудро допускается тем, без чьего попущения не может возникнуть (т.е. Богом); и недожным, поскольку это относится к тому, чьей несправедливой волей затевается. Так ведь Господь Иисус, ибо Он один был невинен, не должен был подвергнуться смерти, и никто не должен был Ему причинить се; и, однако, должен был подвергнуться ей, ибо сам Господь премудро и милостливо, и попечительно пожелал [с.23] претерпеть ее. (Там же. С. 179-180.)

Об истине – сущности вещей. Истина есть в сущности /in essentia/ всего существующего, ибо все существующие вещи суть то, что они суть в высшей истине. (Там же. С. 178.)

Об истине воли. "Диавол не устоял в истине", так как он пребывал в истине и покинул истину не иначе как волей. Ибо если он, покуда желал должного, для чего ведь и получил волю, пребывал в правильности и в истине, а когда пожелал недожного, правильность и истину утратил, то не иное здесь можно понимать под истиной, как правильность, поэтому в воле его это было. Поэтому «истину творить» и «доброе творить» суть одно и то же в этом противопоставлении, ибо

они неразличны по значению... творить истину – значит творить доброе, а творить доброе – значит творить правильное. Поэтому ничто с большей очевидностью не есть истина действия, как правильность. (Там же. С. 173-174.)

Об истине чувств: обман, который считают находящимся в чувствах, находится в мнении. То, что зрение, слух и прочие чувства нам сообщают иначе, чем дело обстоит в действительности – это не вина чувств, которые сообщают то, что могут, потому что такую получили способность, но суждению души /*indicio animal*/ должно вменить то, что оно не различает, что чувства могут и что должны. (Там же. С. 178.)

О свободе выбора.

Я не считаю, что свобода выбора – это способность грешить и не грешить. Ведь если бы таково было ее определение, то выходило бы, что ни Бог, ни ангелы, которые не могут грешить, не имеют свободы выбора, определение этой свободы у Бога и ангелов и у людей должно быть одним согласно самому имени.

Возможно одно из двух: свободно или по необходимости. Ангел-отступник, как и первый человек, согрешил по свободному выбору, ибо он согрешил по своему выбору... Свобода [с.24] выбора дана разумной природе для сохранения полученной божественной правильности воли, мы веруем, что свобода выбора необходима для праведности. Сейчас ясно, что свобода выбора есть не что иное, как воля, способная сохранить правильность воли ради самой праведности.

Нет ничего свободнее правильной воли, у которой никакая чуждая сила не может отнять ее правильности... и Бог не может отнять правильность воли. (Там же. С. 213-214.)

ФОМА АКВИНСКИЙ (1225-1274)

Фома Аквинский – крупнейший теолог поздней схоластики. Он сыграл решающую роль в назревшей к XIII в. адаптации аристотелевских идей к католическому учению. Одним из центральных вопросов, решаемых Фомой, становится вопрос об отношении теологии и философии. Согласно мыслителю, разум является своего рода "преамбулой" веры, а философия – служанкой богословия.

Ф. Аквинский – создатель так называемого «космологического» доказательства существования Бога. В спорах схоластов о природе универсалий стоял на позициях умеренного реализма. Наиболее значимые сочинения Ф. Аквинского: "Сумма против язычников" и "Сумма теологии".

Теология и философия.

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 соотносен с Богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом... Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней [с.25] свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо 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 быть преподано человеку через божественное откровение: ибо истина о Боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, 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. (Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. II. – М., 1969. С. 824)

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 священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии. (Там же. С. 826.)

О двоякой природе наук и о теологии.

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: [с.26] арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что зиждутся на основоположениях, отысканных при посредстве иной, и притом высшей, дисциплины (теория перспективы – геометрии, теория музыки – арифметики)... 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 также священное учение принимает на веру основоположения, преподанные ей Богом.

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 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. (Сумма теологии // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. II. – М., 1969. С. 826-827.)

Проблема истины.

Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать. (Там же. С. 843.) [с.27]

Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать. И то познание, которое происходит через благодать, в свою очередь двояко: первый вид познания исключительно умозрителен, как то, когда некоторому лицу открываются некоторые божественные тайны; другой же род познания связан с чувством и производит любовь к Богу. И последнее есть особое свойство дара мудрости. (Там же. С. 843.)

Если что-либо относящееся к творениям совместно наблюдают философ и верующий, то их объяснения будут исходить из различных оснований. Ведь философ будет опираться в свои рассуждениях на собственные причины вещей, верующий же – на первопричину, т.е. он будет говорить "так дано в откровении", или: "это относится к славе Божией", или: "могущество Божие беспредельно". Отсюда вера, коль скоро она созерцает высочайшую причину, может быть названа высшей мудростью в соответствии со словами писания (*Второзак., IV,6*): "это есть мудрость ваша и разумение перед лицом народов". И потому человеческая мудрость берет на себя услужение этой мудрости, признавая ее превосходство. Отсюда понятно и то, почему божественная мудрость порой опирается на основоположения человеческой философии. В самом деле, даже у философов Первая Философия пользуется показаниями всех наук, чтобы сделать свой предмет яснее.

Из сказанного следует и то, почему обе дисциплины излагаются в различной последовательности. Ибо в философском учении, которое рассматривает творения в них самих и от них восходит к богопознанию, в самом начале рассматриваются творения и лишь в конце Бог; напротив, в вероучении, которое рассматривает творения лишь в их соотносительности с Богом, в начале рассматривается Бог и затем творения. И такая последовательность более совершенна, ибо обнаруживает больше сходства с процессом [с.28] познания самого Бога: ведь Бог, познавая самого себя, через это созерцает и остальное. (Против язычников, II, 4.)

О доказательствах бытия Божия.

Бытие Божие может быть доказано пятью путями. Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенци-

альном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе как через посредство некоторой актуальной сущности; так актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным, и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может одновременно быть не потенциально теплым, а лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и одним к тем же образом и движущим, и движимым, иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя, ибо источники движения второго порядка сообщают движения лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, [с.29] как-то; посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют Бога.

Второй путь исходит из понятия производящей причины...

Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости...

Четвертый путь исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах...

Пятый пункт исходит из распорядка природы. Мы убеждаемся, что предметы, лишённые разума, каковы природные тела, подчиняются целесообразности. (Там же. С. 828-831.)

О природе души.

...Душой называют первичное начало жизни во всем живущем в нашем мире, так что мы именуем живые существа "одушевленными" а мертвые вещи – "неодушевленными". Жизнь же обнаруживается преимущественно в двух родах деятельности, т.е. в познании и движении. <...> Душа не есть тело. Очевидно, что душа не есть любое начало жизненного действия; в противном случае душа была бы оком в качестве начала зрения и то же можно было бы сказать и о прочих орудиях души. Только первичное начало жизни мы называем душой. И вот, хотя некоторое тело и может быть в своем роде началом жизни, как-то: сердце есть начало жизни для животного, однако никакое тело не может быть первичным началом жизни. ...душа, которая есть первое начало жизни, есть не тело, но акт тела, подобно тому как тепло, которое есть начало разогревания, есть не тело, но некоторый акт тела. (Там же. С. 843.)

Начало интеллектуальной деятельности, которое мы именуем человеческой душой, есть некоторое бестелесное и самосущее начало. Ведь очевидно, что через посредство интеллекта человек способен познавать природы всех тел. [с.30] <...> Человеческая душа, именуемая интеллектом или умом, есть нечто бестелесное и самосущее. (Там же. С. 844.)

Интеллект есть некоторая потенция души, а не сама сущность последней. <...> Только в Боге интеллект есть его сущность... (Там же. С. 856.)

Почему в мире существует зло?

Коль скоро Бог есть всеобщий распорядитель всего сущего, должно отнести к Его провидению то, что Он дозволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага. В самом деле, если устранить все случаи зла, то в мироздании недоставало бы многих благ. Так, без

убийства животных была бы невозможна жизнь львов, а без жестокости тиранов — стойкость мучеников. (Там же. С. 838.)

Совершенство вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства. И одна ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна и не может выйти из своего совершенства; другая же ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна, но может из своего совершенства выйти. Эти ступени обнаруживаются уже в самом бытии, ибо есть вещи, которые не могут утратить своего бытия и потому вечны, а есть вещи, которые могут утратить свое бытие и потому бранны. И вот, подобно тому как совершенство вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благодати; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т.е. в том, чтобы вещь отступала от блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как и порча, ибо и порча есть некоторое зло. (Там же. С. 840.) [c.31]

Зло, состоящее в несовершенстве действия, неизменно имеет свою причину в несовершенстве действующего лица. Однако в Боге нет никакого несовершенства, но высшее совершенство, как то было показано. Поэтому зло, состоящее в несовершенстве действия или проистекающее от несовершенного действия, не может быть возведено к Богу как к своей причине. (Сумма теологии, I, q. 49, 2 с.)

Нет единого первичного начала зла в том смысле, в котором есть единое начало блага. Ибо, во-первых, единое первичное начало блага есть благо по своей сущности, как то было показано. Ничто, однако, не может быть по своей сущности злом. В самом деле, мы видели, что все сущее в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо и что зло существует лишь в благе, как своим субстрате.

Во-вторых, первичное начало блага есть высшее совершенное благо, которое изначально сосредоточивает в себе всю благодать других вещей, как было показано выше. Но высшего зла не может быть, ибо, как было показано, зло хотя и всегда умаляет благо, однако никогда не может его вполне уничтожить; и, поскольку, таким образом, благо всегда пребывает, ничто не может быть целокупно и совершенно злым. По этой причине философ утверждает, что "если бы нечто было целокупно злым, оно разрушило бы само себя" (*Этика*, I, гл.5), ибо с разрушением всякого блага, что необходимо для целокупности зла, разрушилось бы и само зло, субстрат которого есть благо.

В-третьих, понятие зла противоречит понятию первичного начала, и притом не только потому, что зло, в согласии со сказанным выше, обусловлено благом, но и потому, что зло не может быть для чего-либо причиной иначе, как акцидентально. И потому оно не может быть первопричиной, ибо "акцидентальная причина вторично по отношению к причине, которая является таковой сама по себе", [c.32] как то очевидно (*"Физика"*, II, гл.6). (Сумма теологии, I, q. 49, 3 с.)

Если все сущее, поскольку оно таково, благо, то всякое зло, поскольку оно таково, есть не сущее. Но для не-сущего, поскольку оно таково, невозможно предположить производящую причину: ведь всякое действующее начало действует постольку, поскольку оно есть актуально сущее, и производит оно нечто себе подобное. Итак, для зла, поскольку оно есть зло, невозможно предположить причину, действующую через себя самое. А потому и невозможно свести все виды зла к единой первопричине, которая через себя самая была бы причиной всех зол. (Против язычников // Антология мировой философии: в 4 т. Т. I. Ч. II. – М., 1969. С. 860-861.)

То, чего вообще нет, не есть ни благо, ни зло. Но то, что есть, в меру того, что оно есть, есть благо, как мы видели выше. Итак, необходимо, чтобы нечто было злым в меру своего небытия. А это есть ущербно сущее. Итак, зло, поскольку оно таково, есть ущербно сущее, и само зло есть эта ущербность. Но ущербность не имеет причины действующей через себя самое; ведь все действующее действует постольку, поскольку наделено формой, а отсюда следует, что произведение действующего начала также должно быть наделено формой, ибо действующее начало производит подобное себе, если только не действует акцидентально. Итак, остается вывод, что зло не имеет причины, действующей через самое себя, возникает акцидентальным образом в следствиях причин, действующих через себя самих.

Следовательно, нет ничего, что было бы через себя самого единой первопричиной всех зол; но первоначально всего есть единое первичное благо, в следствиях которого акцидентальным образом возникает зло. (Против язычников, II, 41.) «[c.33]

Уильям Оккам (1280 – 1349)

Уильям Оккам – один из виднейших представителей схоластики, номиналист. Оккам вошел в историю философской мысли во многом благодаря так называемой «Бритве Оккама». «Бритва» – это особый методологический принцип, призванный помочь мыслить правильно, не впадая в заблуждения. Известны следующие формулировки зна-

менитого принципа: «Без необходимости не следует утверждать многое», «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует утверждать посредством большего». И – краткая формулировка, «Бритвы Оккама», возникшая впоследствии: «Сущности не следует умножать без необходимости».

У Оккама мы видим возрождение теории двойственной истины. Философская истина и истина теологии суть различные вещи. Ввиду того, что при помощи мышления невозможно ни познать Бога, ни дать неопровержимые доказательства Его бытия, то в Него надо просто верить. Философия, как и все науки, должна освободиться от теологии.

Среди его сочинений выделяют: «Распорядок», «Избранное» и «Свод всей логики».

Об универсалиях.

Во-первых, следует рассмотреть термины вторичной интенции (*termini secundae intentionis*); во-вторых, термины первичной интенции (*intentiones primae*). Следует сказать, что термины вторичной интенции — это «универсалия», «род», «вид» и т.д. Поэтому необходимо сказать о том, что считается пятью универсалиями. Но прежде мы должны хоть немного сказать о той общей (*communis*) универсалии, которая сказывается о всякой универсалии, и о противоположном ей единичном.

Прежде всего необходимо знать, что «единичное» можно понимать двояко. В одном смысле «единичное» обозначает все то, [с.34] что есть одно, а не многое. Тогда те, кто считает универсалию неким свойством ума, которое может сказываться о многих вещах (представляя не себя, а многие вещи), должны признать, что любая универсалия поистине и на деле есть единичное, ибо, подобно тому как всякое слово, каким бы общепринятым оно ни было, поистине и на деле единично и одно по числу, ибо оно одно, а не многое, так и интенция души, обозначающая множество внешних вещей, поистине и на деле единична и одна по числу, ибо она одно, а не многое, хотя и обозначает многие вещи.

В другом смысле под именем «единичное» понимается то, что одно, а не многое и по своей природе не таково, чтобы быть знаком многих вещей. И если понимать «единичное» так, то никакая универсалия не есть единичное, ибо любая универсалия по своей природе такова, что служит знаком многих вещей и сказывается о многих вещах. Поэтому, называя универсалией то, что по числу не одно – именно такой смысл многие предписывают универсалии, – я утверждаю, что (в таком случае) ничто не есть универсалия, если только ты не употребишь это название не в собственном смысле, сказав, что народ — это некая универсалия, ибо народ не одно, а многое; но это было бы несерьезно.

Следовательно, мы должны сказать, что любая универсалия есть некоторая единичная вещь и универсалия она только благодаря тому, что она есть обозначение, поскольку она знак многих вещей...

Необходимо, однако, знать, что универсалии бывают двух видов: универсалия по природе, то есть естественный знак, который может сказываться о многих вещах, подобно тому как дым, естественно, указывает на огонь, стон — на страдания больного, смех — на внутреннюю радость; и такая универсалия есть лишь интенция души, и потому никакая субстанция вне души и ни одна акциденция вне души не есть такая универсалия. Об универсалии этого вида мы поговорим в последующих главах. Другой вид — это универсалия по установлению (*voluntaria institutione*). В этом смысле и произнесенное слово, которое поистине есть некое качество, представляет собой универсалию, ибо оно знак, установленный для обозначения множества вещей. [с.35] Поэтому, так же как говорят, что произнесенное слово общепотребительно, так и можно сказать, что оно универсалия, но не по природе, а только по установлению. (Там же. С. 895-896.)

Универсалия не есть нечто внешнее.

Из этого и многих других (мест) явствует, что универсалия — это интенция души, которая по природе такова, что сказывается о многих (вещах). Это можно подтвердить и следующим соображением. А именно, по общему мнению, всякая универсалия может сказываться о многих (вещах); только интенция души или установленный знак по своей природе сказуемые, но не таковы субстанции; следовательно, лишь интенция души или установленный знак есть универсалия. Но теперь я (термин) «универсалия» применяю не к установленному знаку, а лишь к тому, что есть универсалия по природе. А то, что субстанция по своей природе не такова, чтобы быть сказуемым, ясно из следующего: если бы это было так, то следовало бы, что суждение составлено из отдельных субстанций и, стало быть, субъект мог бы быть в Риме, а предикат в Англии, а это нелепо.

Равным образом суждение имеется только в уме или в произнесенных или написанных словах; следовательно, и части его также бывают лишь в уме или в произнесенных или написанных словах; но такого рода вещи не отдельные субстанции; значит, ясно, что никакое суждение не может быть составлено из субстанций; суждение составляется из универсалий. *Следовательно, универсалии никоим образом не субстанции.* (Там же. С. 897.)

Хотя для многих очевидно, что универсалия не есть какая-нибудь субстанция, существующая вне души в отдельных (вещах) и реально отделенная от них, однако некоторые считают, что универсалия каким-то образом существует вне души и в отдельных (вещах) и отделена от них, правда не реально, а формально. Исходя из этого, они говорят, что в Сократе есть человеческая природа, которая сочетается (*contrahiur*) в Сократе с его индивидуальной особенностью, отделенной от этой природы не реально, а формально. Отсюда следует, что это не две вещи, хотя формально одна не есть другая.

Но это мнение вообще кажется не недоказуемым. [с.36]

Мы должны сказать вместе с Философом, что в отдельной субстанции нет ничего субстанциального, кроме отдельной формы и отдельной материи или чего-то составленного из той и другой. Поэтому не следует представлять себе, что в Сократе есть человечность или человеческая природа, каким-то образом отделенная от Сократа, к которому присовокуплена индивидуальная особенность, сочетающаяся с этой природой. Но нечто представляемое и субстанциальное, которое существует в Сократе, есть либо отдельная материя, либо отдельная форма, либо нечто составленное из той и другой. И поэтому всякая сущность и чтойность (*quidditas*) и все относящееся к субстанции, если все это существует реально вне души, есть либо исключительно и безусловно материя, или форма, или составляющая из того и другого, либо это отвлеченная нематериальная субстанция, согласно учению перипатетиков. (Там же. С. 897-898.)

Универсалия — это мысленный предмет.

Об этом можно сказать иначе. Я утверждаю, что универсалия не есть нечто реальное, имеющее в душе или вне ее субъектное бытие (*esse subjectivum*), а имеет в ней лишь объектное бытие (*esse objectivum*) (Субъектное бытие — бытие чего-то в качестве субъекта, подлежащего, существующего в реальной действительности. Объектное бытие — бытие чего-то как предмета мысли, имеющего бытие лишь в уме. — *Прим. сост.*) и есть некий (мысленный) образ (*factum*), существующий в объектном бытии, так же как внешняя вещь — в субъектном бытии. Поясню это следующим образом: разум, видящий некую вещь вне души, создает в уме подобный ей образ так, что если бы он в такой же степени обладал способностью производить, в какой он обладает способностью создавать образы, то он произвел бы внешнюю вещь в субъектном бытии, лишь численно отличающуюся от предыдущей. Дело обстоит совершенно так же, как бывает с мастером. В самом деле, так же как мастер, видя дом или какое-нибудь строение вне (души), создает в своей душе образ подобного ему дома, а затем строит подобный ему дом вовне, который лишь численно отличается от предыдущего, так и в нашем случае образ, созданный в уме на основании того, что мы видели внешнюю вещь, есть образец, ибо, так же как образ [с.37] дома, если тот, кто создает этот образ, имеет реальную способность производить, есть для самого мастера образец, так и тот образ есть образец для того, кто создает его. И сей (образ) можно назвать универсалией, ибо он образец и одинаково относится ко всем единичным внешним вещам и ввиду этого сходства в объектном бытии может замещать вещи, которые обладают сходным бытием вне разума.

Таким образом, в этом смысле универсалия такова не первично, а получается через абстрагирование, которое есть не что иное, как некий вид создания образов. (Там же. С. 898-899.)

Далее. (Мыслимые) образы имеют бытие в душе, но не субъектное, ибо в этом случае они были бы истинными вещами, и тогда химеры, козлоолени и подобные вещи были бы истинными вещами; следовательно, есть некоторые вещи, имеющие лишь объектное бытие.

Так же: суждения, силлогизмы и тому подобное, о чем трактует логика, не имеют субъектного бытия; следовательно, они имеют лишь объектное бытие, так что их бытие состоит в познании их; стало быть, есть такое сущее, которое имеет лишь объектное бытие. Так же: все созданное рукой мастера не имеет, по-видимому, субъектного бытия в его уме, подобно тому, как до (акта) творения сотворенное не существует в божественном уме. (Там же. С. 899-900.)

Итак, я говорю, что, подобно тому как слово есть универсалия, род и вид, но только по установлению, так и понятие, таким образом помысленное и отвлеченное от ранее познанных единичных вещей, есть по своей природе универсалия. (Там же. С. 900.) [с.38]

Философия эпохи Возрождения

Философией Возрождения («Ренессанса») принято называть философию, которая развивается в Европе в 14 – 16 веках. В отличие от античной философии, раскрывающей проблему космоса и первоначала, философии средневековья, целиком посвятившей себя вопросам богопознания, философская мысль Возрождения была сосредоточена в основном на проблемах бытия человека — как природного, так и социального. «Бог на земле», или «земной бог», человек понимается здесь как главное действующее лицо истории, как *делатель* культуры. Человек занимает особое, *центральное* положение в космосе, преодолевает привычную робость перед миром и божественным авторитетом и всту-

пает в почти открытое творческое соревнование с самим Богом. Формируется новое отношение к истории. она утрачивает свой божественный (*провиденциальный*) смысл и становится практическим делом людей, результатом их творчества. Таким образом, *космоцентризм* античности и *теоцентризм* средневековья сменяются ренессансным *антропоцентризмом*, полагающим человека центром и смыслом мироздания. В неисчерпаемой творческой мощи, присущей духу, человек находит залог своей суверенности. Он чувствует себя *свободным* творцом, от которого существенным образом зависит все, что его окружает.

Эпоха Возрождения — это времена развития и углубления *гуманистической* культуры. Еще одной немаловажной чертой философии Возрождения является ее ярко выраженный *пантеистический* характер. В качестве основных проблем, которые ставит и решает философия на этом этапе своего развития, можно выделить: *поиск оснований высшего синтеза духовного и материального начал мира, разработку средств обоснования духовного единства человека и природы*. Важное место отводится также социально-политическим [с.39] проблемам, в частности вопросам *сущности и средств политической власти, поиску форм наиболее справедливого общественного устройства*.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (1401-1464)

Николай Кузанский — немецкий теолог и философ; его философия стала переходным моментом от схоластики к ренессансному гуманизму. Кузанский стремился философски определить сферу человеческого знания («ученое незнание») и расширить возможности познания при помощи принципа совпадения противоположностей (диалектика «максимума» и «минимума») в бесконечности (Боге). Переработав под влиянием *неоплатонизма* христианские понятия, развивал учение о Боге как о «максимуме» бытия («максимум всех максимумов»), стоящем выше противоположностей, в которых конечный человеческий разум мыслит вещи природного («тварного») мира. Бог находится во всем и все — в Боге (мистический пантеизм). Разработал концепцию человека как малого мира («человек как микрокосм»), в котором, благодаря его разумности, находит отражение весь универсум.

Основные сочинения: «Об ученом незнании», «Книги простеца», «Об игре в шар», «О божественном видении» и др.

Об «ученом незнании».

Наш конечный разум, двигаясь путем уподоблений, не может в точности постичь истину вещей. Ведь истина не бывает больше или меньше, она заключается в чем-то неделимом, и, кроме как самой же истиной, ничем в точности измерена быть не может, как круг, бытие которого состоит в чем-то неделимом, не может быть измерен не-кругом. Не являясь истиной, наш разум тоже никогда не постигает [с.40] истину так точно, чтобы уже не мог постигать все точнее без конца, и относится к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписан в круг, он тем ему подобнее, чем больше углов имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности, он никогда не станет равен кругу, если не разрешится в тождество с ним. (Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. — М, 1979 — 1980. Т.1. С. 53.)

Но последняя точность сочетаний в телесных вещах и однозначное приведение неизвестного к известному настолько выше человеческого разума, что Сократ убедился, что он знает только о своем незнании; премудрый Соломон утверждал, что все вещи сложны и неизъяснимы в словах... Поскольку это так... то ясно, что все, чего мы желаем познать, есть наше незнание. Если мы сможем достичь этого в полноте, то достигнем знающего незнания. Для самого пытливого человека не будет более совершенного постижения, чем явить высшую умудренность в собственном незнании, всякий окажется тем учнее, чем полнее увидит свое незнание. (Там же. С. 51.)

Знает по-настоящему тот, кто знает свое незнание. И тот почитает истину, кто знает, что без нее не может ни чем бы то ни было обладать, ни существовать, ни жить, ни понимать. (Там же. С. 285.)

Диалектика «максимума» и «минимума»: принцип совпадения противоположностей.

Абсолютное количество... не более максимально, чем минимально, потому что максимум его есть через совпадение вместе с тем и минимум. <...> Противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое. *Абсолютному максимуму они никак не присущи, он выше всякого противоположения*. И поскольку абсолютный максимум есть абсолютная актуальность всего могущего быть, причем [с.41] настолько без всякого противоположения, что максимум совпадает с минимумом, то он одинаково выше и всякого утверждения и всякого отрицания. Все, что мы о нем думаем, он не больше есть, чем не есть, все, что мы о нем не думаем, он не больше не есть, чем есть: он есть так же это вот, как и все, и он так же все, как и ничто. *И он максимально то,*

что есть минимально. Поистине, одно и то же сказать: «Бог, как сама абсолютная максимальность, есть свет» и «Бог есть так же максимальный свет, как и минимальный свет». Ведь не будь абсолютная максимальность бесконечной, не будь она всеобщим пределом, ничем в мире не определяемым, она не была бы и актуальностью всего возможного. (Там же. С. 56.)

Я называю максимумом нечто такое, больше чего ничего не может быть...

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...

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...

Простой и абсолютный максимум, являющийся тем, больше чего не может быть, ибо он есть бесконечная истина, – нами постигается непостигаемо... Очищая максимум и минимум от количества, мысленно отбрасывая большое и малое, тебе станет очевидным, что максимум и минимум [с.42] совпадают. Таким образом, в действительности, максимум, как и минимум, есть превосходная степень... Абсолютным бытием не может быть ничто иное, кроме абсолютного максимума. Так, нельзя понять ничего, что существовало бы без максимума... (Антология мировой философии. – М., 1990. Т.2. С. 55-57.)

Христианский неоплатонизм.

Единство не есть прозвище Бога того же рода, каким мы называем и под каким понимаем «единство», потому что Бог превосходит всякий разум, тем более превосходит всякое наименование... Действительно, всякое имя оставляет нечто от его значения, однако ни одно из имен не может подойти Богу, который является также не чем иным, как всем. Вот почему положительные имена если и подходили бы Богу, то лишь в отношении его творений... (Антология мировой философии. С. 60–61.)

Священное незнание учило о невыразимом Боге тому, что Он бесконечен, что Он больше всего того, что может быть вычислено, и тому, что Бог пребывает на высшей ступени истины. (Там же. С. 61.)

Начало же всех вещей есть то, через что, в чем и из чего производится все способное быть произведенным, и однако же начала нельзя достигнуть посредством какой бы то ни было произведенной вещи. Начало есть то, через что, в чем и из чего познается все познаваемое, и все же оно остается недоступным для разума. Подобным же образом оно есть то, через что, из чего и в чем выражается все выразимое, и все же оно невыразимо никакими словами. Оно есть также то, через что, в чем и из чего определяется все определяемое и кончается все, что способно заканчиваться, и все же оно остается неопределимым через определение и нескончаемым через полагание конца. (Кузанский Н. Сочинения. Т.1. С. 364-365.) [с.43]

Высочайшее же есть то, выше чего не может ничего быть. И эта высота есть одна лишь бесконечность. Поэтому мудрость, которую все люди, стремясь к ней по природе, ищут с такой страстностью ума, познается не иначе как в знании о том, что она выше всякого знания, и непознаваема, и невыразима никакими словами, и неуразумеваема никаким разумом, неизмерима никакой мерой, незавершаема никаким концом, неопределима никаким определением... И поскольку она остается невыразимой для любого красноречия, нельзя себе мыслить конца подобных выражений, ибо то, через что, в чем и из чего существуют все вещи, остается немислимым для любого мышления. (Там же. С. 365.)

Итак, мудрость, которая есть равенство бытия, есть Слово, или основание вещей. Она есть как бы бесконечная разумная форма; форма же дает вещи оформленное бытие. Поэтому бесконечная форма есть актуальность всех образуемых форм и точнейшее равенство их всех...

Итак, ты видишь, что единственная и простейшая мудрость Бога, поскольку она бесконечна, есть самый истинный прообраз всех образуемых форм. И это означает, что она достигает всего, все завершает, все располагает. Ведь мудрость содержится во всех формах, как истина в образе, и прообраз в копии, и форма в фигуре, и точность в уподоблении. (Там же. С. 373.)

Мистический пантеизм.

Бог заключает в Себе все в том смысле, что все – в Нем; Он является развитием всего в том, что сам Он – во всем. 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, [с.44] 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. (Антология мировой философии. Т.2 С. 63.)

...Бог – во всех-вещах, как все они в нем, и так как Он во всех вещах существует как бы через посредничество Вселенной, то ясно, *что все – во всем и любое – в любом..* (Там же. С. 64.)

Если, как ясно из первой книги, Бог во всем так, что все – в нем, а теперь выяснилось, что Бог во всем как бы через посредничество Вселенной, то, очевидно, все – во всем и каждое – в каждом. В самом деле, Вселенная как бы природным порядком, будучи совершеннейшей полнотой, заранее всегда уже предшествует всему, так что каждое оказывается в каждом: *в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения, и так каждое вбирает все вещи: не имея возможности быть актуально всем, каждое конкретизирует собой все, определяя все в себя самого.* Соответственно, если все во всем, то все явно предшествует каждому. Это «все» не есть множество, ведь множество не предшествует каждому. Поэтому все предшествует каждому в природном порядке без множественности: не множество вещей актуально присутствует в каждом, а вселенское все без множественности есть само это каждое. Опять-таки Вселенная существует только в конкретной определенности вещей и всякая актуально существующая вещь конкретно определяет собой вселенское все так, что оно становится актуально ею самой. В свою очередь все актуально существующее пребывает в Боге, поскольку Бог есть актуальность всех вещей. Но акт есть завершение и конечная цель всякой потенции. Значит, если Вселенная конкретизируется в каждой актуально существующей [с.45] вещи, то Бог, пребывая во Вселенной, пребывает и в каждой вещи, а каждая актуально существующая вещь непосредственно пребывает в Боге. Поэтому сказать, «каждое – в каждом», значит то же самое, что «Бог через все – во всем и все через все в Боге».

Человек как малый мир («микрокосм»).

Оставаясь человечески конкретным, единство человечности явно свертывает в себе сообразно природе своей определенности все в мире. Сила ее единства все охватывает, все замыкает в пределах своей области, и ничто в мире не избегает ее потенции. Догадываясь, что чувством, или рассудком, или интеллектом достигается все, и замечая, что она свертывает эти силы в собственном единстве, она предполагает в себе способность человеческим образом прийти ко всему. В самом деле, человек есть Бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий Бог (*humanus deus*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией Бога и весь мир. Человек может быть человеческим Богом, а в качестве Бога он может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом или медведем, или чем угодно другим: *внутри человеческой потенции есть по-своему все.*

В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий бог. Человечность есть человечески определенным образом единство, оно же и бесконечность, и если свойство единства развертывать из себя сущее, поскольку единство есть бытие, свертывающее в своей простоте все сущее, то человек обладает силой развертывать из себя все в круге своей области, все производить [с.46] из потенции своего центра. Но единству свойственно еще и ставить конечной целью своих развертываний самого себя, раз оно есть бесконечность; соответственно у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека. (Там же. С. 260.)

Об уме и истине

...Я определяю ум как образ божественного ума, простейший среди образов божественного свертывания. И потому ум *есть тем самым первообраз божественного свертывания, охватывающего в своей простоте и силе все образы свертывания.* Ибо как Бог есть свертывание свертываний, так ум, являющийся образом Божиим, есть образ свертывания свертываний. (Там же. Т.1. С. 397-398.)

Ум есть субстанциальная форма, или сила, которая сосредоточивает в себе соответствующим ей образом все: и силу одушевляющую, при помощи которой ум одушевляет тело, наделяя его жизнью растительной и способностью ощущения; и силу рассудочную, а также разумную и силу умпостижения. (Там же. С.401.)

Бесконечный ум есть абсолютная формообразующая сила, а конечный ум – сила, образующая в соответствии с этой формой и по ее подобию. (Там же. С. 397.)

Мышление для божественного ума оказывается творчеством вещей; мышление для нашего ума оказывается понятием о вещи. (Там же. С. 396.)

Итак, наименования даются благодаря движению рассудка. Именно, рассудок движется вокруг вещей, подпадающих под ощущение, и производит их различение, согласование и разделение, так что в рассудке нет ничего, чего раньше не было в ощущении. (Там же. С. 392.)

Разум так же близок к истине, как многоугольник к кругу; ибо, чем больше число углов вписанного многоугольника, тем более он приблизится к кругу, но никогда не станет равным кругу даже в том случае, когда углы будут умножены до бесконечности, если только он не станет [с.47] тождественным кругу.

Итак, ясно одно, что все, что мы знаем об истине, – это то, что истину невозможно постигнуть таковой, какова она есть доподлинно, ибо истина, являющаяся абсолютной необходимостью, не может быть ни большей, ни меньшей, чем она есть и чем представляется нашему разуму как некая возможность. Итак сущность вещей, которая есть истина бытия, недостижима в своей чистоте. Все философы искали эту истину, но никто ее не нашел, какой она есть, и, чем глубже будет наша ученость в этом незнании, тем ближе мы подойдем к самой истине. (Антология мировой философии. Т.2. С. 56.)

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ (1467-1536)

Эразм Роттердамский — выдающийся гуманист эпохи Возрождения; отстаивал веротерпимость. Для Эразма философия есть знание и мудрость. Сравнивая Библию с произведениями античных классиков, он хотел охватить разумом «чистое Евангелие» (Откровение) и, таким образом, явился основателем теологического рационализма.

Основные произведения: «О свободе воли», «Пословицы», «Оружие христианского воина», «Похвала глупости».

Похвала глупости.

Глупость – источник всякой жизни и наслаждений.

Глупость говорит: Прежде всего – что может быть слаще и драгоценней самой жизни? Но кому обязаны вы [с.48] возникновением ее, если не мне? Ведь не копье Паллады, дочери могучего отца, и не эгида тучегонителя Зевса производят и умножают род людской. Воистину, сам отец богов и владыка людей, сотрясающий Олимп единым своим мановением, откладывает порою в сторонку трезубые свои молнии и обличье титана, столь страшное небожителям. Волей-неволей напяливает он, подобно актеру, чужую личину, когда овладевает им столь привычное для него желание *делать детей*. Стоики полагают, что они всего ближе к богам. Но дайте мне тройного, четверного, дайте, если угодно, тысячекратного стойка, – я докажу, что и ему придется в подобном случае отложить в сторону если не бороду, зная мудрости, общее, впрочем, с козлами, то свою хмурую важность и свои твердокаменные догматы, придется расправить морщины на лбу и покориться сладостному безумию.

Утверждаю, что ко мне, лишь ко мне одной, должен будет взывать этот мудрец, ежели только возжелает стать отцом. Впрочем, почему бы мне, по обычаю моему, не изъясниться еще откровеннее? Скажите, пожалуйста, разве голова, лицо, грудь, рука, ухо или какая другая часть тела из тех, что слынут добропорядочными, производит на свет богов и людей? Нет, умножает род человеческий совсем иная часть, до того глупая, до того смешная, что и поименовать ее нельзя, не вызвав общего хохота. Таков, однако, источник, более священный, нежели числа Пифагоровы, и из него все живущее получает свое начало. Скажите по совести, какой муж согласился бы надеть на себя узду брака, если бы, по обычаю мудрецов, предварительно взвесил все невыгоды супружеской жизни? Какая женщина допустила бы к себе мужа, если бы подумала и поразмыслила об опасностях и муках родов и о трудностях воспитания детей? Но если жизнью мы обязаны супружеству, а супружеством – моей служанке *Анойе*, то сами вы понимаете, в [с.49] какой мере являетесь моими должниками. Далее, какая женщина, единожды попробовавшая рожать, согласилась бы повторить этот опыт, если б не божественная сила спутницы моей *Леты*? Не во гнев будь сказано Лукрецию, сама Венера не посмеет отрицать, что без моей чудесной помощи все ее могущество не имело бы ни силы, ни действия. Итак, только благодаря моей хмельной и веселой игре рождаются на свет и угрюмые философы, чье место в наши дни унаследовали так называемые монахи, и порфиноносные государи, и благочестивые иереи, и трижды пречистые первосвященники, а за ними и весь этот рой поэтических богов, до того многочисленный, что самый Олимп, сколь он ни обширен, едва может вместить такую толпу.

Но мало того что во мне вы обрели рассадник и источник всяческой жизни: все, что есть в жизни приятного, – тоже мой дар, и я берусь вам это доказать. Чем была бы земная наша жизнь, и вообще стоило ли бы называть ее жизнью, если бы лишена была наслаждений? Вы рукоплещете? Я так и знала, что никто из вас не настолько мудр или, лучше сказать, не настолько глуп, нет – именно не настолько мудр, чтобы не согласиться с моим мнением. Сами стоики отнюдь не отворачиваются от наслаждений. Лицемеры и клеймя наслаждение перед грубой толпой, они просто хотят отпугнуть других, чтобы самим выгоднее было наслаждаться. Но пусть ответят они мне ради Зевса: что останется в жизни, кроме печали, скуки, томления, несносных докуч и тягот, если не примешать к ней малую толику наслаждения, иначе говоря, если не сдобрить ее глупостью? Ссылаюсь на свидетельство прославленного Софокла, который воздал мне следующую красноречивую хвалу: *Блаженна жизнь, пока живешь без дум*. (Эразм Роттердамский. Похвала глупости. – Москва, 1960. Гл. 11, 12.) [с.50]

Глупость – связующее начало всякого человеческого общества.

Одним словом, без меня никакое сообщество, никакая житейская связь не были бы приятными и прочными: народ не мог бы долго сносить своего государя, господин – раба, служанка – госпожу, учитель – ученика, друг – друга, жена – мужа, квартирант – домохозяина, сожитель – сожителя, товарищ – товарища, ежели бы они взаимно не заблуждались, не прибегали к лести, не щадили чужих слабостей, не потчевали друг друга медом глупости. Сказанного, по-моему, вполне достаточно, но погодите, сейчас вы услышите кое-что поважнее.

Как вы думаете, может ли полюбить кого-либо тот, кто сам себя ненавидит? Сговорится ли с другими тот, кто сам с собой в разладе? Какой приятности ждать от того, кто сам себе опостылел и опротивел? Никто, полагаю, не дерзнет утверждать, будто нечто подобное возможно, – разве что будет глупее самой Глупости. Попробуйте отвергнуть меня – и не только все прочие люди станут вам несносны, но и каждый из вас себе самому сделается мерзок и ненавистен. Природа во многих смыслах скорей мачеха, нежели мать: ведь наградила же она смертных, особенно тех, кто чуть-чуть поумней, печальной склонностью гнушаться своего и ценить чужое.

А из-за этого вся сладость, все обаяние жизни оскверняются и погибают. Какой толк от красоты, высшего дара бессмертных богов, если она поражена гнилью? Что пользы в юности, ежели к ней примешана закуска старческой печали? Каким образом можешь ты действовать и в своих и в чужих глазах изящно и благовидно (а благовидность – основа не одних только искусств, но и всех дел человеческих), ежели не явится тебе на помощь стоящая одесную меня Филавтия, которую я по заслугам считаю родной своею сестрой, – так ловко разыгрывает она повсюду мою [с.51] роль. Что может быть глупее самовлюбленности и самолюбования? Но что изящное или приятное можешь ты сделать, ежели сам себе будешь в тягость? Отними у жизни эту приправу, и ледяным холодом встречен будет оратор со своей речью, никому не угодит своими мелодиями музыкант, освистана будет игра актера, осмеян заодно с Музами поэт, упадет в ничтожество с искусством своим живописец, отощает от голода, сидя на своих лекарствах, врач. Вместо ... Минервы ты увидишь свинью, вместо красноречивого оратора – бессловесного младенца, вместо франта – неотесанную деревенщину. Человек должен любоваться самим собой: лишь понравившись самому себе, сумеет он понравиться и другим. Наконец, высшее блаженство состоит в том, «чтобы желания твои совпадали с выпавшим тебе жребием», а в этом деле помочь может только моя Филавтия. Благодаря ей каждый бывает доволен своей внешностью, умом, происхождением, должностью, образом жизни и отечеством до такой степени, что ирландец не согласится поменяться с итальянцем, фракиец – с афинянином, скиф – с жителем Счастливых островов.

Поразительна мудрость природы, которая при таком бесконечном разнообразии сумела всех уравнять! Если она кого и обделила своими дарами, то возмещает этот изъян усиленной дозой самодовольства, впрочем, прошу прощения за глупость: самодовольство как раз и является ее наилучшим даром. Смею сказать: ни одно великое дело не обошлось без моего внушения, ни одно благородное искусство не возникло без моего содействия. (Там же. Гл. 21, 22.)

Глупость говорит о философии и философах.

Насколько философы непригодны для каждодневной жизни, тому пример сам Сократ, возведенный оракулом Аполлоновым в чин единственного в мире мудреца, – вот [с.52] уж приговор, который мудрым никак не назовешь! Вздумалось как-то Сократу, уже не помню по какому случаю, выступить с публичной речью, и он вынужден был удалиться, всеми осмеянный. А ведь муж этот был до такой степени мудр, что даже отвергал звание мудреца, считая его приличным только самому богу, и учил, что умному человеку не подобает вмешиваться в государственные дела; лучше бы уж он посоветовал держаться подальше от мудрости всякому, кто хочет оставаться в числе людей. Что в самом деле, как не мудрость, привело его к осуждению и к чаше с цикутой? Ну да, ведь рассуждая об облаках и идеях, измеряя ножки блохи и умиляясь пению комара, он не успел научиться ничему имеющему отношение к обыденной жизни. Когда наставнику угрожала смертная казнь, его ученик Платон, преславный адвокат, запнулся на первой же фразе, смущенный шумом толпы. А что сказать о Теофрасте? Взойдя на ораторскую трибуну, он тотчас онемел, словно вол-

ка увидел. Исократ, воодушевлявший в своих писанных речах воинов накануне битвы, был так застенчив, что ни разу не решился рта раскрыть перед публикой. Марк Туллий, отец римского красноречия, когда начинал говорить, трясся самым жалким образом, задыхаясь и всхлипывая, словно мальчишка, в чем Фабий видит доказательство добросовестного и сознательного отношения оратора к своей задаче. Однако, утверждая это, не признает ли он тем самым мудрость препятствием для достождного ведения тяжб? Что станется с нашими философами, когда в ход пойдет железо, раз они трепещут от страха даже в простом словесном бою? И после этого еще прославляют знаменитое изречение Платона: «Блаженны государства, в которых философы повелевают или властители философствуют». Справься у историков – и увидишь, что ничего не бывало для государства пагубнее, нежели правители, которые баловались философией или науками. [с.53] Для примера здесь достаточно будет поименовать обоих Катонов, из коих один смущал спокойствие республики дурацкими доносами, а другой, с излишней мудростью защищая свободу народа римского, способствовал ее окончательному падению. Прибавьте сюда Брутов, Кассиев, Гракхов и даже самого Цицерона, который не меньше вреда принес республике Римской, нежели Демосфен – Афинской. Уж на что Марк Антонин, который, признаюсь, был хорошим императором, и то своей философией сделался всем в тягость и возбудил всеобщую ненависть. Он был человек добрый, но, оставив престол такому наследнику, как сын его Коммод, больше причинил государству вреда, нежели принес пользы всем своим управлением. Почему-то нет удачи людям, приверженным мудрости, ни в одном из дел их, особливо же – в детях, как будто сама предусмотрительная природа заботится о том, чтобы болезнь мудрования не распространилась слишком широко. Известно, что сын Цицерона был настоящим выродком, а мудрый Сократ имел детей, более похожих на мать, чем на отца, иными словами, как правильно заметил некто, настоящих дураков.

Однако пусть они даже будут не способны к общественным занятиям, *как ослы к музыке*, – это еще куда ни шло; но ведь от них и в повседневных житейских делах нет никакого проку. Допусти мудреца на пир – и он тотчас всех смутит угрюмым молчанием или неуместными расспросами. Позови его на танцы – он запляшет, словно верблюд. Возьми его с собой на какое-нибудь зрелище – он одним своим видом испортит публике всякое удовольствие; и придется мудрому Катону уйти из театра, если он не сможет хоть на время отложить в сторону свою хмурую важность. Если мудрец вмешается в разговор – всех напугает не хуже волка. Если надо что-либо купить, если предстоит заключить какую-либо сделку, если, коротко говоря, речь [с.54] зайдет об одной из тех вещей, без которых невозможна наша жизнь, тупым чурбаном покажется тебе мудрец этот, а не человеком. Ни себе самому, ни отечеству, ни своим близким не может быть он ни в чем полезен, ибо не искушен в самых обыкновенных делах и слишком далек от общепринятых мнений и всеми соблюдаемых обычаев. Из такого разлада с действительной жизнью и нравами неизбежно рождается ненависть ко всему окружающему, ибо в человеческом обществе все полно глупости, все делается дураками и среди дураков. Ежели кто захочет один восстать против всей вселенной, я посоветую ему бежать, по примеру Тимона, в пустыню и там, в уединении, наслаждаться своей мудростью. (Там же. Гл. 24, 25.)

Однако я уже предвижу, что со мной заспорят философы. «Подчиняться Глупости, – скажут они, – заблуждаться, обманываться, коснеть в невежестве – все это и Значит быть несчастным». Нет, это значит быть человеком. Не понимаю, чего ради называть таких людей несчастными, раз они так рождены, так воспитаны, так приучены и ежели таков общий удел. Нет никакого несчастья в том, чтобы во всех отношениях быть подобным другим существам своей породы, иначе придется жалеть человека потому, что он не может летать вместе с птицами, не ходит на четвереньках вместе со скотами и не носит на лбу рогов наподобие быка. Воистину тогда пришлось бы назвать несчастливцем и прекраснейшего коня, – потому что он не знает грамматики и не ест пирожных, и быка, – потому что он не пригоден для забав палестры. Но если нечего жалеть неискушенного в грамматике коня, то нельзя назвать несчастным и глупого человека, ибо такова уж его натура. (Там же. Гл. 32.)

Науками и искусствами люди обязаны жажде суетной славы.

Но обратимся к наукам и искусствам. Что, кроме жажды [с.55] славы, могло подстрекнуть умы смертных к изобретению и увековечению в потомстве стольких, по общему мнению, превосходных наук? Воистину глупы донельзя люди, полагающие, что какая-то никчемная, ничего не стоящая известность может вознаградить их за бдения и труды. Да, именно Глупости обязаны вы столь многими и столь важными жизненными удобствами, и – что всего слаще – вы пользуетесь плодами чужого безумия. (Там же. Гл. 28.)

Впрочем, и между самими науками превыше всего пенятся те, которые ближе стоят к здравому смыслу, иначе говоря, к глупости. Голодают богословы, мерзнут физики, терпят посмеяние астрологи, живут в пренебрежении диалектики. Только *муж врачеватель многим другим предпочтен*. Но и среди врачей – кто невежественнее, нахальнее,

безрассуднее остальных, тому и цена выше даже у венчанных государей. Да и сама медицина, в том виде, в каком многие его теперь занимаются, не что иное, как искусство морочить людей, – нисколько не хуже риторики.

К врачам ближе всего законники-крючкотворы; быть может даже, их следует поставить на первое место – сама судить не решусь; во всяком случае, все философы единодушно называют их ремесло ослиным. И, однако, от решений этих ослов зависят все дела – как самые важные, так и самые незначительные. Имена законников умножаются, между тем как теолог, постигнувший глубочайшие тайны божества, жует волчцы и ведет жестокую войну с клопами и блохами. Итак, если среди ученых счастливее других те, которые состоят в наиболее близком родстве с Глупостью, то, без сомнения, величайшие счастливицы – те, кто воздерживается от всякого соприкосновения с науками и исполняет веления одной природы; ведь природа никогда не заблуждается, разве только мы сами попытаемся перешагнуть за положенные человеческой доле границы. Ненавистна природе всякая подделка, и всего лучше бывает то, [с.56] что не искажено ни наукой, ни искусством. (Там же. Гл. 33.)

О счастье.

Но ведь заблуждаться – это несчастье, говорят мне; напротив, не заблуждаться – вот величайшее из несчастий! Весьма неразумны те, которые полагают, будто в самих вещах заключается людское счастье. Счастье зависит от нашего мнения о вещах, ибо в жизни человеческой все так неясно и так сложно, что здесь ничего нельзя знать наверное, как справедливо утверждают мои академики, наименее притязательные среди философов. А если знание порой и возможно, то оно нередко отнимает радость жизни. Так уж устроена человеческая душа, что более прельщается обманами, нежели истиною. Ежели кто потребует от меня наглядных и убедительных примеров, я посоветую ему посетить храм или общественное собрание. Когда речь ведется о предметах важных, все спят, зевают и томятся. Но стоит только орущему (виновата, я хотела сказать – ораторствующему) рассказать какую-нибудь дурацкую, смешную историю (а это случается нередко), все оживляются, подбадриваются, наостряют уши. Равным образом, чем больше поэтических выдумок вокруг святого..., тем усерднее ему поклоняются, не то что Петру, Павлу или даже самому Христу. Впрочем, здесь не место говорить об этом.

Итак, счастье зависит не от самих вещей, но от того мнения, которое мы о них составили. К вещам доступ труден, даже к самым легким, вроде грамматики, а мнения усваиваются легко и просто, и их одних с избытком хватает для достижения счастья. <...> Итак, либо нет никакой разницы между мудрецами и дураками, либо положение дураков не в пример выгоднее. Во-первых, их счастье, покоящееся на обмане или самообмане, достается им гораздо дешевле, а во-вторых, они могут разделить свое счастье с [с.57] большинством других людей. (Там же. Гл.45.)

НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ

(1469 – 1527)

Никколо Макиавелли – видный итальянский политический деятель, историк, военный теоретик и философ, основоположник *«учения политического реализма»*. Макиавелли провозгласил автономию политической мысли от мыслей спекулятивной и этико-религиозной. Принципами такой мысли являются реализм и концепция умного государя.

Основные произведения: «Князь», «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия», «Диалог о военном искусстве».

... Князь.

О качествах, которыми должен обладать князь.

Князь не должен иметь ни другой цели, ни другой работы, ни делать из чего-либо другого свое искусство, кроме войны, ибо только военное искусство приличествует тому, кто повелевает, и сила этого искусства настолько велика, что оно не только помогает удержаться тем, которые рождены Князьями, но часто возносить к этому положению людей, прежде бывших частными гражданами. И наоборот, не трудно убедиться в том, что, когда Князья более думали о наслаждениях, нежели об оружии, – они лишались своих государств. Пренебрежение этим искусством является первой причиной потери государства; мастерство в нем – причиной приобретения такового. Безоружность, кроме других зол, которые она влечет за собой, делает еще Князя предметом презрения, а это является одним из тех бесчестящих свойств, которых Князь должен избегать... (Макиавелли [с.58] Н. Князь. – СПб, 2001. С.88-89.)

Что же касается умственного упражнения, то Князь должен читать историю и в ней обращать внимание на деяния выдающихся людей, вникать в их способ ведения войны, исследовать причины их побед и гибели, чтобы избежать последней

и подражать первым. Особенно же надлежит ему следовать примеру многих выдающихся людей древности, выбиравших себе какой-нибудь образец для подражания из числа тех, которые до них отличились и прославились и всегда имевших перед глазами его подвиги и деяния... <...> Мудрый Князь должен следовать такого рода правилам и никогда не оставаться праздным в мирное время, но трудолюбиво собирать сокровище, чтобы иметь возможность с его помощью продержаться при неблагоприятном обороте дел и чтобы изменившаяся судьба нашла его готовым отразить ее удары. (Там же. С. 90.)

Остается теперь рассмотреть, как Князь должен вести себя и держаться в отношении к подданным и друзьям. <...> Многие уже силою вымысла создавали республики и княжества, которых никто не видел и не знал, как действительно существующие. Однако между тем, как живут и как надлежало бы жить, имеется такая разница, что тот, кто из-за должествующего произойти упускает из виду действительно происходящее, – тот скорее уготовляет свою погибель, нежели свое спасение, ибо человек, который захотел бы во всем следовать лишь одному добру, неминуемо погиб бы среди стольких порочных людей. Поэтому для Князя, желающего отстоять себя, необходимо уметь быть и не добродетельным и, смотря по надобности, пользоваться или не пользоваться этим умением. (Там же. С. 91.)

Знаю, всякий признает, что было бы лучше всего, если бы нашлся Князь со всеми качествами, признаваемыми за хорошие, но так как иметь их все и неуклонно проводить не позволяют самые условия человеческого существования, [с.59] то Князь должен быть настолько благоразумен, чтобы уметь избегать позора тех пороков, которые могли бы лишить его государства и по возможности беречься тех, которые не опасны в этом смысле; но если последнее невозможно, то он может не особенно стесняться. И он может также не бояться осуждения за те пороки, без которых трудно удержать государство, ибо если рассмотреть все надлежащим образом, то найдется кое-что, на первый взгляд кажущееся доблестью, но влекущее к гибели, если Князь последует ему, и кое-что кажущееся пороком, но вознаграждающее Князя, последовавшего ему, безопасностью и благополучием. (Там же. С. 92.)

...Князь должен мало обращать внимания на упреки в скупости, если благодаря этому он не будет поставлен в необходимость обирать своих подданных, сможет защищаться, не будет рисковать обеднеть и стать предметом презрения, не будет вынужден превратиться в хищника; ибо порок скупости один из тех, которые укрепляют его трон. <...> И ничто не истощает так самое себя, как щедрость: применяя ее, теряешь возможность ее дальнейшего применения и становишься бедным и презренным, а чтобы избежать последнего – хищным и ненавистным. Среди всего, чего Князь должен беречься, следует особенно указать на презрение и ненависть к нему, щедрость же приводит к тому и другому. Поэтому более разумно примириться со славой скупца, что породит лишь порицание без ненависти, нежели, стремясь к славе щедрого, в силу необходимости приобрести имя хищника, что порождает и порицание, и ненависть. (Там же. С. 93, 94.)

... Я говорю, что каждый Князь должен желать прослыть милосердным, а не жестоким. Однако он должен остерегаться дурного применения этого милосердия. <...> Поэтому Князь не должен считаться с упреками в жестокости, если только такая слава необходима для того, [с.60] чтобы удержать подданных в единении и повиновении. Ведь ограничивающийся весьма немногими примерными наказаниями будет милосерднее тех, которые, вследствие неуместного милосердия, допускают разрастись беспорядкам, порождающим убийства и грабежи, ибо последние составляют бедствие для всего общества в совокупности, кары же, исходящие от Князя, касаются лишь отдельных лиц. (Там же. С. 94-95.)

Однако Князь не должен быть легковверен и скор на крутые меры и не должен сам создавать себе страхов; ему следует умерять свой образ действий благоразумием и человечностью, чтобы излишняя доверчивость не сделала его неосторожным, а излишняя недоверчивость – невыносимым. Здесь возникает спорный вопрос: что лучше – быть любимым или возбуждать страх? На него отвечают, что желательно и то, и другое. Но так как совместиться им трудно, то, если приходится отказываться от одного из двух, много безопаснее внушать страх нежели любовь, ибо относительно людей можно сказать вообще, что они неблагодарны, непостоянны, притворщики, бегут от опасностей, алчны, пока оказываешь им благодеяния, они всецело принадлежат тебе, обещают, как уже было сказано, пока нужда далека, не шадить для тебя ни крови, ни имущества, ни жизни, ни детей; но когда нужда приблизится – они поворачиваются к тебе спиной. И тот Князь, который всецело положился на их слова и потому не принял никаких других мер, гибнет, ибо дружба, которая приобретается материальными средствами, а не величием и благородством души, окупается, но ее не удержишь в руках и невозможно воспользоваться ею в нужную минуту. И люди с меньшей опаской оскорбляют того, кто внушил любовь, нежели внушившего страх, ибо любовь поддерживается лишь отношением обязанности, которое порывается вследствие порочности людей при всяком столкновении с личным [с.61] интересом, страх же держится боязнью наказания, которая никогда не прекращает своего действия. Однако Князь должен внушать страх таким образом, чтобы если и не приобрести любви, то избежать ненависти, ибо страх и отсутствие ненависти могут отлично ужиться вместе, и он всегда достигнет этого, если не будет посягать на имущество своих сограждан и подданных и на их жен.

Даже когда Князь считает нужным лишить, кого-нибудь жизни, он может сделать это, если налицо имеются оправдывающие это обстоятельства и явное основание, но он должен остерегаться посягать на чужое имущество, ибо люди скорее забудут смерть отца, нежели лишение вотчины. <...> Итак, возвращаясь в заключение к любви и страху, я говорю, что так как любят все люди по своей указке, а страшатся по указке Князя, то мудрый Князь должен опираться на то, что зависит от него, а не от других; он должен только, как было сказано, беречься ненависти. (Там же. С. 95-96, 97.)

Каждый понимает насколько похвально было бы для Князя хранить верность своим обещаниям и жить по честному, без лукавства. Однако опыт нашего времени показал, что великие дела совершались теми Князьями, которые мало считались с верностью обещаниям, умели лукавством опутать людей и таким образом в конце концов взяли верх над теми, которые полагались на порядочность. Итак, следует иметь в виду, что есть два рода борьбы: один посредством законов, другой – силы. Первый свойственен людям, второй – животным; но так как первый часто оказывается недостаточным, то приходится прибегать ко второму. Поэтому Князю необходимо уметь пользоваться приемами и животного, и человека. <...> Поэтому благоразумный властитель не может соблюсти верность своему обещанию, если такое соблюдение должно обратиться против пего самого и если исчезли причины, побудившие его дать обещание. Если бы все люди были хороши, то такое предписание было бы нехорошим, но так как они [с.62] дурны и по отношению к тебе не станут соблюдать своих обещаний, то и ты не должен соблюдать своих по отношению к ним. И никогда у Князя не будет недостатка в законных причинах для того, чтобы замаскировать свое несоблюдение. (Там же. С. 97-98.)

Итак, Князю нет необходимости иметь все вышеназванные свойства, но весьма необходимо казаться обладающим ими. Более того, я решусь даже сказать, что если всегда строго держаться их, то они опасны, если же только казаться, что имеешь их, то они полезны; так полезно казаться милосердным, верным своим обещаниям, человечным, религиозным, чистосердечным, да и быть таким, однако следует настолько владеть собой, чтобы в случае нужды и не быть таковым, мочь и уметь изменить эти качества в противоположные. <...> И потому ему необходимо обладать духом, настолько гибким, чтобы принимать направления, указываемые ветром и оборотом судьбы и, как я заметил выше, не уклоняться от пути добра, если это возможно, но уметь вступить на путь зла, если это необходимо. (Там же. С. 99.)

Пусть поэтому Князь позаботится только о победе и об удержании государства, средства же к этому всегда будут почитаться достойными, и каждый будет хвалить их, ибо чернь всегда увлекается внешностью и исходом дела; на свете же чернь – это все, а отдельные личности только тогда приобретают значение, когда большинство не знает на чем остановиться. (Там же. С.100.)

Как должен вести себя князь, чтобы приобрести громкое имя.

Презрение возбуждает Князь тогда, когда молва считает его непостоянным, легкомысленным, малодушным, нерешительным, – чего Князь должен беречься, как огня. Он должен приложить все старания к тому, чтобы его решение было бесповоротным, и чтобы общее мнение о нем было таково, что никому и в голову не придет обмануть или провести его. Князь, составивший себе такое имя, пользуется высоким уважением; против такого Князя труднее составить заговор и трудно напасть на него, ибо все знают, что [с.63] он человек выдающихся дарований и пользуется уважением со стороны своих подданных. (Там же. С. 101.)

Ничто не внушает такого уважения к Князю, как великие дела и необычайность проявляемых им свойств. <...> И прежде всего Князь должен стараться каждым своим поступком породить о себе молву, как о человеке великом и из ряда вон выходящим. Уважают Князя и тогда, когда он настоящий враг и настоящий друг, т. е. когда он без всяких оговорок объявляет себя за кого-нибудь одного против кого-нибудь другого; каковое решение всегда будет более полезно, нежели оставаться нейтральным. (Там же. С. 114-115.) Следует отметить, что Князь должен взять за правило никогда не вступать в союз с более могущественным в целях нападения на другого, кроме случая необходимости, как об этом было сказано выше. Ведь в случае победы Князь окажется в его руках, Князя же должны по мере возможности избегать состояния зависимости от других. <...> Никогда не следует думать, что какое-либо государство может принимать безопасные решения; напротив, нужно иметь в виду, что им приходится принимать весьма рискованные, ибо самый порядок вещей таков, что никогда нельзя избежать одного неудобства, не впад в другое; благоразумие же состоит в том, чтобы уметь распознавать свойства этих неудобств и принимать наименее дурное за хорошее. (Там же. С. 116-117.)

Князь должен также заявить себя приверженцем доблести и окружать почетом дарования, где бы они не проявлялись. (Там же. С. 117.) [с.64]

МИШЕЛЬ ЭЙКЕМ ДЕ МОНТЕНЬ
(1533 – 1592)

Мишель Эйкем де Монтень – выдающийся французский юрист, политик и философ. Способ философствования, предложенный Монтенем, заключается в свободном, непредвзятом взгляде на мир, который представляется, как «вечные качели», моменты качания которых «схватываются» в философском опыте. Отсюда, и особый жанр – жанр эссе (опытов) – разорванных, последовательно не связанных извлечений.

В области этики проповедовал веротерпимость, лояльность, доброжелательность как неперменные устои нравственности. Настоящий результат жизни, полагает Монтень, – не деяния и не произведения человека, а жизнь согласно умиротворенному разуму.

Основное произведение: «Опыты».

Опыты.

О человеческой гордыне и безрассудстве.

Мы обычно охотно истолковываем высказывания других людей в пользу наших собственных, укоренившихся в нас предрассудков, для атеиста, например, все произведения ведут к атеизму: самую невинную вещь он заражает собственным своим ядом. У этих людей есть некое умственное предубеждение, в силу которого доводы Раймунда Сабундского до них не доходят. А между тем им кажется, что им представляется благоприятный случай свободно опровергать чисто человеческим оружием нашу религию, на которую они иначе не решились бы нападать, памятуя о всем ее величии, о ее авторитете и ее предписаниях. Чтобы обуздать это безумие, вернейшим средством я считаю низвергнуть и растоптать ногами это высокомерие, эту человеческую гордыню, заставить человека [с.65] почувствовать его ничтожество и суетность, вырвать из рук его жалкое оружие разума, заставить его склонить голову и грызть прах земной из уважения перед величием Бога и его авторитетом. Знание и мудрость являются уделом только Бога, лишь Он один может что-то о себе мнить, мы же крадем у Него то, что мы себе приписываем, то, за что мы себя хвалим.

«Божество не терпит, чтобы кто-нибудь другой, кроме него самого, мнил о себе высоко».

Собьем с человека эту спесь, эту главную основу тирании зловредного человеческого разума. *«Бог гордым противится, а смиренным дает благодать»*. Все боги обладают разумом, заявляет Платон, из людей же — очень немногие.

Разумеется, для христианина большое утешение видеть, что наше брненное оружие столь же применимо к нашей святой и божественной вере, как и к нашим человеческим и бранным делам; оно действует в обоих случаях одинаково и с той же силой. Посмотрим же, имеет ли человек в своем распоряжении другие аргументы, более сильные, чем доводы Раймунда Сабундского, и вообще, возможно ли для человека прийти путем доказательств и суждений к какой-либо достоверности.

Блаженный Августин, споря с неверующими, изобличает их в том, что они не правы, утверждая, будто те части нашей веры, которые не могут быть доказаны нашим разумом, ложны. Желая показать им, что существует (и существовало) много вещей, причины и природа которых не могут быть изъяснены нашим разумом, он ссылается на ряд известных и бесспорных примеров, относительно которых человек признает, что он ничего в них не понимает; с этой целью Августин приводит, как и во многих других местах, очень тонкие и остроумные доказательства. Но надо пойти дальше и показать, что для того, [с.66] чтобы убедить их в слабости человеческого разума, незачем ссылаться на редкостные явления; что человеческий разум настолько недостаточен и слеп, что нет ни одной вещи, которая была бы ему достаточно ясна; что для него все равно — что трудное, что легкое; что все явления и природа вообще единодушно отвергают его компетенцию и притязания.

Чему учит нас вера, когда она проповедует остерегаться светской философии, когда она постоянно внушает нам, что наша мудрость — лишь безумие перед лицом Бога, что человек — самое суетное существо на свете, что человек, кичащийся своим знанием, даже не знает того, что такое знание, и что человек, который почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, обольщает и обматывает сам себя? Эти наставления Священного Писания так ясно и наглядно выражают то, что я хочу сказать, что для людей, которые беспрекословно и смиренно признавали бы авторитет Священного Писания, мне ничего больше не требовалось бы. Но те, которым я возражаю, хотят быть побитыми их же оружием: они желают, чтобы борьба с разумом велась не иначе, как с помощью самого разума.

Рассмотрим же человека, взятого самого по себе, без всякой посторонней помощи, вооруженного лишь своими человеческими средствами и лишенного божественной милости и знания, составляющих в действительности всю его славу, его силу, основу его существа. Посмотрим, чего он стоит со всем этим великолепным, но чисто человеческими вооружением. Пусть он покажет мне с помощью своего разума, на чем покоятся те огромные преимущества над остальными созданиями, которые он приписывает себе. Кто уверил человека, что это изумительное движение небосвода, этот вечный свет, льющийся из величественно вращающихся над его головой светил, этот грозный ропот безбрежного моря, что все это сотворено и существует столько веков для [с.67] него, для его удобства и к его услугам? Не смешно ли, что это ничтожное и жалкое создание, которое не в силах даже управляясь собой и предоставлено ударам всех случайностей, объявляет себя властелином и владыкой вселенной, малейшей частицы которой оно даже не в силах познать, не то что повелевать ею! На чем основано то превосходство, которое он себе приписывает, полагая, что в этом великом мироздании только он один способен распознать его красоту и устройство, что только он один может воздавать хвалу его творцу и отдавать себе отчет в возникновении и распорядке вселенной? Кто дал ему эту привилегию? Пусть он покажет нам грамоты, которыми на него возложены эти сложные и великие обязанности.

Даны ли они только одним мудрецам? Относятся ли они только к немногим людям? Или безумцы и злодеи также стоят того, чтобы они, худшие существа вселенной, пользовались таким предпочтением перед всеми остальными?

Можно ли этому поверить? *«Итак, кто скажет, для кого же создан мир? Для тех, следовательно одушевленных существ, которые одарены разумом, то есть для богов и для людей, ибо нет ничего лучше их».* (Слова стоика Бальба в диалоге Цицерона «О природе богов», — прим. сост.) Нет слов, чтобы достаточно осмеять это бесстыдное приравнивание людей к богам. (Мишель Монтень. Опыты. Т.1 Кн.2. Гл.12 // Опыты: В 3 кн. Кн. 1-я и 2-я. — СПб., 1998. С. 525-528.)

О человеческом знании.

Если даже та доля разума, которой мы обладаем, уделена нам небом, как же может эта крупинка разума равнять себя с ним? Как можно судить о его сущности и его способностях по нашему знанию! Все, что мы видим в небесных телах, поражает и потрясает нас. На каком же [с.68] основании лишаем мы их души, жизни и разума? Убедились ли мы в их неподвижности, бесчувствии и неразумии, мы, не имеющие с ними никакого общения и вынужденные им лишь повиноваться? Сошлемся ли мы на то, что мы не видели ни одного существа, кроме человека, которое наделено было бы душой? А видели ли мы нечто подобное солнцу? Перестает ли оно быть солнцем от того, что мы не видели ничего подобного? Перестают ли существовать его движения на том основании, что нет подобных им? Если нет того, чего мы не видели, то наше знание становится необычайно куцым: *«К чему заключать наш разум в такие теснины?»* (Цицерон. Ук. соч., — прим. сост.) Не химеры ли это человеческого тщеславия — превращать луну в некую небесную землю и представлять себе на ней, подобного Анаксагору, горы и долины, находить на ней человеческие селения и жилища и даже устраивать на ней, ради нашего удобства, целые колонии, как это делают Платон и Плутарх, а нашу землю превращать в сверкающее и лучезарное светило? *«Среди множества недостатков нашей смертной природы есть и такой: ослепление ума — не только неизбежность заблуждений, но и любовь к ошибкам».* (Сенека. «О гневе», — прим. сост.)

Самомнение — наша прирожденная и естественная болезнь. Человек самое злополучное и хрупкое создание и тем не менее самое высокомерное. Человек видит и чувствует, что он помещен среди грязи и нечистот мира, он прикован к худшей, самой тленной и испорченной части вселенной, находится на самой низкой ступени мироздания, наиболее удаленной от небосвода, вместе с животными наихудшего из трех видов (то есть вместе с наземными животными — прим. сост.), и, однако же он мнит себя стоящим выше души и попирающим небо. По суетности того же воображения он равняет себя с Богом, [с.69] приписывает себе божественный способности, отличает и выделяет себя из множества других созданий, преуменьшает возможности животных, своих братьев и сотоварищей, наделяя их такой долей сил и способностей, какой ему заблагорассудится. Как он может познать усилием своего разума внутренние и скрытые движения животных? На основании какого сопоставления их с нами он приписывает им глупость?

Когда я играю со своей кошкой, кто знает, не забавляется ли скорее она мною, нежели я ею? Платон в своем изображении золотого века Сатурна относит к важнейшим преимуществам человека тех времен его общение с животными, изучая и поучаясь у которых, он знал подлинные качества и особенности каждого из них; благодаря этому он совершенствовал свой разум и свою проницательность, и в результате жизнь его была во много раз счастливее нашей. Нужно ли лучшее доказательство глупости обычных человеческих суждений о животных? Этот

выдающийся автор полагал, что ту телесную форму, которую дала им природа, она в большинстве случаев назначила лишь для того, чтобы люди по ней могли предсказывать будущее, чем в его время и пользовались.

Тот недостаток, который препятствует общению животных с нами, — почему это не в такой же мере и наш недостаток, как их? Трудно сказать, кто виноват в том, что люди и животные не понимают друг друга, ибо ведь мы не понимаем их так же, как и они нас. На этом основании они так же вправе считать нас животными, как мы их. Нет ничего особенно удивительного в том, что мы не понимаем их: ведь точно так же мы не понимаем басков или троглодитов. Однако некоторые люди хвастались тем, что понимают их, например Аполлоний Тианский, Меламп, Тиресий, Фалес и другие. И если есть народы, [с.70] которые, как утверждают географы, выбирают себе в цари собаку, то они должны уметь истолковывать ее лай и движения. Нужно признать равенство между нами и животными: у нас есть некоторое понимание их движений и чувств, и примерно в такой же степени животные понимают нас. Они ласкаются к нам, угрожают нам, требуют от нас; то же самое проделываем и мы с ними. <...> (Там же. С. 529-531.)

Все сказанное мною должно подтвердить сходство в положении всех живых существ, включая в их число человека. Человек не выше и не ниже других; все, что существует в подлунном мире, как утверждает мудрец, подчинено одному и тому же закону и имеет одинаковую судьбу: *«Все связано неизбежными узами судьбы»*. (Лукреций Кар. «О природе вещей», — прим. сост.)

Разумеется, есть и известные различия — подразделения и степени разных свойств, но все это в пределах одной и той же природы:

«Всякая вещь следует своим правилам, все вещи твердо блюдут законы природы и сохраняют свои отличия». (Там же, — прим. сост.)

Надо заставить человека признать этот порядок и подчиниться ему. Он не боится, жалкий, ставить себя выше его, между тем как в действительности он связан и подчинен тем же обязательствам, что и другие создания его рода; он не имеет никаких подлинных и существенных преимуществ или прерогатив. Те преимущества, которые он из самомнения произвольно приписывает себе, просто не существуют; и если он один из всех животных наделен свободой воображения и той ненормальностью умственных способностей, в силу которых он видит и то, что есть, и то, чего нет, и то, что он хочет, истинное и ложное вперемешку, то надо признать, что это преимущество дается ему дорогой ценой и что ему нечего [с.71] им хвалиться, ибо отсюда ведет свое происхождение главный источник угнетающих его зол: пороки, болезни, нерешительность, смятение и отчаяние. (Там же. С. 539.)

Из нашего тщеславного высокомерия мы предпочитаем приписывать наши способности не щедрости природы, а нашим собственным усилиям и, думая этим превознести и возвеличить себя, наделяем животных природными дарами, отказывая им в благоприобретенных. И я считаю это большой глупостью, ибо, на мой взгляд, качества, присущие мне от рождения, следует ценить ничуть не меньше, чем те, которые я собрал по крохам и выклянчил у обучения. Мы не в силах придумать человеку лучшую похвалу, чем сказав, что он одарен от Бога и природы. (Там же. С. 540.)

ДЖОРДАНО БРУНО (1548 – 1600)

Джордано Бруно — итальянский философ, приверженец пантеизма. Ключевой идеей философии Бруно является утверждение о существовании единой, бесконечной Вселенной, которая по сути отождествляется им с Богом. В ней происходят непрерывные движения и изменения, она состоит из бесконечно разнообразных форм и бесчисленных миров. Бруно допускал существование *мировой души*, понимаемой как принцип жизни и как духовная субстанция, которая, находясь во всех без исключения вещах, составляет их движущее начало.

Идея о бесконечности вселенной приводит Бруно к выводу о бесконечности познания, его неисчерпаемости. Познание требует всей полноты активности познающей личности («героического энтузиазма»), в результате оборачивающейся познанием самой себя.

Основные произведения: «О причине, начале и едином», «О бесконечности, Вселенной и мирах», «Изгнание торжествующего [с.72] зверя», «О героическом энтузиазме» и др.

О бесконечности, вселенной и мирах.

О видах познания.

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. (Антология мировой философии. – М., 1990. Т. 2. С. 166.)

[...] Утверждение, что Вселенная находит свои пределы там, где прекращается действие наших чувств, противоречит всякому разуму, ибо чувственное восприятие является причиной того, что мы заключаем о присутствии тел; но его отсутствие, которое может быть следствием слабости наших чувств, а не отсутствия чувственного объекта, недостаточно для того, чтобы дать повод хотя бы для [с.73] малейшего подозрения в том, что тела не существуют. Ибо если бы истина зависела от подобной чувственности, то все тела должны были быть такими и столь же близкими к нам и друг к другу, какими они нам кажутся. Но наша способность суждения показывает нам, что некоторые звезды нам кажутся меньшими на небе, и мы их относим к звездам четвертой и пятой величины, хотя они гораздо крупнее тех звезд, которые мы относим ко второй или первой величине. Чувство не способно оценить взаимоотношение между громадными расстояниями. (Там же. С.169-170.)

О бесконечности.

[...] 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 [с.74] 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. (Там же. С.167.)

Об источниках движения.

Филотей. [...] Поскольку Вселенная бесконечна и неподвижна, не нужно искать ее двигателя. [...] Бесконечные миры, содержащиеся в ней, каковы земли, огни и другие виды тел, называемые звездами, все движутся вследствие внутреннего начала, которое есть их собственная душа [...], и вследствие этого напрасно разыскивать их внешний двигатель. [...] Эти мировые тела движутся в эфирной области, не прикрепленные или пригвожденные к какому-либо телу в большей степени, чем прикреплена эта земля, которая есть одно из этих тел; а о ней мы доказываем, что она движется несколькими способами вокруг своего собственного центра и солнца вследствие внутреннего жизненного инстинкта. (Там же. С. 68.)

О строении и составе тел.

Филотей. [...] Существует бесконечное, то есть безмерная эфирная область, в которой находятся бесчисленные и бесконечные тела вроде земли, луны, солнца, называемые нами мирами, и которые состоят из полного и пустого; ибо этот дух, этот воздух, этот эфир не только находится вокруг этих тел, но и проникает внутрь всех тел, имеется внутри каждой вещи. (Там же. С. 168-169.)

[...] Тяжестью мы называем стремление частей к целому и стремление движущегося к своему месту. [...] [с.75]

[...] Существуют бесконечные земли, бесконечные солнца и бесконечный эфир, или, говоря словами Демокрита и Эпикура, существуют бесконечные полное и пустое одно внедренное в другое... Если, следовательно, эта земля вечна и непрерывно существует, то она такова не потому, что состоит из тех же самых частей и тех же самых индивидуумов (атомов), а лишь потому, что в ней происходит постоянная смена частей, из которых одни отделяются, а другие заменяют их место таким образом, сохраняя ту же самую душу и ум, тело постоянно меняется и возобновляет свои части. Это видно также и на животных, которые сохраняют себя только таким образом, что принимают пищу и выделяют экскременты [...]. Мы непрерывно меняемся, и это влечет за собою то, что к нам постоянно притекают новые атомы и что из нас истекают принятые уже раньше. (Там же. С.169)

[...] Мир является одушевленным телом, в нем имеются бесконечная двигательная сила и бесконечные предметы, на которые направлена эта сила, которые существуют дискретно, как мы это объяснили; ибо целое непрерывное неподвижно; в нем нет ни кругового движения, для которого необходим центр, ни прямолинейного движения, которое направлялось бы от одной точки к другой, так как в нем нет ни середины, ни конца. (Там же. С. 170.)

О множественности миров.

[...] Не противоречит разуму также, чтобы вокруг этого солнца кружились еще другие земли, которые незаметны для нас или вследствие большой отдаленности их, или вследствие их небольшой величины, или вследствие отсутствия у них больших водных поверхностей, или же вследствие того, что эти поверхности не могут быть обращены одновременно к нам и противоположно к солнцу, в каком случае солнечные лучи, отражаясь как бы в кристальном [с.76] зеркале, сделали бы их видимыми для нас. [...]

Буркий. Другие миры, следовательно, так же обитаемы, как и этот?

Фракасторий. Если не так и не лучше, то во всяком случае не меньше и не хуже. Ибо разумному и живому уму невозможно вообразить себе, чтобы все эти бесчисленные миры, которые столь же великолепны, как наш, или даже лучше его, были лишены обитателей, подобных нашим или даже лучших; эти миры суть солнца или же тела, которым солнце посылает свои божественные и живительные лучи [...].

[...] Миры составлены из противоположностей, и одни противоположности, вроде земель и вод, живут и питаются другими противоположностями, а именно солнцами и огнями. Это, думаю, подразумевал тот мудрец, который говорил, что Бог творит согласие среди возвышенных противоположностей, и другой мудрец, который говорил, что все существует благодаря спору согласных между собой и любви спорящих.

[...] На этих мирах обитают живые существа, которые возделывают их, сами же эти миры – самые первые и наиболее божественные живые существа Вселенной; и каждый из них точно так же составлен из четырех элементов, как и тот мир, в котором мы находимся, с тем только отличием, что в одних преобладает одно активное качество, в других же – другое, почему одни чувствительны к воде, другие же к огню. Кроме четырех элементов, из которых составлены миры, существует еще эфирная область [...], безмерная, в которой все движется, живет и прозябает. Этот эфир содержит всякую вещь и проникает в нее [...], он называется обычно воздухом, который есть этот пар вокруг вод и внутри земли, заключенный между высочайшими горами, способный образовать густые тучи и бурные южные и северные ветры. Поскольку же он чист и не составляет части [с.77] сложного, но есть то место, в котором содержатся и движутся мировые тела, он называется эфиром в собственном смысле слова. (Там же. С.173.)

О свободе воли.

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 и другие, подобные им, может быть для того, чтобы не дать повода преступникам и совратителям, врагам гражданственности и общей пользы выводить вредные заключения, злоупотребляя простотой и

невежеством тех, которые с трудом могут понять истину и скорее всего склонны к злу. Они легко простят нам употребление истинных предложений, из которых мы не хотим извлечь ничего иного, кроме истины относительно природы и превосходства Творца ее; и они излагаются нами не простому народу, а только мудрецам, которые способны понять наши рассуждения. Вот почему теологи, не менее ученые, чем благочестивые, никогда не осуждали свободы философов, а истинные, вежливые и благонравные философы всегда благоприятствовали религии; ибо и те и другие знают, что вера требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы, а доказательства – для созерцающих истину, которые умеют управлять собой и другими. (Там же. С.167-168.) [с.78]

(Хрестоматия по философии. Книга 3. Новое время (XVIIв.). Просвещение. Часть первая / Под редакцией проф. д.филос.н. Ивановой А.А. - Учебно-методическое пособие. – 2-е изд., переработанное и дополненное. - М: ИПЦ МИТХТ, 2004.)

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Отличительная черта философии Нового времени – тесная связь с успехами науки. Новые концепции, выдвинутые наукой, глубоко повлияли на содержание философских учений. Во многих из них наука рассматривалась как высшая ценность, как ориентир в жизнедеятельности человека. Неудивительно, что философы Нового времени нередко являлись крупными учеными (Декарт, Лейбниц).

Одной из центральных задач философии становится поиск оснований достоверного знания и анализ способов его получения. В связи с этим одной из центральных становится проблема научного метода. Эмпиризм (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм) делает ставку на чувственный опыт и опытное естествознание. Напротив, рационализм (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц) отдает безусловный приоритет человеческому разуму и математике.

Для философии Нового времени важной является проблема рационального построения государства и социальной жизни, а также связанная с нею проблема свободы, понимаемой прежде всего как свобода политическая. Показательным здесь является возрождение теории Общественного договора (впервые появившейся в античности и сменившейся в начале христианской эры учением о божественном происхождении верховной власти). Гуманизм французского Просвещения (Ф. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, П. Гольбах и др.) выразился в концепции прав человека – неотчуждаемых и присущих человеку от рождения. [с.4]

Френсис Бэкон (1561–1626)

Френсис Бэкон – родоначальник английского материализма и методологии опытной науки. Он развил новое понимание задач науки. Новой целью знания философ считал увеличение власти человека над природой. Достичь этой цели может лишь наука, постигающая истинные причины явлений. Бэкон резко выступал против схоластики и слепого доверия авторитету, настаивая на необходимости получения достоверного знания. Бэкона часто называют отцом эмпиризма Нового времени. Учение философа об идолах человеческого ума предвосхищает ряд положений современной философии познания и социальной психологии.

Основные произведения Бэкона: "О достоинстве и приумножении наук", "Новый органон", "Новая Атлантида".

Учение о методе

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.

Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный. (Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т.2. М., 1978. С.14-15)

Оба эти пути исходят из ощущений и частных и завершаются в высших общностях. Но различие их неизмеримо. Ибо один лишь бегло касается опыта и частных, [с.5] другой надлежащим образом задерживается на них. Один сразу же устанавливает некие общности, абстрактные и бесполезные, другой постепенно поднимается к тому, что действительно сообразно природе. (Там же. С. 15).

Учение об идолах

Идолы и ложные понятия, которые уже пленили человеческий разум и глубоко в нем укрепились, так владеют умом людей, что затрудняют вход истине. <...> 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. <...>

Идолы рода находят основание в самой природе человека, в племени или самом роде людей, ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. (Там же. – С.18)

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. <...>

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 [с.6] разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждают разум. ...Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым к 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 и изобретенных систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры. ...При этом мы разумеет здесь не только философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности. (Там же. – С.19-20)

...Идолы рода... происходят или из единообразия субстанции человеческого духа, или из его предвзятости, или из его ограниченности, или из неустанного его движения, или из внушения страстей, или из неспособности чувств, или из способа восприятия.

Идолы пещеры происходят из присущих каждому свойств как души, так и тела, а также из воспитания, из привычек и случайностей. ...

Люди любят или те частные науки и теории, авторами и изобретателями которых они считают себя, или те, в которые они вложили больше всего труда и к которым они больше всего привыкли. Если люди такого рода посвящают себя философии и общим теориям, то под воздействием своих предшествующих замыслов они искажают и портят их. (Там же. – С.25)

Но тягостнее всех идолы площади, которые проникают в разум вместе со словами и именами. Люди верят, что их разум повелевает словами. Но бывает и так, что слова обращают свою силу против разума. Это сделало науки и философию софистическими и бездейственными. Большая [с.7] же часть слов имеет своим источником обычное мнение и разделяет вещи в границах, наиболее очевидных для разума толпы. Когда же более острый разум и более прилежное наблюдение хотят пересмотреть эти границы, чтобы они более соответствовали природе, слова становятся помехой.... Диспуты учёных часто превращаются в споры относительно слов и имён, а благоразумнее было бы (согласно обычаю и мудрости математиков) с них и начать для того, чтобы посредством определений привести их в порядок.

...Идолы, которые навязываются разуму словами, бывают двух родов. Одни – имена несуществующих вещей. ...Другие – имена существующих вещей, но неясные, плохо определённые и необдуманно и необъективно отвлечённые от вещей. Имена первого рода: «судьба», «перводвигатель», «круги планет», «элемент огня и другие выдумки такого же рода, которые проистекают из пустых и ложных теорий. ...Но другой род сложен и глубоко укоренился. Это тот, который происходит из плохих и неумелых абстракций. (Там же. С. 25-26)

Идолы театра не врождены и не проникают в разум тайно, а открыто передаются и воспринимаются из вымышленных теорий и из превратных законов доказательств. <...> Идолы театра или теорий многочисленны. ...Подобно тому, как могут быть измышлены многие предположения относительно явлений небесного эфира, точно так же и в ещё большей степени могут быть образованы и построены разнообразные догматы относительно феноменов философии. Вымыслам этого театра свойственно то же, что бывает и в театрах поэтов, где рассказы, придуманные для сцены, более слажены и красивы и скорее способны удовлетворить желания каждого, нежели правдивые рассказы из истории.

Содержание же философии вообще образуется путём выведения многого из немного или немного из многого, так что в обоих случаях философия утверждается на слишком [с.8] узкой основе опыта и естественной истории и выносит решения из меньшего, чем следует. <...> Есть ряд других философов, которые, усердно и тщательно

потрудившись над немногими опытами, отважились вымышлять и выводить из них свою философию. ...Существует и третий род философов, которые под влиянием веры и почитания примешивают к философии богословие и предания. Суетность некоторых из них дошла до того, что они выводят науки от духов и гениев. Таким образом, корень заблуждений ложной философии тройкий: софистика, эмпирика и суеверие. (Там же. С. 26, 28)

Все они <идолы> должны быть отвергнуты и отброшены твёрдым и торжественным решением, и разум должен быть совершенно освобождён и очищен от них. (Там же. С. 33)

Учение об опыте

Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте. <...> В самом изобилии механических опытов открывается величайший недостаток таких опытов, которые более всего содействуют и помогают осведомлению разума. Ведь механик никоим образом не заботится об исследовании истины, а устремляет усилия разума и руки только на то, что служит его работе. Надежду же на дальнейшее движение наук вперед только тогда можно хорошо обосновать, когда естественная история получит и соберет многочисленные опыты, которые сами по себе не приносят пользы, но содействуют открытию причин и аксиом. Эти опыты мы обычно называем светносными в отличие от плодоносных. Опыты этого первого рода ... никогда не обманывают и не разочаровывают. Ибо, приложенные не к тому, чтобы осуществить какое-либо дело, но для того, чтобы открыть в чем-либо естественную [с.9] причину. (Там же. С. 34, 59)

...Должна быть придумана иная форма индукции, чем та, которой пользовались до сих пор. ...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, должна разделять природу посредством должных разграничений и исключений. И затем после достаточного количества отрицательных суждений она должна заключать о положительном. (Там же. С. 61)

Ведь прежде всего мы должны подготовить достаточную и хорошую естественную и опытную историю, которая представляет собой основу дела. Ибо мы должны не измышлять и выдумывать, а открывать то, что свершает и приносит природа. ...Нужно образовать таблицы и сопоставления примеров таким способом и порядком, чтобы разум мог действовать. ...Следует применить истинную и законную индукцию, которая есть самый ключ истолкования. ...Исследование происходит следующим образом. Сначала нужно для каждой данной природы представить разуму все известные примеры, сходящиеся в этой природе, хотя бы посредством самых различных материй. (Там же. С. 88)

Эту таблицу мы обыкновенно называем таблицей сущности и присутствия. ...Должно представить разуму примеры, которые лишены данной природы. ...Таблицу мы называем таблицей отклонения, или отсутствия в ближайшем. (Там же. С. 90)

...Должно представить разуму примеры, в которых исследуемая природа присутствует в большей и в меньшей степени. Это возможно или посредством сопоставления роста и уменьшения этого свойства в одном и том же [с.10] предмете, или посредством сравнения его в различных предметах. ...Мы называем эту таблицу таблицей степеней, или таблицей сравнения. (Там же. С. 101-101)

...После представления должна прийти в действие и самая индукция. ...Первое дело истинной индукции ...есть отбрасывание отдельных природ, которые не встречаются в каком-либо примере, где присутствует данная природа, или встречаются в каком-либо примере, где отсутствует данная природа, или встречаются растущими в каком-либо примере, где данная природа убывает, или убывают, когда данная природа растёт. Тогда после отбрасывания и исключения, сделанного должным образом (когда все легковесные мнения обратятся в дым), на втором месте (как бы на дне) останется положительная форма, твёрдая, истинная и хорошо определённая. (Там же. С. 109)

...Попытку этого рода мы называем льготой разуму, или началом истолкования, или первым сбором плодов. (Там же. С. 113)

...Мы в этом нашем Органоне излагаем логику, а не философию. А ведь наша логика учит и наставляет разум к тому, чтобы он не старался тонкими ухищрениями улавливать абстракции вещей (как это делает обычно логика), но действительно рассекал бы природу и открывал свойства и действия тел и их определённые в материи законы. (Там же. С. 212)

Этика

Каждому предмету внутренне присуще стремление к двум проявлениям природы блага: к тому, которое делает вещь чем-то цельным в самой себе, и тому, которое делает вещь частью какого-то большего целого. И эта вторая сторона природы блага значительнее и важнее первой, ибо она стремится к сохранению более общей формы. Мы назовём [с.11] первое индивидуальным, или личным, благом, второе – общественным благом. Железо притягивается к магниту в силу определённой симпатии, но если кусок железа окажется несколько тяжелее, то он сразу забывает об этой своей любви и как порядочный гражданин, любящий свою родину, стремится к Земле, т.е. к той области, где находятся все его сородичи. (Там же. Т.1. С. 389)

Золотая середина, или средний путь, весьма похвальна в области морали, менее приемлема в области интеллектуальной, в политике же весьма сомнительна и требует осторожности. (Там же. – Т.2. С. 290)

Под добротой я разумею заботу о благе людей, называемую у греков «филантропией»; слово «гуманность» (как оно употребляется ныне) для неё несколько легковесно. Добротой я называю деяние, добродушием же – природную склонность. Из всех добродетелей и достоинств доброта есть величайшее, ибо природа её божественна; без неё человек – лишь суетное, вредоносное и жалкое создание, не лучше пресмыкающегося. Доброта соответствует евангельскому милосердию; излишество в ней невозможно, возможны лишь заблуждения. ...

Стремись ко благу ближних, но не будь рабом их прихотей или притворства. ...Необходимое должно быть доступно всем, но особые блага надлежит распределять с разбором. Остерегайся также разбить оригинал, делая слепок. ... Не продавай всего, что имеешь ... т.е. если нет призвания, которое позволит тебе с малыми средствами делать столько же добра, сколько с большими; иначе, питая потоки, осушишь ключи. (Там же. С. 377-378) [с.12]

Политика

...В числе превосходных законов <...> особо выделяется один. Это было основание некоего Ордена, или Общества, называемого нами «Дом Соломона» – благороднейшего (по нашему мнению) учреждения на земле, служащего стране нашей путеводным светочем. Оно посвящено изучению творений господних. (Бэкон Ф. Новая Атлантида // Там же. С. 499)

Целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покуда всё не станет для него возможным. (Там же. С. 509)

Рационализм XVII-XVIII в.

Под рационализмом (от лат. *rationalis* – разумный, *ratio* – разум) принято понимать совокупность философских направлений, делающих центральным пунктом анализа разум, мышление, рассудок и признающих разум основным источником познания. В более широком смысле представителей рационализма объединяет вера во всеисилие основанного на разуме человеческого познания.

РЕНЕ ДЕКАРТ (1596 – 1650)

Рене Декарт – французский философ, математик, физик, физиолог; один из родоначальников рационализма Нового времени. Выступил с требованием пересмотра всей прошлой традиции. Мыслитель исследовал широкий круг проблем. Известно его учение о материи и движении, о человеке и познании. Он всесторонне развивает идею Бога, обосновывает ее значение для познания и человеческой [с.13] жизни. Большое внимание в трудах Декарта уделяется проблеме достоверности знания. В историю философии вошли его рассуждения о роли сомнения в познании, об интуиции, о роли мышления в человеческом существовании, о врожденных идеях. Влияние философии Декарта сохранилось отчасти вплоть до нашего времени.*

Основные работы Декарта: «Рассуждение о методе», «Первоначала философии», «Правила для руководства ума», «Страсти души», «Разыскание истины посредством естественного света» и др.

Предмет философии и ее назначение

Прежде всего я хотел бы выяснить, что такое философия, начав с самого обычного, а именно с того, что слово философия обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего, что может познать человек; это же знание, которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах. А чтобы оно стало таковым, оно необходимо должно быть выведено из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть им (а это и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых первоначалами. Для этих первоначал существуют 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 основоположения и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако эти последние, наоборот, не могли бы быть познаны без знания первоначал. Затем надо попытаться вывести знание о вещах из тех начал, от которых они зависят, таким образом, чтобы во всем ряду выводов не встречалось ничего, что не было бы совершенно [с.14] очевидным. (Рене Декарт. Соч.: в 2 т. – М., 1989. – Т.1. С. 301-302)

* См.: О. Розеншток-Хюсси. Прощание с Декартом // Вопросы философии. 1997. № 8; М. Хайдеггер. Время картины мира // Он же. Время и бытие. – М., 1993. С. 41-62.

...Философия, поскольку она простирается на все доступное для человеческого познания, одна только отличает нас от дикарей и варваров и ...каждый народ тем более цивилизован и образован, чем лучше в нем философствуют... (Там же. С. 302)

...Те, кто проводит жизнь без философии, совсем сомкнули глаза и не пытаются их открыть; между тем удовольствие, какое мы получаем при созерцании вещей, доступных нашему глазу, несравнимо с тем удовольствием, которое доставляет нам познание того, что мы находим с помощью философии. (Там же. С. 302)

...Вся философия подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие из этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике... Подобно тому, как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов его ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец. (Там же. С. 309)

Философское понимание природы, Бога, субстанции.

...Все тела, составляющие универсум, состоят из одной и той же материи, бесконечно делимой и действительно разделенной на множество частей, которые движутся различно, причем движение они имеют некоторым образом кругообразное, и в мире постоянно сохраняется одно и то же количество движения. Но сколь велики частицы, на которые материя разделена, сколь быстро они движутся и какие дуги описывают, мы не смогли подобным же образом установить. Ибо так как Бог может управлять ими бесконечно различными способами, то какие из этих способов им [с.15] избраны, мы можем постичь только на опыте, но никак посредством рассуждения. Вот почему мы вольны предположить любые способы, лишь бы все вытекающее из них вполне согласовывалось с опытом. (Там же. С. 391)

...Немногих предположений, мне кажется, достаточно, чтобы пользоваться ими как причинами или началами, из коих я выведу все следствия, видимые в нашем мире, на основании одних изложенных выше законов... И хотя указанные законы природы таковы, что, даже предположив описанный поэтами хаос, иначе говоря, полное смешение всех частей универсума, все же можно посредством этих законов доказать, что смешение должно было мало – помалу привести к существующему ныне порядку мира... так как соответственно высшему совершенству, присущему Богу, подобает считать его не столько создателем смешения, сколько создателем порядка (Там же. С. 393)

...Более вероятно, что Бог с самого начала сотворил его (мир – Е.Л.) таким, каким ему надлежало быть. Но достоверно (это мнение общепринято у богословов), что действие, каким он сохраняет теперь мир, тождественно тому, каким он его создал; так что, если бы даже он дал миру первоначально форму хаоса, чтобы затем, установив законы природы, содействовать ее нормальному развитию, можно полагать без ущерба для чуда творения, что в силу одного этого все чисто материальные вещи могли бы с течением времени сделаться таким, какими мы видим их теперь; к тому же их природа гораздо легче познается, когда мы видим их постепенное возникновение. Нежели тогда. Когда мы рассматриваем их как вполне уже образовавшиеся. (Там же. С. 276)

Под *субстанцией* мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи. Однако субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чем другом, может быть только одна, а [с.16] именно Бог. Возможность же существования всех прочих субстанций мы можем постигать лишь при содействии Бога. (Там же. С. 334)

Каждой субстанции присущ один главный атрибут, как мышление – уму, а протяженность – телу...мы способны иметь два ясных и отчетливых понятия, или две идеи: одну – сотворенной мыслящей субстанции, другую – субстанции телесной, а именно если мы будем строго отличать все атрибуты мышления от атрибутов протяженности. И точно так же мы способны иметь ясную и отчетливую идею несотворенной и независимой мыслящей субстанции, т.е. Бога: нам лишь не следует полагать, что идея эта адекватно выражает все, что содержится в Боге, и не надо ничего к ней примысливать; следует подмечать лишь то, что содержится в ней действительно и что мы с очевидностью воспринимаем как присущее природе наисовершеннейшего бытия. (Там же. С. 335-336)

...Имеется некоторая субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину, существующая в настоящее время в мире и обладающая всеми свойствами, о которых нам с очевидностью известно. Что они ей присущи. Эта-то протяженная субстанция и есть то, что называется собственно телом или субстанцией материальных вещей...Наша душа в силу присущей ей способности к познанию выносит суждение о том, что указанные ощущения происходят не только из нее одной, поскольку она – вещь мыслящая, но также и поскольку она связана с какой-то иной протяженной вещью, движущейся благодаря расположению своих органов; последняя и именуется собственно человеческим телом. (Там же. С. 349).

Метод познания

Целью научных занятий должно быть направление [с.17] ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые и истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются. (Там же. С. 78)

Нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного знания.. (Там же. С. 79)

...Лучше не заниматься вовсе, чем заниматься предметами настолько трудными, что, будучи не в состоянии отличить в них истинное от ложного, мы вынуждены допускать сомнительное в качестве достоверного. Ибо в этих случаях надежда на приумножение знания не так велика. Как риск его убавления... мы отвергаем все те познания,

которые являются лишь правдоподобными, и считаем, что следует доверять познаниям только совершенно выверенным, в которых невозможно усомниться. (Там же. С. 80)

...Мы приходим к познанию вещей двумя путями, а именно посредством опыта или дедукции. Вдобавок следует заметить, что опытные данные о вещах часто бывают обманчивыми, дедукция же, или чистый вывод одного из другого, хотя и может быть оставлена без внимания, если она неочевидна, но никогда не может быть неверно произведена разумом, даже крайне малорассудительным... любое заблуждение, в которое могут впасть люди... никогда не происходит из неверного вывода, но только из того, что они полагаются на некоторые малопонятные данные опыта или выносят суждения опрометчиво и безосновательно. (Там же. С. 81-82)

...Рассмотрим здесь все действия нашего разума, посредством которых мы можем прийти к познанию вещей без всякой боязни обмана... а именно интуицию и дедукцию.

Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и [с.18] внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит. И более достоверным, чем сама дедукция, хотя она и не может быть произведена человеком неправильно... Таким образом каждый может усмотреть умом, что он существует, что он мыслит, что треугольник ограничен только тремя линиями. А шар – единственной поверхностью и тому подобные вещи. Которые гораздо более многочисленны, чем замечает большинство людей. (Там же. С. 84)

Впрочем, может возникнуть сомнение, почему к интуиции мы добавили здесь другой способ познания, заключающийся в дедукции. Посредством которой мы постигаем все то, что с необходимостью выводится из некоторых других достоверно известных вещей. Но это нужно было сделать именно так, поскольку очень многие вещи, хотя сами по себе они не являются очевидными, познаются достоверно, если только они выводятся из истинных и известных принципов посредством постоянного и нигде не прерывающегося движения мысли, ясно усматривающей каждую отдельную вещь... Эти два пути являются самыми верными путями к знанию, и ум не должен допускать их больше – все другие надо отвергать, как подозрительные и ведущие к заблуждениям. (Там же. С. 84-85)

...Я убежден, что какие-то первые семена истин, которые присущи человеческим умам от природы и которые мы в себе заглушаем, ежедневно читая и слыша о стольких различных заблуждениях, обладали в той безыскусной и незатейливой древности такою силой, что благодаря тому самому свету ума, при посредстве которого люди видели, что следует предпочитать добродетель удовольствию, а честное – полезному, даже если они и не знали, почему это [с.19] обстояло именно так, они также познали истинные идеи философии и математики, хотя и не могли еще овладеть в совершенстве самими науками. (Там же. С. 89)

...Вместо большого числа правил <...> достаточно четырех следующих, лишь бы я принял твердое решение постоянно соблюдать их без единого отступления.

Первое – никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т.е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению.

Второе – делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуются, чтобы лучше их разрешить.

Третье – располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу.

И последнее – делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничто не пропущено. (Там же. С. 260)

Мышление. Дуализм.

Под словом мышление я понимаю все то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить... если я буду разумеать само чувство или осознание зрения или ходьбы, то, поскольку в этом случае они будут сопряжены с мыслью, коя одна только чувствует или осознает, что она видит [с.20] или ходит, заключение мое окажется вполне верным. (Там же. С. 316-317)

... та сила, посредством которой мы, собственно, и познаем вещи, является чисто духовной и отличается от тела в целом не менее чем кровь от кости или рука от глаза. (Там же. С. 116)

Наша душа в силу присущей ей способности к познанию выносит суждение о том, что... ощущения происходят не только из нее одной, поскольку она – вещь мыслящая, но также и поскольку она связана с какой-то иной протяженной вещью, движущейся благодаря расположению своих органов; последняя и именуется собственно человеческим телом. (Там же. – С.349).

Мышление и протяженность могут рассматриваться как образующие природу мыслящей и телесной субстанций, и тогда они должны восприниматься не иначе как, с одной стороны, сама мыслящая субстанция, а с другой – как субстанция протяженная, т.е. как ум и тело. (Там же. С. 340)

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА (1632–1677)

Бенедикт Спиноза – один из крупнейших философов XVII столетия. Известен разработкой учения о субстанции* с позиций пантеизма. Среди его основных положений выделяется концепция Бога, который понимается философom не как личность с волей и разумом, а как безличная абсолютная необходимость. Бог-субстанция проявляет себя посредством атрибутов и модусов, образующих мир. Число атрибутов бесконечно, но человечеству известны только два: «мышление» и «протяженность». Интересно также учение Спинозы о конечном и бесконечном, о трех родах познания, о добре и зле, о страстях и добродетелях, о свободе, о религии [с.21] и государстве. Философ уделял большое внимание проблемам государственного устройства, защищая при этом неотъемлемые человеческие права и свободы. В своей концепции государства он утверждает необходимость как политической, так и религиозной свободы.

Труды Б. Спинозы: «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье», «Принципы философии Декарта», «Мысли о метафизике», «Трактат об усовершенствовании разума», «Богословско-политический трактат», «Этика» и др.

Основные философские положения

Под причину самого себя (*causa sui*) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующей.

Конечною в своем роде называется такая вещь, которая может быть ограничена другой вещью той же природы. Так, например, тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое тело, еще большее. Точно так же мысль ограничивается другой мыслью. Но тело не ограничивается мыслью, и мысль не ограничивается телом.

Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

Под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность. Под модусом я разумею состояние субстанции (*Saubstantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.

Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*), т. е. субстанцию, состоящую [с.22] из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность. (Спиноза Б. Этика // Избр. Соч.: в 2 т. М., 1957. Т. I. С. 361-362.)

Природе субстанции присуще существование. Доказательство. Субстанция чем-либо иным производиться не может. Значит, она будет причиной самой себя, т. е. ее сущность необходимо заключает в себе существование, иными словами, – ее природе присуще существовать; что и требовалось доказать.

Всякая субстанция необходимо бесконечна. (Там же. С. 364-365)

Кроме Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема.

Доказательство. Так как Бог есть существо абсолютно бесконечное, у которого нельзя отрицать ни одного атрибута, выражающего сущность субстанции, и он необходимо существует, то, если бы была какая-либо субстанция, кроме Бога, она должна была бы выражаться каким-либо атрибутом Бога, и таким образом существовали бы две субстанции с одним и тем же атрибутом; а это невозможно; следовательно, вне Бога не может существовать никакой субстанции, а потому таковая не может быть и представляема. Ибо если бы она могла быть представляема, то она необходимо должна была бы быть представляема существующей, а это невозможно. Следовательно, вне Бога никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема; что и требовалось доказать.

Отсюда самым ясным образом следует 1), что Бог един, т. е. что в природе вещей существует только одна субстанция, и эта субстанция абсолютно бесконечна. Следует 2), что вещь протяженная и вещь мыслящая (*res extensa et res cogitans*) составляют или атрибуты Бога или состояния (модусы) атрибутов Бога.

Все, что только существует, существует в Боге, и без [с.23] Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо. (Там же. С. 372-373)

Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне.

Доказательство. Все, что существует, существует в Боге и должно быть представляемо через Бога; следовательно, Бог есть причина существующих в нем вещей; это – первое. Далее, вне Бога не может существовать никакой другой субстанции, т. е. вещи, которая существовала бы сама в себе вне Бога; это – второе. Следовательно, Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне; что и требовалось доказать. (Там же. С. 380-381)

* Субстанция (от лат. *substantia* – под-лежащее, лежащее в основе, сущность) – нечто неизменное в противоположность меняющимся состояниям и свойствам; то, что существует благодаря самому себе и в самом себе, а не благодаря чему-то другому.

В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы.

Прежде чем идти далее, я хочу изложить здесь или, лучше сказать, напомнить, что мы должны понимать под *natura naturans* (природа порождающая) и *natura naturata* (природа порожденная). Из предыдущего, я полагаю, ясно уже, что под *natura naturans* нам должно понимать то, что существует само в себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т. е. Бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под *natura naturata* я понимаю все то, что вытекает из необходимости природы Бога, иными словами, – каждого из его атрибутов, т. е. все модусы атрибутов Бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в Боге и без Бога, не могут ни существовать, ни быть представляемы. (Там же. С. 387-388)

Я раскрыл, таким образом, природу Бога и его свойства, а именно – что он необходимо существует; что он един; что он существует и действует по одной только необходимости своей природы; что он составляет свободную [с.24] причину всех вещей и каким образом; что все существует в Боге и таким образом зависит от него; что без него не может ни существовать, ни быть представляемо; и, наконец, что все предопределено Богом и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы Бога, иными словами, бесконечного его могущества. (Там же. С. 394)

Под телом я разумею модус, выражающий известным и определенным образом сущность Бога, поскольку он рассматривается как вещь протяженная (*res extensa*).

К сущности какой-либо вещи относится, говорю я, то, через что вещь необходимо полагается, если оно дано, и необходимо уничтожается, если его нет; другими словами, то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено.

Под идеей я разумею понятие, образуемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая (*res cogitans*). (Там же. С. 402)

Мышление составляет атрибут Бога, иными словами, Бог есть вещь протяженная (*res cogitans*). Протяжение составляет атрибут Бога, иными словами, Бог есть вещь протяженная (*res extensa*). (Там же. С. 404)

Формальное бытие идей имеет своей причиной Бога, только поскольку он рассматривается как вещь мыслящая, а не поскольку он выражается каким-либо другим атрибутом, т. е. как идеи атрибутов Бога, так и идеи отдельных вещей имеют своей производящей причиной не объекты (*ideata*) свои или воспринимаемые, вещи, а самого Бога, поскольку он есть вещь мыслящая. (Там же. С. 406)

Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей. Отсюда следует, что могущество Бога в мышлении равно его актуальному могуществу в действовании; т. е. все, что вытекает из бесконечной природы Бога, формально, все это в том же самом порядке и той же самой связи [с.25] происходит в Боге из его идеи объективно.

Прежде чем идти далее, нам надо припомнить здесь уже доказанное нами выше: именно, что все, что только может быть представляемо бесконечным умом как составляющее сущность субстанции, относится только к одной субстанции и что, следовательно, субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами. Это как бы в тумане видели, кажется, и некоторые из еврейских писателей: они утверждали, что Бог, ум Бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же. Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в Боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами. Так что, будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин, т. е. что те же самые вещи следуют друг за другом. И если я сказал, что Бог составляет, например, причину идеи круга, только поскольку он есть вещь мыслящая, а причину круга, только поскольку он есть вещь протяженная, то это только потому, что формальное бытие идеи круга может быть понято лишь через другой модус мышления как через свою ближайшую причину, этот – в свою очередь через третий и так до бесконечности, так что, если вещи рассматриваются как модусы мышления, то и порядок всей природы или связь причин мы должны выражать лишь посредством атрибута мышления; если же они рассматриваются как модусы протяжения, то и порядок всей природы должно выражать лишь посредством атрибута протяжения. То же самое относится и к другим атрибутам. Так что в действительности [с.26] Бог составляет причину всех вещей, как они существуют в себе, в силу того, что он состоит из бесконечно многих атрибутов. (Там же. С. 407-408)

Все идеи, поскольку они относятся к Богу, истинны. Все идеи, находящиеся в Боге, совершенно согласны со своими объектами (*ideata*) и, следовательно, все они истинны; что и требовалось доказать. (Там же. С. 432)

Ложность состоит в недостатке познания, заключающемся в неадекватных, т. е. искаженных и смутных, идеях.

Для большего уяснения этого я дам такой пример. Люди заблуждаются, считая себя свободными. Это мнение основывается только на том, что свои действия они сознают, причин же, которыми они определяются, не знают. Следовательно, идея их свободы состоит в том, что они не знают никакой причины своих действий. (Там же. С. 433)

Из всего вышесказанного становится ясно, что мы многое постигаем и образуем всеобщие понятия, во-первых, из отдельных вещей, искаженно, смутно и беспорядочно воспроизводимых перед нашим умом нашими чувствами; поэтому я обыкновенно называю такие понятия – познанием через беспорядочный опыт. Во-вторых, из

знаков, например из того, что, слыша или читая известные слова, мы вспоминаем о вещах и образуем о них известные идеи, схожие с теми, посредством которых мы воображаем вещи. Оба эти способа рассмотрения вещей я буду называть впоследствии познанием первого рода, мнением или воображением. В-третьих, наконец, из того, что мы имеем общие понятия и адекватные идеи о свойствах. Этот способ познания я буду называть рассудком и познанием второго рода. Кроме этих двух родов познания существует, как я покажу впоследствии, еще третий, который будем называть знанием интуитивным. Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к [с.27] адекватному познанию сущности вещей. Объясню все это одним примером. Даны три числа для определения четвертого, которое относится к третьему так же, как второе к первому. Купцы не затруднятся помножить второе число на третье и полученное произведение разделить на первое; потому, разумеется, что они еще не забыли то, что слышали без всякого доказательства от своего учителя, или потому, что многократно испытывали это на простейших числах, или, наконец, в силу доказательства т. 197-й книги Евклида, именно из общего свойства пропорций. В случае же самых простых чисел по всем этом не никакой нужды. Если даны, например, числа 1, 2, 3, то всякий видит, что четвертое пропорциональное число есть 6, и притом гораздо яснее, так как о четвертом числе мы заключаем из отношения между первым и вторым, которое видим с первого взгляда.

Познание первого рода есть единственная причина ложности, познание же второго и третьего рода необходимо истинно. (Там же. С. 438-439)

Под аффектами я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний. (Там же. С. 456)

Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю рабством. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему. (Там же. С. 521)

Что касается до добра и зла, то они также не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной. [с.28] Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна.

Но, хотя это и так, однако названия эти нам следует удерживать. Ибо так как мы желаем образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы, то нам будет полезно удерживать эти названия в том смысле, в каком я сказал. Поэтому под добром я буду разумею в последующем то, что составляет для нас, как мы наверное знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы; под злом же то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам достигать такого образца. (Там же. С. 523-524)

Высшее благо для души есть познание Бога, а высочайшая добродетель – познавать его. (Там же. С. 543)

Познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя, не поскольку бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности т. е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя. (Там же. С. 612)

О государстве

Слово «закон», взятое в абсолютном смысле, означает то, что заставляет каждого индивидуума – всех или нескольких, принадлежащих к одному и тому же виду, – действовать одним и тем же известным и определенным образом; а это зависит или от естественной необходимости, или от людского соизволения. Закон, зависящий от естественной необходимости, есть тот, который необходимо следует из самой природы или определения вещи; закон же, зависящий от людского соизволения и называемый удачнее [с.29] – правом, есть тот, который люди предписывают себе и другим, чтобы безопаснее и удобнее жить или по другим причинам. (Спиноза Б. Трактаты. – М.: «Мысль», 1998. С. 58)

Итак, коль скоро закон есть не что иное, как образ жизни, который люди предписывают себе или другим ради какой-нибудь цели, то поэтому закон должно, я думаю, разделить на человеческий и божественный: под человеческим законом я понимаю образ жизни, который служит только для охранения жизни и государства, под божественным же тот, который имеет целью только высшее благо, т. е. истинное познание Бога и любовь к Нему. (Там же. С. 59-60)

Несомненно, что там, где люди имеют общее право и все руководимы как бы единым духом, каждый из них имеет тем менее права, чем более превосходят его мощью все остальные вместе т. е. он не имеет на самом деле по природе никакого другого права, кроме того, которое уступает ему общее право. Он обязан исполнять все, что бы ни повелевалось ему с общего согласия, или же он по праву будет принужден к этому.

Это право, дефинируемое мощью народа (*multitudinis*), обыкновенно называется верховной властью (*imperium*). Она сосредоточена абсолютно в руках того, на кого с общего согласия положена забота о делах правления, а именно установление, истолкование и отмена права, укрепление городов, решение вопроса о войне и мире и т. д. Ес-

ли это попечение лежит на коллегии, составляющейся из всего народа, то форма верхов власти называется демократией, если на коллегии, в которую входят только избранные, – аристократией, и если, наконец, забота о делах правления и, следовательно, верховная власть возложена на одно лицо – монархией. (Там же. С. 271-272)

Наличность какой бы то ни было верховной власти (*imperium*) создает гражданское состояние, совокупное же тело верховной власти называется государством (*civitas*), а [с.30] общие дела верховной власти, направляемые тем, в чьих руках верховная власть, именуются делами правления (*res publica*). Затем, люди, поскольку они по праву гражданскому пользуются всеми выгодами государства, называются гражданами, а поскольку они обязаны подчиняться установлениям, или законам, государства, – подданными. (Там же. С. 275)

Каково же наилучшее состояние каждой формы верховной власти – легко познается из цели гражданского состояния: она есть не что иное, как мир и безопасность жизни. И потому та верховная власть является наилучшей, при которой люди проводят жизнь в согласии и коей право блюдетс нерушимо (Там же. С. 287)

ГОТФРИД ЛЕЙБНИЦ (1646 – 1716)

Готфрид Лейбниц – немецкий философ, физик, математик, историк и дипломат; один из самых универсальных и плодovitых ученых XVII – нач. XVIII в. Центральное место у Лейбница принадлежит учению о монадах и божественной предустановленной гармонии. Лейбницу принадлежит оригинальное решение проблемы объяснения присутствия зла в мире (Теодицея), а также связи души и тела. Он выдвинул идею создания всеобщей науки, позволяющей свести воедино все виды познания к вычислению. В естественнонаучной области философ отходит от механики и подходит к энергетике (здесь сыграли роль результаты наблюдений с помощью микроскопа жизненных процессов, протекающих в организме). С другой стороны он дошел до различения абстрактных истинности фактов.

Главные работы Лейбница: "Рассуждения о физике", "Новая система природы и общения между душою и телом", [с.31] "Новые опыты о человеческом разуме", "Теодицея", "Монадология" и др.

Материя и движение. Пространство и время.

...В мире не существует ничего, кроме ума, пространства, материи и движения. Умом я называю бытие мыслящее; пространство есть бытие первично-протяженное, или математическое тело, т.е. такое, которое не содержит в себе ничего, кроме трех измерений, и есть всеобщее место всех вещей. Материя есть бытие вторично-протяженное. Или такое, которое кроме протяжения, или математического тела, имеет и физическое тело, т.е. сопротивление, антиптипу. Плотность, наполнение пространства и непроницаемость... Итак, материя есть бытие в пространстве или бытие, сопряженное с пространством. Движение есть перемена пространства. (Готфрид Вильгельм Лейбниц. Соч.: в 4 т. – М., 1982. Т.1. С. 97)

...Мы вправе утверждать, что не может быть пространства, времени или числа, которое было бы бесконечным. А верно лишь то, что, как бы ни были велики пространство, время, число, всегда найдется другое, бесконечно большее; таким образом, истинно бесконечного в целом, составленном из частей, нет... Что же касается пустоты, то многие мыслители уверовали в ее существование... Я и сам едва не пришел к этому убеждению, однако давно уже отошел от него. (Там же. – Т.2. С. 549)

Учение о монадах. Субстанция. Душа.

Монада, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит, не имеющая частей... А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, [с.32] одним словом, элементы вещей... Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти. (Там же. – Т. 2. С. 413-414)

...Естественные изменения монад исходят из внутреннего принципа, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады. Но кроме начала изменения необходимо должно существовать многообразие того, что изменяется, которое производит, так сказать, видовую определенность и разнообразие простых субстанций. (Там же. С. 414)

...Последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как в источнике; и это мы называем Богом.

А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом всюду находится во взаимной связи, то существует только один Бог, и этого Бога достаточно. (Там же. С. 419)

...Бог абсолютно совершенен. Так как совершенство есть не что иное, как величина положительной реальности, взятой в строгом смысле, без тех пределов, или границ, которые заключаются в вещах, ею обладающих... творения имеют свои совершенства от воздействия Бога... несовершенства свои они имеют от своей собственной природы, которая не способна быть без границ. Ибо именно этим они и отличаются от Бога. (Там же. С. 420)

...В простых субстанциях бывает только идеальное влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь через посредство Бога. (Там же. С. 421-422)

...Всякое тело чувствует все, что совершается в универсуме, так что тот, кто видит, мог бы в каждом теле прочесть, что совершается повсюду, и даже то, что совершилось или еще совершится, замечая в настоящем то, что удалено по времени и месту. (Там же. С. 424) [с.33]

...В наималейшей части материи существует целый мир творений, живых существ, животных, энтелехий, душ. (Там же. С. 425)

...У каждого живого тела есть господствующая энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу. (Там же. – С.425)

Не бывает ни душ, совершенно отделенных от тела, ни бестелесных гениев. Один только Бог всецело свободен от тела. (Там же. С. 426)

Душа следует своим собственным законам, тело – также своим, и они сообразуются в силу гармонии, предустановленной между всеми субстанциями. (Там же. С. 427)

...Мы должны отметить... гармонию между физическим царством природы и нравственным царством благодати, т.е. между Богом, рассматриваемым как устроитель машины универсума, и Богом, рассматриваемым как Монарх божественного Государства Духов. (Там же. С. 429).

...Материальная масса, отдельные части которой лишены восприятия, не может создать мыслящего целого. (Там же. – Т.2. С. 551)

Идеи *субстанций* суть известные сочетания простых идей, которые представляют существующие самостоятельно отдельные частные вещи; среди этих идей первой и главной считают всегда неясное понятие субстанции, которую принимают, не зная ее, какова бы она ни была сама по себе... Применительно к субстанциям имеется...два класса идей. К одному относятся единичные субстанции, как, например, идея человека или овцы. К другому – идеи нескольких субстанций, соединенных вместе, как, например, идея армии или овечьего стада; но эти совокупности образуют тоже одну идею. (Там же. С. 145) [с.34]

Учение о познании

...Познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание разумом и науками, возвышая нас до познания самих себя в Боге. (Там же. – Т.1.С. 418)

Есть... два рода истин: истины разума и истины факта. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно. (Там же. С. 418)

...Есть простые идеи, определения которых дать невозможно; есть такие аксиомы или постулаты, или, одним словом, первоначальные принципы, которые не могут быть доказаны, да и нисколько в этом не нуждаются. Это тождественные положения, противоположные которым заключают в себе явное противоречие. (Там же. С. 419)

Интеллектуальные идеи, являющиеся источником необходимых истин, вовсе не происходят из чувств...существуют идеи, которыми мы обязаны рефлексии духа, рефлектирующего над самим собой. (Там же. – Т.2. С. 82)

...Идеи, происходящие от чувств, неотчетливы, и зависящие от них истины тоже неотчетливы, по крайней мере частично; между тем интеллектуальные идеи и зависящие от них истины отчетливы, и ни те, ни другие не коренятся в чувствах. (Там же. С. 83)

...Природа потрудились даром, запечатлев в нас врожденные познания, так как без них никакими средствами невозможно было бы приобрести актуальное знание необходимых истин в науках, основанных на логических доказательствах. (Там же. С. 88)

...Наши идеи, в том числе идеи о вещах, воспринимаемых чувствами, происходят из глубин нас самих... (Там же. С. 548) [с.35]

...Опыт сам по себе недостаточен для того, чтобы значительно продвинуться вперед в физике. Проницательному уму достаточно нескольких довольно незамысловатых опытов, чтобы сделать важные выводы... (Там же. С. 551)

Примеры черпают свою истинность из воплощенной в них аксиомы, аксиома же не основывается на примерах. (Там же. С. 461)

Психофизическая проблема

Гармония, или соответствие между душой и телом, является не беспрестанным чудом, а, как все вещи природы, действием, или следствием, первоначального, происшедшего при сотворении вещей чуда. В действительности она есть беспрестанное чудо в такой же мере, как и множество естественных вещей. (Там же. – Т.1. С. 492)

...Ни душа не нарушает законов тела, ни тело – законов души. Оба они находятся только в соответствии друг с другом; при этом, однако, душа действует свободно, следуя правилам конечных причин, тело же – механически, следуя законам действующих причин. (Там же. С. 462)

Теодицея

Что касается несчастий, которые постигают хороших людей, то можно сказать с уверенностью, что в конечном счете посредством их достигается еще большее благо; и это справедливо не только в теологическом, но и в

физическом смысле. Брошенное в землю зерно страдает, прежде чем произвести плод. И можно утверждать, что бедствия, тягостные временно, в конечном счете благодетельны, поскольку они суть кратчайшие пути к совершенству. (Там же. С. 289) [с.36]

Идея всеобщей науки. Универсальная характеристика

Для введения универсального исчисления необходимо придумать для каждого термина характеристический знак, так чтобы из последующей связи знаков сразу же можно было бы установить истинность предложений, построенных из этих терминов.

Наиболее удобными знаками я считаю числа. С ними очень легко обращаться, они могут быть применены к любым вещам и отличаются точностью. (Там же. – Т.3. С. 533)

Под всеобщей наукой я понимаю то, что научает способу открытия и доказательства всех других знаний на основе достаточных данных... Данные, достаточные для устанавливаемых истин, суть принципы, которые уже очевидны и из которых без других допущений может быть выведено то, о чем идет речь. (Там же. С. 439)

Эта всеобщая наука... еще никем не излагалась и даже, думаю, никем не использовалась... здесь излагаются только ее начала, т.е. те элементарные предписания, из которых устанавливалось бы, что открытие сокровенных принципов не так уж трудно. (Там же. С. 443)

...Когда речь идет о чистом познании, можно обойтись немногими правилами, которые послужат принципами открытия каждой науки, если только мы будем обладать общей наукой – искусством открытия. (Там же. С. 479)

...Она (всеобщая наука – Е.Л.) должна стать чем-то вроде всеобщей алгебры и дать возможность рассуждать посредством вычислений, таким образом, вместо того чтобы спорить, можно будет сказать: подсчитаем! (Там же. С. 492) [с.37]

Британский эмпиризм XVII-XVIII в.

Эмпиризм (от греч. *emprigía* – опыт) – направление в гносеологии, которое все познание выводит из чувственного опыта. С методологической точки зрения эмпиризм означает принцип, согласно которому вся наука должна основываться на этом опыте. Основателем методологического эмпиризма стал Ф. Бэкон, большой вклад в развитие эмпиризма внес Дж. Локк. Британский эмпиризм часто называют также сенсуализмом (от лат. *sensus* – чувство).

ТОМАС ГОББС (1588 – 1679)

Т. Гоббс выдающийся английский философ-сенсуалист и политический мыслитель. В своем учении о назначении и смысле философии Гоббс заявляет о полезности философского знания и показывает, что именно философия обеспечивает мирное сосуществование людей. В этом отношении очень интересны его рассуждения о благе, о морали, о телах их причинах и свойствах. В теории познания Гоббс придерживался сенсуалистического направления. В учении о праве и государстве мыслитель возрождает теорию общественного договора, отбросив идею божественного установления общества. Был сторонником сильной монархической власти.

Труды Т. Гоббса: «О гражданине» (1642), «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651), «О теле» (1655), «О человеке» (1658) и др.

Назначение и смысл философии

Философия есть познание, достигаемое посредством правильного рассуждения (*per rectam ratiocinationem*) [с.38] 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 (*ratiocinando*) 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. (Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. – М., 1989-1991. – Т.1. С. 74)

Предметом философии, или материей, о которой она трактует, является всякое тело, возникновение которого мы можем постигнуть посредством размышлений и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором 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 [с.39] свойствами тел, так как в них нет соединения или разделения, ни понятий большего и меньшего, т.е. по отношению к ним не применимо научное рассуждение.

Она исключает также историю, как естественную, так и политическую, хотя для философии обе высшие 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, 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 не 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 разными родами последних. Один из них охватывает все 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 (*civitas*). 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 [с.40] философию государства подразделяют обычно на два отдела, первый из которых, трактующий о особенностях 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. (Там же. С. 79-80)

Теория познания

Такого рода объекты запоминания мы будем называть метками (*Notal*), понимая под этим чувственно воспринимаемые вещи, произвольно выбранные нами, с тем, чтобы при помощи их чувственного восприятия пробудить в нашем уме мысли, сходные с теми, ради которых мы применили эти знаки.

...Если метки, изобретенные им для развития своего мышления, не будут сообщены другим, то все его знание исчезнет вместе с ним. Только тогда, когда эти метки памяти являются достоянием многих и то, что изобретено одним, может быть перенято другим, наука может развиваться на благо всего человеческого рода. Вот почему для развития философских знаний необходимы знаки, при помощи которых мысли одного могли бы быть сообщены и разъяснены другим. Знаками (*Signa*) же друг друга нам служат обычно вещи, следующие друг за другом, предваряющие и последующие, поскольку мы замечаем, что в последовательности существует известная правильность. Так, темные тучи служат знаком предстоящего дождя, а дождь – знаком предшествовавших темных туч, и это происходит только потому, что мы редко наблюдаем темные тучи, за которыми не следовал бы дождь, и никогда не видели дождя без предшествующих туч. Разница между метками и знаками состоит в [с.41] том, что первые имеют значение для нас самих, последние же для других. (Там же. С. 82)

Если издаваемые людьми звуки так связаны, что образуют знаки мыслей, то их называют речью, а отдельные части речи – именами.

Но вследствие того, что для приобретения философских знаний, как указывалось, необходимы метки и знаки (метки – чтобы мы могли вспомнить собственные мысли, знаки – чтобы мы могли сообщить их другим), мы пользуемся в обоих случаях именами. (Там же. С. 82-83)

Имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки, чтобы возбуждать в нашем уме мысли, сходные с прежними мыслями, и одновременно, будучи вставленным в предложение и обращенным к кому-либо другому, служить признаком того, какие мысли были и каких не было в уме говорящего. Вкратце замечу только, что я считаю возникновение имен результатом произвола. (Там же. С. 83).

...Язык, что паутина: слабые и тщеславные умы цепляются за слова и запутываются в них, а сильные легко сквозь них прорываются.

Отсюда можно также заключить, что первые истины были произвольно созданы теми, кто впервые дал имена вещам, или теми, кто получил эти имена от других. Ибо, например, предложение человек есть живое существо истинно только потому, что людям когда-то пришлось в голову дать оба этих имени одной и той же вещи. (Там же. С. 97)

Знание состоит в как можно более полном постижении причин всех вещей; причины же единичных вещей складываются из причин вещей общих, или простых. А поэтому те, кто просто ищет знания, не ставя пред собой определенных целей, по необходимости должны познать сначала причины общих свойств, которые присущи всем те-

лам, т.е. всякой материи, и лишь за тем причины вещей частных, [с.42] т.е. тех свойств, или акциденций, которые отличают одну вещь от другой.

И опять-таки, прежде чем познавать причины этих общих свойств, необходимо познать, чем являются сами эти общие свойства (универсалии). Поскольку общие свойства содержатся в природе единичных вещей, они должны быть познаны при помощи рассуждения, т.е. путем анализа. Возьмем любое понятие, или идею, отдельной вещи, скажем понятие или, идею квадрата. Этот квадрат следует разложить на его составные элементы, представив его как плоскость, ограниченную определенным числом равных линий и прямыми углами. Посредством такого разложения мы получим в качестве общих свойств, или того, что присуще всякой материи, линию, плоскость (в которой содержится поверхность), ограничение, угол, прямоугольность, прямолинейность, равенство; и, если кто-то установит причины или способы возникновения этих свойств, он составит из всех них причину квадрата. Далее, рассматривая понятие золота, мы придем путем анализа к идеям плотного, видимого, тяжелого... Метод исследования общих понятий вещей есть метод чисто аналитический. (Там же. С. 121-122)

Из сказанного ясно, что у тех, кто занимается научным исследованием в широком смысле этого слова, не ограничивая своей задачи разрешением какого-нибудь определенного вопроса, метод философствования отчасти аналитический, отчасти синтетический. Выведение принципов из чувственных восприятий осуществляется посредством аналитического метода, а все остальное – посредством метода синтетического. (Там же. С. 125)

...Наиболее благородным и выгодным из всех других изобретений было изобретение речи, состоящей из имен (names), или названий (appellations), и их связи; при их помощи люди регистрируют свои мысли, Вызывают их в памяти, если они были в прошлом, и сообщают их друг другу [с.43] для взаимной пользы и общения. Без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так как этого нет у львов, медведей и волков. (Там же. – Т.2. С. 22)

Социальные взгляды

Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо хотя мы наблюдаем иногда, что один человек физически сильнее и умнее другого, однако если рассмотреть все вместе, то окажется, что разница между ними не настолько велика, чтобы один человек, основываясь на ней мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, а другой не мог бы претендовать на него с тем же правом. (Там же. – Т.2. С. 93)

Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение целей. Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами. На пути к достижению их цели (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга. Таким образом, выходит, что там, где человек может отразить нападение лишь своими собственными силами, он, сажая, сея, строя и владея каким-нибудь приличным имением, может с вероятностью ожидать, что придут другие люди и соединенными силами отнимут его владение и лишат его не только плодов собственного труда, но также жизни или свободы. А нападающий находится в такой же опасности со стороны других. (Там же. С. 94)

Там, где нет власти способной держать всех в подчинении, люди не испытывают никакого удовольствия (а напротив, значительную горечь) от жизни в обществе. Ибо каждый человек добивается, чтобы его товарищ ценил его так, как он сам себя ценит, и при всяком проявлении [с.44] презрения или пренебрежения, естественно, пытается, поскольку у него хватает смелости (а там, где нет общей власти, способной заставить людей жить в мире, эта смелость доходит до того, что они готовы погубить друг друга), вынудить у своих хулителей большее уважение к себе: у одних наказанием, у других примером.

Таким образом, мы находим в природе человека три основных причины войны: Во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажда славы...

Отсюда видно, что, пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Ибо война есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого ясно сказывается воля к борьбе путем сражения. (Там же. С. 95)

Вот почему все, что характерно для времени войны, когда каждый является врагом каждого, характерно также для того времени, когда люди живут без всякой другой гарантии безопасности, кроме той, которую им дают их собственная физическая сила и изобретательность. В таком состоянии нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда, и потому нет земледелия, судоходства, морской торговли, удобных зданий, нет средств движения и передвижения вещей, требующих большой силы, нет знания земной поверхности, исчисления времени, ремесла, литературы, нет общества, а, что всего хуже есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна. (Там же. С. 96)

Состояние войны всех против всех характеризуется также тем, что при нем ничего не может быть несправедливым. Понятие правильного и неправильного, справедливого и несправедливого не имеют здесь места. Там, где нет [с.45] общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости... Указанное состояние характеризуется также отсутствием собственности, владения, отсутствием точного разграничения между моим и твоим. Каждый

человек считает своим лишь то, что он может добыть, и лишь до тех пор, пока он в состоянии удержать это. (Там же. С. 97-98)

Конечной причиной, целью и 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...

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) самим 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. (Там же. С. 129)

Такая общая власть, которая бала 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 [с.46] человеке или 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 передаешь 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 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 [с.47] между собой огромное множество людей, с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для мира и общей защиты... (Там же. С. 133)

ДЖОН ЛОКК (1632 – 1704)

Дж. Локк – английский философ-материалист, психолог, педагог, политический деятель, создатель идейно-политической доктрины либерализма. Главный представитель эмпиризма. Развил учение о первичных и вторичных качествах и теорию образования общих идей (абстракций). Социальная концепция Локка опирается на теорию "естественного права" и "общественного договора". Философ ограничивает деятельность государства самым необходимым и требует конституционного правления, а также разделение властей. Такое устройство, по мысли Локка, призвано гарантировать свободу и равные права всех. Высший закон – всеобщее благо.

Основные работы: "Опыт о человеческом разумении", "Опыты о законе природы", "Письма о веротерпимости", "Трактаты о государственном правлении", "Мысли о воспитании".

СОЧИНЕНИЯ

Опыт о человеческом разуме

Разум, подобно глазу, дает нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимая сам себя: необходимо искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его своим собственным объектом.

Во-первых, я исследую происхождение тех идей, или понятий (или как вам будет угодно назвать их), которые [с.48] человек замечает и сознает наличествующими в своей душе, а затем те пути, через которые разум получает их.

Во-вторых, я постараюсь доказать, к какому познанию приходит разум через эти идеи, а также показать достоверность, очевидность и объем этого познания.

В-третьих, я исследую природу и основание веры или мнения. Под этим я разумею наше согласие с каким-нибудь предложением, как с истинным, хотя относительно его истинности мы не имеем достоверного знания; здесь же мы будем иметь случай исследовать основания и степени согласия.

Что означает слово "идея. Так как этот термин обозначает все, что является объектом мышления человека, то я употреблял его для выражения того, что подразумевают под словами "воображаемое", "понятие", "вид", или того, чем может быть занята душа во время мышления. (Д. Локк. Избранные философские произведения. – М. 1960. – Т. 1. С. 71-72)

Указать путь каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно не врождено. – Некоторые считают установленным взгляд, будто в разуме есть некоторые врожденные принципы, некоторые первичные понятия, *coīnai ennoīai*, так сказать запечатленные в сознании знаки, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собою на свет.

Чтобы убедить непредубежденного читателя в ложности этого предположения, достаточно лишь показать, как люди исключительно при помощи своих природных способностей, без всякого содействия со стороны врожденных запечатлений могут достигнуть всего своего знания и прийти к достоверности без таких первоначальных понятий или принципов. Ибо, я думаю, все согласится охотно, что дерзко предполагать врожденными идеи цветов в существе, которому Бог дал зрение и способность воспринимать цвета при [с.49] помощи глаз от внешних вещей. Не менее безрассудно считать некоторые истины природными отпечатками и врожденными знаками, ибо ведь мы видим в себе способность прийти к такому же легкому и достоверному познанию их и без того, чтобы они были первоначально запечатлены в душе. (Там же. С. 75)

Шаги, которыми разум доходит до различных истин. Ощущения 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 вместе с данными именами. 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, дающему разуму работу, применение его с каждым днем становится все более и более заметным. Но, хотя запас общих идей и растет обыкновенно с употреблением общих имен и рассуждающей деятельностью, все-таки я не вижу, как это может доказать их врожденность. (Там же С. 82)

Откуда же мнение о врожденных принципах. – Когда люди нашли несколько общих предложений, в которых не могли сомневаться сразу, как только их поняли, это, на мой взгляд, прямо и легко вело к заключению, что они врождены. Будучи однажды принято, это избавило ленивого от труда искать и остановило сомневающегося в его исследованиях, касающихся всего, что было однажды названо врожденным. А для домогавшихся ученых и учителей было немалой выгодой установить, в качестве принципа принципов то положение, что нельзя подвергать сомнению принципы, ибо, установив раз принцип, что есть врожденные принципы, они поставили своих исследователей в необходимость принять некоторые учения как такие принципы, освобождая их от пользования собственным разумом и [с.50] способностью суждения и заставляя их принимать все на веру и на слово, без дальнейшего исследования. При такой слепой доверчивости легче было ими управлять и сделать их полезными для тех, у кого было умение и кто имел задачу наставлять их и руководить ими. Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и заставлять других на веру принимать за врожденный принцип все, что может служить целям учителя, – это немалая власть человека над человеком. (Там же. С. 126)

Идея есть объект мышления. – Так как каждый человек сознает то, что он мыслит, и так как находящиеся в уме идеи есть то, чем занят ум во время мышления, то несомненно, что люди имеют в своем уме различные идеи, как, например, выражаемые словами "белизна", "твердость", "сладость", "мышление", "движение", "человек", "слон", "войско", "опьянение" и др. Прежде всего, стало быть, нужно исследовать, как человек приходит к идеям.

Все идеи приходят от ощущения или рефлексии. – Предположим, что душа есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом она получает их? Откуда она приобретает тот обширный запас, который действительное и беспредельное человеческое воображение разрисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает она весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно и происходит. Наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, доставляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем естественным образом можем иметь.

Объект ощущения есть один источник идей. – Во-первых, наши чувства, будучи обращены к отдельным чувственно [с.51] воспринимаемым предметам, доставляют уму разные отличные друг от друга восприятия вещей в соответствие с разнообразными путями, которыми эти предметы действуют на них. Таким образом мы получаем идеи желтого, белого, горячего, холодного, мягкого, твердого, горького, сладкого и все те идеи, которые мы называем чувственными качествами.

Когда я говорю, что чувства доставляют их уму, я хочу сказать, что от внешних предметов они доставляют уму то, что вызывает в нем эти восприятия. Этот богатый источник большинства наших идей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум, я и называю "ощущением".

Деятельность нашего ума – другой их источник. – Во-вторых, другой источник, из которого опыт снабжает разум идеями, есть внутреннее восприятие деятельности нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями. Когда ум начинает размышлять и рассматривать эту деятельность, они доставляют нашему разуму идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от внешних вещей. Таковы восприятие, мышление, сомнение, вера, рассуждение, познание, желание и вся многообразная деятельность нашего ума. Когда мы сознаем и замечаем их в себе, то получаем от них в своем разуме такие же отличные друг от друга идеи, как и те которые мы приобретаем от тел, действующих на наши чувства, поскольку не имеем дела с внешними предметами, тем не менее он очень сходен с ним и может быть довольно точно назван "внутренним чувством". Но, называя первый источник "ощущением", я называю второй "рефлексией", потому что он доставляет только такие идеи, которые приобретаются умом при помощи рефлексии о своей собственной деятельности внутри себя.

Если спросят, когда же человек начинает иметь идеи, то верный ответ, на мой взгляд, будет: "Когда он впервые [с.52] получает ощущение". Так как в душе не бывает признака идей до доставления их чувствами, то я понимаю, что идеи в разуме одновременны с ощущением, т.е. с таким впечатлением или движением в какой-нибудь части нашего тела, которое воспроизводит в разуме некоторое восприятие. Этими-то впечатлениями, произведенными на наши чувства внешними объектами, впервые, кажется, занимается душа в деятельности называемой нами "восприятием, воспоминанием, размышлением, рассуждением" и т.д. (Там же. С. 128-130)

Несложные представления. – Чтобы лучше понять природу, характер и какова область нашего знания, нужно обратить серьезное внимание на одно обстоятельство, касающееся наших идей, – на то, что в их числе одни – простые, а другие – сложные.

Холод и твердость, которые человек ощущает в куске льда, такие же отличные друг от друга идеи в уме, как запах и белизна лилии или вкус сахара и запах розы. Для человека ничего не может быть очевиднее ясного и отличного от других восприятия таких простых идей. Каждая такая идея, будучи сама по себе несложной, со – держит в себе только однообразное представление или восприятие в уме, не распадающееся на различные идеи. (Там же. С. 140)

Все, что ум замечает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания, я называю "идеею"; способность, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею, я называю "качеством" предмета, в котором эта способность находится. Так, снежный ком способен порождать в нас идеи белого, холодного и круглого. Поэтому силы, вызывающие эти идеи в нас, поскольку они находятся в снежном коме, я называю "качествами", а поскольку они суть ощущения или восприятия в нашем разуме, я называю их "идеями". [с.53]

Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в самих вещах, я понимаю под ними те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи.

Первичные качества. Среди рассматриваемых таким образом качеств в телах есть, во-первых, такие, которые совершенно неотделимы от тела, в каком бы оно ни было состоянии, такие, которые никак не удастся отделить от тела при всех его изменениях, какую бы силу ни применить к нему, такие, которые чувства постоянно находят в каждой частице материи достаточного для восприятия объема, а ум находит, что они неотделимы ни от какой частицы материи, хотя бы она была меньше той, которая может быть воспринята нашими чувствами. Эти качества тела я называю первоначальными или первичными. Мне кажется, мы можем заметить, что они порождают в нас простые идеи, т.е. плотность, протяженность, форму, движение или покой и число.

Вторичные качества. Во-вторых. Такие качества, как цвета, звуки, вкусы и т.д., которые на деле не находятся в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения своими первичными качествами, т.е. объемом, формой, сцеплением и движением своих незаметных частиц, я называю "вторичными" качествами. (Там же С. 155-156)

Их образует ум из простых идей. До сих пор мы рассматривали идеи, при восприятии которых ум бывает чисто пассивным. Это простые идеи, получаемые от вышеуказанных ощущения или рефлексии. Ум не может создать себе ни одной из таких идей и не может иметь ни одной идеи, которая бы не состояла всецело из них. Но ум, будучи совершенно пассивным при восприятии всех своих простых идей, совершает некоторые собственные действия, при помощи которых из простых идей, как материала и основания для остального, строятся другие. Действия, в которых ум проявляет свои способности в отношении своих простых идей, [с.54] суть главным образом следующие три: 1) соединение нескольких простых идей в одну сложную; так образовались все сложные идеи; 2) сведение вместе двух идей, все равно, простых или сложных, и сопоставление их друг с другом так, чтобы обзирать их сразу, но не соединять в одну; так ум приобретает все свои идеи отношений; 3) обособление идей от всех других идей, сопутствующих им в их реальной действительности; это действие называется "абстрагированием", и при его помощи образованы все общие идеи в уме. (Там же. С. 180)

Слова в большинстве своем носят общий характер. Так как все существующие вещи единичны, то могло бы казаться разумным, что такими должны также быть и слова (я имею в виду их значение), которые должны быть сообразны вещам; однако мы видим совершенно противоположное. Наибольшая часть слов, составляющая все языки, – общие термины; и это результат не небрежности или случая, а здравого смысла и необходимости.

Как образовались общие термины? – Ведь все вещи существуют только в отдельности, как же мы приходим к общим терминам и где находим те общие сущности вещей, которые, как полагают, обозначаются ими? Слова

приобретают общий характер оттого, что их делают знаками общих идей. А идеи становятся общими оттого, что от них отделяют обстоятельства времени и места и все другие идеи, которые могут быть отнесены лишь к тому или другому отдельному предмету.

Посредством такого абстрагирования идеи становятся способными представлять более одного индивида, и каждый индивид, "имея" в себе сообразность с такой отвлеченной идеей, принадлежит (как мы говорим) к этому виду. (Там же. С. 408-409)

Общее и универсальное – это создания разума. – Общее и универсальное не относится к действительному [с.55] существованию вещей, а изобретены и созданы для собственного употребления и касаются только – слов или идей. Слова бывают общими, когда употребляются в качестве знаков общих идей и потому применимы одинаково ко многим отдельным вещам; идеи же бывают общими, когда выступают как представители многих отдельных вещей. Но всеобщность не относится к самим вещам, которые по своему существованию все единичны, не исключая тех слов и идей, которые являются общими по своему значению.

Поэтому, когда мы оставляем единичное, то общее, которое остается, есть лишь то, что мы сами создали, ибо его общая природа есть не что иное, как данная им разумом способность обозначать или представлять много отдельных предметов; значение его есть лишь прибавленное к нему человеческим разумом отношение. (Там же. С. 413)

Наше познание касается наших идей. Так как у ума во всех его мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме тех его собственных идей, одни лишь которые он рассматривает или может рассматривать, то ясно, что наше познание касается только их.

Познание есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей. На мой взгляд, познание есть лишь восприятие связи и – соответствия либо несоответствия и несовместимости наших отдельных идей. В этом только оно и состоит. Где есть это восприятие, есть и познание.

Это соответствие бывает четырех видов. Чтобы яснее представить себе, в чем состоит это соответствие или несоответствие, мы можем, на мой взгляд, свести его к следующим четырем видам: 1) тождество или различие, 2) отношение, 3) совместное существование или необходимая связь, 4) реальное существование.

В пределах этих четырех видов соответствия и несоответствия заключается, на мой взгляд, все наше познание, которое мы имеем или же в состоянии иметь. Ибо всякое [с.56] возможное для нас исследование о какой-либо из наших идей, все, что мы знаем или можем утверждать о них, состоит в том, что одна идея одинакова или неодинакова с другой, что она всегда существует или не существует совместно с другой идеей в одном и том же предмете, что она имеет то или иное отношение к другой идее или что она имеет реальное существование вне ума. (Там же. С. 514-516)

Вера стоит сама по себе и на своих собственных основаниях. Она не может быть снята с этих оснований и помещена на основание познания. Их основания так далеки от того, чтобы быть одним и тем же, или от того, чтобы иметь что-нибудь общее, что, когда вера доведена до достоверности, она разрушается. Тогда это более уже не вера, а знание.

Ошибаюсь ли я или нет, считая основой достоверности восприятие соответствия или несоответствия идей; истинно или ложно мое определение познания, расширяет ли оно или суживает его границы более, чем следует, – вера все же покоится на собственном основании, которое совершенно неизменно. (Д. Локк. Избр. филос. произв. М., 1960. Т.2. С. 386)

Социально-философские взгляды

Для правильного понимания политической власти и определения источника ее возникновения мы должны рассмотреть, в каком естественном состоянии находятся все люди, а это — состояние полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли.

Это также состояние равенства, при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными, – никто не [с.57] имеет больше другого. (Локк Дж. Соч.: в 3 т. М., 1985-1988. Т. 3. С. 263)

Избежать этого состояния войны (когда уже нет иного прибежища, кроме неба, и когда уже исчезают все различия и не существует никакой власти, которая вынесла бы решения относительно спорящих) — вот главная причина того, что люди образуют общество и отказываются от естественного состояния. Ведь когда имеется какая-либо власть, какая-либо сила на земле, от которой можно получить помощь, если к ней обратиться, то продолжение состояния войны исключается и спор решается этой властью. (Там же. С. 273-274)

Бог создал человека таким существом, что, по Господнему решению, нехорошо было быть Ему одиноким, и, положив, необходимость, удобства и склонности могучими побудительными силами, которым должен был подчиниться человек, Он заставил его искать общества, равно как и снабдил его разумом и языком, дабы тот мог поддерживать его и наслаждаться им. Первое общество состояло из мужа и жены, что дало начало обществу, состоящему из родителей и детей; к этому с течением времени добавилось общество из хозяина и слуги. И хотя все они могли, как это обычно и происходило, сочетаться и образовывать одну общую семью, в которой хозяин или хозяйка обладали в некотором

роде правом правления, свойственным семье, однако ни одно из этих обществ и все они вместе не являлись политическим обществом, как мы увидим, если рассмотрим различные цели, связи и границы каждого из них. (Там же. С. 306)

Те, кто объединены в одно целое и имеют общий установленный закон и судебное учреждение, куда можно обращаться и которое наделено властью разрешать споры между ними и наказывать преступников, находятся в гражданском обществе; но те, кто не имеет такого общего [с.58] судилища, я имею в виду — на земле, все еще находятся в естественном состоянии, при котором каждый, когда нет никого другого, сам является судьей и палачом, а это, как я уже показал, и есть совершенное естественное состояние. (Там же. С. 311)

Следовательно, когда какое-либо число людей так объединено в одно общество, что каждый из них отказывается от своей исполнительной власти, присущей ему по закону природы, и передает ее обществу, то тогда, и только тогда, существует политическое, или гражданское, общество. И это происходит, когда какое-либо число людей, находящихся в естественном состоянии, вступает в общество, чтобы составить один народ, одно политическое тело под властью одного верховного правительства, или когда кто-либо присоединяется к ним и принимается в какое-либо уже существующее государство. Тем самым он уполномочивает общество или, что все равно, его законодательную власть создавать для него законы, каких будет требовать общественное благо; он должен способствовать исполнению этих законов (как своим собственным установлениям). И это переносит людей из естественного состояния в государство, поскольку на земле появляется судья, имеющий власть разрешать все споры и возмещать любой ущерб, который может быть нанесен любому члену государства; этим судьей является законодательная власть или назначенное ею должностное лицо. В тех же случаях, когда есть какое-то число людей, хотя бы и связанных между собой, но не имеющих такой принимающей решения власти, к которой они могли бы обратиться, они все еще находятся в естественном состоянии. (Там же. С. 312)

Поскольку люди являются, как уже говорилось, по природе свободными, равными и независимыми, то никто не может быть выведен из этого состояния и подчинен политической власти другого без своего собственного [с.59] согласия. Единственный путь, посредством которого кто-либо отказывается от своей естественной свободы и надевает на себя узы гражданского общества, — это соглашение с другими людьми об объединении в сообщество для того, чтобы удобно, благополучно и мирно совместно жить, спокойно пользуясь своей собственностью и находясь в большей безопасности, чем кто-либо не являющийся членом общества. Это может сделать любое число людей, поскольку здесь нет ущерба для свободы остальных людей, которые, как и прежде, остаются в естественном состоянии свободы. Когда какое-либо число людей таким образом согласилось создать сообщество или государство, то они тем самым уже объединены и составляют единый политический организм, в котором большинство имеет право действовать и решать за остальных. (Там же. С. 317)

Следовательно, подразумевается, что все, кто из естественного состояния объединяются в пользу большинства этого сообщества от всякой власти, необходимой для осуществления тех Целей, ради которых они объединились в общество, если только они не договорились совершенно определенно о каком-либо числе, превышающем простое большинство. И все это совершается посредством одного лишь согласия на объединение в единое политическое общество, а это и есть весь тот договор, который существует или должен существовать между личностями, вступающими в государство или его создающими. И таким образом, то, что является началом всякого политического общества и фактически его составляет, — это всего лишь согласие любого числа свободных людей, способных образовать большинство, на объединение и вступление в подобное общество. И именно это и только это, дало или могло дать начало любому законному правлению в мире. (Там же. С. 319) [с.60]

ДЖОРДЖ БЕРКЛИ (1665 – 1753)

Джордж Беркли – крупный английский мыслитель, епископ, представитель субъективного идеализма. Основным принципом, вокруг которого строится его философская концепция, является утверждение – «esse est percipi» («существовать значит быть воспринимаемым»). Согласно этому принципу все вещи существуют только в нашем сознании. Отрицая объективную данность материи, Беркли доказывает, что существовать могут только души людей и Бог. А то, что мы называем вещами или предметами, есть устойчивые комбинации наших ощущений. Поскольку ощущения всегда конкретны и индивидуальны, то абстрактные идеи, по мнению Беркли, существовать не могут. Тем самым философ устраняет из своей концепции общие понятия.

Наиболее значительные работы Беркли: «Опыт новой теории зрения», «Трактат о принципах человеческого познания», «Три разговора между Гиласом и Филонусом», «Алсифирон, или Ничтожный философ».

Учение о мире и познании

Для всякого, кто обзореает 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 ося-

зания [с.61] 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.

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.

Все согласится 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 непосредственно убедиться в этом, если обратит внимание на то, что подразумевается под термином существует в его применении к ощущаемым [с.62] вещам. Когда я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то это значит, что я вижу и ощущаю его; и если бы 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; были цвет или форма – значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это все, что я могу разумею под такими или подобными выражениями. Ибо то, что говорится о безусловном существовании не мыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. (Беркли Д. Сочинения. – М., 1978. С. 171-172)

Вы скажете, что идеи могут быть копиями или отражениями (resemblances) вещей, которые существуют вне ума в немыслящей субстанции. Я отвечаю, что идея не может походить ни на что иное, кроме идеи; цвет или фигура не могут походить ни на что, кроме другого цвета, другой фигуры. Если мы мало-мальски внимательно всмотримся в наши мысли, мы найдем невозможным понять иное их сходство, кроме сходства с нашими идеями. Я спрашиваю, можем ли мы воспринимать эти предполагаемые оригиналы или внешние вещи, с которых наши идеи являются будто бы снимками или представлениями, или не можем? Если да, то, значит, они суть идеи, и мы не двинулись ни шагу вперед; а если вы скажете, что нет, то я обращаюсь к кому угодно и спрошу его, есть ли смысл говорить, что цвет похож на нечто невидимое; твердое или мягкое похоже на нечто такое, что нельзя осязать, и т.п. (Там же. С. 175)

Мы воспринимаем постоянную последовательность идей; некоторые из них возникают заново, другие изменяются или совсем исчезают. Следовательно, существует некоторая причина этих идей, от которой они зависят и которой [с.63] они производятся или изменяются. Из предыдущего параграфа ясно видно, что эта причина не может быть качеством, идеей; или соединением идей. Она должна, следовательно, быть субстанцией; но доказано, что не существует телесной или материальной субстанции; остается, стало быть, признать, что причина идей есть бестелесная деятельная субстанция, или дух. (Там же. С. 182)

Дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними – волей. (Там же. С. 183)

Идеи ощущений определеннее, живее и отчетливее, чем идеи воображения; первые имеют также постоянство, порядок и связь и возникают не случайно, как это часто бывает с идеями, производимыми человеческой волей, а в правильной последовательности или рядах, удивительная связь которых достаточно свидетельствует о мудрости и благости их творца. Те твердые правила и определенные методы, коими дух, от которого мы зависим, порождает или возбуждает в нас идеи ощущений, называются законами природы, мы познаем на опыте, который учит нас, что такие и такие-то идеи связаны с такими и такими-то другими идеями в обычном порядке вещей. (Там же. С. 184)

Идеи, запечатленные в ощущениях творцом природы, называются действительными вещами, вызываемые же в воображении, поскольку они не столь правильны, ярки и постоянны, в более точном значении слова называются идеями или образами вещей, копии которых они собой представляют. (Но и наши ощущения, как бы ярки и отчетливы они ни были, суть тем не менее идеи, т. е. они также существуют в духе или воспринимаются им, как я идеи, им самим образуемые. Идеям ощущений приписывается более реальности, т. е. они определеннее, сильнее, упорядоченное и связаннее, чем создание духа; но это не доказывает, что [с.64] они существуют вне духа. Так же точно они менее зависят от духа или мыслящей субстанции, которая их воспринимает, в том смысле, что они вызываются волей другого и более могущественного духа; но они тем не менее суть идеи, и, конечно, никакая идея, смутная или отчетливая, не может существовать иначе, как в воспринимающем ее духе. (Там же. С. 185)

Я вовсе не оспариваю существования какой бы то ни было вещи, которую мы можем познавать посредством чувства или размышления. Что те вещи, которые я вижу своими глазами, трогаю своими руками, существуют, – реально существуют, в этом я нисколько не сомневаюсь. Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, есть то, что философы называют материей или телесной субстанцией. (Там же. С. 186)

Но вы все-таки скажете, что странно звучат слова: мы пьем и едим идеи и одеваемся в идеи. Я согласен, что так, потому что слово идея не употребляется в обыкновенной речи для обозначения различных сочетаний ощущаемых качеств, которые (сочетания) называются вещами, и несомненно, что всякое выражение, уклоняющееся от обычного словоупотребления, кажется странным и забавным. Но это не касается истины положения, которое другими словами выражает только то, что мы питаемся и одеваемся вещами, непосредственно воспринимаемыми в наших ощущениях. Твердость и мягкость, цвет, вкус, теплота, форма и тому подобные качества, которые составляют во взаимном соединении различные роды пищи и предметов одежды, существуют, как было показано, только в духе, которым они воспринимаются, и мы подразумеваем только это, называя их идеями. (Там же. С. 187)

Ничто не может иметь более важного значения для обоснования твердой системы здравого и истинного знания, могущего быть доказанным вопреки нападкам скептицизма, [с.65] как начало исследования с объяснения того, что понимается под словами: вещь, реальность, существование; потому что тщетно станем мы спорить о реальном существовании вещей или притязать на какое-либо их познание, пока не установим прочно смысла этих слов. Вещь, или сущее, есть самое общее из всех имен; оно обнимает собой два совершенно различных и разнородных разряда, не имеющих между собой ничего общего, кроме названия, а именно духов и идей. Первые суть деятельные, неделимые, неистребимые субстанции, вторые – косные, мимолетные, преходящие состояния, зависимые сущие, которые существуют не сами по себе, но имеют носителей или существуют в духах или духовных субстанциях.

Идеи, запечатленные в ощущениях, суть реальные вещи или реально существуют; этого мы не отрицаем, но мы отрицаем, чтобы они были подобиями первообразов, существующих вне духа, так как действительное бытие ощущения или идеи состоит в воспринимаемости и идея не может походить ни на что иное, кроме идеи. Далее, вещи, воспринимаемые в ощущениях, могут быть названы внешними по отношению к их происхождению, поскольку они порождаются не изнутри самим духом, а запечатлеваются в нем духом, отличным от того, который их воспринимает. Ощущаемые предметы могут быть названы находящимися «вне духа» еще в другом смысле, а именно когда они существуют в каком-либо другом духе; так, когда я закрываю глаза, то вещи, которые я видел, могут продолжать существовать, но только в другом духе. (Там же. С. 212)

ДАВИД ЮМ (1711 – 1776)

Юм – выдающийся английский философ, психолог, историк. Он вошел в историю мысли обоснованием философского [с.66] скептицизма, которое нашло выражение в его учении о познании, об ощущениях и их соотношении с внешним миром. Согласно учению Юма, творческая сила мышления не простирается дальше возможности связывать, перестраивать, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый чувствами и опытом. Существенно, что связывающее действие может совершаться лишь благодаря деятельности мышления, независимо от существования объективного аналога результатов такого связывания.

Основные работы: «Трактат о человеческой природе», «Исследования о человеческом познании», «Естественная история религии», «Диалоги о естественной религии», «Исследование о принципах морали» и др.

Проблема причинности

...Единственное отношение, которое может выводить нас за пределы наших чувств и которое сообщает нам о существовании и объектах, нами не видимых и не осязаемых, есть причинность... нам надо исследовать идею причинности и посмотреть, из какого источника она происходит. (Давид Юм. Соч.: в 2 т. – М., 1996. – Т.1. С. 131)

...Наш разум не только изменяет нам при попытке открыть первичную связь причин и действий, но даже и после того, как опыт ознакомит нас с их постоянным соединением, не в состоянии дать нам удовлетворительный ответ на вопрос, почему мы должны распространить этот опыт за пределы тех частных случаев, которые попали в поле нашего наблюдения. (Там же. С. 147)

Если бы между идеями в воображении было столь же мало связи, сколь мало ее между объектами. Как это кажется нашему уму, то мы никогда не могли бы ни делать заключений от причин к действиям, ни верить в какой-нибудь факт. Таким образом, это заключение основано единственно [с.67] на связи между идеями. (Там же. С. 148)

...Все рассуждения относительно причины и действия основаны на опыте и ... все рассуждения из опыта основаны на предположении, что в природе будет неизменно сохраняться один и тот же порядок. (Там же. С. 664)

Когда дана причина, ум благодаря привычке немедленно переходит к представлению обычного действия и вере в то, что оно наступит... когда мы прибегаем к помощи опыта, он только показывает нам объекты, которые смежны, следуют друг за другом и бывают постоянно соединены друг с другом. (Там же. С. 669)

Все заключения о фактах основаны, по-видимому, на отношении причины и действия. Лишь с помощью этого отношения можем мы выходить за пределы свидетельств нашей памяти и чувств. (Там же. – Т.2. С. 22)

Все охотно согласится с положением, что причины и действия могут быть открыты не посредством разума, но посредством опыта, если применить это положение к таким объектам, которые, насколько мы помним, неко-

гда были совершенно незнакомы нам, ибо мы должны сознавать свою полную неспособность в то время предсказать, что именно могло быть ими вызвано. Дайте два гладких куска мрамора человеку, не имеющему понятия о естественной философии, и он никогда не откроет, что эти куски пристанут друг к другу так, что будет стоить больших усилий разъединить их по прямой линии, тогда как при давлении сбоку они окажут весьма малое сопротивление. (Там же. С. 23-24)

...Если какой-нибудь один вид явлений всегда, во всех случаях соединялся с другим, мы уже не колеблясь предсказываем одно явление при появлении другого и пользуемся тем способом рассуждения, который один только может удостоверить нам наличие фактов или существование чего-либо. В таком случае мы называем один объект [с.68] *Причиной*, а другой – *Действием*; мы предполагаем, что между ними существует некоторая связь, что в одном из них находится некоторая сила, с помощью которой он безошибочно производит другой, причем действие его в высшей степени достоверно и необходимо. (Там же. С. 64)

Скептицизм

Нужно сознаться, что природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств объектов, скрывая от нас те силы и принципы, от которых всецело зависят действия этих объектов. (Там же. С. 28)

Все признают, что нет никакой известной нам связи между чувственными качествами и скрытыми силами и что, следовательно, наш ум приходит к заключению об их постоянном и правильном соединении не на основании того, что знают об их природе. Что же касается прошлого опыта, то он может давать прямые и достоверные сведения только относительно тех именно объектов и того именно периода времени, которые он охватывал. Но почему этот опыт распространяется на будущее время и на другие объекты, которые, насколько нам известно, могут быть подобными первым только по виду? Вот главный вопрос, на рассмотрении которого я нахожу нужным настаивать. (Там же. С. 28-29)

... ни один человек, видевший только однажды, что тело движется, получив толчок от другого тела, не мог бы заключить, что всякое тело придет в движение после подобного толчка. Поэтому все заключения из опыта суть действия привычки, а не рассуждения. (Там же. С. 37)

Всякая вера в факты или реальное существование основана исключительно на каком-нибудь объекте, имеющемся в памяти или чувствах, и на привычном соединении его с каким-нибудь другим объектом... если мы заметили, [с.69] что во многих случаях... огонь и тепло, снег и холод всегда соединены друг с другом, и если огонь или снег снова воспринимаются чувствами, то наш ум в силу привычки ожидает тепла или холода и верит, что то или другое из этих качеств действительно существует и проявится, если мы приблизимся к объекту. (Там же. С. 40)

Но если уму никогда не дано ничего, кроме восприятий, и если все идеи происходят от чего-нибудь предварительно данного уму, то отсюда следует, что мы не можем представить себе что-то или образовать идею чего-то специфически отличного от идей и впечатлений. Попробуем сосредоточить свое внимание (на чем-то) вне нас, насколько это возможно; попробуем унести воображением к небесам, или к крайним пределам вселенной; в действительности мы не на шаг не выходим за пределы самих себя и не можем представить себе какое-нибудь существование, помимо тех восприятий, которые появились в рамках этого узкого кругозора... самое большее, что мы можем сделать для того, чтобы представить внешние объекты при предположении, что они специфически отличны от наших восприятий – это образовать соотносительную идею о них, не претендуя на постижение соотносительных объектов. (Там же. – Т.1. С. 125).

Почти все рассуждения сводятся к опыту, и вера, которая сопровождает опыт, объясняется лишь посредством специфического чувства или яркого представления, порождаемого привычкой... когда мы верим во внешнее существование какой-либо вещи или предполагаем, что объект существует после того, как он больше не воспринимается, эта вера есть не что иное, как чувство того же самого рода <привычка> (Там же. С. 670). [с.70]

(Хрестоматия по философии. Книга 3. Новое время (XVIIв.). Просвещение. Часть вторая / Под редакцией проф. д.филос.н. Ивановой А.А. - Учебно-методическое пособие. – 2-е изд., переработанное и дополненное. - М: ИПЦ МИТХТ, 2004.)

Французское Просвещение XVIII в.

Философия французского Просвещения — это особый этап в развитии новой европейской философии. Ее представители, среди которых самые благородные и выдающиеся умы эпохи (Ф. Вольтер, Ж.Ж. Руссо, Д. Дидро, Ж. Ламетри, Ш. Монтескье, П. Гольфакх и др.), боролись против религиозных предрассудков, суеверий и схоластических методов мышления, а также стремились устранить недостатки существующего общества, изменить его нравы, быт и политику путем распространения идей добра, справедливости и научных знаний. Далеко не случайно, что тема Разума становится ведущей темой в философии этого периода. В этой человеческой способности мыслители Просвещения

усматривали основание для всех благотворных перемен как в жизни каждого индивидуума, так и в жизни всего общества. Конструктивно-критическое применение Разума должно послужить духовному, материальному и социально-политическому прогрессу. Естественные этика и право, в основе которых лежат принципы изначальной свободы и равенства всех людей, как и представления о позитивной религии, иначе — религии, не противоречащей Разуму, самой его способности постичь, принять и утвердить [с.76] что-либо в качестве реально и необходимо сущего («Поместить Веру в границы Разума. Все полезное и необходимое в религии должно быть легко усвоено и созвучно нашим знаниям»), основными формами которой стали деизм и материалистически трактуемый пантеизм («Бог, или природа, или материя»), — все это говорит о том, что в то время складывается своеобразный культ Разума, в общих чертах определявший весь культурный строй эпохи.

Установка Просвещения на разумность мирового порядка, убежденность в продуктивной силе знания и непротивности общественного прогресса в утверждении гуманных начал жизни сообщала ему устойчивый социальный и исторический оптимизм. Такой оптимизм был обусловлен умонастроением поднимающейся и крепнущей буржуазии с ее мирскими и практическими интересами. Само просветительское теоретическое и общественное движение находит объяснение в практическом характере тогдашней французской жизни, направленной на непосредственную действительность, земной мир, с его многочисленными проблемами. В философии Просвещение выступало против всякой метафизики с ее чисто умозрительными и претендующими на завершенность, а значит неизбежно ограниченными системами знаний о мире. Факт, а не [с.77] отвлеченный принцип — вот что образует подлинную точку опоры в деятельности человеческой мысли. Поэтому Просвещение содействовало в первую очередь развитию любого рода практически ориентированного рационализма: в науке — развитию естествознания; в области морали и педагогики — идеям и идеалам гуманности и основанной на ней и отвечающей запросам времени системе воспитания молодежи; в области политики, юриспруденции и экономики — освобождению человека от несправедливых общественно-экономических уз, равенству всех людей перед законом.

В своих решениях проблемы человеческого существования и вопросах морали французские мыслители исходили из того, что человек есть прежде всего существо природное, а потому именно чувственные склонности рассматриваются ими как основное определение человеческого существа. В полемике с христианским догматом об изначальной греховности человеческой природы, согласно которому именно человек есть источник зла в мире, философы просветители утверждали, что человек по своей природе добр (Руссо). Поскольку нет ничего дурного в стремлении человека к самосохранению, то нельзя осуждать и все те чувственные склонности, которые суть выражения этого стремления: любить удовольствия и избегать страдания — такова [с.78] природная сущность человека, а все природное по определению хорошо. Только ущемление и искажение цивилизацией такого естественного начала в человеке приводит к злу и несправедливости.

Шарль Монтескье (1689-1755)

Шарль Луи Монтескье — французский философ, историк и правовед. Монтескье отказался от формалистического мышления о праве и пытался объяснить происхождение государства, законы и политическую жизнь различных стран и народов, исходя из их природных (климат, почва, размер территории и др.) и исторических (уровень культуры, связи с другими народами, традиции, нравственный облик народа и проч.) условий. Считал, что естественные законы представляют собой до-социальное явление, а потому стоят выше религии и государства. В след за Локком развивал теорию разделения государственной власти на законодательную, исполнительную и судебную. Наилучшей государственной формой правления Монтескье считал конституционную монархию. Не являясь атеистом, в своих произведениях подвергал острой критике церковь и духовенство. Взгляды Монтескье оказали существенное влияние на [с.79] развитие либерализма, формирование государственного устройства современного парламентского типа.

Основные сочинения: «О духе законов», «Персидские письма», «Рассуждения о причинах величия и падения римлян».

О духе законов

О предрассудках и просвещении

Нельзя относиться безразлично к делу просвещения народа. Предрассудки, присущие органам управления, были первоначально предрассудками народа. Во времена невежества люди не ведают сомнений, даже когда творят величайшее зло, а в эпоху просвещения они трепещут даже при совершении величайшего блага.

Я счел бы себя счастливейшим из смертных, если бы мог излечить людей от свойственных им предрассудков. Предрассудками я называю не то, что мешает нам познавать те или иные вещи, а то, что мешает нам познать самих себя.

Стремясь просветить людей, мы всего более можем прилагать к делу ту общую добродетель, в которой заключается любовь к человечеству. Человек — это существо столь гибкое и в общественном быту своем, столь восприимчивое к мнениям и впечатлениям других людей — [с.80] одинаково способен и попятить свою собственную природу,

когда ему показывают ее, и утратить даже всякое представление о ней, когда ее скрывают от него. (Антология мировой философии. В 4 т. Т. 2. — М., 1970. С.537.)

О Боге, творении и духе законов

Законы в самом широком значении этого слова суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей; в этом смысле все, что существует, имеет свои законы: они есть и у божества, и у мира материального, и у существ сверхчеловеческого разума, и у животных, и у человека. <...>

Бог относится к миру как создатель и охранитель; он творит по тем же законам, по которым охраняет; он действует по этим законам, потому что знает их; он знает их, потому что создал их, и он создал их, потому что они соответствуют его мудрости и могуществу. Итак, есть первоначальный разум; законы же — это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ. <...>

Единичные разумные существа могут сами для себя создавать законы, но у них есть также и такие законы, которые не ими созданы. Прежде чем стать действительными, разумные существа были возможны, следовательно, возможны были отношения между ними, [с.81] возможны поэтому и законы. Законам, созданным людьми, должна была предшествовать возможность справедливых отношений.

Итак, надо признать, что отношения справедливости предшествуют установившему их положительному закону. (Там же. С. 537-539.)

Но мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический... Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и потому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по самой их природе действовать по собственным побуждениям. Поэтому они не соблюдают неизменно своих первоначальных законов, и даже тем законам, которые они создают сами для себя, они подчиняются не всегда. (Там же. С. 539.)

О войнах и видах законов

Как только люди соединяются в обществе, они утрачивают сознание своей слабости, существовавшее между ними равенство исчезает, и начинается война. Каждое отдельное общество начинает сознавать свою силу — отсюда состояние войны между народами. Отдельные лица в каждом обществе начинают ощущать свою силу и пытаются обратить в свою пользу главные выгоды этого общества — [с.82] отсюда война между отдельными лицами.

Появление этих двух видов войны побуждает установить законы между людьми. Как жители планеты, размеры которой делают необходимым существование на ней многих различных народов, люди имеют законы, определяющие отношения между этими народами: это международное право. Как существа, живущие в обществе, существование которого нуждается в охране, они имеют законы, определяющие отношения между правителями и управляемыми: это право политическое. Есть у них еще законы, коими определяются отношения всех граждан между собою: это право гражданское. (Там же. 540-541.)

Закон, говоря вообще, есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли; а политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума.

Эти законы должны находиться в таком тесном соответствии со свойствами народа, для которого они установлены, что только в чрезвычайно редких случаях законы одного народа могут оказаться пригодными и для другого народа. <...>

Они должны соответствовать физическим свойствам страны, ее климату — холодному, жаркому или умеренному, [с.83] качествам почвы, ее положению, размерам, образу жизни ее народов — земледельцев, охотников или пастухов, степени свободы, допускаемой устройством государства, религии населения, его склонностям, богатству, численности, торговле, нравам и обычаям; наконец, они связаны между собой и обусловлены обстоятельствами своего возникновения, целями законодателя, порядком вещей, на котором они утверждаются. (Там же. С. 541.)

О трех образах правления

Есть три образа правления: *республиканский, монархический и деспотический.*

Республиканское правление — это то, при котором верховная власть находится в руках или всего народа, или части его; монархическое — при котором управляет один человек, но посредством установленных неизменных законов; между тем как в деспотическом всё вне всяких законов и правил движется волей и произволом одного лица. (Там же. С. 541-542.)

Как для республики нужна добродетель, а для монархии честь, так для деспотического правительства нужен страх. В добродетели оно не нуждается, а честь была бы для него опасна. (Там же. С. 542.) [с.84]

О политической свободе

Политическая свобода состоит вовсе не в том, чтобы делать то, что хочется. В государстве, т.е. в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть.

Необходимо уяснить себе, что такое свобода и что такое независимость. Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане. (Там же. С. 542.)

Франсуа Мари Аруэ Вольтер (1695-1778)

Франсуа Мари Аруэ Вольтер — выдающийся французский философ, писатель и публицист. Сотрудничал в Энциклопедии Дидро; был сторонником механики и физики Ньютона. Как сторонник религии разума, Вольтер признавал существование Бога-творца как необходимой причины («первого двигателя»), отождествлял Бога с «высшим разумом», действующим в природе. Сознание, согласно учению [с.85] Вольтера, есть свойство материи, присущее только живым телам, хотя для доказательства этого положения использует теологический аргумент — способностью мыслить наделил материю Бог. Подвергая резкой критике церковь и ее сторонников за догматизм, Вольтер выдвигал требования научного исследования природы; источником знаний, вслед за Локком, полагал наблюдение и опыт. Задачу науки видел в изучении объективной причинности, при этом утверждал, что опыт говорит нам о вероятности существования конечной причины, «архитектора вселенной», т.е. Бога. В противовес Руссо он постоянно подчеркивал ценность культуры, а историю человечества изображал как процесс борьбы человека за прогресс и образование. В своих социально-политических взглядах Вольтер был сторонником демократического либерализма, выступал за равенство граждан перед законом, требовал пропорциональных имуществу налогов, свободы слова и т. д. Лучшим политическим строем считал конституционную монархию во главе с просвещенным монархом.

Основные произведения: «Философские письма», «Философский словарь», «Метафизический трактат» и др. [с.86]

О Боге, атеизме и фанатизме

Есть два способа дойти до понятия о существе, которое управляет миром. Для обычных способностей самым естественным и совершенным способом является рассмотрение не только порядка, существующего во Вселенной, но и цели, для которой каждая вещь представляется существующей. На эту тему написано много толстых книг, но все эти толстые книги, вместе взятые содержат лишь следующий аргумент: «Когда я вижу часы, стрелка которых указывает на время, я заключаю о разумном существе, которое устроило пружины этого механизма так, чтобы стрелка указывала время. Вот почему, когда я вижу пружины человеческого тела, я делаю вывод, что разумное существо устроило его органы так, чтобы быть восприимчивыми и вскормленными в течение девяти месяцев в матке; что глаза даны для того, чтобы видеть, руки для того, чтобы брать и т.д.» Но из одного только этого аргумента я не могу вывести ничего иного, кроме того, что, вероятно, разумное и высшее существо создало и устроило материю с большим искусством. Только из этого я не могу сделать вывода, что данное существо создало материю из ничего и что оно бесконечно во всех отношениях. Напрасно я буду искать в моем уме связи следующих идей: «Вероятно, я являюсь творением [с.87] существа более могущественного, чем я. Следовательно, это существо существует от вечности, следовательно, оно все сотворило, следовательно, оно бесконечно и т.д.». Я не усматриваю связи, которая бы прямо приводила меня к этому заключению. Я вижу лишь, что есть нечто более могущественное, чем я, и не вижу ничего более.

Второй аргумент более метафизичен и менее пригоден для усвоения грубыми умами. Он приводит к гораздо более обширным познаниям. Вкратце он таков:

«Я существую, следовательно нечто существует. Если нечто существует, то что-то должно существовать вечно, ибо существующее существует или само по себе или получило свое существование от другого. Если оно существует само по себе, то оно необходимо, и оно всегда было необходимо, значит, это Бог. Если же оно получило свое существование от другого, а это другое от третьего, то это означает, что последнее, от чего оно получило свое существование, с необходимостью должно быть Богом. Ведь не можете же вы понять, что одно существо дает существование другому существу, если оно не обладает способностью творить. Более того. Если вы утверждаете, что некая вещь получает, не говоря уже о форме, само свое существование от другой вещи, а эта от третьей, третья еще от иной и так до [с.88] бесконечности, то вы говорите нелепость, так как в таком случае все эти существа не будут иметь никакой причины своего существования. Взятые вместе, они не имеют никакой внешней причины своего существования. Взятые порознь, они не имеют никакой внутренней причины своего существования. Т.е. взятые в целом, они ничему не обязаны своим существованием, а каждая из них в отдельности не существует сама по себе. Следовательно, ни одна из них не может существовать с необходимостью.

Итак, я вынужден признать, что некое существо существует само по себе от вечности и является причиной всех других существ. Отсюда следует, что это существо бесконечно во времени, по величине и могуществу: кто может его ограничить?»

Философия Ньютона, которая принимает и доказывает вечность материи и существование пустоты, столь же убедительно обосновывает бытие Бога.

Вот почему я смотрю на истинных философов как на апостолов божества. Такие апостолы нужны для разного рода людей. Приходский учитель катехизиса говорит детям, что есть Бог; Ньютон доказывает это мудрецам. (Антология мировой философии в 4 т. Т.2. — М., 1970. С. 549-550.)

Мне кажется, что главное заключается не в метафизической [с.89] аргументации, а в том, чтобы возвестить, нужно ли для общего блага людей, этих несчастных мыслящих животных, принять существование вознаграждающего и карающего Бога, который служит нам одновременно и уздой и утешением, или отвергнуть эту идею, оставляя нас в бедствиях без надежды, а при совершении преступлений — без угрызений совести.

Итак, вера в Бога, вознаграждающего за добрые дела и наказывающего за дурные, прощающего небольшие проступки, является самой полезной для человеческого рода. Это единственная узда для могущественных людей, которые нагло совершают явные преступления. Это единственная узда и для людей, которые ловко совершают тайные преступления. Я не говорю вам, друзья мои, что к этой необходимой вере надо примешивать суеверия, которые ее позорят и которые могли бы даже сделать ее губительной. Атеист — это чудовище, которое пожирает только для того, чтобы удовлетворить свой голод. Суеверный человек — это другое чудовище, которое терзает людей во имя долга. Я всегда замечал, что можно излечить атеиста, но суеверного человека никогда нельзя вылечить полностью. Атеист — это разумный человек, который ошибается, но который мыслит сам. Суеверный человек — это грубый глупец, [с.90] который всегда имеет лишь заимствованные у других людей мысли... Да, друзья мои, атеизм и фанатизм — это два полюса смуты и ужаса. Небольшая зона добродетели лежит между этими двумя полюсами. Идите твердым шагом по этой тропинке. Веруйте во благого Бога и будьте добродетельны.

Атеизм и фанатизм — это два чудовища, которые могут пожрать и растерзать общество; но атеист и в своем заблуждении сохраняет разум, подрезающий его когти, а фанатик одержим постоянным безумием, которое оттачивает его когти. (Там же. С. 552.)

О природе и движении

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. (Там же. С. 547.)

Все находится в движении, все действует и противодействует в природе. <...> Все есть действие, сама смерть действует. Трупы разлагаются, превращаются в растения, [с.91] кормящие животных, которые в свою очередь служат пищей для других животных.

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 неизлечима, только природа вечна, но мы появились недавно. (Там же. С. 549.)

Социально-политические взгляды

Все люди, которых до сих пор открыли в самых диких и ужасных странах, живут обществами, как бобры, муравьи, пчелы и многие другие виды животных.

Никогда не видели такой страны, где бы люди жили порознь, где самец соединялся бы с самкой только случайно и оставлял ее в следующий момент вследствие отвращения; где мать не признавала бы своих детей, после того как она их воспитала, и где бы люди жили без семьи и без всякого общества.

Некоторые дурные шутники злоупотребили своим разумом до такой степени, что осмелились выдвинуть удивительный парадокс о том, что человек первоначально был [с.92] создан для того, чтобы жить в одиночестве, и что общество извратило природу. Не скажут ли они также, что сельди в морях были первоначально созданы так, чтобы плавать поодиночке и что это верх испорченности, если они плавают косяками? Не скажут ли они еще, что журавли раньше летали по одному и что нарушением естественного права было их решение путешествовать стаями?

У каждого животного есть свой инстинкт. Инстинкт человека, укрепленный разумом, влечет его к обществу, так же как к еде и питью. Потребность в обществе не только не развратила человека, но его портит, наоборот, удаление от общества. Тот, кто жил бы совершенно один, вскоре потерял бы способность мыслить и изъясняться. Он стал бы в тягость самому себе. Он дошел бы до того, что превратился в животное. Избыток бессильной гордыни, восстающей против гордыни других, может заставить меланхолическую душу бежать от людей. Именно тогда она портится. И она сама наказывает себя за это. Ее гордыня является для нее источником страданий. В одиночестве и тайной досаде терзает она себя за то, что презираема и забыта. Она ставит себя в такое ужасное рабство, надеясь быть свободной. (Там же. С. 555.) [с.93]

...На нашей несчастной планете невозможно, чтобы люди, живя в обществе, не были разделены на два класса: богатых, которые повелевают, и бедных, которые им служат.

Все крестьяне не будут богаты, и не нужно, чтобы они были богаты. Необходимы люди, которые обладают только руками и доброй волей. Обойденные судьбой, они будут участвовать в благе других. Они будут свободны продавать свой труд тому, кто лучше заплатит. Эта свобода заменит им собственность. Их будет поддерживать прочная уверенность в справедливой заработной плате. Они с радостью вовлекут свои семьи в свой тяжелый, но полезный труд.

Английская нация — единственная в мире, которой удалось ограничить власть королей, сопротивляясь им, и которая после долгих усилий установила, наконец, это мудрое правление, где государь всемогущ, если он хочет творить добро, но руки которого связаны, если он замысливает зло; где вельможи величественны без наглости и вассалов и где народ участвует в управлении, не производя смуты.

Не верили, что государи чем-то обязаны философам. [с.94] Однако верно, что этот философский дух, который охватил все состояния, кроме простонародья, много способствовал тому, чтобы внушить уважение к правам государей.

Ссоры, которые некогда приводили к отлучениям, интердиктам, расколам, теперь не вызывают их. Если говорят, что народы были бы счастливы, имея государей-философов, то верно также, что государи были бы еще более счастливы, имея значительное число подданных-философов. (Там же. С. 557.)

Подобно тому как самым большим физическим злом является смерть, так самым большим моральным злом является, конечно, война. Она влечет за собой все преступления, грабежи, опустошения, всевозможные виды смерти.

Растет новое поколение, которое ненавидит фанатизм. Наступит день, когда у руководства встанут философы. Готовится царство разума.

Все, что я вижу, сеет семена революции, которая неизбежно произойдет и до удовольствия видеть которую я не доживу. французы всегда запаздывают, но в конце концов они все же приходят к цели. Свет понемногу настолько распространился, что воссияет при первом же случае. Тогда [с.95] произойдет изрядная кутерьма. Молодые люди истине счастливы: они увидят прекрасные вещи. (Там же. С. 557-558.)

О всеобщей морали

Мораль представляется мне настолько всеобщей, настолько предусмотренной Существом, создавшим все, создавшим и нас, настолько предназначенной для служения противоядием нашим пагубным страстям и для облегчения неизбежных страданий этой короткой жизни, что от Зороастра и до лорда Шефтсбери все философы, на мой взгляд, проповедуют одну и ту же мораль, хотя у всех них различные идеи относительно первоначал вещей.

Каждая нация имела особые религиозные обряды и часто нелепые и возмутительные мнения в области метафизики и теологии; но когда начинают выяснять, нужно ли быть справедливым, весь свет бывает единодушен, как мы показали в разделе XXXVI и как это необходимо без усталости повторять. (Вольтер. Философские сочинения. — М., 1988. С.363.) [с.96]

О человеке

Мало кто из людей воображает, будто имеет подлинное понятие относительно того, что представляет собой человек. Сельские жители известной части Европы не имеют иной идеи о нашем роде, кроме той, что человек — существо о двух ногах, с обветренной кожей, издающее несколько членораздельных звуков, обрабатывающее землю, уплачивающее, неизвестно почему, определенную дань другому существу, именуемому ими «король», продающее свои продовольственные припасы по возможно более дорогой цене и собирающееся в определенные дни года вместе с другими подобными ему существами, чтобы читать нараспев молитвы на языке, который им совсем незнаком.

Король рассматривает почти весь человеческий род как существа, созданные для подчинения ему и ему подобным. Молодая парижанка, вступающая в свет, усматривает в нем лишь пищу для своего тщеславия; смутная идея, имеющаяся у нее относительно счастья, блеск и шум окружающего мешают ее душе услышать голос всего, что еще есть в природе. Юный турок в тишине сераля взирает на мужчин как на высшие существа, предназначенные известным [с.97] законом к тому, чтобы каждую пятницу всходить на ложе своих рабынь; воображение его не выходит за эти пределы. Священник разделяет людей на служителей культа и мирян; и, ничтоже сумняшеся, он рассматривает духовенство как самую благородную часть человечества, предназначенную руководить другой его частью, и т.д.

Если бы кто решил, что наиболее полной идеей человеческой природы обладают философы, он бы очень ошибся: ведь, если исключить из их среды Гоббса, Локка, Декарта, Бейля и еще весьма небольшое число мудрых умов, прочие создают себе странное мнение о человеке, столь же ограниченное, как мнение толпы, и лишь еще более смутное. Спросите у отца Мальбранша, что такое человек, он вам ответит, что это — субстанция, сотворенная по образу божьему, весьма подпорченная в результате первородного греха, но между тем более сильно связанная с Богом, чем со своим собственным телом, все усматривающая в Боге, все мыслящая и чувствующая в Нем же (Там же. С.227-228.) [с.98]

ЖЮЛЬЕН ОФРЕ ЛАМЕТРИ (1709 – 1751)

Жюльен Офре де Ламетри — французский врач и философ-материалист. В своей философии исходил из физики Декарта и сенсуализма Локка. Отказавшись в объяснении природы от идеи Бога и божественного происхождения мира, Ламетри признавал существование протяженной, внутренне активной, ощущающей материальной субстанции, формами которой полагал качественно не различимые неорганическое, растительное и животное царства (последнему относил человека). Ламетри отрицал всеобщность мышления, ибо последнее как результат сложной организации материи присуще только человеку. Саму способность мышления он понимал как сравнение и комбинирование представлений, возникающих на основе ощущений и памяти. Ламетри принадлежал к сторонникам радикального материализма и механицизма, вследствие чего человека рассматривал как самозаводящуюся машину. Такое понимание, с его точки зрения, объясняет вопросы и доказывает ненужность в принципе всей религии. Причинами исторического развития считал просвещение и действия выдающихся личностей. В области политического устройства был сторонником просвещенного абсолютизма. [с.99]

Основные произведения: «Человек – машина», «Человек – растение», «Система Эпикура».

Учение о материи

Хотя мы не имеем ни какого представления о сущности материи, мы не можем отказать ей в признании свойств, открываемых нашими чувствами.

Открывая глаза я вижу вокруг себя только материю или протяженность. Итак, протяженность – свойство, всегда принадлежащее всякой материи, могущее принадлежать только ей одной и, следовательно, присущее своему предмету. ...Протяженность есть атрибут материи, атрибут, который образует часть ее метафизической формы. (Ламетри. Сочинения. – М. 1983. С. 60-61.)

...Сущность души человека и животных есть и остается всегда столь же неизвестной, как и сущность материи и тел. Более того, душу, освобожденную от тела, столь же невозможно себе представить, как и материю, не имеющую никакой формы. Душа и тело были созданы одновременно, словно одним взмахом кисти... Поэтому тот, кто хочет познать свойства души, должен сперва открыть свойства, обнаруживающиеся в телах...

Все философы, внимательно изучавшие природу [с.100] материи, рассматриваемой как таковая, независимо от всех форм, образующих тела, открыли в этой субстанции различные свойства, вытекающие из абсолютно неизвестной сущности. Таковы, во-первых, способность принимать различные формы, которые появляются в самой материи и благодаря которым материя может приобретать двигательную систему и способность чувствовать; во-вторых, актуальная протяженность, принимаемая ими за атрибут, а не за сущность материи.

... Какое чудесное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые проходят природа последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку во всех своих многообразных созданиях! какая поразительная картина – вид Вселенной: все в ней слажено, ничего не режет глаза; даже переход от белого цвета к черному совершается через длинный ряд оттенков и ступеней, делающих его бесконечно приятным. (Там же. С. 58-60.)

Учение о человеке

Человеческое тело – это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения. ...Человек – это часовой механизм, который заводится не механическим [с.101] способом, а посредством поступления в кровь питательных соков из пищи. (Там же. С. 56.)

Человек и растение – это белое и черное. Четвероногие, птицы, рыбы, насекомые, амфибии являются промежуточными оттенками. смягчающими резкий контраст этих двух цветов. Если бы не существовало этих двух промежуточных ступеней, под которыми я подразумеваю проявления жизни различных животных, то человек, это гордое животное, созданное подобно другим, из праха, возмнил бы себя земным Богом и стал бы поклоняться только самому себе...

...Для образования рассудка, подобно нашему, требуется больше времени, чем нужно природе для образования рассудка животных; надо пройти через период детства, чтобы достигнуть разума; надо иметь в прошлом все недостатки и страдания животного состояния, чтобы извлечь из них преимущества, характеризующие человека. (Там же. С. 58-59.)

... Материалист, убежденный вопреки собственному тщеславию в том, что он просто машина или животное, не будет плохо относиться к себе подобным: он слишком хорошо знает природу их поступков, бесчеловечность которых всегда отражает степень рассмотренной выше аналогии между людьми и животными; следуя естественному закону, [с.102] свойственному всем животным, он не пожелает делать другим то, чего он не хочет, чтобы делали ему.

Итак, мы должны сделать смелый вывод, что человек является машиной и что во всей Вселенной существует только одна субстанция, различным образом видоизменяющаяся... Вы могли убедиться в том, что я делаю самые решительные выводы только в результате множества физических наблюдений: только за учеными я признаю право на суждения о тех выводах, которые я делаю из этих наблюдений, отвергая свидетельства всякого человека с предрассудками, не знающего ни анатомии, ни той единственной философии, которая в данном случае имеет значение, а именно философии человеческого тела. Какое значение могут иметь против столь прочного и крепкого дуба слабые тростинки Богословия, метафизики и различных философских школ? Это – детские игрушки, подобные рапирам наших гимнастических залов, с помощью которых можно доставить себе удовольствие потренироваться, но не одолеть противника. Надо ли прибавить, что я имею в виду пустые и пошлые идеи, избитые и жалкие выводы, которые будут проводить относительно мнимой несовместимости двух субстанций, беспрестанно соприкасающихся и воздействующих друг на друга. Такова моя система или, вернее, если я не заблуждаюсь, [с.103] истина. Она проста и кратка. Кто хочет, пусть попробует оспаривать ее! (Там же. С. 255-266.)

Жан Жак Руссо (1712-1778)

Жан Жак Руссо — философ, эстетик, писатель, теоретик педагогики, один из наиболее интересных и оригинальных мыслителей Просвещения, чьи философские взгляды оказали большое влияние на всю последующую философию. В вопросах мировоззрения Руссо придерживался деизма — религии разума. Наряду с существованием Бога

признавал также и бессмертие души. Вслед за Декартом рассматривал материю и дух как два извечно существующих начала (дуализм). В теории познания придерживался локковского сенсуализма (развитие знания из чувственного опыта), хотя и признавал врожденность (невыводимость из опыта) нравственных идей. В социально-политических вопросах был сторонником и выразителем демократических убеждений: резко критиковал сословные отношения и деспотический режим, высказывался за гражданские свободы и равенство людей независимо от их социального происхождения. Причины неравенства Руссо видел [с.104] в появлении частной собственности, разделившей людей и обратившей их друг против друга. Лучшим состоянием жизни человека полагал естественное (природное) состояние. Целью воспитания, с его точки зрения, должна стать подготовка социально активных граждан, уважающих труд.

Основные произведения: «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства среди людей», «Об общественном договоре, или Принципы политического права», «Эмиль, или О Воспитании», «Исповедь».

Рассуждение о науках и искусствах

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, быть может, 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. <...> [с.105]

Цивилизованные народы, развивайте дарования: счастливые рабы, вы им обязаны изысканным и изощренным вкусом, которым вы гордитесь, мягкостью характера и обходительностью нравов, способствующими более тесному и легкому общению, словом всеми внешними признаками добродетелей, которых у вас нет. (Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. — М., 1998. С. 27.)

До того, как искусство обтесало наши манеры и научило наши страсти говорить готовым языком, нравы у нас были грубые и простые, но естественные, и различие в поведении с первого взгляда говорило о различии характеров. Человеческая природа, в сущности, не была лучшею, но люди видели свою безопасность в легкости, с какою они понимали друг друга, и это преимущество, ценности которого мы уже не чувствуем, избавляло их от многих пороков.

Ныне ...в наших нравах воцарилось низкое обманчивое однообразие, и все умы кажутся отлитыми в одной и той же форме... Люди уже не решаются казаться тем, что они есть... (Там же. С. 28.)

Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства. <...> Приливы и отливы воды в океане не строже подчинены движению ночного светила, чем судьба нравов и добропорядочности — успехам наук и [с.106] искусств. По мере того, как они озаряют наш небосклон, исчезает добродетель, и это явление наблюдается во все времена и во всех странах. (Там же. С. 30.)

Вот каким образом роскошь, развращенность и рабство по все времена становились возмездием за наше надменное стремление выйти из счастливого невежества, на которое нас обрекла вечная Мудрость. Казалось бы, густая завеса, за которую она скрыла от нас все свои пути, должна была бы указать нам па то, что мы не предназначены для пустых изысканий. Но есть ли хоть один ее урок, которым мы сумели бы воспользоваться, и хоть один урок, которым мы пренебрегли безнаказанно? Народы! Знайте раз навсегда, что природа хотела оберечь вас от наук, подобно тому как мать вырывает из рук своего ребенка опасное оружие. Все скрываемые ею от вас тайны являются злом, от которого она вас охраняет, и трудность изучения составляет одно из немалых ее благодеяний. Люди испорчены, но они были бы еще хуже, если бы имели несчастье родиться учеными. (Там же. С. 35-36.)

О происхождении и основаниях неравенства между людьми

Я замечаю двоякое неравенство в человеческом роде: одно, которое я назову естественным или физическим, [с.107] так как оно установлено природой, состоит в различии возраста, здоровья, телесных сил и умственных или душевных качеств. Другое же может быть названо нравственным или политическим, так как оно зависит от своего рода договора и установлено или по крайней мере стало правовым с согласия людей. Оно состоит в различных привилегиях, которыми одни пользуются к ущербу других, в том, например, что один более богат, уважаемы и могущественны, чем другие, или даже заставляют их повиноваться себе. (Антология мировой философии. В 4 т. Т. 2. — М., 1970. С. 560-561.)

После того как я доказал, что неравенство едва заметно в естественном состоянии и его влияние там почти ничтожно, мне остается показать, как возникает оно и растет в связи с последовательным развитием человеческого ума. <...>

Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это мое» — и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн и убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы род человеческий тот, кто, выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы своим ближним: «Не [с.108] слушайте лучше этого обманщика, вы погибли, если способны забыть, что плоды земные принадлежат всем, а земля — никому!» (Там же. С. 562-563.)

Пока люди ...выполняли лишь такие работы, которые были под силу одному, и разрабатывали лишь такие искусства, которые не требовали сотрудничества многих людей, они жили свободными, здоровыми, добрыми и счастли-

выми, насколько могли быть таковыми по своей природе, и продолжали наслаждаться всей прелестью независимых отношений. Но с той минуты, как человек стал нуждаться в помощи другого, с той минуты, как люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи, достаточный для двух, равенство исчезло, возникла собственность, стал неизбежен труд, и обширные леса превратились в веселые нивы, которые нужно было поливать человеческим потом и на которых скоро взойшли и расцвели вместе с посевами рабство и нищета. (Там же С.563-564.)

Выгоднее было казаться не тем, чем был в действительности; быть и казаться — это для того времени уже вещи различные, и это различие вызвало появление ослепляющего высокомерия, обманчивой хитрости и пороков, составляющих их свиту. С другой стороны, из свободного [с.109] и независимого, каким был человек первоначально, он превратился как бы и подвластного всей природе, особенно же ему подобным, рабом которых до некоторой степени он становится, даже становясь их господином. Если он богат, он нуждается в их услугах, если он беден, то нуждается в их помощи, и даже при среднем достатке он все равно не в состоянии обойтись без них. <...>

Ненасытное честолюбие, страсть увеличивать свое благосостояние, не столько ввиду истинных потребностей, сколько для того, чтобы стать выше других, внушают всем людям низкую склонность вредить друг другу и тайную зависть, тем более опасную, что, желая вернее нанести удар, она часто прикрывается личиной благожелательности. Словом, конкуренция и соперничество, с одной стороны, а с другой — противоположность интересов и скрытое желание обогатиться на счет другого — таковы ближайшие последствия возникновения собственности, таковы неотлучные спутники нарождающегося неравенства. (Там же. С. 564-565.)

Возникающее общество стало театром ожесточеннейшей войны. Погрязший в преступлениях и пороках и впавший в отчаяние род человеческий не мог [с.110] уже ни вернуться назад, ни отказаться от сделанных им злосчастных приобретений; употребляя во зло свои способности, которые могли служить лучшим его украшением, он готовил себе в грядущем только стыд и позор и сам привел себя на край гибели. (Там же. С. 566.)

Из изложения этого видно, что неравенство, почти ничтожное в естественном состоянии, усиливается и растет в зависимости от развития наших способностей и успехов человеческого ума и становится наконец прочным и правомерным благодаря возникновению собственности и законов. Из него следует далее, что нравственное неравенство, узаконенное одним только положительным правом, противно праву естественному, поскольку оно не совпадает с неравенством физическим. Это различие достаточно ясно показывает, что должны мы думать о том виде неравенства, которое царит среди всех цивилизованных народов, так как естественное право, как бы мы его ни определяли, очевидно, не может допустить, чтобы дитя властвовало над старцем, чтобы глупец руководил мудрецом и горсть людей утопала в роскоши, тогда как огромное большинство нуждается в самом необходимом. (Там же. С. 567.) [с.111]

О человеческой свободе и об общественном договоре

Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах. Иной считает себя повелителем других, а сам не перестает быть рабом в еще большей степени, чем они. (Антология мировой философии. С. 567.)

Эта общая свобода есть следствие человеческой природы. Ее первый закон — забота о самосохранении, ее первые заботы — те, которые человек обязан иметь по отношению к самому себе; и как только человек достигает разумного возраста, он становится своим собственным господином, будучи единственным судьей тех средств, которые пригодны для его самосохранения.

Поскольку ни один человек не имеет естественной власти над себе подобными и поскольку сила не создает никакого права, то в качестве основы всякой законной власти среди людей остаются соглашения.

Отказаться от своей свободы — это значит отказаться от своего человеческого достоинства, от права человека, даже от его обязанностей. <...> Такой отказ несовместим с человеческой природой; отнять всякую свободу у своей воли равносильно отнятию всяких нравственных мотивов у своих поступков. Наконец, [с.112] соглашение, в котором, с одной стороны, выговорена абсолютная власть, а с другой — безграничное повиновение, есть пустое и противоречивое соглашение.

Итак, с какой точки зрения ни рассматривать вещи, право рабства ничтожно, и не только потому, что оно беззаконно, но и потому, что оно нелепо и ничего не означает. Слова раб и право противоречивы; они исключают одно другое. (Там же. С. 568.)

Если, таким образом, мы устраним из общественного соглашения то, что не составляет его сущности, то мы найдем, что оно сводится к следующему:

Каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого.

Вместо отдельной личности каждого договаривающегося этот акт ассоциации немедленно создает моральное и коллективное целое, составленное из стольких членов, сколько собрание имеет голосов, целое, которое получает путем этого самого акта свое единство, свое общее я, жизнь и волю. Эта общественная личность, составленная путем соединения всех остальных личностей, получала в прежнее время название [с.113] *гражданской общины*, а теперь называется республикой или политическим телом, которое именуется своими членами государством, когда оно пассивно, и сувереном, когда оно активно, державой — при сопоставлении ее с ей подобными. По отношению к участникам они коллективно принимают имя народа, а в отдельности называются гражданами, как участники суверенной власти, и подданными, как подчиненные законам государства.

Суверен, будучи образован из составляющих его частных лиц, не имеет и не может иметь интересов, противоположных их интересам... (Там же. С. 568-569.)

Переход от естественного состояния к гражданскому производит в человеке весьма заметную перемену, заменяя в его действиях инстинкт правосудием и сообщая его действиям нравственное начало, которого им прежде недоставало. Только тогда голос, долга следует за физическим побуждением, право — за желанием, и человек, обращавший до тех пор внимание только на самого себя, оказывается принужденным действовать согласно другим принципам и прислушиваться к голосу разума, прежде чем повиноваться естественным склонностям. <...> [с.114]

Первый и самый важный вывод из установленных выше принципов тот, что только общая воля может управлять силами государства сообразно с целью, для которой последнее учреждено и которая есть общее благо. Ибо если противоположность частных интересов создала необходимость в установлении обществ, то самое установление их стало возможным только путем соглашения тех же интересов. <...> Единственно на основании этого общего интереса общество и должно быть управляемо. (Там же. С. 570.)

Общественный договор устанавливает между всеми гражданами такое равенство, что они вступают в соглашение на одних и тех же условиях и должны все пользоваться одними и теми же правами. Таким образом, из самой природы договора вытекает, что всякий акт суверенитета, т.е. всякий подлинный акт общей воли, обязывает или благодетельствует одинаково всех граждан, так что верховная власть знает только совокупность народа и не делает различия между теми, кто ее составляет. <...>

Если исследовать, в чем именно состоит наибольшее благо всех, которое должно быть целью всякой системы законодательства, то мы найдем, что благо это сводится [с.115] к двум важнейшим вещам: *свободе* и *равенству*; свободе — потому, что всякая частная зависимость равносильна отнятию у государственного организма некоторой силы; равенству — потому, что свобода не может существовать без равенства. (Там же. С. 571.)

О правительстве

Что же такое правительство? Это посредствующий орган, установленный между подданными и сувереном для взаимного их сношения, уполномоченный исполнять законы и охранять свободу, как политическую, так и гражданскую. <...>

Итак, я называю правительством, или верховным управлением, законное отправление функции исполнительной власти, а правителем, или государем, — орган или человека, которым вручена эта власть. (Там же. С. 572.)

О гражданской религии

Подданные должны отдавать отчет суверену в своих убеждениях, лишь поскольку убеждения эти важны для общины. А государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставила бы его любить свои обязанности. Но догматы этой религии [с.116] интересуют государство и его членов лишь настолько, насколько эти догматы относятся к морали и обязанностям, которые исповедующий их обязан выполнять по отношению к ближнему. Каждый может иметь сверх того какие ему угодно убеждения... (Там же. С. 573.)

Существует, таким образом, символ веры чисто гражданский, статьи которого суверен имеет право устанавливать не как догматы религии, конечно, но как чувства общности, при отсутствии которых нельзя быть ни хорошим гражданином, ни верноподданным. Не имея возможности принуждать кого-нибудь верить в установленные им догматы, государство может изгнать из своих пределов всякого, кто в них не верит; оно может его изгнать не как нечестивца, а как человека необщественного, как гражданина, неспособного любить откровенно законы и справедливость и неспособного также принести в жертву, в случае надобности, свою жизнь своему долгу. Если же кто-нибудь, признав публично эти догматы, ведет себя как неверующий в них, то он должен быть наказан смертью: он совершил величайшее преступление: он солгал перед законами.

Догматы гражданской религии должны быть просты, [с.117] немногочисленны, выражены точно, без объяснений и комментариев. Существование могучего, разумного, благодетельного, предусмотрительного и заботливого божества, будущая жизнь, счастье справедливых, наказание злых, святость общественного договора и законов — вот положительные догматы. Что касается догматов отрицательных, то я ограничиваю их одним только догматом — нетерпимостью... (Там же. С. 573-574.)

ДЕНИ ДИДРО (1713 – 1784)

Дени Дидро — французский философ, просветитель, руководитель Энциклопедии, критик искусства, писатель. Вместе с Вольтером оказал наибольшее влияние на современную ему общественную мысль. В философии прошел путь от деизма и этического идеализма до материализма и атеизма. В механистическо-материалистическое понимание природы внес некоторые диалектические идеи: связи материи и движения, связи протекающих в природе процессов, вечной изменчивости природных форм. Развивал учение о всеобщей чувствительности материи как условии порождения специфических содержаний ощущений. В области познания Дидро был сторонником локковского критического [с.118] эмпиризма. Все человеческие умозаключения как данные чувственного опыта коренятся в природе; в

познании мы регистрируем известные из опыта явления, между которыми существует либо необходимая, либо условная связь. Знание, по мнению Дидро, должно иметь своей целью достижение способности совершенствоваться и увеличивать могущество человека. В области политики Дидро был сторонником просвещенной монархии.

Основные произведения: Мысли к объяснению природы», «Философские основания материи и движения» и др.

Учение о природе

Не знаю в каком смысле философы полагали, будто материя безразлична к движению и покою. Хорошо известно, что все частицы тела взаимно притягиваются; это значит, что в этом мире все либо перемещается, либо находится в состоянии напряжения, или же одновременно перемещается и находится в состоянии напряжения...

Тело, по мнению некоторых философов, само по себе бездеятельно и лишено силы: это ужасная ошибка, идущая в разрез со всякой здоровой физикой, со всякой здоровой химией: тело преисполнено деятельности и силы само по себе, и по природе своих основных свойств, рассматриваем ли мы [с.119] его отдельные молекулы или всю массу.

К этому добавляют: чтобы представить себе движение, надо вне существующей материи вообразить силу, на нее воздействующую. Это не так: молекула, наделенная свойством, присущим ее природе, сама по себе есть деятельная сила. Она воздействует на другую молекулу, в свою очередь воздействующую на нее... Абсолютный покой есть абстрактное понятие, в природе его не существует; движение есть такое же реальное свойство, как длина ширина и глубина...

Невозможно предположить существование чего-либо вне материальной вселенной; никогда не следует делать подобных предположений, потому что из них ничего нельзя вывести. (Дидро Д. Сочинения: в 2т. – М. 1986. – Т.1. С. 490-491.)

Во вселенной есть только одна субстанция: и в человеке и в животном. Ручной органчик – из дерева, человек из мяса, чижик из мяса, иначе организованного; но и тот и другой одинакового происхождения, одинаковой формации, имеют одну и ту же функцию, 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, [с.120] страданием, голодом, жаждой, болью, восторгом, ужасом, то невозможно предположить, чтобы на полюсе и на экваторе он издавал бы различные звуки. Инструмент обладающий способностью ощущения, или животное, убедились на опыте, что за таким-то звуком следуют такие-то последствия вне его, что другие животные приближаются или удаляются, требуют или предлагают; заметьте, что в сношениях между животными и людьми нет ничего кроме звуков и действий. (Дидро Д. Избр. филос. произведения. – М., 1981. С. 149.)

Учение о познании

Мы располагаем тремя основными средствами: наблюдением природы, размышлением и экспериментом. Наблюдение собирает факты; размышление их комбинирует; опыт проверяет результаты комбинаций. Необходимо, чтобы наблюдение природы было постоянным, размышление – глубоким, а опыт – точным. Эти средства редко оказываются соединенными. Вот почему творческих умов не так много...

Почему же у нас так мало достоверных знаний?... Абстрактные науки слишком долго занимали лучшие умы и почти не принесли плодов; в одних случаях вовсе не изучалось то, что надлежало знать, в других случаях в исследованиях [с.121] не было ни плана, ни метода, ни отбора; без конца нагромождали слова, а знание вещей отставало.

Истинный метод философствования заключался и будет заключаться в том, чтобы умом проверять ум, умом и экспериментом контролировать чувства, познавать чувствами природу, изучать природу изобретения различных орудий, пользоваться орудиями для изысканий и совершенствования практических искусств, который необходимо распространять в народе.

...Каковы бы ни были факты, они составляют подлинное Богатство философа. К несчастью, рациональная философия главным образом сопоставляет и связывает факты, имеющиеся в ее распоряжении, и гораздо меньше внимания уделяет тому, чтобы собирать новые факты... Но время доньше опрокидывало почти все сооружения рациональной философии...

Мы выделили два вида философии: экспериментальную и рациональную. У одной глаза завязаны, она всегда идет ощупью, берется за все, что попадется ей под руку, и в конце концов натывается на драгоценные вещи. Другая собирает этот драгоценный материал и старается разжечь из него факел; но до настоящего времени этот факел служил ей хуже, чем ее сопернице в поисках на ощупь; Это и не удивительно. [с.122] Опыт бесконечно умножает свои поиски и действует непрерывно, он неизменно ищет явления, в то время как разум ищет аналогии. Экспериментальная философия не знает ни того, что ей попадается, ни того, что получается из ее работы; но она работает без устали. Наоборот, рациональная философия взвешивает возможности, выносит суждения и умолкает, она самоуверенно заявляет: «свет нельзя разложить!»; экспериментальная философия прислушивается к ней, молчит целые века, затем она вдруг показывает призму и говорит: "свет разложим!". (Дидро Д. Соч.: в 2 т. Т.1. – М. 1986. С. 340-343.)

Учение о человеке

...Мы люди – инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства – клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют... (Дидро Д. Избр. филос. произв. – М., 1981. С. 148.)

Ощущением называют какое бы то ни было действие души, обусловленное соединением души с телом. Ощущать значит жить.

Ощущение происходит при помощи нервов, ибо их нельзя коснуться, не вызывая ощущения. Отсюда; простое [с.123] ощущение, приятное ощущение, болезненное ощущение. Не все части тела ощущают.

Нервы существуют повсюду, но это не все, что есть в организме. Кости, сухожилия, связки, сумки не ощущают. В нерве обладают чувствительностью не все его оболочки, а его мозговые нити. Для ощущения необходимы здоровый нерв и свободное общение нерва с мозгом.

... Когда человек совершенно здоров, тогда в нем не преобладает ни одно ощущение, заставляющее его обращать внимание на какую-либо часть тела, такое состояние когда-нибудь испытывает каждый человек, – то человек существует лишь в одной точке мозга, он весь там где его мысль... Способность человека к совершенствованию происходит от слабости его чувств, из которых ни одно не господствует над органом разума. (Там же. С. 484.)

Ощущение и следующее за ним проявление воли телесны; это две функции мозга. проявление воли предшествует действию мышечных волокон. Ощущение – определенная форма, бытия души, сознющей эту форму... Как бы ни представляли себе душу, это – подвижное, протяженное, чувствующее и сложное бытие.

Мы сознаем начало разума или души так же, как мы сознаем свое существование, существование своей руки, [с.124] тепла, холода, страдания, удовольствия. Отвлечитесь от этих телесных ощущений и души больше не будет... Душа ничего без тела. Я утверждаю, что ничего нельзя объяснить без тела. (Там же. С. 522)

Атеистическое учение

Я говорю вам, что никакого Бога нет; что сотворение мира – пустая фантазия; что вечность мира не более затруднительна для мысли, чем вечность духа; что из-за моей неспособности постигнуть, как могло движение породить эту вселенную, было бы смешно предполагать, ради устранения этой трудности, бытие существа, которое для меня столь же непостижимо; что если чудеса мира физического обнаруживают ум, что беспорядок в нравственном мире уничтожает всякое провидение. Я говорю вам, что если все создано Богом, то все должно обладать наибольшим совершенством, какое только возможно; ибо если не все обладает наибольшим возможным совершенством, значит в Боге есть бессилие или злая воля. Именно в этом пункте для меня остается неясным вопрос о его существовании, а раз так, то помогут ли мне ваши разъяснения? Если бы даже было доказано, (а на самом деле это не доказано) что всякое зло служит источником какого-нибудь блага, – то как доказать, что нельзя [с.125] было в его небытии и живут так, как если бы они действительно были в этом убеждены; это – фанфароны атеизма. Я ненавижу фанфаронов: они лжецы, я жалею настоящих атеистов; мне кажется, что для них нет утешения; я молю Бога за скептиков: им не хватает просвещенности... (Там же. С. 173.)

КЛОД–АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ (1715 – 1771)

Клод Адриан Гельвеций — философ, представитель французского материализма 18 века. Основу философии Гельвеция составил сенсуализм Локка, из которого были исключены все идеалистические моменты. Материя, которая существует объективно, познается при помощи ощущений. Под мышлением же Гельвеций понимал лишь человеческую способность к комбинированию ощущений. Он развивал идею о необходимости гармонического сочетания личных и общественных интересов, был сторонником идеи равенства, подчеркивал роль общественной среды в воспитании человеческого характера.

Основные произведения: «Об уме», «О человека». [с.126]

О воспитании

В каждой стране искусство формировать людей так тесно связано с формой правления, что какое-либо значительное изменение в общественном воспитании вряд ли возможно без изменения в самом государственном строе. Искусство воспитания есть не что иное, как знание средств для образования более крепких и сильных тел, более просвещенных умов и более добродетельных душ.

Мы столь далеки от всякой реформы воспитания, что я замечу только, что мы не соглашаемся в этой области даже на изменение наиболее глубоких и наиболее легко исправимых злоупотреблений. Кто сомневается, например, что для получения всего, что человек в состоянии дать, он должен наилучшим образом распределить время? И кто, удивившись в этой истине, не замечает с первого же взгляда, какие перемены можно было совершить в общественном воспитании?

Так, необходимо посвятить некоторое время разумному изучению родного языка. Как нелепо терять восемь или десять лет жизни на то, чтобы изучать мертвый язык, который забывается тотчас же по окончании школы, потому что он почти совершенно непригоден в обыденной жизни? [с.127] Напрасно мне возразят, что молодых людей так дол-

го держат в гимназиях не столько для изучения латыни, сколько для того, чтобы внушить им привычку к труду и прилежанию. Разве нельзя было бы для достижения этой же цели предложить им занятие менее неблагодарное? Неужели не бояться притупить в них ту природную любознательность, которая одушевляет нас в ранней молодости? Насколько укрепились бы эта любознательность, если бы бессмысленное изучение слов заменили изучение физики, истории математики, нравственности, поэзии и т.п.?

...Образование юноши должно дать ему возможность выбирать между различными путями; гений должен быть свободен. Существуют знания, необходимые для каждого гражданина; таково знание принципов нравственности и законов своего государства. Все мои требования сводятся к тому, чтобы память молодого человека заполнялась идеями и предметами, относящимися к его вероятному поприщу...

Почему с таким пренебрежением относятся к воспитанию государей и вельмож и всех лиц, которые призваны занимать высокие должности? ...Если даже воспитание самих государей представлено случаем, то кто же позаботится о воспитании частных лиц?... В государствах деспотических нужно отказаться от надежды создать людей, выдающихся [с.128] добродетелями и талантами. Иначе в государствах монархических. Здесь можно рискнуть на такое предприятие с некоторой надеждой на успех; но в то же время приходится признать, что успех будет тем сомнительнее, чем больше монархическая форма правления будет приближаться к форме деспотической или чем испорченнее будут нравы. (Гельций. Соч.: в 2т. – М., 1973. С. 595-603.)

Учение об обществе

Силу истины неустанно славят, а между тем эта столь прославленная сила бесплодна, если она если она не оплодотворена интересами государства...

Говорят, что мнение правит миром. Бывают обстоятельства, когда, несомненно, общее мнение правит даже государями. Но что общего имеет этот факт с вопросом о силе истины? Доказывает ли он, что общее мнение есть ее произведение? Нет, наоборот, опыт доказывает нам, что почти все вопросы нравственности и политики решаются силой, а не разумом и что если мнение правит миром, то в конечном счете сильные мира правят мнением... Тот, кто распределяет почести, Богатства и наказания, привязывают всегда к себе множество людей. При помощи подобных средств султаны узаконивают свои нелепейшие притязания, приучают своих [с.129] подданных гордиться званием рабов и презирать звание свободных людей.

Какие взгляды наиболее широко распространены? Бесспорно, религиозные взгляды. Но устанавливаются они не разумом и не истиной, а насилием. Магомет, желая навязать свой Коран, вооружался, льстил воображению людей, пугал их. Страх и надежда побуждают в народах интерес принять его закон, и вскоре видения пророка становятся взглядами половины мира.

Но разве прогресс истины не протекает быстрее, чем успехи заблуждения? Да, если и первая, как и другое, одинаково провозглашаются властью. Истина сама по себе ясна, она доступна всякому здравомыслящему человеку. Наоборот, заблуждение, будучи всегда непонятным, всегда окутано туманом непостижимости, становится предметом презрения со стороны здравого смысла. Но что может сделать здравый смысл без силы? При образовании общепринятых взглядов насилие, мошенничество и случай всегда играли большую роль, чем разум и истина. (Там же. С. 475-476.) [с.130]

ПОЛЬ-АНРИ ГОЛЬБАХ (1723 – 1789)

Поль Анри Гольбах — французский философ-материалист и атеист. Выступал с критикой всяких форм религии и идеализма в философии, в которых видел «химеру», противоречащую здравому смыслу. Бога нет, а есть только материя, которая воздействует каким-нибудь образом на наши чувства. Материя, согласно учению Гольбаха, состоит из неизменных и неделимых атомов, основными свойствами которых являются протяженность, вес, фигура, непроницаемость, движение. Человек — это часть природы, подчиненная ее законам. В теории познания Гольбах придерживался сенсуализма: опыт — источник всякого знания; был убежден в принципиальной познаваемости мира. Во взглядах на общество Гольбах придерживался того мнения, что путь к освобождению людей — в их просвещении. Незнание собственной природы, привело к тому, что род человеческий оказался поработленным. В политике Гольбах сторонник конституционной монархии.

Основные сочинения: «Система природы», «Разоблаченное христианство», «Здравый смысл» и др. [с.131]

Учение и природе. Материя и движение

Природа есть причина всего... она существует благодаря себе, она будет существовать и действовать вечно. ...Природа не есть какое-то изделие, она всегда существовала сама по себе, в ее лоне зарождалась все, она колоссальная мастерская, снабженная всеми материалами; она сама изготавливает инструменты, которыми пользуется в своих действиях, все ее изделия являются продуктами ее энергии и сил, или причин, которые она заключает в себе, производит и приводит в действие.

...Все в природе является следствием естественных причин, а поэтому все в природе должно изменяться... Если природе присуще движение, значит в мире существует универсальная изменчивость. (Гольбах. Избр. произв.: в 2 т. Т.1. – М., 1963. С. 96-97.)

Вселенная представляет собой движущуюся материю, движение является способом существования материи, необходимым образом вытекающим из ее сущности. (Там же. С. 70)

Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение. Его совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную [с.132] и непрерывную цепь причин и следствий. Некоторые из этих причин нам известны, ибо они непосредственно воздействуют на наши чувства. Другие нам неизвестны, потому что они действуют на нас лишь посредством следствий, часто очень удаленных от своих первопричин. (Там же. С. 66.)

Учение о человеке

Человек – произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться от нее, не может – даже в мысли – выйти из природы. Тщетно дух его желает ринуться за грани видимого мира, он всегда вынужден вмещаться в его пределы. 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 останутся 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...

Души приобретает свои идеи на основе впечатлений, [с.133] последовательно производимых материальными предметами на наши материальные органы. (Там же. С. 183.)

Человек есть чисто физическое существо; духовный человек – это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, т.е. по отношению к некоторым способам действий, обусловленными особенностями его организации...

Из-за незнания собственной природы и собственных стремлений, своих потребностей и прав человек, живя в обществе, утратил свободу и стал рабом. Он отрекся от желаний своего сердца и счел необходимым заглушить их и пожертвовать своим благополучием прихотям своих вождей. Он не понял цели общества и правительства, безоговорочно подчинился таким же, как он сам, людям, на которых под влиянием предрассудков стал смотреть как на существа высшего порядка, как на земных Богов. Эти последние воспользовались его заблуждением, чтобы поработить его, Развратить, сделать порочным и несчастным. Так в следствии незнания своей собственной природы род человеческий оказался поработленным.

...Одним словом, он не понял своих интересов. Этим объясняется беспорядочность его жизни, его невожатность, его постыдные удовольствия и пороки, которым он предался в ущерб своему здоровью и прочному благополучию. Таким образом незнание человеческой природы помещало человеку уяснить себе задачи нравственности; впрочем развратные правительства, которым он [с.134] подчинен, помещали бы ему осуществить на деле предписания морали, даже если бы он их знал. (Там же. С. 59-64.)

Учение об обществе, политике и государстве

Любовь к обществу – единственное чувство человека, развиваемое и культивируемое разумом. Создав человека существом, обладающим способностью чувствовать, природа вдохнула в него любовь к наслаждениям и страх перед страданиями. Общество является произведением природы, поскольку именно природа обуславливает жизнь человека в обществе. Любовь к обществу или чувство общности, есть чувства вторичные, являющиеся плодом опыта и рассудка... (Там же. Т.2. С. 87-88.)

...Когда говорят, что любовь к обществу – чувство общественное, это значит, что человек, стремясь к самосохранению и счастью, дорожит средствами, дающими ему возможность их обеспечить; рожденный со способностью чувствовать, он предпочитает хорошее дурному; будучи восприимчивым к опыту и способным к размышлению, он [с.135] поступает рассудительно, т.е. проявляет способность сравнивать, доставляемые ему общественной жизнью, с испытаниями, которые выпали ему на долю вне общества. На основе опыта, размышлений и сравнений человек предпочитает положение, которое обеспечивает ему сообразное с его сущностью приятное существование неприятному, беспокойному и лишаящему его всякой помощи одиночеству. (Там же. С. 89.)

Если общество или те кто руководит его деятельностью, вместо того, чтобы обеспечить всем гражданам возможность использовать свои природные способности, стремится лишить их этой возможности; если правители принуждают граждан к бесполезным, мучительным и напрасным жертвам; если они ставят препоны работе граждан и их предприимчивости не дают им ни счастья, ни безопасности, – тогда человек перестает видеть в объединении какие-либо преимущества и либо покидает общество, либо остается в нем, не испытывая к нему прежней привязанности...он кончит тем, что проникнется к нему ненавистью, покинет его и даже будет ему вредить. Итак, именно в порочности общества причина испорченности его членов. (Там же. С.93-94.)

Гражданин должен подчинить обществу свои желания, страсти, интересы; только при этом условии оно окажет [с.136] ему покровительство и поддержку в деле обеспечения тех преимуществ, на получении которых он может

надеяться по справедливости ...ни один гражданин, ни одна группа граждан ни одно сословие какого-нибудь народа не вправе в нарушение справедливости добиваться для себя предпочтения перед всеми остальными. (Там же. С. 232.)

Если у народа нет твердых нравственных устоев, это говорит о том, что у него нерадивые развращенные правители. Праздность, распутство, многочисленные преступления, являются несомненными признаками того, что нацией плохо управляют... Просвещение народов должно быть самой важной заботой всякого правительства... Одни лишь тираны заинтересованы в том, чтобы народ не имел ни знаний, ни разума, ни веры, ни воли; несправедливое правительство стремится довести народ до состояния отупевших животных, тогда как просвещение дало бы ему возможность осознать свое жалкое положение и увидеть всю глубину своих несчастий; препятствия, чинимые народному образованию, являются неоспоримым свидетельством порочности систем управления и полнейшего нежелания властей управлять лучше. (Там же. С. 247-248.)

Политика – это искусство управлять людьми и заставлять их содействовать осуществлению общего плана, [с.137] часто противоречащего склонностям, личным интересам и предрассудкам людей, умение подчинить их общественной воле, определяемой законом, – поистине высшее проявление мудрости наученной жизненным опытом или просвещенной философией. Лишь самая совершенная мудрость способна обеспечить различным пружинам государственного механизма ту степень напряжения, которую они могут выдержать; лишь самый глубокий разум может избрести новые пружины, которыми время от времени необходимо заменять старые, когда последние в силу тех или иных обстоятельств перестают действовать эффективно. (Там же. С. 395-396.)

Этика

Живи для себя, для своих ближних; углубись в самого себя; присмотришься затем к окружающим тебя разумным существам и оставь Богов, которые ничего не могут сделать для твоего счастья. Наслаждайся сам и давай наслаждаться другим ...Будь же счастлив, человек, природа зовет тебя к этому. Но помни, что ты не можешь быть счастливым в одиночку, я призываю к счастью наряду с тобой всех смертных; только сделав их счастливыми, ты будешь счастлив сам – такова воля судьбы; помни, что если ты [с.138] попытаешься уклониться от нее, ненависть, месть и угрызания совести всегда наготове, чтобы наказать тебя за нарушение ее бесповоротных повелений.

Поэтому, о человек, какое бы место ты не занимал в жизни, иди путем, который ты начертал себе для достижения доступного тебе счастья. Во имя гуманности не забывай о судьбе своих ближних; пусть твое сердце относится с состраданием к злополучиям других людей; пусть твоя щедрая рука будет готова к помощи несчастному, удрученному своей судьбой; помни, что может прийти и твой черед для несчастья и знай, что всякий несчастный вправе требовать от тебя участия.

Будь справедлив, потому что справедливость – опора человеческого рода... Будь воздержан, умерен, целомудрен, потому что целомудрие враг сладострастия, неводержанности и излишества, которые разрушают твое здоровье и сделают тебя презренным в чужих глазах.

Будь гражданином, потому что твое отечество необходимо для твоей безопасности, твоих удовольствий, твоего благополучия. Будь верным и послушным законной власти, потому что она необходима для сохранения общества, в свою очередь необходимого для тебя самого. Повинуйся законам, потому что они – выражение общественной воли, [с.139] которой должна быть подчинена твоя частная воля. Защищай свою страну, потому что она делает тебя счастливым в ней – твое достоинство и всех самых дорогих для тебя существ...

Одним словом, будь человеком, разумным существом, верным супругом, нежным отцом, справедливым хозяином, усердным гражданином; старайся служить родине своими силами, талантами, умением, добродетелями. ...Не жалуйся на свою судьбу. Такова совокупность истин, заключающихся в кодексе природы. (Там же. С. 675-681.)

Критика религии

Если мы захотим понять сущность наших представлений о божестве то должны будем признать, что словом Бог люди всегда обозначают наиболее скрытую, далекую и неизвестную причину наблюдаемых нами явлений; они употребляют это слово лишь в тех случаях, когда перестают разбираться в механизме естественных и известных им причин; утратив из виду последовательность и связь этих причин, они прекращают свои поиски; чтобы покончить с затруднениями, называют Богом последнюю причину, т.е. ту, которая находится за гранью всех известных причин; т.о. они дают лишь туманное название некоторой неизвестной [с.140] причине, перед которой останавливаются под влиянием лености мысли или ограниченности своих познаний. Во всех тех случаях, когда говорят, что Бог есть виновник какого-либо явления, это означает просто, что не знают, как могло произойти подобное явление при помощи известных нам в природе сил и причин...

Если незнание природы породило богов, то познание ее должно их уничтожить. С ростом знаний человека растут его силы и его орудия; науки, искусства, и ремесла оказывают ему свою помощь; опыт делает его более уверенным, помогая ему оказывать сопротивление многим явлениям, перестающим пугать его, лишь только он познает их. Одним словом, людские страхи рассеиваются по мере роста просвещения. Просвещенный человек перестает быть суеверным. (Там же. С. 368-375.)

...Христианская религия во все времена была источником раздоров и смут. Христиане всегда оказывались обманутыми жертвами религиозных страстей. Священники во все времена ставили себе целью господствовать и жить в почете за счет верующих, всецело на них полагавшихся...

Если взять за мерило наших суждений о человеке пользу и ущерб для общества, мы увидим, что величайшие святые часто причиняли роду человеческому больше зла, [с.141] чем самые отъявленные преступники. В самом деле, найдется ли такой разбойник или убийца, который погубил бы такое множество граждан, как эти короли-гонители, которые убивали тысячи подданных для укрепления и распространения веры? Найдется ли мятежник, который произвел бы в какой-нибудь нации такие опустошения, как большинство фанатичных и развратных святых, столько раз призывавших к нетерпимости?

...Только разум может сделать человека лучше. Вера всегда будет создавать только рабов, глупо упорствующих во взглядах своих тиранов. (Гольбах П.А. Галерея святых. – М., 1962. С. 274.)

Причина распространения христианского вероучения в притягательности его для народа в силу невежества и тяжелого материального положения последнего. Христианство стало религией неимущих, оно провозглашало нищего Бога, бедняки проповедовали эту религию беднякам, она давала им утешение, самые мрачные идеи ее отвечали состоянию этих людей. (Там же. С. 235.) [с.142]

(Хрестоматия по философии. Книга 4. Немецкая классическая философия. Часть первая. / Под редакцией проф. д.филос.н. Ивановой А.А. - Учебно-методическое пособие. -2-е изд. -М: ИПЦ МИТХТ, 2004.)

Немецкая классическая философия

Иммануил Кант
(1724-1804)

И. Кант – немецкий философ-рационалист, ученый-естествоиспытатель, родоначальник немецкого классического идеализма. Кант — выдающийся исследователь процессов научного познания, его возможностей. Свой идеал научного знания он воплотил в учении «трансцендентального идеализма». Кант также вошел в историю философии разработкой этических проблем, введением в этику понятия «категорического императива». Политический идеал Канта — образ мира, где нет войн и социальных катаклизмов, а в обществе уважаются права человека.

Основные труды Канта: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения».

И. Кант о познании

И. О различии между чистым и эмпирическим познанием

Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности [с.4] 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 [с.5] знания называются **априорными**, их отличают от эмпирических знаний, которые имеют **апостериорный** источник, а именно в опыте.

Однако термин *a 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 *a 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 *a priori* знать, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать опыта, т. е. когда дом действительно обвалится. Однако знать об этом совершенно *a 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 *a posteriori*, т. е. посредством опыта. В [с.6] 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.

II. Мы обладаем некоторыми априорными знаниями, и даже обыденный 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 [с.7] 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 липа 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 [с.8] 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. <...> 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 [с.9] 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. (И. Кант. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. С. 32-34)

...Некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта и с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт [с.10] не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более предпочтительными и по их конечной цели гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений. Мы при этом скорее готовы пойти на что угодно, даже

с риском заблудиться, чем отказаться от таких важных исследований из-за какого-то сомнения или пренебрежения и равнодушия к ним. Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть бог, свобода и бессмертие. А наука, конечная цель которой с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется метафизикой; ее метод вначале догматичен, т. е. она уверенно берется за решение [этой проблемы] без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию.

О различии между аналитическими и синтетическими суждениями

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату ...это отношение может быть двояким. Или предикат В принадлежит субъекту А как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии А, или же В целиком находится вне понятия А, хотя и связано с ним. В [с.11] первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором – *синтетическим*. Следовательно, аналитические – это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно было бы назвать поясняющими, а вторые – расширяющими суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением. Например, если я говорю все тела протяженны, то это суждение аналитическое. В самом деле, мне незачем выходить за пределы понятия, которое я сочетаю со словом тело, чтобы признать, что протяжение связано с ним, мне нужно только расчленить это понятие, т. е. осознать всегда мыслимое в нем многообразное, чтобы найти в нем этот предикат. Следовательно, это – аналитическое суждение. Если же я говорю все тела имеют тяжесть, то этот предикат есть нечто иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще. [с.12] Следовательно, присоединение такого предиката даст синтетическое суждение.

Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические. В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и, следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта. Суждение, что тела протяженны, устанавливается а priori и не есть эмпирическое суждение. В самом деле, раньше, чем обратиться к опыту, я имею все условия для своего суждения уже в этом понятии, из которого мне остается лишь извлечь предикат по закону противоречия, и благодаря этому я в то же время могу сознавать необходимость этого суждения, которая не могла бы быть даже указана опытом. Напротив, хотя в понятие тела вообще я вовсе не включаю предикат тяжести, однако этим понятием обозначается некоторый предмет опыта через какую-то часть опыта, к которой я могу, следовательно, присоединить другие части того же самого опыта сверх тех, которые имеются в первом понятии. Я могу сначала познать аналитически понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости, формы и пр., которые мыслятся в этом понятии. Но вслед за этим я расширяю свое знание и, [с.13] обращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом присоединяю синтетически этот признак к понятию тела как [его] предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основывается именно на опыте, так как оба этих понятия, хотя одно из них и не содержится в другом, тем не менее принадлежат друг к другу, пусть лишь случайно, как части одного целого, а именно опыта, который сам есть синтетическое связывание созерцаний.

Но априорные синтетические суждения совершенно лишены этого вспомогательного средства. Если я должен выйти за пределы понятия А, чтобы познать как связанное с ним другое понятие В, то на что я могу опереться и что делает возможным синтез, если в этом случае я лишен возможности искать его в сфере опыта? Возьмем суждение *все, что происходит, имеет свою причину*. В понятии того, что происходит, я мыслю, правда, существование, которому предшествует время и т. д., и отсюда можно вывести аналитические суждения. Однако понятие причины целиком находится вне этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит, и, значит, вовсе не содержится в этом последнем представлении. На каком [с.14] основании я приписываю тому, что вообще происходит, нечто совершенно отличное от него и познаю понятие причины, хотя и не заключающееся в первом понятии, тем не менее принадлежащее к нему и даже необходимо? Что служит здесь тем неизвестным х, на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия А чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат В? Этим неизвестным не может быть опыт, потому что в приведенном основоположении второе представление присоединяется к первому не только с большей всеобщностью, чем это может дать опыт, но и выражая необходимость, стало быть, совершенно а priori и из одних только понятий. Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на таких синтетических, т. е. расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические суждения, хотя 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. (Там же. С. 37-38) [с.15]

Все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы

1. **Все математические суждения – синтетические.** <...> Настоящие математические положения всегда априорные, а не эмпирические суждения, потому что они обладают необходимостью, которая не может быть заимствована из опыта. Если же с этим не хотят согласиться, то я готов свое утверждение ограничить областью чистой математики, само понятие которой уже указывает на то, что она содержит не эмпирическое, а исключительно только чистое априорное знание.

На первый взгляд может показаться, что положение $7+5=12$ чисто аналитическое [суждение], вытекающее по закону противоречия из понятия суммы семи и пяти. Однако, присматриваясь ближе, мы находим, что понятие суммы 7 и 5 содержит в себе только соединение этих двух чисел в одно и от этого вовсе не мыслится, каково то число, которое охватывает оба слагаемых. <...> То, что 5 должно было быть присоединено к 7, я, правда, мыслил в понятии суммы $=7+5$, но не мыслил того, что эта сумма равна двенадцати. Следовательно, приведенное арифметическое суждение всегда синтетическое. <...> [с.16]

2. **Естествознание (Physica) включает в себе априорные синтетические суждения как принципы.** Я приведу в виде примеров лишь несколько суждений: при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным или при всякой передаче движения действие и противодействие всегда должны быть равны друг другу. В обоих этих суждениях очевидны не только необходимость, стало быть, априорное происхождение их, но и их синтетический характер. В самом деле, в понятии материи я не мыслю ее постоянности, а имею в виду только ее присутствие в пространстве через наполнение его. Следовательно, в приведенном суждении я действительно выхожу за пределы понятия материи, чтобы мысленно присоединить к нему а priori нечто такое, чего я в нем не мыслил. Таким образом, это суждение не аналитическое, а синтетическое, и тем не менее, оно мыслится а priori; точно так же обстоит дело и с другими положениями чистого естествознания.

3. **Метафизика**, даже если и рассматривать ее как науку, которую до сих пор только пытались создать, хотя природа человеческого разума такова, что без метафизики и нельзя обойтись, **должна включать в себе априорные синтетические знания**; ее задача состоит вовсе не в том, [с.17] чтобы только расчлнять и тем самым аналитически разъяснять понятия о вещах, а priori составляемые нами; в ней мы стремимся а priori расширить наши знания и должны для этого пользоваться такими основоположениями, которые присоединяют к данному понятию нечто не содержащееся еще в нем; при этом мы с помощью априорных синтетических суждений заходим так далеко, что сам опыт не может следовать за нами, как, например, в положении мир должен иметь начало, и т. п. легким образом, метафизика, по крайней мере по своей цели, состоит исключительно из априорных синтетических положений.

(Там же. С. 39-41)

Общая задача чистого разума

...Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: **как возможны априорные синтетические суждения?**

Решение поставленной выше задачи включает 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? [с.18]

...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 всезнания, 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 и 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 на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ? (Там же. С. 41-42)

Идея и деление особой науки, называемой критикой чистого разума

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 [с.19] 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 трансцендентальным 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 [с.20] которой критика чистого разума должна набросать **архитектонически**, т. е. основанный на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания. Она представляет собой систему всех принципов чистого разума. <...> к критике чистого разума от-

носятся все, из чего состоит трансцендентальная философия: она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука, потому что в анализ она углубляется лишь настолько, насколько это необходимо для полной оценки априорного синтетического знания. <...> излагаемая нами здесь наука должна содержать, во-первых, учение о началах и, во-вторых, учение о методе чистого разума. (Там же. С. 44-46)

...Вообще ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь в себе <...> пространство не есть форма вещей, свойственная им самим по себе, а что предметы сами по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности, формой которых служит пространство, а истинный коррелят их, т. е. вещь в себе, этим путем вовсе не познается и не может быть познана, да, впрочем, в опыте вопрос об этом никогда и не возникает. (Там же. С. 54)

...Мы оспариваем у времени всякое притязание на [с.21] абсолютную реальность, так как оно при этом было бы абсолютно присуще вещам как условие или свойство их даже независимо от формы нашего чувственного созерцания. Такие свойства, присущие вещам самим по себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств. В этом, следовательно, состоит трансцендентальная идеальность времени, согласно которой оно, если отвлечься от субъективных условий чувственного созерцания, ровно ничего не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе (безотносительно к нашему созерцанию) ни как субстанция, ни как свойство. Однако эту идеальность, как и идеальность пространства, нельзя приравнивать к обману чувств, так как при обмане чувств мы предполагаем, что само явление, которому приписываются эти предикаты, обладает объективной реальностью, между тем как здесь эта объективная реальность совершенно отпадает, за исключением того случая, когда она имеет только эмпирический характер, т. е. поскольку сам предмет рассматривается только как явление. (Там же. С. 58)

...Мы имеем дело только со своими представлениями; каковы вещи сами по себе (безотносительно к представлениям, через которые они воздействуют на нас), [с.22] это целиком находится за пределами нашего познания. <...> Каковы вещи сами по себе, я не знаю и мне незачем это знать, потому что вещь никогда не может предстать мне иначе как в явлении. (Там же. С. 154)

...Если даже вся природа раскрылась бы перед нами, мы никогда не были бы в состоянии ответить на трансцендентальные вопросы, выходящие за пределы природы, так как даже и свою собственную душу нам не дано наблюдать с помощью каких-либо иных созерцаний, кроме тех, которые доставляются нам нашим внутренним чувством, а между тем в ней заложена тайна происхождения нашей чувственности. Отношение чувственности к объекту и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыты слишком глубоко, чтобы мы, познающие даже и самих себя только посредством внутреннего чувства, стало быть, как явление, могли применить столь неподобающее орудие нашего исследования для чего-то иного, кроме того, чтобы все вновь и вновь находить лишь явления, нечувственную причину которых мы так страстно хотели бы исследовать. (Там же. С. 206)

...Всякое математическое познание имеет ту особенность, что оно должно показать свое понятие сначала в созерцании, и притом *априорном*, стало быть, чистом, а [с.23] не эмпирическом: без этого средства математика не может сделать ни одного шага; поэтому ее суждения всегда *интуитивны*, тогда как философия должна удовлетворяться *дискурсивными* суждениями из *одних только понятий* и может, конечно, пояснить свои аподиктические учения посредством созерцания, но никогда не может выводить их из него. Уже это наблюдение над природой математики указывает нам на первое и высшее условие ее возможности, а именно: в ее основании должно лежать какое-то *чистое созерцание*, в котором она может показывать все свои понятия in concrete <конкретно> и тем не менее a priori, или, как говорят, *конструировать* их.

(И. Кант. Прологомены ко всякой будущей метафизике. – М.: Прогресс, 1993. С. 47)

Пространство и время - вот те созерцания, которые чистая математика кладет в основу всех своих познаний и суждений, выступающих одновременно как аподиктические и необходимые; в самом деле, математика должна показать все свои понятия сначала в созерцании, а чистая математика – в чистом созерцании, т. е. она должна их конструировать, без чего (так как она может действовать не аналитически, через расчленение понятий, а лишь синтетически) ей нельзя сделать ни одного шага, именно пока ей не хватает чистого [с.24] созерцания, ведь только в чистом созерцании может быть дан материал для априорных синтетических суждений. Геометрия кладет в основу чистое" созерцание пространства. Арифметика создает понятия своих чисел последовательным прибавлением единиц во времени; но в особенности чистая механика может создавать свои понятия движения только посредством представления о времени. Но и те и другие представления суть только созерцания; действительно, если из эмпирических созерцаний тел и их

изменений (движения) исключить все эмпирическое, а именно то, что принадлежит к ощущению, то останутся лишь пространство и время, которые суть, таким образом, чистые созерцания, а *prîotî* лежащие в основе эмпирических, и поэтому сами они никогда не могут быть исключены; но именно потому, что они чистые априорные созерцания, они доказывают, что они только формы нашей чувственности, которые должны предшествовать всякому эмпирическому созерцанию, т. е. восприятию действительных предметов, и в соответствии с которыми предметы можно познавать а *prîotî*, но только так, как они нам являются. (Там же. С. 50-51)

считая предметы чувств лишь явлениями, мы ведь тем самым признаем, что в основе их лежит вещь в себе, хотя [с.25] мы не знаем, какова она сама по себе, а знаем только ее явление, т. е. способ, каким это неизвестное нечто воздействует на наши чувства. Таким образом, рассудок, допуская явления, тем самым признает и существование вещей в себе; и в этом смысле мы можем сказать, что представление о таких сущностях, лежащих в основе явлений стало быть, о чисто умопостигаемых сущностях, не только допустимо, но и неизбежно. (Там же. С. 99)

Во-первых: как вообще возможна природа в материальном смысле, а именно сообразно созерцанию в качестве совокупности явлений; как возможны пространство, время и то, что их наполняет, – предмет ощущения? Ответ гласит: посредством характера нашей чувственности, в соответствии с которым она свойственным ей образом подвергается воздействию предметов, самих по себе ей неизвестных и совершенно отличных от явлений...

Во-вторых: как возможна природа в формальном смысле, как совокупность правил, которым должны подчиняться все явления, когда их мыслят связанными в опыте? Ответ может быть один: она возможна только благодаря характеру нашего рассудка, в соответствии с которым все представления чувственности необходимо относятся к сознанию и только благодаря которому возможен [с.26] свойственный нам способ нашего мышления, а именно на основании правил, и посредством этого возможен и опыт, который нужно полностью отличать от познания объектов самих по себе. <...> возможность опыта вообще есть вместе с тем всеобщий закон природы и основоположения опыта суть сами законы природы. Действительно, мы знаем природу только как совокупность явлений, т. е. представлений в нас, поэтому мы можем извлечь закон связи этих явлений только из основоположений об их связи в нас, т. е. из условий такого необходимого соединения в сознании, которое составляет возможность опыта. (Там же. С. 104-105)

...Хотя вначале это звучит странно, но тем не менее верно, если я скажу: рассудок не черпает свои законы (а *prîotî*) из природы, а предписывает их ей. (Там же. С. 107)

...Так появились чистые рассудочные понятия, относительно которых я мог не сомневаться, что именно только они и только в таком количестве могут составлять все наше познание вещей из чистого рассудка. Я назвал их, естественно, старым именем *категорий*, оставив за собой право – коль скоро должна была быть создана система трансцендентальной философии, ради которой я имел теперь дело только с критикой самого разума, – полностью [с.27] присоединить под названием *предикабилый* все понятия, выводимые из них путем соединения их или друг с другом, или с чистой формой явления (пространством и временем), или с их материей, поскольку она еще не определена эмпирически (предмет ощущения вообще). <...> Эта система категорий делает, с другой стороны, систематическим само изучение каждого предмета чистого разума и служит достоверным наставлением или путеводной нитью, указывающей, как и через какие акты необходимо проводить полное метафизическое следование; эта система исчерпывает все моменты рассудка, под которые должно быть подведено всякое другое понятие.

Метафизика кроме понятий о природе, всегда находящих свое применение в опыте, имеет еще дело с чистыми понятиями разума, которые никогда не даются ни в каком возможном опыте, стало быть, с понятиями, объективная реальность которых (что они не просто выдумки) не может быть подтверждена опытом, и с утверждениями, истину или ложность которых нельзя обнаружить никаким опытом; и к тому же именно эта часть метафизики составляет главную цель, для которой все остальное есть лишь средство, и, следовательно, эта наука нуждается в нашей дедукции для себя самой. (Там же. С. 117-118) [с.28]

...Как рассудок нуждается для опыта в категориях, так разум содержит в себе основание для идей, а под идеями я разумею необходимые понятия, предмет которых тем не менее не может быть дан ни в каком опыте. Идеи так же лежат в природе разума, как категории – в природе рассудка... (Там же. С. 119)

Различение идей, т. е. чистых понятий разума, и категорий, или чистых рассудочных понятий ... столь важно для основания науки, которая должна содержать систему всех этих априорных познаний, что без такого разграничения метафизика просто невозможна или – самое большее – представляет собой необоснованную, беспорядочную попытку соорудить картонный домик без знания материалов, которые потребляешь, и без знания их пригодности для той или иной цели. (Там же. С. 120)

Давно уже заметили, что во всех субстанциях нам неизвестен подлинный субъект, а именно то, что остается после устранения всех акциденций (как предикатов), стало быть, неизвестно само субстанциальное, и не раз жаловались на такую ограниченность нашего понимания. <...> Поэтому все реальные свойства, по которым мы познаем тела, суть только акциденции, даже непроницаемость, которую необходимо представлять себе [с.29] только как действие силы неизвестного нам субъекта. (Там же. С. 127)

Это мыслящее Я (душу) можно, пожалуй, называть субстанцией как субъект мышления в последней инстанции, который уже не может быть представлен как предикат другой вещи; но понятие это остается совершенно пустым и без всяких последствий, если нельзя доказать его постоянность как то, что делает плодотворным в опыте понятие субстанций. (Там же. С. 129)

...Если мы намерены заключать от понятия души как субстанции к ее постоянности, то это может быть правильно для возможного опыта, а не для нее как вещи самой по себе и за пределами всякого возможного опыта. Но субъективное условие всякого нашего возможного опыта есть жизнь; следовательно, можно заключить о постоянстве души лишь в жизни, так как смерть человека есть конец всякого опыта, а потому и конец души как предмета опыта, если только не будет доказано противное, в чем как раз и заключается вопрос. Таким образом, можно доказать постоянность души лишь при жизни человека (этого доказательства от нас, конечно, не потребуют), но не после его смерти (а это-то, собственно, нам и нужно), а именно на том общем основании, что понятие субстанции, поскольку оно должно [с.30] рассматриваться как необходимо связанное с понятием постоянности, можно так рассматривать лишь исходя из основоположения возможного опыта и, следовательно, только для опыта. (Там же. С. 130)

...Посредством внутреннего опыта я сознаю существование моей души во времени; ведь и душу свою как предмет внутреннего чувства я познаю лишь через явления, составляющие внутреннее состояние, а сущность сама по себе, лежащая в основе этих явлений, мне неизвестна. (Там же. С. 132)

Я потому называю эту идею космологической, что она всегда берет свой объект только в чувственно воспринимаемом мире и не нуждается ни в каком ином мире, кроме мира, предмет которого есть объект чувств, стало быть, постольку она имманентна и не трансцендентна, следовательно, пока еще не есть идея; напротив, мыслить себе душу как простую субстанцию – это уже значит мыслить себе такой предмет (простое), какой чувствам никак не может быть представлен. Но, несмотря на это, космологическая идея расширяет связь обусловленного с его условием (математическим или же динамическим) настолько, что опыт никогда ей не может соответствовать, и, таким образом, в этом отношении она все же есть идея, [с.31] предмет которой никогда не может быть дан адекватно ни в каком опыте. (Там же. С. 134)

Прежде всего польза системы категорий здесь столь очевидна и несомненна, что, если бы и не было многих других доказательств, одно это достаточно бы доказывало необходимость категорий в системе чистого разума. Такого рода трансцендентных идей не более чем четыре – столько же, сколько классов категорий; но в каждом классе они имеют в виду только абсолютную полноту ряда условий для данного обусловленного. В соответствии с этими космологическими идеями имеется только четыре вида диалектических утверждений чистого разума, каждому из которых, как диалектическому, противостоит противоречащее ему утверждение, исходящее из такого же мнимого основоположения чистого разума; и это противоречие нельзя предотвратить никаким метафизическим искусством тончайшего различения, оно заставляет философа обратиться к первоисточникам самого чистого разума. Эта антиномия, не выдуманная произвольно, а основанная в природе человеческого разума, стало быть, неизбежная и бесконечная, содержит следующие четыре тезиса с их антитезисами:

1 Тезис: Мир имеет начало (границу) во времени и в [с.32] пространстве.

Антитезис: Мир во времени и в пространстве бесконечен.

2 Тезис: Все в мире состоит из простого.

Антитезис: Нет ничего простого, все сложно

3 Тезис: В мире существуют свободные причины.

Антитезис: Нет никакой свободы, все есть природа.

4 Тезис: В ряду причин мира есть некая необходимая сущность.

Антитезис: В этом ряду нет ничего необходимого, все в нем случайно

Здесь мы видим удивительнейшее явление человеческого разума, не имеющее ничего подобного этому ни в каком другом применении разума. Когда мы, как это обычно случается, мыслим себе явления чувственно воспринимаемого мира как вещи сами по себе, когда мы (считаем принципы их связи не значимыми только для опыта, а общезначимыми для вещей самих по себе, что, впрочем, столь обычно, а без нашей критики даже неизбежно, – то неожиданно обнаруживается противоречие, неустранимое обычным, догматическим путем, так как и [с.33] тезис, и антитезис можно доказать одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами – за правильность их всех я ручаюсь; и разум, таким образом, видит себя в разладе с самим собой – состояние, радующее скептика, критического же философа повергающее в раздумье и беспокойство.

В метафизике можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи. Если только не противоречить самому себе – что вполне возможно в синтетических, хотя бы и всецело выдуманных, положениях, – то никогда не можешь быть опровергнут опытом во всех тех случаях, когда связываемые тобой понятия суть чистые идеи, которые никак не могут (по всему своему содержанию) быть даны в опыте. Как можно, в самом деле, решить на опыте: существует ли мир от вечности или же имеет начало? делима ли материя до бесконечности или же состоит из простых частей? Такие понятия не могут быть даны ни в каком, даже максимально возможном, опыте; стало быть, неправильность утвердительного или отрицательного положения не может быть обнаружена этим критерием.

Разум мог бы невольно открыть свою тайную диалектику, которую он ошибочно выдает за догматику, [с.34] лишь в том единственно возможном случае, если бы он ссылался на утверждение, исходя из одного общепризнанного основоположения, а из другого столь же достоверного основоположения выводил бы с наибольшей логической правильностью прямо противоположное утверждение. И этот-то случай действительно имеет здесь место, и именно в отношении четырех естественных идей разума, откуда из общепризнанных основоположений с правильной последовательностью вытекает, с одной стороны, четыре утверждения, а с другой – столько же противоположных утверждений, чем и обнаруживается диалектическая видимость чистого разума в применении этих основоположений, которая иначе навсегда осталась бы скрытой. (Там же. С. 135-138)

...Так как совершенно невозможно выйти из этого противоречия разума с самим собой, пока принимаешь предметы чувственно воспринимаемого мира за вещи сами по себе, а не за то, что они есть на самом деле, т. е. за одни лишь явления, то читателю приходится снова предпринять дедукцию всего нашего априорного познания и проверить данную мной дедукцию его, чтобы прийти к какому-нибудь решению. (Там же. С. 149)

Третья трансцендентальная идея... – это идеал чистого [с.35] разума. При психологической и космологической идее разум начинает с опыта и через подбор оснований стремится, где возможно, достигнуть абсолютной полноты их ряда; здесь же, напротив, разум совершенно оставляет опыт и от одних лишь понятий об абсолютной полноте вещи вообще, стало быть, от идеи наисовершеннейшей первосущности нисходит к определению возможности, стало быть, и действительности всех других вещей; вот почему идею, т. е. простое допущение сущности, которая мыслится хотя и не в ряде опыта, но тем не менее для опыта ради объяснения его связности, порядка и единства, здесь легче, чем в предыдущих случаях, отличить от рассудочного понятия. (Там же. С. 150)

Так как психологические, космологические и теологические идеи суть только чистые понятия разума, которые не могут быть даны ни в каком опыте, то вопросы о них, предлагаемые нам разумом, ставятся не предметами, а только максимами разума ради его собственного удовлетворения, и на все эти вопросы обязательно может быть дан надлежащий ответ, если показать, что они основоположения, служащие для того, чтобы довести применение нашего рассудка до полной ясности, завершенности и синтетического единства, а потому [с.36] значимые только для опыта, но для опыта, взятого в целом. Хотя абсолютная совокупность (Ganzes) опыта и невозможна, однако только идея совокупности

познания по принципам может вообще доставить познанию особый вид единства, а именно единство системы, без которого наше познание есть лишь нечто фрагментарное и негодное для высшей цели (которая всегда есть лишь система всех целей); я разумею здесь не только практическую, но и высшую цель спекулятивного разума.

Трансцендентальные идеи выражают, таким образом, подлинное назначение разума, а именно как принципа систематического единства применения рассудка. Если же принимают это единство способа познания за единство познаваемого объекта, если это единство, которое, собственно, есть чисто регулятивное, считают конститутивными и воображают, будто посредством этих идей можно расширить свое знание далеко за пределы всякого возможного опыта трансцендентным образом, тогда как оно служит только для того, чтобы довести опыт как можно ближе до завершенности в нем самом, т. е. не ограничивать его прогресс ничем не принадлежащим к опыту, – то это не более как ошибка в оценке собственного назначения нашего разума и его основоположений, это [с.37] диалектика, которая, с одной стороны, запутывает применение разума в опыте, а с другой – приводит разум к разладу с самим собой. (Там же. С. 152-153)

Воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних определяющих ее причин...

Все представления, появляющиеся у нас произвольно (таковы представления чувств), дают нам познание предметов только такими, как они на нас воздействуют, а какими они могут быть сами по себе, – это остается нам неизвестным... Это должно привести нас к различению (хотя и грубому) чувственно воспринимаемого мира и миру умопостигаемого, из которых первый из-за различной чувственности у отдельных воспринимающих мир субъектов также может быть чрезвычайно различным, тогда как второй, лежащий в его основе, остается всегда одним и тем же.

(Кант И. Метафизика нравов // Соч. Т. IV (ч.1.). С. 286)

Человек находит в себе способность, которой он отличается, и это есть разум. Разум есть чистая самостоятельность выше даже рассудка... [который] своей деятельностью может составить только такие понятия, [с.38] которые служат лишь для того, чтобы подвести под правила чувственные представления и тем самым объединить их в сознании... Разум же показывает под именем идей такую чистую спонтанность, что благодаря ей выходит далеко за пределы всего, что только может дать ему чувственность, и выполняет свое важнейшее дело тем., что отличает чувственно воспринимаемый мир от умопостигаемого, тем самым показывая самому рассудку его границы. (Там же. С. 296-297)

о человеке и обществе

В ряду целей человек (а с ним и всякое разумное существо) есть цель сама по себе, т.е. никогда никем (даже Богом) не может быть использован только как средство, ...человечество в нашем лице должно быть для нас святым, так как человек есть субъект морального закона, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым. (И. Кант. Критика практического разума // Соч. Т. IV (ч. 1). – М., 1965. С. 465-46)

Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное [с.39] небо надо мной и моральный закон во мне. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого Я, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только рассудком и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, а во всеобщей и необходимой связи. Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как животной твари, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно повышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой [с.40] моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере по-

скольку это можно видеть из целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни. (Там же. С. 499)

1. Долг человека собственными усилиями выйти из [состояния] первобытности своей природы, из [состояния] животности (*quoad actum*), и все выше подниматься к человеческому [состоянию], только благодаря которому он и способен ставить себе цели, восполнять недостаток своего знания и исправлять свои ошибки...

2. Поднять культуру своей воли до самого добродетельного образа мыслей.

(Кант И. Метафизика нравов // Соч. Т. IV (ч.2.). С. 321)

Крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии. <...> Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т.е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость. <...> Основу обязательности должно искать не в природе человека или в [с.41] тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а *a priori* исключительно в понятиях чистого разума. (Там же. (ч.1) – С. 223)

Метафизика нравственности должна исследовать идею и принципы некоторой возможной чистой воли, а не действия и условия человеческого воления вообще, которые большей частью черпаются из психологии. (Там же. С. 225)

Нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только доброй воли.

Как разумное, стало быть принадлежащее к умопостигаемому миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы; ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии*, а с этим понятием – всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий *разумных* существ, как закон природы в основе всех явлений. (Там же. С. 297)

Категорические императивы возможны благодаря тому, [с.42] что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира. (Там же. С. 299)

Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, – где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?

Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним – эмпирически определяемое существование человека во времени – и совокупность всех целей (что может соответствовать только такому безусловному [с.43] практическому закону, как моральный). Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы

(И. Кант. Критика практического разума // Соч. Т. IV (ч. 1). – М., 1965. С. 413-414)

Различить *учение о счастье* и *учение о нравственности*, в первом из которых эмпирические принципы составляют весь фундамент, а во втором не составляют даже дополнения, – это первая и самая важная обязанность аналитики чистого практического разума...

Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы – быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остается ни-

чего, кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой.

Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: *поступай только согласно такой [с.44] максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом...*

...Императив долга мог бы гласить также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы.*

(И. Кант. Основы метафизики нравственности. С. 260-261)

Но положим, что имеется нечто такое, *существование чего само по себе* обладает абсолютной ценностью, что как *цель сама по себе* могло бы быть основанием определенных законов, тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т. е. практического закона. (Там же. С. 268-269)

Разумное естество существует как цель сама по себе. Так человек необходимо представляет себе свое собственное существование; постольку, следовательно, это *субъективный* принцип человеческих поступков. Но так представляет себе свое существование и всякое другое разумное существо ввиду того же самого основания разума, которое имеет силу и для меня; следовательно, это есть также *объективный* принцип, из которого как из высшего практического основания непременно можно вывести все [с.45] законы воли. Практическим императивом, таким образом, будет следующий: *поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству.* (Там же. С. 270)

Основание всякого практического законодательства *объективно* лежит в *правиле* и форме всеобщности, которая (согласно первому принципу) и придает ему характер закона (во всяком случае закона природы), *субъективно* же – в *цели*; но субъект всех целей – это каждое разумное существо как *цель сама по себе* (согласно второму принципу); отсюда следует третий практический принцип воли как высшее условие согласия ее со всеобщим практическим разумом: *идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы.* (Там же. С. 272-273)

Человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству* и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы. В самом деле, если его представляли себе только подчиненным закону (каков бы [с.46] он ни был), то закон должен был заключать в себе какой-нибудь интерес как приманку или принуждение, так как он не возникал как закон из *его* воли, а *что-то другое* заставляло его волю поступать определенным образом согласно закону. Но из-за такого совершенно необходимого вывода все усилия, направленные к тому, чтобы найти высшее основание долга, были тщетны. В самом деле, таким путем находили не долг, а только необходимость поступка из какого-нибудь интереса. Последний мог быть собственным или чужим интересом. Но тогда императив должен был всегда быть обусловленным и не мог годиться в качестве морального веления. Я буду называть это основоположение принципом *автономии* воли в противоположность каждому другому принципу, который я причисляю поэтому к *гетерономии*. (Там же. С. 274-275)

Автономия воли как высший принцип нравственности

Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления). Принцип автономии сводится, таким образом, к следующему: выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш [с.47] выбор, в то же время содержались в нашем волении как всеобщий закон. (Там же. С. 283)

Гетерономия воли как источник всех ненастоящих принципов нравственности

Если воля ищет закон, который должен ее определять, не в пригодности ее максим быть ее собственным всеобщим законодательством, а *в чем-то другом*, стало быть, если она, выходя за пределы самой себя, ищет этот закон в характере какого-нибудь из своих объектов, – то отсюда всегда возникает *гетерономия*. Воля в этом случае не сама дает себе закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле. Это отношение, покоится ли оно на склонности или на представлениях разума, делает возможным только гипотетические императивы: я должен сделать что-нибудь потому, что я хочу чего-то другого. Моральный же, стало быть категорический, императив говорит: я должен поступать так-то или так-то, хотя бы я и не хотел ничего другого. Например, один скажет: я не должен лгать, если я хочу сохранить честное имя; другой же думает: я не должен лгать, хотя бы ложь не повлекла за собой ни малейшего позора для меня. Таким образом, последний должен настолько отвлечься от всякого предмета, чтобы предмет не имел никакого влияния на волю, дабы практический разум [с.48] (воля) не управлял только чуждыми интересами, а показывал лишь

свое повелевающее значение как высшего законодательства. Так я должен, например, стараться способствовать чужому счастью не потому, что наличие его было бы для меня чем-то важным (благодаря непосредственной ли склонности или какому-нибудь удовольствию, [достижимому] косвенно посредством разума), а только потому, что максима, которая исключает чужое счастье, не может содержаться в одном и том же волеии как всеобщем законе. (Там же. С. 284)

Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря волеию, т. е. сама по себе. Рассматриваемая сама по себе, она должна быть ценима несравненно выше, чем все, что только могло бы быть когда-нибудь осуществлено ею в пользу какой-нибудь склонности и, если угодно, даже в пользу всех склонностей, вместе взятых. Если бы даже в силу особой немилости судьбы или скудного наделения суровой природы эта воля была совершенно не в состоянии достигнуть своей цели; если бы при всех стараниях она ничего не добилась и оставалась одна только добрая воля (конечно, не просто как [с.49] желание, а как применение всех средств, поскольку они в нашей власти),-то все же она сверкала бы подобно драгоценному камню сама по себе как нечто такое, что имеет в самом себе свою полную ценность. Полезность или бесплодность не могут ни прибавить ничего к этой ценности, ни отнять что-либо от нее. И то и другое могло бы служить для доброй воли только своего рода обрамлением, при помощи которого было бы удобнее ею пользоваться в повседневном обиходе или обращать на себя внимание недостаточно сведущих людей; но ни то ни другое не может служить для того, чтобы рекомендовать добрую волю знатокам и определить ее ценность. (Там же. С. 229)

Но для того чтобы разобраться в понятии доброй воли, которая должна цениться сама по себе и без всякой другой цели, в понятии ее, коль скоро оно имеется уже в природном здравом рассудке и его нужно не столько внушать, сколько разъяснять, – чтобы разобраться в понятии, которое при оценке всей ценности наших поступков всегда стоит на первом месте и составляет условие всего прочего, возьмем понятие *долга*. Это понятие содержит в себе понятие доброй воли, хотя и с известными субъективными ограничениями и препятствиями, которые, [с.50] однако, не только не скрывают его и не делают его неузнаваемым, а, напротив, через контраст показывают его в еще более ярком свете. (Там же. С. 232)

...*Долг есть необходимость [совершения] поступка из уважения к закону*. К объекту как результату моего предполагаемого поступка я хотя и могу иметь *склонность*, но *никогда* не могу чувствовать *уважение* именно потому, что он только результат, а не деятельность воли. Точно так же я не могу питать уважение к склонности вообще, все равно, будет ли она моей склонностью или склонностью другого; самое большее, что я могу, – это в первом случае ее одобрять, во втором – иногда даже любить, т. е. рассматривать ее как благоприятствующую моей собственной выгоде. Лишь то, что связано с моей волей только как основание, а не как следствие, что не служит моей склонности, а перевешивает ее, совершенно исключает по крайней мере склонность из расчета при выборе, стало быть, только закон сам по себе может быть предметом уважения и тем самым – заповедью. Итак, поступок из чувства долга должен совершенно устранить влияние склонности и вместе с ней всякий предмет воли. Следовательно, остается только одно, что могло бы определить волю: объективно *закон*, а субъективно *чистое* [с.51] *уважение* к этому практическому закону, стало быть, максима – следовать такому закону даже в ущерб всем моим склонностям. (Там же. С. 236)

...Что же это за закон, представление о котором, даже безотносительно к ожидаемому от него результату, должно определить волю, дабы последняя могла считаться непременно и безусловно доброй? Так как я лишил волю всех побуждений, которые для нее могли бы возникнуть из соблюдения какого-нибудь закона, то не остается ничего, кроме общей законосообразности поступков вообще, которая и должна служить воле принципом. Это значит: я всегда должен поступать только так, *чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон*. Здесь законосообразность вообще (без того чтобы полагать в основу некоторый закон, определяемый к тем или иным поступкам) есть то, что служит и должно служить воле принципом, если долг вообще не пустая фантазия и химерическое понятие; с этим согласен и обыденный человеческий разум в своих практических суждениях, и он постоянно имеет в виду упомянутый принцип. (Там же. С. 238)

...Можешь ли ты желать, чтобы твоя максима стала всеобщим законом? Если ты этого не можешь, то она [с.52] неприемлема, и притом не из-за ожидаемого от нее вреда для тебя или других, а потому, что она не годится как принцип для возможного всеобщего законодательства. (Там же. С. 240)

...Не какая-нибудь потребность в спекуляции (к чему у него совершенно нет охоты, пока он довольствуется ролью простого здравого разума), а практические соображения побуждают *обыденный человеческий разум* выйти из своего круга и сделать шаг в сферу *практической философии*, чтобы получить здесь сведения и ясные указания относительно источника своего принципа и истинного назначения этого принципа в сопоставлении с максимами, которые опираются на потребности и склонности. (Там же. С. 242)

Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется императивом.

Все императивы выражены через долженствование...

Все *императивы*, далее, повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим [с.53] императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели.

Если же поступок хорош только для *чего-то другого* как средство, то мы имеем дело с *гипотетическим* императивом; если он представляется как хороший *сам по себе*, стало быть, как необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом ее, то императив – *категорический*. (Там же. С. 251)

...Возможность категорического императива всецело a priori (Там же. С. 259)

Это различие принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, противопоставление их, и чистый практический разум не хочет, чтобы отказывались от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания не принимались во внимание, коль скоро речь идет о долге. В некотором отношении забота о своем счастье может быть даже долгом – отчасти потому, что оно (сюда относится умение, здоровье, богатство) может заключать в себе средства для исполнения своего долга, отчасти потому, что его отсутствие (например, бедность) таит в себе искушение нарушить свой долг. Однако содействие своему счастью никогда не может быть [с.54] непосредственным долгом, а тем более принципом всякого долга.

(И. Кант. Критика практического разума // Соч. Т. IV (ч. 1). – М., 1965. С. 420-421)

...Собственное совершенство и чужое счастье... Их нельзя заменять друг другом, равно как нельзя, с одной стороны, собственное счастье и, с другой – совершенство другого делать целями, которые сами по себе были бы долгом одного и того же лица.

Человеческой природе неотъемлемо присуще желать себе счастья и искать его, то есть удовлетворенность своим состоянием, если есть уверенность, что это состояние будет продолжаться. Но именно поэтому оно не цель... Это должно быть счастье других людей, чью (дозволенную) цель я тем самым делаю также и моей.

(И. Кант. Метафизика нравов. С. 320, 322)

Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, – достижение всеобщего правового гражданского общества. Только в обществе, и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, – только в таком [с.55] обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве; при этом природа желает, чтобы эту цель, как и все другие предначертанные ему цели, оно само осуществило. Вот почему такое общество, в котором максимальная свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением, т.е. совершенно справедливое гражданское устройство, должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода.

(И. Кант. Идея всеобщей истории во всемирно гражданском плане // Соч. Т. VI. С. 12-13)

Проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных *внешних отношений между государствами* и без решения этой последней не может быть решена. (Там же. С. 15)

Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить [с.56] все задатки, вложенные ею в человечество.

Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским.

Устройство, установленное, во-первых, согласно с принципами свободы членов общества (как *людей*), во-вторых, в соответствии с основоположениями о зависимости всех (как *подданных*) от единого общего законодательства и, в-третьих, по закону равенства всех (как *граждан государства*), есть устройство республиканское.

(И. Кант. К вечному миру // Соч. Т. VI. С. 267)

"Честность – лучшая политика" – содержит в себе теорию, которой практика, к сожалению, очень часто противоречит, однако точно так же теоретическое положение: "Честность лучше всякой политики" – бесконечно выше. (Там же. С. 290) [с.57]

Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814)

И.Г. Фихте – представитель немецкого классического идеализма, субъективный идеалист. Центральное место в его философии занимает разработка вопросов обоснования морали и государственно-правового устройства. Предпосылкой «практической» философии считал необходимость создания научно разработанной теоретической системы, а именно философии как науки о науке.

Эти вопросы Фихте рассматривает в своем главном труде «Наукоучение».

Философия как наукоучение

" Само наукоучение есть наука. Оно также поэтому должно иметь основоположение, которое в нем не может быть доказано, но должно быть предположено как условие его возможности как науки. И это основоположение [с.58] также не может быть доказано ни в какой другой высшей науке; ибо иначе эта высшая наука была бы сама наукоучением, а та наука, коей основоположение еще должно было бы быть доказано, не была бы им. Это основоположение наукоучения, а через наукоучение и всех наук и всего знания поэтому, безусловно, не способно к доказательству, т.е. не может быть сведено ни к какому высшему положению, из отношения к которому вытекала бы его достоверность. Тем не менее оно должно давать основание всякой достоверности; оно должно быть поэтому достоверным, и достоверным в себе самом ради самого себя и через самого себя. Все прочие положения достоверны потому, что можно показать, что они в каком-либо отношении равны ему. Это же положение должно быть достоверным просто потому, что оно равно самому себе. Все прочие положения будут иметь только посредственную и выведенную из него достоверность, оно же должно быть непосредственно достоверно. На нем основывается все знание, и без него было бы невозможно вообще никакое знание. Оно же не опирается ни на какое другое знание, но оно есть положение знания вообще."

(Фихте И. Г. Соч.: в 2-х т. – т 1. – СПб. Мифрил, 1993. С. 24-25)

"Как только мы вспомним, что логика должна давать всем возможным наукам только одну форму, наукоучение же не одну форму, но и содержание, нам будет открыт уже легкий путь, чтобы углубиться в это крайне важное исследование. В наукоучении форма никогда не отделена от [с.59] содержания? а также и содержание от формы; в каждом его положении то и другое связано теснейшим образом. Если в положениях логики должна заключаться только форма, но не содержание возможных наук, то положения эти не суть вместе с тем положения наукоучения, но совершенно отличаются от них; а следовательно, и вся наука не есть ни само наукоучение, ни даже часть его; как бы странным ни показалось это кому-либо при современном укладе философии, она вообще не философская, но отдельная частная наука, отчет, конечно, достоинство ее не терпит никакого ущерба...

Именно в наукоучении содержание и форма необходимо объединены. Логика должна установить только форму, отделенную от содержания; это отделение, так как оно не первоначально, может быть произведено только свободой. Свободное отделение чистой формы от содержания будет, таким образом, тем, что дает бытие логике. Такое отделение называют отвлечением; и, таким образом сущность логики состоит в отвлечении от всякого содержания наукоучения". (Там же. С. 45-46)

"Источник всякой реальности есть "Я". Только посредством и вместе с "Я" дано понятие реальности. И "Я" есть потому, что полагает себя, и полагает себя, потому [с.60] что есть. Таким образом полагание себя и бытие есть одно и то же. И понятие полагания себя и деятельности вообще опять-таки есть одно и то же. Следовательно, – вся реальность деятельна; и все деятельное есть реальность." (Там же. С. 121-122)

Положим, Я будет высшим понятием, и Я противопоставляется не- Я тогда ясно, что последнее не может противопоставляться без того, чтобы быть доложено, и притом быть положено в высшем понятии – в Я. Таким образом, Я подлежало бы рассмотрению с двух точек зрения: как такое, в котором полагается не- Я, и как такое, которое противопоставляется не- Я, и, следовательно, само полагается в абсолютном Я, равно в нем не- Я и в том же отношении ему противополжно. Это могло бы быть мыслимо только при условии чего-то третьего в Я, в чем оба были бы равны, и это третье было бы понятием количества. Оба имели бы количество, определяемое своим противоположным. Или Я определяется через не- Я /по-своему количеству/; оно постольку зависимо; оно называется интеллигенцией, и часть наукоучения, которая говорит о нем, есть его теоретическая часть; она обосновывается на выводимом из основоположений и дока-

зывается ими понятия представления вообще. Но Я [с.61] должно быть определено абсолютно и безусловно через себя самого: если оно определяется через не- Я, то оно не определяет себя самого, что противоречит высшему и абсолютно первому основоположению. Чтобы избежать этого противоречия, мы должны допустить, что не- Я, которое должно определять интеллигенцию, само определяется через Я, которое в этом действии не будет представляющим, но будет иметь абсолютную причинность. – Но так как подобная причинность должна совершенно упразднить противоположащее не- Я, а с ним вместе и от него зависящее представление, то допущение ее противоречит второму и третьему основоположению, и она должна быть представлена как противоречащая представлению, как непредставимая, как причинность, которая не есть причинность. Но понятие причинности, которая не есть причинность, есть понятие стремления. Причинность мыслима только под условием законченного приближения к бесконечности, что само по себе немислимо. – Это оказавшееся необходимым понятие стремление кладется в основу второй части наукоучения, которая называется практической". (Фихте И.Г. Там же, с. 61-62).

"...Путь, которым мы должны идти в дальнейшем в [с.62] нашей науке. Тут должны быть синтезы; стало быть., нашим постоянным приемом отныне /по крайней мере в теоретической части наукоучения, так как в практической его части дело обстоит как раз наоборот, как то в свое время будет показано/ будет синтетический прием; каждое положение будет содержать в себе некоторый синтез. – Но ни один синтез невозможен без предшествовавшего ему антитезиса от которого мы, однако, отвлекаемся, поскольку он является действием, и отыскиваем только его продукт – противоположное. Мы, должны, значит, при каждом положении исходить из указания противоположностей, которые подлежат объединению. – Все установленные синтезы должны содержаться в высшем синтезе, нами только что осуществленном, и допускать свое выведение из него. Нам надлежит, значит, заняться разысканием в связочных им Я. и не- Я поскольку они связаны между собой им, оставшихся противоположных признаков и затем соединить эти признаки через новое основание отношения, которое со своей стороны должно заключаться в высшем из всех оснований отношения; потом в связанных этим первым синтезом противоположностях нам надлежит опять искать новых противоположностей; эти последние вновь соединить через посредство какого-нибудь нового [с.63] основания отношения, содержащегося в только что выведенном основании, и продолжать так, сколько нам будет возможно, пока мы не придем в конце концов к таким противоположностям, которых уже нельзя будет более как следует связать между собой, и благодаря этому перейдем в область (практической части)". (Там же. С. 99-100)

"2. Все трудности, становившиеся нам поперек дороги, получили удовлетворительное разрешение. Задача состояла в том, чтобы объединить между собой противоположности – Я и не- Я. Они прекрасно могут быть объединены силой воображения, объединяющей противоречащее...

"3. Поставленное во главе всего теоретического наукоучения положение Я полагает себя как определенное через не-Я является совершенно исчерпанным, а все противоречия, в нем заключающиеся, сняты. Я не в состоянии полагать себя иначе как так, что при этом оно будет определяться через не- Я /без объекта нет субъекта/. Поскольку оно полагает себя как определенное. Вместе с тем оно полагает себя так же и как определяющее, так как ограничивающее начало в не- Я есть его собственный продукт /без субъекта нет объекта/. Требуемое взаимодействие не только оказывается возможным, но без такого взаимодействия то, что требуется в установленном [с.64] постулате, оказывается даже совсем немислимым. То, что прежде имело только проблематическое значение, теперь получило аподиктическую достоверность. – Вместе с тем этим доказано, что теоретическая часть наукоучения совершенно закончена, ибо законченной является каждая наука, основоположение которой исчерпано; основоположение же бывает исчерпано, когда исследование, пройдя свой путь, возвращается к нему". (Там же. С. 211-212)

" I. Я безусловно деятельно, и только деятельно – таково абсолютное предположение. Отсюда прежде всего выводится некоторое страдание не- Я, поскольку это последнее должно определять Я как интеллигенцию; противоположная этому страданию деятельность полагается в абсолютное Я как определенная деятельность, как именно та самая деятельность, которой определяется не- Я. Следовательно, таким образом, из абсолютной деятельности Я выводятся некоторая определенная деятельность его." (Там же. С. 249)

"Я хочу не только мыслить. Я хочу действовать. У меня лишь одна страсть, лишь одна потребность, лишь одно полное ощущение самого себя, а именно действовать во вне меня".

(Фихте И.Г. Письма. – Лейпциг, 1925. Т. 1. С. 62) [с.65]

"Моя система от начала до конца есть анализ понятия свободы". (Там же. С. 204)

"Поскольку Я абсолютно, оно бесконечно и неограниченно. Всё, что существует, полагается им; и чего оно не полагает, того нет вовсе /для него самого; вне же его нет ничего/. А все то, что оно полагает, оно полагает как Я; и оно полагает самое Я, как все то, что оно полагает. Следовательно, в этом отношении Я объемлет в себе всяческую, т.е. бесконечную, безграничную реальность". (Фихте И.Г. Избр. соч. С. 253)

"..Сам разум не может быть теоретическим, не будучи практическим: в человеке невозможна никакая интеллигенция, если в ней нет некоторой практической способности; возможность всякого представления основывается на этой последней способности. Но так ведь оно и есть, ибо, как только что было показало, без стремления вообще невозможен никакой объект". (Там же. С. 264)

"...Нашей задачей было разрешить противоречие между некоторой бесконечной и некоторой конечной деятельностями одного и того же Я; и мы разрешили его, показав, что бесконечная деятельность совсем не является объективной, а лишь возвращающейся к себе самой, [с.66] конечная же деятельность объективна. Теперь же бесконечная деятельность сама оказывается, как некоторого рода стремление, отнесенной к объекту, следовательно, постольку объективной деятельностью; и так как эта деятельность все же должна оставаться бесконечной, но вместе с тем рядом с ней должна сохраняться также и первая конечная объективная деятель несть, то мы имеем, значит, перед собой некоторую бесконечную объективную деятельность и некоторую конечную объективную деятельность одного и того же Я, какое допущение опять-таки противоречит самому себе. Это противоречие можно разрешить только тем, что будет показано, что бесконечная деятельность Я объективна в совсем ином смысле, чем его конечная деятельность". (Там же. С. 267-268)

"Последним основанием всякой действительности для Я является, таким образом, согласно наукоучению, некоторое первоначальное взаимодействие между Я и некоторым нечто вне его, о котором больше ничего нельзя сказать, как только то, что оно должно быть совершенно противоположной. В этом взаимодействии в Я ничего не вкладывается, не привносится ничего чуждого; все, что бы только ни развивалось в нем до бесконечности, развивается исключительно из него самого согласно его собственным [с.67] законам; упомянутым противоположным Я только приводится в движение только для того, чтобы действовать, и без такого перводвигателя вне его оно никогда бы не начало действовать; и как как его существование состоит единственно лишь в действовании, то без него оно никогда и не существовало бы. Упомянutoму же двигателю этому не присуще ничего, кроме того, что он является двигателем – некоторой противоположной силой, которую, как таковую, можно только почувствовать.

Таким образом, Я является зависимым со стороны своего существования; но оно совершенно независимо, что касается до определений этого его существования. В силу его абсолютного бытия в нем наличен некоторый до бесконечности значимый закон этих, определений; и точно так же в нем имеется некоторая посредствующая способность, чтобы определять свое эмпирическое существование согласно такому закону. Точка, в которой мы обретаем себя самих, когда впервые овладеваем такой посредствующей способностью свободы, зависит не от нас; зато тот ряд, которым будет описываться нами из этого пункта до скончания веков, будучи мысленно взят во всем его целом, зависит всецело от нас". (Там же. С. 281-282) [с.68]

Человек. История. Общество.

"К основным стремлениям человека относится желание принять, кроме себя, разумные существа, ему подобные; их он может принять только при том условии, что вступает с ними в сообщество. Общественное стремление относится поэтому к основным стремлениям человека, человек предназначен для жизни в обществе; он должен жить в обществе; он не полный, законченный человек и противоречу самому себе, если он живет изолированно".

(Фихте И.Г. О назначении ученого // Соч.: в 2-х т. – Т. 2. – СПб: Мифрил, 1993. С. 24.)

"Важно общество вообще не смешивать с особым эмпирически обусловленным родом общества, называемым государством., жизнь в государстве не принадлежит к абсолютным целям человека, "что бы ни говорил об этом один очень большой человек, но она есть средство, имеющее место лишь при определенных условиях для «основания совершенного общества; государство, как и все человеческие установления, являющиеся голым средством, стремится к своему собственному уничтожению: цель всякого правительства сделать правительство излишним". (Там же. С. 24)

...Философия учит нас все отыскивать в "Я". Впервые [с.69] через "Я" входят порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу. Единственно через человека распространяется господство правил вокруг него до границ его наблюдения, и насколько он продвигает дальше это последнее, тем самым продвигаются дальше порядок и гармония... В "Я" лежит верное ручательство того, что от него будут распространяться в бесконечность порядок и гармония там, где их еще нет; что одновременно с продвигающейся вперед культурой человека будет двигаться и культура вселенной. Все, что теперь еще бесформенно и беспорядочно, разрешится для человека в прекраснейший порядок, а то, что теперь уже гармонично, согласно законам, доселе еще не развитым, становится все гармоничнее. Человек будет вносить порядок в хаос и план в общее разрушение; через него и самое тление будет строить, и смерть будет призывать к новой, прекрасной жизни.

(Фихте И.Г. Избр. соч.: в 2-х т. – Т.1. С. 437-438)

Таков человек, если мы рассматриваем его только как наблюдающий ум, что же он есть, если мы мыслим его как практически деятельную способность? Он вкладывает не только необходимый порядок в вещи: он дает им также и тот, который он произвольно выбрал; там, где он ступает, пробуждается природа; под его взглядом готовится она [с.70] получить от него новое, более прекрасное создание. Уже его тело есть самое одухотворенное, что только могло образоваться из окружающей его материи; в его атмосфере воздух становится легче, климат мягче и природа проясняется. В надежде превратиться через него в жилище и хранилище живых существ, человек предписывает сырому веществу организоваться по его идеалу и предоставить ему материал, в котором он нуждается". (Там же. С. 438)

Стесняйте, расстраивайте его планы! Вы можете задержать их, но что значит тысяча и тысяча лет в летописи человечества? Человек "пребывает и продолжает действовать и то, что кажется вам исчезновением, есть только расширение его сферы; что вам кажется смертью, есть его зрелость для высшей жизни. Краски его планов и внешние формы их могут для него исчезнуть, план же его останется тот же; в каждый момент своего существования он выхватывает и вводит в свой круг действия что-либо свое из внешней среды и не перестает выхватывать, доколе не поглотит всего в этом круте, доколе вся материя не будет носить печать его действия и все духи не образуют единый дух с его духом. Таков каждый, кто может самому себе сказать: Я – человек. (Там же. С. 439-440) [с.71]

У каждого есть обязанность не только вообще желать быть полезным обществу, но и поправлять по мере сил своих разумения все свои старания к последней цели общества, именно все более облагораживать род человеческий, т.е. все более освобождать его от гнета природы, делать его все более самостоятельным и самодеятельным, и таким-то образом благодаря этому новому неравенству возникает новое равенство – именно однообразное развитие культуры во всех индивидуумах. (Фихте И.Г. О назначении ученого // Соч. Т. 2. С. 39-40)

...Человек должен быть тем, что он есть, просто потому, что он есть, то есть все, что он есть, должно быть отнесено к его чистому «Я» ибо "сам человек есть цель – он должен сам определять себя и никогда не позволять определять себя посредством чего-нибудь постороннего; он должен быть тем, что он есть, так как он хочет этим быть и должен хотеть. (Там же. С. 14-15)

Каждый должен прийти к абсолютному соответствию с самим собой, вне себя, во всем, что для него существует, ибо только при условии этого соответствия он сам свободен и независим. Следовательно, прежде всего каждый должен жить в обществе и оставаться в нем, ибо вне его он не мог бы прийти к соответствию с собою, которое ему абсолютно [с.72] необходимо. Тот, кто обособливается, потерял свою цель, и распространение нравственности для него совершенно безразлично. Кто хочет заботиться только о самом себе, в нравственном отношении заботится также не только о себе, ибо его конечной целью должна быть забота обо всем человеческом роде. Его добродетель – не добродетель, а рабский, жаждущий вознаграждения эгоизм". "Нам не поручено найти и создать для себя общество. Только путем действий, не путем мечтаний – только путем действий в обществе и для него доставляют ему удовольствие. (Там же. С. 234)

Мир есть не более как рассмотрение нашего собственного внутреннего действия, ставшее наглядным благодаря ясным законам разума, как просто интеллект в непостижимых пределах, в которые мы теперь заключены, – говорит трансцендентальная теория; и человеку нельзя ставить в вину, если при этом полном исчезновении Земли ему станет здесь жутко. Конечно, всякие пределы по своему происхождению непостижимы; но что тебе за дело до этого? – говорит практическая философия; значение их – наиболее ясное и наиболее достоверное из того, что есть, они суть твое определенное место в нравственном порядке вещей. То, что ты согласно ему воспринимаешь, имеет [с.73] реальность, единственное, что тебя касается и что существует для тебя; таково постоянное истолкование заповеди о долге, живое выражение того, что ты должен, поскольку ты вообще должен.

Наш мир, ставший наглядным материалом нашего долга, – это собственно реальное в вещах, действительное основное вещество всякого явления. Принуждение, с которым нам навязывается вера в реальность одного и того же, есть нравственное принуждение, единственное, которое возможно для свободного существа. Никто не может без унижения отказаться от своего нравственного предназначения в такой мере, чтобы, хотя бы в этих пределах, не сохранить его для будущего более высокого благоустройства. Таким образом, как результат нравственного порядка мира, принцип этой веры в реальность чувственного мира можно назвать действительно откровением. Наш долг – то, что проявляется в нем.

Но именно выведенная вера и есть вера целиком и полностью. Всякий живой и действующий нравственный порядок есть сам бог; мы не нуждаемся ни в каком другом боге и никакого другого не можем постичь. В разуме нет никакого основания исходить из того нравственного [с.74] порядка мира и посредством вывода от обоснованного к основе предполагать еще особое существо как причину этого порядка. (Фихте И.Г. Соч. – Т.5. С. 184-186)

Поэтому всякая вера в божественное, содержащее в себе нечто большее, чем понятие нравственного порядка, суть выдумка и суеверие, которые пусть и безвредны, но все же всегда недостойны разумного существа и в высшей степени сомнительны. Всякая вера, которая противоречит этому понятию нравственного порядка /которая хочет ввести безнравственный беспорядок, незаконный произвол могущественного существа с помощью безрассудного волшебного средства/, – недостойное и совершенно губящее человека суеверие. (Там же. С. 394)

Не для праздного самосозерцания и размышления над самим собой и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, нет: –для деятельности существуешь ты; твое действие, и только оно одно, определяет твою ценность.

(Фихте И.Г. Назначение человека // Соч. – Т. 2. С. 152)[с.75]

(Хрестоматия по философии. Книга 4. Немецкая классическая философия. Часть вторая. / Под редакцией проф. д.филос.н. Ивановой А.А. - Учебно-методическое пособие. -2-е изд. - М: ИПЦ МИТХТ, 2004.)

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775-1854)

Ф.В.Й. Шеллинг – представитель немецкого классического идеализма. В философской системе Шеллинга видное место занимают вопросы изучения диалектики природы. Шеллинг известен также как философ-иррационалист.

Основные труды: «Первый набросок системы философии природы», «Система трансцендентального идеализма», «Философия искусства».

Изложение сущности философской системы

Теперь я перехожу к изложению своей системы, сложившейся совершенно независимо от Фихте. Здесь исходной точкой служит уже не конечное, или человеческое, Я, но бесконечный субъект, а именно 1) субъект вообще, поскольку он –единственно непосредственно достоверное, но при этом 2) бесконечный субъект, т.е. такой, который никогда не может перестать быть субъектом, раствориться в объекте, стать просто объектом, как это случилось в системе Спинозы в результате акта, им самим не осознанного

Субъект, поскольку он еще мыслится в своей чистой субстанциальности, еще свободен от всякого бытия и есть хотя не ничто, но тем не менее как ничто. Не ничто, ибо он [с.77] все-таки субъект; как ничто, ибо он – не объект, не сущий в предметном бытии. Однако он не может остаться в этой абстракции, для него как бы естественно желать самого себя как нечто и тем самым как объект. (Ф. Шеллинг. Собр. Соч.: в 2 т.– Т. 2. – М., 1987 – С. 472)

...первые моменты бесконечного полагания самого себя или, так как в этом состоит жизнь субъекта, что первые моменты этой жизни – моменты природы. Из этого следует, что данная философия с самого начала находится в природе, начинается с природы – конечно, не для того, чтобы остаться в ней, но чтобы впоследствии посредством все растущего возвышения превзойти ее, выйти за ее пределы и подняться до духа, до подлинно духовного мира. Поэтому данная философия могла на первой ее стадии называться натурфилософией, однако натурфилософия была лишь первой мастью или основой целого. Сама природа была лишь одной стороной универсума или абсолютной тотальности, в которой только полностью и осуществляется абсолютный субъект, была лишь относительно идеальным миром. Дру-

гой стороной был мир духа. Философия должна была спуститься в глубины природы только для того, чтобы оттуда подняться до высот духа. Другой стороной системы была, следовательно, философия духа. (Там же. С. 479)

Момент, когда то, что до сих пор было наивысшим, само становится совершенно объективным, т.е. подчиняется еще более высокому субъекту, есть рождение человека, в [с.78] котором природа как таковая находит свое завершение, и начинается новый мир, совершенно новая последовательность развития. Ибо начало природы было именно это бытие нечто, и весь природный процесс был направлен только на его преодоление в его самостоятельности или субстанциальности, только на то, чтобы превратить его в простую форму существования высшего. После того, следовательно, как это первое бытие освобождается от своего стеснения и именно благодаря тому, что оно подчинилось высшему, вновь обретает свободу, которую в органическом мире оно уже частично достигло в произвольных движениях животных, природный процесс как таковой завершен; субъективное, которое теперь выступает, уже не занято непосредственно, наподобие предшествующих потенций, бытием, так как это бытие предстает теперь ему как нечто законченное, завершенное, замкнутое; высшая потенция, вновь поднимающаяся над этим миром бытия, соотносится с ним уже лишь идеально или может быть только знанием. (Там же. С. 483-484)

Однако, когда само по себе свободное и бесконечное знание таким образом облекает конечное и посредством нового погружения в реальный мир стесняет себя необходимостью и само выступает теперь как необходимое, связанное знание, - именно благодаря этому кладется основание для нового возвышения; ибо неодолимый субъект и из этого стеснения, принятого им в человеке опять возвращается в [с.79] свою сущность и в противоположность своей связанности полагается в качестве свободного, в качестве второй потенции самого себя и вне упомянутой необходимости а качестве господствующего над ней, рассматривающего и постигающего ее; противоположность, проходившая через всю последовательность, получает здесь свое высшее выражение как противоположность между необходимостью и свободой... Следовательно, в новом возвышении, посредством которого необходимость, положенная субъектом в его познании, сама опять становится для него объективной, он освобождается именно от этой необходимости и является теперь свободным, правда не в познании или знании, а в действовании. Но противоположность тем самым не снята, напротив, только теперь положена противоположность между свободой и необходимостью, которая посредством все более пространных разветвлений – изложить их я здесь не могу -наконец получает высокое значение, принадлежащее ей в ИСТОРИИ, где действует не индивидуум, а весь род в целом.

Здесь, таким образом, находится та точка системы, где она переходит в сферу действия, в практическую философию, где тем самым речь идет о моральной свободе человека, о противоположности добра и зла и о значении этой противоположности, и особенно о государстве как опосредствовании, хотя и подчиненном, о свободе и необходимости как результате борения человечества между той и другой и, [с.80] наконец, о самой истории как великом процессе, в который втянуто все человечество. Таким образом, эта философия, которая на более ранней ступени была философией природы, становится философией истории. Оказывается, что безграничная свобода, не обуздываемая никакой закономерностью, ведет к безнадежности и отчаянию в воззрении на историю. Здесь, где выступает наивысший и наиболее трагический диссонанс, когда злоупотребление свободой заставляет нас самих вновь взывать к необходимости, здесь человек вынужден познать нечто более высокое, чем человеческая свобода; само чувство долга не могло бы, внушив ему определенное решение, уверить его, что он может не испытывать беспокойства о последствиях своих поступков, если бы он не сознавал, что хотя его действия зависят от него, от его свободы, но последствия их или то, какое влияние эти поступки окажут на весь его род, зависят от другого, высшего, кто в самых свободных и незаконных действиях индивидуума соблюдает и утверждает высшую закономерность.

Без этой предпосылки человек никогда не вдохновлялся бы необходимостью следовать велению долга, совершенно не заботясь о последствиях своих поступков. Без этой предпосылки неловок никогда не осмелился бы совершать действия, чреватые серьезными последствиями, даже если бы ему предписывал это самый священный долг. Здесь, следовательно, для самой истории требуется необходимость, [с.81] которая обязательна и оправдана даже в том случае, если она противоречит моральной свободе, которая не может быть слепой необходимостью (над ней свобода, конечно, возвышается), но только потому опосредствует свободу необходимостью, что также она сама (подобно человеческой свободе) не вступает в конфликт с необходимостью и свободна по отношению к ней не только относительно, а абсолютно, всегда остается проведением, следовательно, всегда и по отношению ко всему – субъектом – чистым, свободным, безучастным и поэтому подлинно бесконечным субъектом. Здесь, следовательно, философия пришла к тому бесконечному, всепобеждающему субъекту, который сам уже не становится объективным, но всегда останется субъектом и который человек должен познавать не как себя, подобно тому как это происходит в знании, но как нечто

над собой и поэтому над всем, чему в конечном счете подчинено все и что не просто, как это было в первом завершении есть дух и провидение, но выступает как провидение и в конце показывает себя тем, чем оно уже было вначале. Последней задачей могло бы еще быть показать отношение этого недоступного по самой своей природе и пребывающего как бы в недоступном свете – поскольку он никогда не может быть объектом – субъекта к человеческому сознанию, ибо каким-либо отношением к нему он должен обладать. Однако так как уже было сказано, что он сам никогда и ни при каком дальнейшем продвижении не может стать объектом, [с.82] но останавливается в качестве господствующего над всем, то единственно мыслимое отношение к человеческому сознанию – это открытие себя. Ибо поскольку он сам уже не становится и не может стать объектом, то можно только сказать, что он открывает себя. Следовательно, возникает вопрос, есть ли в человеческом сознании подобные откровения, или, используя более подходящее здесь выражение Лейбница, подобные излучения того высшего, возвышающегося над всем явления, в которых человеческая самость выступает как орудие, органон того наивысшего; ибо то, что лишь открывается, не действует непосредственно, но только через другое (так по всей линии продвижения). Теперь нам надлежит вспомнить, что тот наивысший субъект, правда, сам по себе лишь одно, но в отношении к обоим сторонам универсума, стоящего теперь перед нами завершенным, может быть мыслим в трех образах; ибо именно потому, что он наивысший, и потому, что все находится под ним, он в такой же мере последнее, заключительно производящее природы, реального мира, как и властитель духовного, идеального мира и вместе с тем опосредствующее то и другое в качестве постигающего все находящееся ниже его. В качестве созидającego он открывает себя в человеке также посредством созидания реальной продукции; он выступит: 1) как то, что обладает властью над материалом, над материей, как способное преодолеть и принудить ее быть выражением духа, даже самых наивысших идей – до этого доходит изобразительное искусство просто как таковое, но 2) в поэзии, которая предполагается изобразительным искусством и по отношению к которой оно находится в отношении орудия, в поэзии он откроется как дух, обладающий властью сам произвести или создать также и материал.

Высшая истина и совершенство произведения пластического искусства состоят не в простом совпадении с реальным созданием или образцом творения, а в том, что оно создается как бы самим духом природы; в нем, следовательно, открывается деятельность, которая уже не есть творчество, в которой мы как бы видим творца. В высшем художественном произведении, где искусство связано с поэзией, в этом высшем творении, в трагедии, где в вихре бушующих слепых страстей люди не внимают даже голосу разума, а произвол и беззаконие, захватывая все более глубокие пласты, превращаются в чудовищную необходимость, – среди всего этого движения появляется дух поэта как чистый, единственно еще сияющий свет, единственно возвышающийся над всем, неподвижный во всем этом стремительном движении субъект, в качестве мудрого провидения, способного в конце концов привести к мирному разрешению всех наиболее противоречивых конфликтов.

Здесь, таким образом, наивысшее открывается как гений *искусства*. Если искусство – самое объективное в человеческой деятельности, то *религия* – ее субъективная сторона, [с.84] так как она в отличие от искусства направлена не на то, чтобы полагать бытие, а на то, чтобы полагать в отношении к тому наивысшему субъекту все сущее как не – сущее. Следовательно, здесь наивысший субъект открывает себя именно как то, перед лицом чего все погружается в ничто; таким он открывает себя в одухотворении тех героев религиозной нравственности, благодаря которым на все человечество падает отсвет величия и божественности.

Существует третья человеческая деятельность, объединяющая в себе объективность искусства и субъективность (или подчинение) религии, – это *философия*. Она объективна как искусство, ибо показывает движение созидającego, движущегося от ступени к ступени, проходящего через все и ни на одной из них не останавливающегося творца. Она субъективна, как религия, ибо она все привносит в действительность, показывает или полагает а качестве *сущего*, для того чтобы в конце концов верить это высшему субъекту, который сам по себе и есть высший дух.

Искусство, религия и философия – это три сферы человеческой деятельности, в которых только и открывает себя высший дух в качестве такового; он – гений искусства, гений религии, гений философии. (Там же. С. 486-490)

...Считать первичным объективное и выводить из него субъективное является, как мы только что показали, задачей натурфилософии. Следовательно, если трансцендентальная [с.85] философия существует, ей остается только идти в противоположном направлении – исходить из субъективного в качестве первичного и абсолютного, и выводить из него объективное. Таким образом, натурфилософия и трансцендентальная философия разделила между собой два возможных направления философии, и если всякая философия должна выводить либо интеллигенцию из природы, либо природу из интеллигенции, трансцендентальная философия, перед которой стоит последняя задача, является другой необходимой основной наукой философии. (Там же. Т. I. С. 234)

Деление самой трансцендентальной философии определяется теми изначальными убеждениями, из значимости которых она исходит. Эти убеждения надлежит сначала обнаружить в обыденном сознании. Если вернуться к точке зрения обыденного сознания, то окажется, что в **рассудке** людей **глубоко** укоренились следующие убеждения.

А. Что не только существует **независимо от нас мир вещей, но и**, более того, наши представления **настолько с этими** вещами совпадают, что в вещах нет ничего сверх того, что существует в наших представлениях о них. Принудительный характер наших объективных представлений объясняют тем, что вещи обладают неизменной определенностью и этой определенностью вещей опосредованно определены и наши представления. Этим первым изначальным убеждением определена первая задача философии: **[с.86]** объяснить, каким образом представления могут абсолютно совпадать с совершенно независимо от них существующими вещами. Поскольку на допущении, что вещи именно таковы, какими мы их представляем, и что мы в самом деле познаем вещи такими, каковы они сами по себе, основана возможность всякого опыта (ибо что стало бы с опытом и какова была бы, например, судьба физики без предпосылки об абсолютной тождественности бытия и явленности), то решение этой задачи относится к области **теоретический** философии, которой надлежит исследовать возможность опыта.

В. Второе столь же изначальное убеждение состоит в том, что представления, возникающие в нас без необходимости посредством свободы, могут переходить из мира мысли в действительный мир и обретать объективную реальность.

Это убеждение противоположно первому. Первое гласит: предметы **определены неизменно**, а посредством них и наши представления; второе гласит: предметы **изменчивы**, причем причиной этого изменения служат представления в нас. Согласно первому убеждению, совершается переход из действительного мира в мир представлений, или определение представления посредством объективного, согласно второму – переход из мира представлений в действительный мир или определение объективного посредством (свободно возникшего) представления в нас. **[с.87]**

Этим вторым убеждением определена вторая проблема; каким образом объективное может быть изменено посредством того, что только мыслится, причем изменено так, что оно полностью совпадает с мыслимым.

Так как *на* этой предпосылке основана возможность всякой свободной деятельности, то решение этой задачи относится к области **практической философии**.

С. Эти две проблемы вовлекают нас в противоречие... Это противоречие должно быть разрешено, если вообще существует философия, и решение этой проблемы или ответ на вопрос, как можно одновременно мыслить представления соотносящимися с предметами, а предметы – соотносящимися с представлениями, является не первой, но высшей задачей трансцендентальной философии.

Нетрудно понять, что эта проблема не может быть решена ни теоретической, ни практической философией, а только философией более высокой, которая служила бы соединяющим звеном между ними и, не будучи ни чисто теоретической, ни чисто практической, явилась бы той и другой одновременно... Если предположить, что две этих деятельности в принципе должны быть едины, что одна и та же деятельность в свободном действовании продуктивна **сознательно**, в продуцировании же мира продуктивна **бессознательно**, то упомянутая предустановленная гармония действительно существует, и противоречие устранено.

...Тогда природа как целое и в своих отдельных **[с.88]** продуктах предстанет сознательным творением и вместе с тем продуктом самого слепого механизма; она, целесообразна, не будучи объяснима в своей целесообразности. Философия, занимающаяся целями природы, или телеология, и есть, следовательно та область, где теоретическая и практическая философия объединяются.

Д. До сих пор мы лишь вообще постулировали тождество бессознательной деятельности, создавшей природу, и деятельности сознательной, выражающейся в волеии, не решая вопрос, к какой **области** относится принцип этой деятельности – к природе или к нам.

Однако систему знания можно считать законченной только в том случае, если она возвращается к своему принципу. Следовательно, трансцендентальная философия была бы завершена лишь в том случае, если бы упомянутое тождество – высшее решение ее проблемы – можно было бы обнаружить в ее принципе (в Я).

Тем самым постулируется, что эта одновременно сознательная и бессознательная деятельность обнаруживается в субъективном, в самом сознании.

Подобной деятельностью является лишь деятельность эстетическая, и каждое произведение искусства может быть понято только как ее продукт. Следовательно, идеальный мир искусства и реальный мир объектов суть продукты одной и той же деятельности; сочетание двух деятельностей (сознательной и бессознательной), будучи **бессознательным**, **[с.89]** создает действительный мир, **сознательное** – оно создает мир эстетический.

Объективный мир есть лишь изначальная, еще не осознанная поэзия духа; общим органом философии, замковым камнем всего ее свода, является *философия искусства*.

Философия искусства

"В постулированном нами созерцании должно быть объединено то, что существует отдельно в явлении свободы и в созерцании продукта природы, а именно тождество сознательного и бессознательного в Я и сознание этого тождества. Следовательно, продукт этого созерцания будет, с одной стороны, соприкасаться с продуктом природы, а с другой - с продуктом свободы и соединит в себе черты того и другого. Если вам известен продукт созерцания, то известно и само созерцание, следовательно, для того чтобы вывести созерцание, достаточно вывести его продукт. Общим с продуктом свободы у этого продукта будет то, что он создан сознательно, с продуктом природы – что он создан бессознательно. Короче говоря, природа начинается бессознательно и кончается сознательно, ее продуцирование нецелесообразно, но ее продукт целесообразен. Я, осуществляя деятельность, о которой, здесь идет речь, должно начинать сознательно (субъективно) и кончать бессознательно, или объективно; Я сознательно а своем продуцировании и [с.90] бессознательно по отношению к продукту." (Там же. Т. 2. С. 472)

Подобно тому как находящийся во власти рока человек совершает не то, что он хочет или намерен совершить, а то, что предписывают ему неисповедимые веления судьбы, во власти которой он находится, и художник, создавая – пусть даже совершенно намеренно – то, что в его творениях истинно объективно, кажется подчиненным некоей силе, обособляющей его от всех остальных людей и заставляющей его высказывать или изображать то, чего он и сам полностью не постигает и смысл чего бесконечен по своей глубине. Поскольку упомянутое абсолютное совпадение двух избегающих друг друга деятельностей не допускает дальнейшего объяснения и есть просто явление, которое, хотя оно и непостижимо, отрицать невозможно, искусство остается для нас единственным и вечным откровением, чудом, даже однократное свершение которого должно было бы нас уверить в абсолютной реальности высшего бытия. (Там же. С. 438)

а) В произведениях искусства отражается тождество сознательной и бессознательной деятельностей. Однако их противоположность бесконечна, и снимается она без какого-либо участия свободы. Основная особенность произведения искусства, следовательно, – бессознательная бесконечность «синтез природы и свободы». Художник как бы инстинктивно привносит в свое произведение помимо того, [с.91] что выражено им с явным намерением, некую бесконечность, полностью раскрыть которую не способен ни один конечный рассудок.

в) Художественное творчество всегда исходит из чувства бесконечного противоречия, следовательно, чувство, связанное с завершением художественного произведения, должно быть столь же бесконечным в своей умиротворенности, и это чувство должно перейти в произведение искусства. Внешним выражением произведения искусства служат покой и величавая тишина, даже там, где должно быть выражено величайшее напряжение страдания или радости.

с) Художественное творчество всегда исходит из бесконечной самой по себе разъединенности двух деятельностей, обособленных друг от друга в каждом свободном продуцировании. Поскольку же в художественном произведении они должны быть представлены объединенными, то в нем бесконечное выражено в конечном. Но бесконечное, выраженное в конечном, есть красота. Следовательно, основная особенность каждого произведения искусства, содержащего в себе обе деятельности, есть красота, и там, где нет красоты, нет и произведения искусства. (Там же. С. 478-479)

Что же касается, в частности, отношения искусства к науке, то они настолько противоположны по своим тенденциям, что, если бы наука когда-либо полностью решила поставленные перед ней задачи, как это постоянно совершает [с.92] искусство, наука и искусство совпали бы, переходя друг в друга, что и служит доказательством совершенной противоположности их направленности. Ибо хотя наука в своей высшей функции ставит перед собой ту же задачу, что и искусство, но для науки эта задача из-за способа ее решения остается бесконечной; это дает основание утверждать, что искусство служит прообразом науки, что оно достигло того, к чему только наука еще должна прийти.

Однако если только искусство может придать общезначимую объективность тому, что философ способен изобразить лишь субъективно, то из этого следует еще один вывод: поскольку философии, а вместе с философией и все науки, следующие за ней по пути совершенствования, были рождены и питаемы поэзией, то можно ожидать, что, достигнув своего завершения, они вернутся отдельными потоками в тот всеобщий океан поэзии, из которого они вышли. Что окажется тем промежуточным звеном, которое вернет философию к поэзии, в общем предвидеть нетрудно, так как

подобное звено уже существовало в виде мифологии до того, как произошло это необратимое, как нам теперь представляется, разделение. Но как может возникнуть такая мифологии, которая будет открытием не отдельного поэта, а некоего нового рода, лак бы воплощающего в себе единого поэта, – это проблема, решение которой зависит только от будущих судеб мира и дальнейшего хода истории.

Философия в целом исходит и должна исходить из начала, [с.93] которое, будучи абсолютным тождеством, совершенно необъективно. Но как же это абсолютно необъективное может быть доведено до сознания, как 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 возникнет вопрос, каким образом это созерцание может стать объективным, т. е. как устранить сомнения, 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. Только произведение искусства отражает для меня то, что ничем иным не отражается, то абсолютно [с.94] тождественное, которое даже в Я уже разделено; то, что философ разделяет уже в первом акте сознания, что недоступно никакому созерцанию, чудодейственной силой искусства отражено в продуктах художественного творчества.

Но не только первоначало философии и первое созерцание, из которого она исходит, но и весь механизм, который дедуцирует философия и на котором она основана, объективируется лишь художественным творчеством.

Философия исходит из бесконечной раздвоенности противоположных деятельностей, но на той же раздвоенности основано и художественное творчество, и она полностью снимается в каждом отдельном художественном произведении. (Там же. С. 482-483)

Вся система заключена между крайними полюсами, из которых один определяется интеллектуальным, другой – эстетическим созерцанием. Тем, чем интеллектуальное созерцание является для философа, эстетическое является для его объекта. Первое, будучи необходимо только для особенной направленности духа, которую он принимает при философствовании, в обыденном сознании вообще не встречается; второе, будучи не чем иным, как общезначимым, или объективировавшимся, интеллектуальным созерцанием, может во всяком случае, присутствовать в **каждом** сознании. Из этого ясно также, что философия **в качестве** философии никогда не может быть общезначимой, и понятно, почему это происходит. Абсолютная объективность дана одному [с.95] искусству. можно смело утверждать: лишите искусство объективности, и оно перестанет быть тем, что оно есть, и превратится в философию; придайте философии объективность, и она перестанет быть философией и превратится в искусство. 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. (Там же. С. 486)

В философии последняя противоположность знания растворяется в чистое тождество, и тем не менее в своей противоположности искусству философии все же остается лишь идеальной. Таким образом, та и другая встречаются друг с другом на своей последней вершине и как раз в силу общей абсолютности соотносятся как прообраз и отображение. Это и есть причина того, что в недра искусства в научном смысле глубже философского понимания не может проникнуть никакое другое и что философ яснее видит саму сущность искусства, чем даже сам художник. Поскольку идеальное всегда есть высшее отражение реального, постольку в философе с необходимостью осуществляется высшее идеальное отражение того, что реально в художнике. Из этого следует не только то, что искусство вообще может быть предметом знания в философии, но также и то, что помимо философии и иначе, чем через философию, об [с.96] искусстве вообще ничего нельзя знать абсолютным образом. (Ф. Шеллинг, Философия искусства. С-Пб., 1996. С. 51-52)

Для каждого ясно, что в понятии "философия искусства" соединяются противоположности. Искусство есть реальное, объективное, философия – идеальное, субъективное. Можно было бы предварительно определить задачу философии искусства так: изображение в идеальном реального, содержащегося в искусстве.

Таким образом, в философии нет вообще ничего, кроме абсолютного; иначе говоря, мы ничего не знаем в фи-

лософии, кроме абсолютного, – всегда налицо лишь безусловно единое, и только это безусловно единое в особенных формах. Прошу вас твердо усвоить следующее: философия обращается вообще не к особенному, как к таковому, но непосредственно всегда только к абсолютному, а к особенному, лишь поскольку оно в себе вмещает и в себе воспроизводит целиком все абсолютное.

...Мы теперь, несомненно, можем выделить отдельную потенцию из целого и рассматривать ее самостоятельно; но лишь постольку, поскольку мы действительно выявляем в ней абсолютное, такое выявление само есть философия. Затем мы можем назвать такое выявление, например, философией природы, философией истории, философией искусства.

Таким образом, чтобы стать объектом философии, [с.97] искусство должно вообще либо действительно воспроизводить бесконечное в себе как особенном, либо по крайней мере быть в состоянии воспроизводить его. Но это не только имеет место применительно к искусству, но оно и в деле воспроизведения бесконечного стоит на равной высоте с философией: если последняя воспроизводит абсолютное, данное в первообразе, то искусство – абсолютное данное в отображении.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831)

Г.В.Ф. Гегель – выдающийся немецкий философ-рационалист, создатель системы объективного идеализма и всеобъемлющего диалектического учения. С позиций созданной им теории развития исследовал историю общества, познания, духовной культуры в целом. Особую ценность представляет разработка Гегелем проблем философского самосознания, неразрывной связи философии и истории философии.

Основные труды: «Наука логики», «Энциклопедия философских наук», «Философия природы», «Философия права», «Лекции по истории философии». [с.98]

Философия, ее сущность и специфика

Относительно всех наук, изящных и прикладных искусств, ремесел распространено убеждение, что для овладения ими необходимо затратить большие усилия на их изучение и на упражнение в них. Относительно же философии, напротив, в настоящее время, видимо господствует предрассудок, что, – хотя из того, что у каждого есть глаза и руки не следует, что он сумеет сшить сапоги, если ему дадут кожу и инструменты, – тем не менее каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно такой же меркой для сапога в виде своей ноги. Будто и впрямь овладение философией предполагает недостаток знаний и изучения и будто она кончается там, где последние начинаются. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. – М., 1959. С. 36-37)

...Философий не имеет другого предмета, помимо Бога, и, таким образом представляет собою по существу рациональную теологию, а как находящаяся на службе у Бога истина представляет собою непрерывное богослужение. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. XII. – М., 1938. С. 105)

Философия должна остерегаться желания быть назидательной. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. – М., 1959. – С. 5)

Постичь то, что *есть*, – вот в чем задача философии, ибо то, что есть, есть разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый и без того *сын своего времени*, [с.99] таким образом, и философия есть точно так же *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*. Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху... Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит себе мир, *каким он должен быть*, то этот мир, хотя, правда, и существует, однако – только в его мнении; последнее представляет собою мягкий материал, на котором можно запечатлеть все, что угодно. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VII. – М.-Л., 1934. С. 16)

Сделаем еще одно замечание относительно поучения, каким мир должен быть; мы добавим к вышесказанному, что помимо всего прочего философия всегда приходит для такого поучения слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс образования и завершила себя. Этому учит понятие, и история также необходимо показывает нам, что лишь в пору зрелости действительности идеальное

выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же самый мир, лишь постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек. [с.100] (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.VII. – М.-Л.,1934. – С.17-18)

...Искусство находится в той же области, в которой находятся религия и философия. Во всех сферах абсолютного духа дух освобождается от теснящих пределов своего существования, покидает случайные условия своего мирского существования и конечное содержание своих целей и интересов, чтобы перейти к рассмотрению и осуществлению своего в-себе-и-для-себя-бытия. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.XII. – М.,1938. С. 98)

Мнение, будто философия находится в антагонизме с осмысленным опытным знанием, разумной действительностью права и простодушной религией и благочестием, это мнение является скверным предассудком. Философия признает эти формы и даже дает им оправдание. Мыслящий ум не только не отвращается от их содержания, а углубляется в него, учится и укрепляется на них, как и на созерцании великих явлений природы, истории искусства, ибо это богатое содержание, поскольку оно мыслится, и есть сама спекулятивная идея. Коллизия между этими формами и философией наступает только тогда, когда они выходят за свойственные им пределы, облачают свое содержание в категории и делают содержание зависимым от последних, не доводя их до понятия и не завершая их в идею. (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук // Соч. Т.I. – М., 1974. – С.57-58)

Религия есть та форма сознания, в которой истина доступна всем людям, какова бы ни была степень их [с.101] образования; научное же познание истины есть особая форма ее осознания, работу над которой готовы брать на себя лишь немногие. *Содержание* этих двух форм познания – *одно и то же*, но подобно тому как некоторые вещи, как говорит Гомер, имеют два названия: одно- на языке богов, а другое – на языке недолговечных людей, – так и для этого содержания существуют выражения на двух языках: на языке чувства, представления и рассудочного, гнездящегося в конечных категориях и односторонних абстракциях мышления, и на языке конкретного понятия. (Там же. С. 65)

Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов. ...Содержание человеческого сознания, имеющее своим основанием мышление, *выступает* сначала не в *форме мысли*, а в *форме чувства, созерцания, представления* – в формах, которые должно отличать от мышления как *формы*. (Там же. С. 85)

...Обладая представлениями, мы еще не знаем их значения для мышления, еще не знаем лежащих в их основаниях мыслей и понятий. И наоборот, не одно и то же – иметь мысли и понятия и знать, какие представления, созерцания, чувства соответствуют им. Отчасти именно с этим обстоятельством связано то, что называют *непонятностью* философии. Трудность состоит, с одной стороны, в неспособности, а эта неспособность есть в сущности только *отсутствие привычки* – мыслить абстрактно, т.е. фиксировать чистые мысли и двигаться в них. В нашем обычном сознании [с.102] мысли соединены с привычным чувственным и духовным материалом; в размышлении, рефлексии и рассуждении мы *примешиваем* мысли к чувствам, созерцаниям, представлениям... Но совершенно другое – делать предметом сами мысли без примеси других элементов. Другой причиной непонятности философии является нетерпеливое желание иметь перед собой в форме представления то, что имеется в сознании как мысль и понятие. ... *Наиболее понятными* находят поэтому писателей, проповедников, ораторов и т.д., излагающих своим читателям или слушателям вещи, которые последние наперед знают наизусть, которые им привычны и *сами собой понятны*. (Там же. С. 87)

История философии показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь *одну* философию на различных ступенях ее развития; во-вторых, что особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь *ответвления* одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому оно, если только оно является философским учением, есть самая развитая, самая богатая и самая конкретная. (Там же. С. 99)

Что касается *начала* философии, то, по-видимому, она должна так же как и другие науки, начать с субъективной предпосылки, именно с некоего особенного предмета; если [с.103] в других науках предметом мышления является

пространство, число и т.д., то философия должна сделать предметом мышления само *мышление*. Но это – свободный акт мышления; оно свободно становится на ту точку зрения, на которой оно существует для самого себя и, следовательно, *само порождает и дает себе свой предмет*. Далее, точка зрения, которая является, таким образом, *непосредственной*, должна в пределах философской науки превратиться в *результат*, и именно ее последний результат, в котором она снова достигает своего начала и возвращается в себя. Таким образом, философия оказывается возвращающимся к себе кругом, не имеющим начала в том смысле, в каком имеют начало другие науки, так как ее начало относится лишь к субъекту, который решается философствовать, а не к науке как таковой. (Там же. С. 102-103)

Наиболее совершенным способом познания является познание в чистой форме мышления. Человек действует здесь совершенно свободно. Что форма мышления есть абсолютная форма и что истина выступает в ней так, как она есть в себе и для себя, – в этом состоит вообще основное положение философии. (Там же. С. 127)

Философия не только должна согласовываться с опытным познанием природы, но само *возникновение* и *развитие* философской науки имеет своей предпосылкой и условием эмпирическую физику. Но одно – ход возникновения и подготовительные работы какой-нибудь науки и [с.104] другое – сама эта наука. В последней эти предварительные стадии не могут уже играть роль основания, им должна быть здесь необходимость понятия. (Там же. Т. 2. С. 14-15)

Бытие. Дух. Природа.

Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно.

Этого убеждения придерживается каждое не испорченное умствованиями сознание, точно так же, как и философия, и из этого убеждения исходит философия в своем рассмотрении как *духовного*, так и *природного* универсума. (Соч. Т. VII. – М.-Л., 1934. С. 15)

Эти простые положения многим показались странными и подверглись нападкам даже со стороны тех, кто считает бесспорной свою осведомленность в философии и уж само собой разумеется также в религии. Ссылаться в этом отношении на религию излишне, так как в ее учении о божественном миропорядке вполне определенно содержатся эти положения. Что же касается их философского смысла, то мы имели право предполагать, что критики настолько образованны, чтобы знать не только то, что Бог действителен, что Он есть наидействительнейшее, что Он один только действителен, но в отношении формальной стороны этих положений также и то, что наличное бытие (*Dasein*) представляет собой частью *явление* и лишь частью действительность. В повседневной жизни называют действительностью [с.105] всякую причуду, заблуждение, зло и тому подобное, равно как и всякое существование, как бы оно ни было превратно и преходяще. Но человек, обладающий хотя бы обыденным чувством языка, не согласится с тем, что случайное существование заслуживает громкого названия действительного; случайное есть существование, обладающее не большей ценностью, чем *возможное*, которое одинаково могло бы и *не быть*...

Против *действительности разумного* восстает уже то представление, что идеи, идеалы суть только химеры и что философия есть система таких пустых вымыслов; против него равным образом восстает обратное представление, что идеи и идеалы суть нечто слишком высокое для того, чтобы обладать действительностью, или же нечто слишком слабое для того, чтобы добыть себе таковую. Но охотнее всего отделяет действительность от идеи рассудок, который принимает грезы своих абстракций за нечто истинное и гордится *долженствованием*, которое он особенно приписывает также и в области политики, как будто мир только и ждал его, чтобы узнать, каким он должен быть, но каким он не является; ибо, если бы мир был таким, каким он *должен* быть, то куда делось бы обветшалое умствование выдвигаемого рассудком *долженствования*? ... У кого не хватит ума, чтобы заметить вокруг себя много такого, что на деле не таково, каким оно должно быть?

Но эта мудрость не права, воображая, что, занимаясь [с.106] такими предметами и их *долженствованием*, она находится в сфере интересов философской науки. Последняя занимается лишь идеей, которая не столь бессильна, чтобы только *долженствовать*, а не *действительно быть*, – занимается, следовательно, такой действительностью, в которой эти предметы, учреждения, состояния и т.д. образуют лишь поверхностную, внешнюю сторону. (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. – М., 1974. С. 89-91)

Сказать, что в мире есть рассудок, разум, равнозначно выражению: объективная мысль. Но это выражение неудобно именно потому, что слово *мысль* слишком часто употребляется в значении того, что принадлежит лишь духу, сознанию... Если говорят, что мысль как объективная мысль есть внутренняя сущность мира, то может казаться, будто тем самым предметам природы приписывается сознание. Мы чувствуем внутренний протест против понимания внут-

ренной деятельности вещей как мышления, так как говорим, что мышлением человек отличается от всего природного; мы должны, следовательно, говорить о природе как о системе бессознательной мысли, как об окаменелом интеллекте, по выражению Шеллинга. Во избежание недоразумений лучше не употреблять выражения *мысль*, а говорить: *определение мышления*. Логическое следует вообще понимать, согласно предыдущему, как систему определений мышления, в которой противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает. [с.107] Это значение мышления и его определений нашло свое ближайшее выражение в утверждении древних философов, что миром правит *вооJ*, или, в нашем утверждении, что в мире есть разум; под этим мы понимаем то, что разум есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее. (Там же. С. 121)

Конечность вещей и состоит в том, что их непосредственное наличное бытие не соответствует тому, что они суть в себе. Так, например, в неорганической природе кислота есть в себе вместе с тем и основание, т.е. ее бытие состоит лишь в ее отнесенности к другому. Но это же означает, что кислота не есть нечто спокойно пребывающее в противоположности, а стремится к тому, чтобы положить себя как то, что она есть в себе. Противоречие – вот что на деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. (Там же. С. 280)

Идея может быть постигнута как *разум* (это истинно философский смысл понятия "разум"), далее, как субъект-объект, как *единство идеального и реального, конечного и бесконечного, души и тела*, как *возможность, которая в себе самой имеет свою действительность*, как то, *природа* чего может быть понята только как *существующая*, и т.д.; в идее содержатся все отношения рассудка, но они содержатся в ней в их *бесконечном* возвращении и тождестве в себе.

Примечание. Рассудок легко может показать, что все, [с.108] что высказывается об идее, в себе *противоречиво*. Однако по всем пунктам ему можно воздать той же монетой, или, вернее, по всем пунктам ему уже воздано в идее той же монетой. Эта работа есть работа разума, которая, разумеется, не так легка, как работа рассудка. Если рассудок показывает, что идея сама себе противоречит, потому что, например, субъективное лишь субъективно, объективное же противоположно ему; что бытие есть нечто совершенно другое, чем понятие, и поэтому не может быть вылучено из последнего; что конечное лишь конечно и есть прямая противоположность бесконечного, а следовательно, не может быть тождественно с последним, и т.д. по отношению ко всем определениям то логика показывает как раз противоположное, а именно: что субъективное, которое лишь субъективно, конечное, которое лишь конечно, бесконечное, которое должно быть лишь бесконечным, и т.д. не имеют истинности, противоречат сами себе и переходят в свою противоположность. Таким образом, этот переход и единство, в котором крайности заключены как снятые, как некоторая видимость или моменты, обнаруживают себя истиной этих крайностей. (Там же. С. 402-403)

Что такое природа? Мы дадим ответ на этот вопрос при посредстве самого познания природы и самой философии природы. Природа стоит перед нами как некая загадка и проблема, и мы столь же чувствуем потребность разрешить загадку природы, сколь и отталкиваемся от этого. [с.109] Природа влечет нас к себе, ибо дух предчувствует свое присутствие к ней; она нас отталкивает как нечто чуждое, в котором наш дух не находит себя. (Там же. Т. 2. – М., 1975. С. 10)

Бог открывается нам двояким образом: как природа и как дух. Оба этих лика суть Его храмы, которые Он наполняет и в которых Он присутствует. Бог как абстракция не есть истинный Бог, истинным Богом Он является лишь как живой процесс полагания своего другого – мира; этот мир, постигаемый в божественной форме, есть Сын Божий, и лишь в единстве со своим иным, лишь в духе Бог есть субъект. В том-то и состоит назначение и цель философии природы, чтобы дух обрел в ней свою собственную сущность, т.е. обрел в природе понятие как свое подобие. Таким образом, изучение природы есть освобождение духа в ней, ибо он возникает (*wird*) в ней, поскольку он в ней соотносится не с неким иным, а с самим собой. Это изучение есть вместе с тем и освобождение природы. В себе она всегда есть разум, но лишь через дух разум как таковой вступает в ней в существование. (Там же. С. 24)

Природа есть идея в форме *инобытия*. (Там же. С. 25)

Мыслительное рассмотрение природы должно постичь, каким образом природа есть в самой себе процесс становления духом, процесс снятия своего инобытия; оно должно постичь как в каждой ступени самой же природы наличествует дух, отчужденная от идеи природа есть лишь труп, которым занимается рассудок. Но природа есть лишь [с.110] идея в себе, вот почему Шеллинг называл ее окаменевшим, а другие даже замерзшим интеллектом. Но Бог не

остается окаменевшим и замерзшим, напротив, камни вызывают и возносятся к духу. Бог есть субъективность, деятельность, бесконечная актуальность, в которой иное существует лишь мгновение, причем в себе это иное остается в единстве идеи, потому что оно само есть эта тотальность идеи. Если природа есть идея в форме инобытия, то идея, согласно своему понятию, не находится в ней такой, какова она есть в себе и для себя, хотя тем не менее природа есть один из способов самопроявления идеи и. непременно должна встречаться в последней. (Там же. С. 26)

Природа... являет в своем наличном бытии не свободу, а *необходимость* и *случайность*. (Там же. С. 29)

Природа представляет собой отрицание, потому что она есть отрицание идеи. (Там же. С. 32)

Природа должна быть рассмотрена как *система ступеней*, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала, причем, однако, здесь нет естественного (*naturlich*) процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основание природы. (Там же. С. 33)

...Материя есть лишь *абстрактное*, непосредственное единство времени и пространства... (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. II – М.-Л., 1934. С. 65) [с.111]

...Движение есть понятие подлинной души мира. (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т.2. – М., 1975. С. 63)

...Так как существует движение, то нечто движется, но это длящееся нечто есть материя. <...> Точно так же как нет движения без материи, так не существует материи без движения. (Там же. С. 64)

Трудность философского познания духа состоит в том, что при этом мы имеем дело уже не со сравнительно абстрактной, простой логической идеей, но с самой конкретной, самой развитой формой, которую идея достигает в своем собственном осуществлении. (Там же. Т. 3. – М., 1977. С. 6)

Идея, дух стоит над временем, потому что она составляет понятие самого времени. Дух вечен, существует в себе и для себя, не увлекается потоком времени... (Там же. Т. 2. – М., 1975. С. 55)

...Дух не есть нечто пребывающее в покое, а скорее, наоборот, есть нечто абсолютно беспокойное, чистая деятельность, отрицание или идеальность всех устойчивых определений рассудка... (Там же. Т. 3. – М., 1977. С. 9)

Субстанция духа есть свобода, т.е. независимость от некоего другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя-сущее, имеющее себя своим предметом, осуществленное понятие. (Там же. С. 25) [с.112]

Прогресс духа есть *развитие*, поскольку его существование, *знание*, в нем самом имеет своим содержанием и целью в-себе-и-для-себя-сущие определения, т. е. разумное... (Там же. С. 256)

Отдельный индивид есть не совершенный дух, некоторый конкретный образ, во всем наличном бытии которого доминирует одна определенность, а от других имеются только расплывчатые черты. ... Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но так формы уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выровненного; таким образом, относительно познаний мы видим, как то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже 'игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. – М., 1959. С. 15)

Чистая наука... предполагает освобождение от противоположности сознания (и его предмета). Она содержит в себе *мысль*, поскольку *последняя есть также и вещь (die Sache) в самой себе*, или *вещь (die Sache) в самой себе*, поскольку последняя есть *также и чистая мысль*. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. V. – М., 1937. С. 27)

Свобода, именно, представляет собою основное определение воли, подобно тому как тяжесть представляет [с.113] собою основное определение тела. Когда говорят, что материя обладает тяжестью, то можно было бы подумать, что этот предикат только случаен для нее; но на самом деле это не так, ибо в материи нет ничего не тяжелого: она – сама тяжесть. Тяжесть составляет тело и есть тело. Точно так же обстоит дело со свободой и волей, ибо свободное и есть воля. Воля без свободы представляет собою пустое слово, и точно так же и свобода действительна лишь как воля, как субъект. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.VII. – М.- Л., 1934. С. 32)

...Мышление... и составляет наивнутреннейшую, существенную природу духа. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.XII. – М., 1938. С. 13)

Если желаем кратко указать, что такое *абсолютная идея* в ее истинной действительности, то мы должны сказать, что она есть дух, и притом не дух в его конечности и ограниченности, а всеобщий, бесконечный и *абсолютный* дух, определяющий из самого себя, что поистине есть истина. (Там же. С. 96)

Теория познания

Чувственное есть некое единичное и исчезающее, а то, что в нем постоянно, мы узнаем посредством размышления. Природа показывает нам бесконечное множество единичных образов и явлений; мы чувствуем потребность внести единство в это многообразие; мы поэтому сравниваем друг с другом явления и стремимся познать всеобщее каждого из [с.114] них. Индивидуумы рождаются и погибают, род же есть пребывающее в них, возвращающееся снова во всех индивидуумах, и он постигается лишь размышлением. Сюда принадлежат также законы (например, законы движения светил). ...Размышление всегда ищет неизблемого, пребывающего, в себе определенного и властвующего над особенным. Это всеобщее нельзя постигнуть внешними чувствами, и оно признается существенным и истинным... Это всеобщее не существует внешним образом как всеобщее; род как таковой не может быть воспринят, законы движения небесных тел не начертаны на небе. Всеобщего, следовательно, мы не слышим и не видим, оно существует лишь для духа. (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. – М., 1974. С. 117-118)

Истинное можно познать различными способами, и эти различные способы познания мы должны рассматривать только как формы. Так, несомненно, истина может быть познана посредством опыта, но этот опыт есть только форма. ... Можно, далее, познавать истину также в рефлексии и определять истину посредством отношений мысли. Однако в этих двух способах познания еще нет истины *в себе* и для себя в ее подлинной форме. Наиболее совершенным способом познания является познание в чистой форме мышления. Человек действует здесь совершенно свободно. Что форма мышления есть абсолютная форма и что истина выступает в ней так, как она есть в себе и для себя, – в этом состоит [с.115] вообще основное положение философии. (Там же. С. 127)

Для удобства обозрения мы наметим формальный ход развития интеллигенции до познания. Ход этот таков:

первоначально интеллигенция имеет непосредственный объект;

далее, во-вторых, некоторый в самое себя рефлектированный, приобретающий внутренний характер материал;

наконец, в-третьих, некоторый столь же субъективный, сколь и объективный, предмет.

Так возникают *три* ступени: ...*созерцание; ...представление; ...мышление...* ...Ступень *созерцания...* распадается на *три* подразделения: ...интеллигенция начинает здесь с *ощущения...* развивается... до *внимания...* и на этом пути становится подлинным *созерцанием...* <...> Что касается *второй главной ступени* интеллигенции – *представления*, то она включает в себя три ступени: ...*воспоминание*, ... *силу воображения*, ...*память*. <...> Наконец, *третья* главная ступень в этой области, *мышление*, имеет своим содержанием ...*рассудок*, ...*суждение* и *разум*. (Там же. Т. 3. – М., 1977. С. 267-268)

Истина есть великое слово и еще более великое дело. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь. Однако здесь тотчас же возникает "но": доступно ли нам познание истины? кажется, что есть какое-то несоответствие между ограниченным человеком и сущей в себе и для себя [с.116] истиной. Возникает вопрос: где мост между конечным и бесконечным? Бог есть истина; как нам познать Его? Добродетель смирения и скромности как будто находится в противоречии с таким предприятием. Но часто задают вопрос: может ли быть познана истина? – лишь для того, чтобы найти оправдание дальнейшему пребыванию в пошлости конечных целей. Такому смирению грош цена. Впрочем, вопрос, как могу я, жалкий земной червь, познать истину, отошел в прошлое; его место заняли гордыня и самомнение, и теперь люди воображают, что они непосредственно находятся в истинном. (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. – М., 1974. С. 108)

Обыкновенно мы называем истиной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом в качестве предпосылки предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем. В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самой собой. Это, следовательно, совершенно другое значение истины, чем вышеупомянутое. Впрочем, более глубокое (философское) значение истины встречается отчасти также и в обычном словоупотреблении; мы говорим, например, об *истинном* друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об *истинном* произведении искусства. Неистинное означает в этих выражениях дурное, не соответствующее [с.117] самому себе. В этом смысле плохое государство есть неистинное государство, и плохое, неистинное вообще состоит в противоречии между определением или понятием и существованием предмета. О таком плохом предмете мы можем себе составить правильное представление, но содержание этого представления есть в себе неистинное. Мы можем иметь в своей голове много правильного, что вместе с тем неистинно. Только Бог есть истинное соответствие понятия и реальности. Но все конечные вещи имеют в себе неистинность, их существование не соответствует их понятию. Поэтому они должны пойти ко дну (*zugrunde gehen*), и эта их гибель служит проявлением несоответствия между их понятием и их существованием. (Там же. С. 126)

Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. – М., 1959. – С.3)

Истинное и ложное относятся к тем определениям мысли, которые неизменно считаются самостоятельными (*eigene*) сущностями, из коих одна изолированно и прочно стоит по одну сторону, а другая – по другую, не имея ничего общего между собой. Вопреки этому следует указать, что истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде (*gegeben werden*) и в таком же виде спрятана в карман. ... Иметь ложное знание, конечно, можно. Ложное знание о чем-нибудь означает неравенство знания с его субстанцией, однако именно это неравенство есть [с.118] различие вообще, которое есть существенный момент. Из этого различия, конечно, возникает их равенство, и это возникшее равенство и есть истина. Но она есть истина не так, будто неравенство отброшено, как отбрасывается шлак от чистого металла, и даже не так, как инструмент отделяется от готового сосуда; нет, неравенство, как негативное, как самость еще само находится в истинном как таковом. Однако на этом основании нельзя сказать, что *ложное* образует некоторый момент или даже некоторую составную часть истинного. В выражении; "во всякой лжи есть доля правды", то и другое подобны маслу и воде, которые не смешиваясь, только внешне соединены. (Там же. С. 20)

Диалектика

Прежняя метафизика рассматривала определения мышления как основные *определения* вещей. ... Предпосылкой старой метафизики была вообще предпосылка наивной веры, согласно которой мышление постигает вещи, как они существуют в себе, и вещи лишь в качестве мыслимых суть поистине. ... Она не выходила за пределы лишь *рассудочного* мышления. Она брала непосредственно абстрактные определения мышления и считала, что они могут быть предикатами истинного. Когда мы говорим о мышлении, мы должны различать между *конечным*, лишь *рассудочным* мышлением, и бесконечным, *разумным* мышлением. (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. – М., 1974. С. 134,136) [с.119]

Логическое по своей форме имеет три стороны: а) *абстрактную*, или *рассудочную*, в) *диалектическую*, или *отрицательно-разумную*, с) *спекулятивную*, или *положительно-разумную*. Эти три стороны не составляют трех *частей* логики, а суть *моменты* всякого логически *реального*, т.е. *всякого* *понятия* или *всего истинного вообще*.

Мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей... Мы должны признать право и заслугу чисто рассудочного мышления, состоящую вообще в том, что как в теоретической, так и в практической области никакая прочность и определенность невозможны без помощи рассудка. Что касается процесса познания, то он начинается с того, что наличные предметы постигаются в их определенных различиях; так, например, при рассмотрении природы различаются вещества, силы, виды и т.д. и самостоятельно фиксируются в этой их изолированности... Не только в теоретической, но и в практической области нельзя обойтись без рассудка. Для того, чтобы совершить поступок, требуется главным образом характер, а человек с характером – это рассудительный человек, который как таковой имеет перед собой определенную цель и твердо ей следует...

...Философия также не может обойтись без рассудка... Для философствования требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее строгости и чтобы мы [с.120] не оставляли ее смутной и неопределенной.

Но обыкновенно говорят также, что рассудок не должен заходить слишком далеко, и это утверждение верно, ибо рассудочные определения, разумеется, не являются последним результатом, а, наоборот, конечны, говоря более точно, носят такой характер, что доведенные до крайности превращаются в свою противоположность...

...Диалектический момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность.

Примечание. 1) Диалектическое, взятое для себя, обособленно от рассудка, выступает, в особенности в научных понятиях, как *скептицизм*, где результатом диалектики является голое отрицание. 2) Диалектика обыкновенно рассматривается как внешнее искусство, которое произвольно вносит путаницу в определенные понятия и создает в них лишь *видимость противоречий*.... Часто диалектика и на самом деле представляет собой не что иное, как субъективную игру, которая по произволу выдвигает то доказательства, то опровержения рассуждательства, в котором отсутствует содержание и пустота которого прикрывается остроумными соображениями. Однако в своей подлинной определенности диалектика, наоборот, есть собственная истинная природа определений рассудка, вещей и конечного вообще. ... Диалектика есть... *имманентный* переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти [с.121] определения рассудка односторонни и ограничены, т.е. содержат отрицание самих себя. Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает. Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки *имманентную* связь и *необходимость*, в котором вообще заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным.

Прибавление 1-е. В высшей степени важно уяснить себе, как следует понимать и познавать диалектическое. Оно является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в сфере действительности. Диалектическое есть также душа всякого истинно научного познания. Нашему обыденному сознанию не останавливаться на абстрактных определениях рассудка представляется делом справедливости..., так что мы признаем как одно, *так* и другое. Но более строгое рассмотрение показывает, что конечное ограничивается не только извне, но и снимается благодаря своей собственной природе и благодаря себе самому переходит в свою противоположность. Так, например, говорят: "человек смертен" – и рассматривают смерть как нечто, имеющее свою причину лишь во внешних обстоятельствах... Но истинное понимание состоит в том, что жизнь как таковая носит в себе зародыш смерти и что вообще конечное в себе противоречиво и вследствие этого снимает себя.

...Как бы упорен ни был рассудок в своем [с.122] сопротивлении диалектике, ее все же отнюдь нельзя рассматривать как исключительную принадлежность философского сознания, ибо то, о чем в ней идет речь, мы уже находим также и в каждом обыденном сознании, и во всеобщем опыте. Все, что нас окружает, может рассматриваться как пример диалектики. Мы знаем, что все конечное, вместо того, чтобы быть прочным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе своим другим, выходит за пределы того, что оно есть непосредственно и переходит в свою противоположность. ... Диалектика ... имеет силу во всех отдельных областях и образованиях природного и духовного мира. Также, например, она проявляется в движении небесных светил. В данный момент планета находится в одном определенном месте, но ее "в себе" заключается в том, чтобы быть также и в другом месте, и она осуществляет это свое инобытие тем, что движется. Физические стихии также оказываются диалектическими, и метеорологический процесс есть проявление их диалектики. ... Что же касается присутствия диалектики в духовном мире, ... то следует здесь лишь напомнить о том, что, как это следует из всеобщего опыта, в своей наивысшей точке всякое состояние или действие переходит в свою противоположность... Известно, что в политике две крайности – анархия и деспотизм – взаимно приводят друг к другу. Крайняя печаль и крайняя радость переходят друг в друга; [с.123] сердце, переполненное радостью, облегчает себя слезами, а глубочайшая скорбь иногда проявляется улыбкой.

...Спекулятивное, или *положительно-разумное*, постигает единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и переходе.

Примечание. 1) Диалектика приводит к *положительному* результату, так как она имеет *определенное содержание* или, иначе говоря, так как ее результат есть поистине не *пустое, абстрактное ничто*, а отрицание *известных определений*, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не *непосредственное ничто*, а результат. 2) Это разумное, хотя оно и есть нечто мысленное и притом абстрактное, есть вместе с тем и *конкретное*, потому что оно есть не *простое, формальное единство*, но *единство различных определений*. Философии вообще совершенно нечего делать с голыми абстракциями или формальными мыслями, она занимается лишь конкретными мыслями. (Там же. Т.1. С.201-210)

Единственно нужным для того, *чтобы получить научное поступательное* движение... является познание логического положения, что отрицательное вместе с тем также и положительно или, иначе говоря, что противоречащее

себе не переходит в нуль, разрешается не в абсолютное ничто, а по существу только в отрицание своего *особенного* содержания, или, еще иначе, что такое отрицание есть не [с.124] всяческое отрицание, а *отрицание определенной вещи*, которая разлагает себя, что такое отрицание есть, следовательно, определенное отрицание и что, стало быть, в результате содержится по существу то, результатом чего он является... Так как получающееся в качестве результата отрицание есть *определенное* отрицание, то оно имеет некоторое *содержание*. Оно есть новое понятие, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью... (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. V. – М., 1937. С. 33)

Высшая диалектика понятия состоит в том, чтобы рассматривать определение не только как предел и противоположное, но и породить из него положительное содержание и положительный результат; лишь благодаря этому она есть развитие и имманентное движение вперед. Такая диалектика есть не *внешнее* деяние субъективного мышления, а *собственная душа* содержания, органически выгоняющая свои ветви и плоды. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VII. – М.-Л., 1934. С. 55)

Общество. История. Человек.

Государство само по себе есть нравственное целое, осуществление свободы, осуществление же свободы есть абсолютная цель разума. Государство есть дух, стоящий в мире и реализующийся в нем *сознательно*, между тем как в природе он получает действительность лишь как иной, чем [с.125] он, как спящий дух. ... Существование государства, это – шествие бога в мире; его основанием служит сила разума, осуществляющего себя как волю. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VII. – М.-Л., 1934. С. 267-268)

Народ, взятый без своего *монарха* и непосредственно связанного с последним *расчленения* целого, есть бесформенная масса, уже больше не представляющая собою государства... (Там же. С. 305)

Определение свободы печати как свободы говорить и писать, *что угодно*, аналогично определению, выдающему свободу вообще за свободу *делать, что угодно*. – Такие речи составляют принадлежность еще совсем необразованного, примитивного и поверхностного представления.

В мирное время гражданская жизнь расширяется, все сферы располагаются на постоянное жительство, и в конце концов люди засасываются болотом, их частные особенности (*Partikularitaten*) все более и более упрочиваются и закостеневают. ... Из войны народы не только выходят укрепленными, но и нации, внутри которых существуют непримиримые антагонизмы, обретают внутреннее спокойствие благодаря внешним войнам. (Там же. С. 345)

Спор между государствами, поскольку особенные воли не приходят к соглашению, может быть решен лишь *войной*. (Там же. С. 351)

Народу, обладающему таким моментом, как *природным* началом, поручено его исполнение в поступательном [с.126] шествии развивающегося самосознания мирового духа. Он во всемирной истории для данной эпохи – *господствующий* народ, и *лишь однажды он может ... составить в ней эпоху*. Перед лицом этого его абсолютного права быть носителем ступени развития мирового духа, в настоящее время духи других народов неправы, равно как и те, чья эпоха минула, не идут больше в счет во всемирной истории. (Там же. С. 356)

Государство есть божественная идея как она существует на земле. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VIII. – М.-Л., 1935. С. 38)

...Добро – это *реализованная свобода, абсолютная конечная цель мира*. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VII. – М.-Л., 1934. С. 149)

...Добро есть вообще сущность воли в ее *субстанциональности и всеобщности*, – оно есть воля в ее истинности. Оно поэтому имеется исключительно лишь в *мышлении и через мышление*. (Там же. С. 150)

Добро и зло нераздельны, и эта нераздельность проистекает от того, что понятие становится для себя предметным и в качестве предмета обладает непосредственно определением различия. Злая воля волит то, что противоположно всеобщности воли; добрая же воля, напротив того, ведет себя соответственно своему истинному понятию. (Там же.

...Единственной мыслью, которую привносит с собой [с.127] философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что следовательно и всемирно-исторический процесс совершался разумно. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VIII. – М.-Л., 1935. С. 10)

Далее, выражение той мысли, что разум господствует в мире, находится в связи с ее дальнейшим применением, которое нам хорошо известно, а именно в форме той религиозной истины, что мир не предоставлен случаю и внешним случайным причинам, но управляется *провидением*. (Там же. С. 13)

...Наше рассмотрение является теодицеей, оправданием Бога... (Там же. С. 15)

Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, -прогресс, который мы должны познать а его необходимости. (Там же. С. 19)

Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль. Конечно там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль по отношению к миру и к тому, что в нем творится. ... Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила **их** заключается в том, [с.128] что они не признают никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них, и в том, что эти силы природы ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, благодаря которому человек приучается к порядку и умеренности, к соблюдению права и к моральности. (Там же. С. 20)

...Во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения. (Там же. С. 27)

Частные интересы вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недостижимой и невредимой на заднем плане. Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим; индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются [с.129] на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов. (Там же. С. 32)

При рассмотрении участи, выпадающей в истории на долю добродетели, нравственности и религиозности, мы не должны повторять скучных жалоб на то, что в мире добрым и благочестивым часто, или даже в большинстве случаев, приходится плохо, а злые и дурные, наоборот, благоденствуют.... Но когда речь идет о такой цели, которая была бы целью в себе и для себя, нельзя считать так называемое благополучие или неблагополучие тех или иных отдельных личностей моментом разумного порядка в мире.Теперь всего чаще раздаются жалобы на то, что *идеалы*, создаваемые фантазией, не осуществляются, что эти прелестные мечты разрушаются холодной действительностью. ... Такие поэты, как Шиллер, очень трогательно, с чувством глубокой грусти выражали, что подобные идеалы не могут найти своего осуществления. ... Философия же должна, в противоположность вышеупомянутым идеалам, способствовать пониманию того, что действительный мир таков, каким он должен быть, что истинное добро, всеобщий божественный разум, является и силою, способною осуществлять себя. Это добро, этот разум в его конкретнейшем представлении есть Бог. Бог правит миром; содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история... Пред чистым светом этой божественной идеи, которая не является только [с.130] идеалом, исчезает иллюзия, будто мир есть безумный, нелепый процесс. (Там же. С. 34-35)

...Всемирная история совершается в более высокой сфере, чем та, к которой приурочена моральность, чем та сфера, которую составляют образ мыслей частных лиц, совесть индивидуумов, их собственная воля и их образ действий; всему этому самому по себе присущи ценность, вменяемость, награда или наказание. То, чего требует и что совершает в себе и для себя сущая конечная цель духа, то, что творит Провидение, стоит выше обязанностей, вменяемости и требований, которые выпадают на долю индивидуальности по отношению к ее нравственности. (Там же. С. 64)

Дерзновение в поисках истины, вера в могущество разума есть первое условие философских занятий. Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысочайшего. (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. – М., 1974. С. 83)

Свобода есть лишь там, где нет для меня ничего другого, что не было бы мною самим. Природный человек, определяемый лишь своими влечениями, не пребывает у самого себя. Как бы он ни был своенравен, *содержание* его хотения и мнения все же есть его собственное, и его свобода есть лишь *формальная свобода*. Когда я мыслю, я отказываюсь от моей субъективной особенности, углубляюсь в предмет, предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавляю что-нибудь [с.131] от себя. (Там же. С. 124)

...Со своей природной стороны человек, правда, конечен и смертен, но он бесконечен в познании. (Там же. С. 130)

Дух есть вообще мышление, и человек отличается от животного мышлением. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VII. – М.-Л., 1934. С. 32)

Человек есть чистое мышление самого себя, и, лишь мысля, человек представляет собою эту силу, эту способность сообщить себе всеобщность, т.е. потушить всякую особенность, всякую определенность. (Там же. С. 35)

...*Человеку заблуждаться свойственно*, – и кто не заблуждался относительно того или другого, скажем относительно того, ел ли я вчера кислую или сладкую капусту, или относительно бесчисленного множества других не очень важных и весьма важных вещей? (Там же. С. 170)

Кто высказывает, говорит своему времени и совершает для него то, чего оно хочет, тот – великий человек своего времени. Он делает то, что составляет внутреннюю сущность эпохи, осуществляет ее, и кто не умеет презреть общественное мнение в том виде, в котором ему приходится там и сям слышать его высказывания, тот никогда не совершит ничего великого. (Там же. С. 339)

У каждого индивидуума есть определенное положение; он знает, в чем вообще состоит правильный, честный образ действий. Если для обыкновенных частных отношений [с.132] признают столь затруднительным выбрать, что правомерно и хорошо, и если считают превосходной моралью именно то, что в этом находят значительное затруднение и мучаются сомнениями, то это скорее следует приписать злой воле, которая ищет лазеек для уклонения от своих обязанностей, знать которые ведь вовсе не трудно...

Великие исторические отношения имеют другой характер. Именно здесь возникают великие столкновения между существующими, признанными обязанностями, законами и правами и между возможностями, которые противоположны этой системе, нарушают ее и даже разрушают ее основу и действительность, а в то же время имеют такое содержание, которое также может оказаться хорошим, в общем полезным, существенным и необходимым. Теперь эти возможности становятся историческими; они заключают в себе некоторое всеобщее иного рода, чем то всеобщее, которое составляет основу в существовании народа или государства. Это всеобщее является моментом творческой идеи, моментом стремящейся к себе самой и вызывающей движение истины. Историческими людьми, *всемирно-историческими личностями* являются те, в целях которых содержится такое всеобщее. <...> Таковы великие люди в истории, личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциональный элемент, который составляет волю мирового духа. Их следует называть героями, поскольку они черпали свои цели и свое призвание не просто из спокойного, [с.133] упорядоченного, освященного существующей системой хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и не доразвилось до наличного бытия, из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучит-

ся во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключенным в этой оболочке. Поэтому кажется, что герои творят сами себя и что их действия создали такое состояние и такие отношения в мире, которые являются лишь их делом и их созданием. (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VII. – М.-Л., 1935. С. 29) [с.134]

Людвиг Фейербах (1804-1872)

Людвиг Фейербах – немецкий философ. На первый план мыслитель выдвинул проблему человека как "единственного, универсального и высшего" предмета философии. Фейербах полагал, что философия должна стать антропологией, т.е. наукой о человеке.

Основные произведения: "К критике философии Гегеля", "Сущность христианства", "Сущность религии", "Вопросы о бессмертии души", "Предварительные тезисы к реформе философии", "Основы философии будущего".

Сущность философского знания. Антропологический принцип в философии

Существенным объектом философии является природа – непосредственный предмет созерцания. Философия – это познание природы как отличной от духа сущности, познание, обусловленное экспериментом, наблюдением, опытом; опыт – дело самой философии, всеобщая задача мясющего человечества. (Фейербах Л. История философии Нового времени // Соч. Т.1. – М., 1967. С. 81)

Мое учение может быть выражено в двух словах: природа и человек. С моей точки зрения, существо, являющееся *причиной* или *основой* человека кому он обязан своим происхождением и существованием, есть не БОГ – мистическое, [с.135] неопределенное слово (не более того), а ПРИРОДА – слово и сущность ясные, чувственные, не эфемерные, недвусмысленные. Существо же, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом, есть и называется у меня – ЧЕЛОВЕК. ...Бессознательное существо – первое существо, но первое по времени, а не по рангу, физически, но не морально первое существо. Сознательное, человеческое существо есть второе по времени своего возникновения, но по рангу оно – первое существо. Это мое учение, поскольку оно имеет своим последним пунктом природу, апеллирует к ее истинности, выдвигает ее против теологии и традиционной философии, но в связи с положительным, историческим предметом: естественной религией, ибо я развиваю все свои учения и мысли не в голубом тумане абстракции, а на твердой почве исторических, не зависимых от моего мышления предметов и явлений... (Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Избранные философские произведения. Т. 2. – М., 1955. С. 515)

Человек – единственный, универсальный и высший предмет философии

Бытие – субъект, мышление – предикат <...> где опыт – первоисточник всяческого знания.

...Мысленное бытие не есть действительное бытие, образ этого бытия вне мышления – материя, реальность, субстрат, природа. (Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Соч. Т. 4. С. 411) [с.136]

...Мне стало ясно отличие формы от сущности Гегеля: я отбросил форму, сохранив содержание. (Там же. С. 419)

...Человеческий мотив в философии – это практический интерес – это стремление устранить бессилие людей не молитвами, а реальными средствами – наукой и экспериментом. (Фейербах Л. История философии Нового времени // Соч. Т. 1 стр. 282)

ОБЪЕКТОМ Философии является абсолютно всеобщее и безусловно необходимое (Фейербах Л. Критика "Анти-Гегеля" // Соч. Т. 2. – М., 1967 – С. 23)

...Я понимаю под природой совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое. Я разумею под природой вообще, как я уже высказывал на своих лекциях, не существо живущее, будучи наделенным волей и разумом, как сверхъестественный бог, но только существо, действующее сообразно необходимости своей природы, однако оно для меня не Бог, то есть не сверхъестественное, сверхчувственное, отвлеченное, тайное и одновременно простое существо, но существо многообразное, человеку доступное, всеми чувствами воспринимаемое. Беря слово "природа" практически, природа есть для человека все то, что – независимо от сверхъестественных внушений атеистической веры, – представляется непосредственно, чувственно, как основа и предмет его жизни. Природа есть свет, электричество, магнетизм, воздух, вода, огонь, земля, животное, растения, [с.137] человек, поскольку он – существо произвольно и бессознательно действующее. Под словом "природа" я не

разумею ничего более, ничего мистического, ничего туманного, ничего теологического. Я апеллирую этим словом к чувствам. Юпитер, говорил один из древних, – это все, что ты видишь; природа, говорю я, есть все, что ты видишь и что не является делом человеческих рук и мыслей. Или, если вникнуть в анатомию природы, природа есть существо или совокупность существ и вещей, чьи проявления, обнаружения или действия, в которых проявляется или существует их бытие, имеют свое основание не в мыслях или намерениях и решениях воли, но в астрономических, космических, механических, химических, физических, физиологических силах или причинах...

(Предварительные тезисы к реформе философии)

...Атомы сами абсолютные атеисты, которые так же мало заботятся о боге, как бог Эпикура о мире и атомах: они сами по себе автократы, монархи, они сами составляют свой мир. (Фейербах Л. История философии Нового времени // Соч.: в 3-х т. Т. 1. – М., 1967. С. 174)

Я меньше всего эмпирик в обычном смысле этого слова, опыт для меня лишь средство, а не цель, только начало, а не результат познания. По моему мнению, опыт имеет целью познание общего, которое извлекается из познания особенного и единичного ... человеческий ум не должен [с.138] ограничиваться наблюдением внешней стороны явлений, но должен проникать вглубь, познать их причины, внутреннюю сущность и форму ... Я стремлюсь понять вещи в их качественном бытии. (Фейербах Л. История философии Нового времени // Соч.: в 3-х т. Т. 1. – М., 1967. С. 81)

Гегель, защищая принцип единства противоположностей, понимает это единство односторонне, в чисто идейном плане, спору нет, – отмечаю я, – человек представляет собой единство, но это единство вместе с тем, по существу, органическое, натуральное. ... Что представляет собой диалектика если она идет вразрез с естественным возникновением и развитием? Какую цену имеет "объективность" философии, если она отделена от единственно категорической, императивной, коренной и основоположной объективности- объективности телесной природы? (Фейербах Л. Критика «Анти –Гегеля» // Избранные сочинения. – Т. 4. С. 431)

...Провозглашаю громко и откровенно истинность антисхоластического принципа: единство противоположностей есть наиболее характерный принцип живой, новейшей философии в отличие от мертвой, формальной схоластики средних веков. ... в противоположность формальной логике: всякое тождество включает в себя различия и противоречия, а развитие осуществляется в форме спирали. (Фейербах Л. История новейшей философии // Соч. Т. 2. С. 98)

Без противоположности ничего не обнаруживается. Противоречие есть обнаружение равенства, которое в тихой [с.139] вечности парит в себе самом без света, без тьмы, без радости и горя ... понимание возникает из различимости множества, ибо одно свойство природы видит, понимает и хочет другое. (Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Избран. филос. произв. Т. 1 – М., 1955. – С.99)

Определение есть отрицание <...> Определяя какое-либо явление, мы выделяем в нем известное качество, тем самым доказывая, что оно имеет границу, предел, в котором отрицается его бытие. Но это отрицание есть в то же время утверждение. Эта граница как раз и составляет жизнь явления в себе, его внутри-себя-бытие, граница его для него не предел, оно в ней едино, удовлетворено самим собой. Здесь мы, таким образом, имеем дело с взаимосвязью и взаимопереходом внешнего и внутреннего, отрицательного и положительного <...> проявление этого закона можно наблюдать всюду в природе и обществе ... Выходя за свою границу, нечто перестает быть данной вещью. Предел, конечность, таким образом отрицаются, снимаются. Каждое нечто уже поэтому бесконечно. Бесконечное должно быть понято как сущее, как определенное собой; определенность же, напротив, должна быть понята в бесконечном. (Фейербах Л. Эрлангенские лекции // Собр. соч.: в 3-х т. Т. 2. С. 53)

Мыслит не душа как нечто изолированное от тела, мыслит само тело. Душа не что иное, как мыслящее себя тело, а тело не что иное, как протяженная душа. (Фейербах Л. [с.140] История философии Нового времени // Собр. соч.: в 2-х т. Т. 1. – М., 1967. С. 383)

Философия познания

До сих пор мы не знаем настоящей, чистой философии познания, которая, к тому же является матерью всех наук. Вернее сказать, она была испорчена философскими школами, которые не помогали открывать новые истины и науки, а способствовали укреплению заблуждений, которые только заключали или ограничивали философию природы, а не начинали и производили ее. (Фейербах Л. История философии Нового времени. // Соч.: в 3-х т. Т.1. –М., 1967. С. 100)

Мне возражают: как ты, человек неверующий, становишься тем самым на раскритикованную тобой точку зрения тех философов, что оправдывают символ веры христианства, с тою лишь разницей, что ты хочешь оправдать догмат естественной религии – веру в познание природы? Я на это отвечаю: природа для меня совсем не потому первична, что естественная религия на нее так смотрит и ее так почитает, а скорее наоборот, из того, что она есть первичное, непосредственное, я заключаю, что она и должна была представиться такому первичному, непосредственному, а следовательно, и родственному природе сознанию человека. Иначе говоря: тот факт, что люди почитают природу как Бога, не служит мне и доказательством истинности лежащего [с.141] в основании этого факта сознания; но я нахожу в этом факте подтверждение впечатления, производимого природой на меня как на чувственное существо. Я нахожу в этом факте подтверждение тех оснований, которые побуждают меня как существо интеллектуальное, обладающее философской культурой, придавать природе если не то значение, которое приписывает ей естественная религия, – то подобное, видоизмененное лишь при посредстве естественных наук и философии ... Это кажется дерзким; но то, чего человек не познает из самого себя, того он совсем не познает. (Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Избр. филос. произв. Т. 2. – М. 1955 – С. 589-590)

Философия религии

Я симпатизирую именно религиозным почитателям природы; я – ее страстный поклонник и почитатель; я понимаю не из книг, а из моих непосредственных представлений и впечатлений от природы, что древние и современные народы могут почитать ее как бога. Я отсюда заключаю, что и солнце-, огне- и звездопоклонники – такие же люди, как и я, что и их побуждают к обожествлению природы сходные с моими мотивы. Первоисточник религиозных иллюзий в чувстве зависимости, ограниченности, бессилия человека по отношению к неподвластным его воле стихиям и силам. Бессилие ищет выход в порождаемых фантазией образах богов как источника осуществления человеческих [с.142] упований. Бог, являясь, в конечном случае, проекцией человеческого духа, отчуждается от последнего, объективируется, и его превращают из творения человека в его творца, в первопричину всего существующего и ставят самого человека в зависимость от вымышленного им "высшего существа"... а на самом же деле "человек человеку Бог". ... Я не делаю заключений, подобно историкам, от прошлого к настоящему, а заключаю (настоящего к прошлому, я признаю, поэтому, естественную религию не в силу того, что она для меня внешний авторитет, а исключительно потому что и посейчас нахожу в себе самом ее мотивы, те основания, которые и сейчас сделали бы меня человеком; если бы власть естественной религии не спасовала перед властью культуры, естественных наук, философии. Кто изнутри себя и на себе не чувствует, почему люди стали обожествлять солнце, луну, животных, тот не поймет и сущности исторического факта обожествления природы, хотя бы он и прочел груды книг о религии как видим, причина живучести теистических верований – не только обман, использующий невежество. (Там же. Т. 2. С. 591)

Прочь противоречие : бог или природа! либо бог, либо природа вот истина! Там, где бог отождествляется с природой, или наоборот, природа с богом, там нет ни бога, ни природы, но есть мистическая, амфиболическая смесь. (Фейербах Л. История философии Нового времени // Собр. соч. в 3-х т. Т. 1. С. 412) [с.143]

Бог – понятие общее и не имеет никакого реального содержания. Поэтому для характеристики бога обычно пользуются различными отрицательными определениями. Положительное, существенное принадлежит атеизму, пустое и неопределенное – теизму. (Фейербах Л. Собр. соч.: в 3-х т. Т.1. С. 161)

Кто обо мне говорит и не знает ничего большего, кроме того, что я – атеист, тот вообще ничего не говорит и ничего обо мне не знает. Вопрос о том, существует ли бог или нет, достоин века семнадцатого, но, отнюдь не девятнадцатого. Я отрицаю бога, для меня это значит: я отрицаю, отрицание., человека. я утверждаю чувственное, истинное. Следовательно, неизбежно также политическое, социальное место взамен иллюзорного, фантастического, небесного пребывания человека, которое в действительной жизни неизбежно превращается в отрицание человека. Для меня вопрос о бытии или небытии бога есть лишь вопрос о бытии или небытии человека. (Фейербах Л. Предисловие к первому изданию сочинений // Собр. соч. в 3-х т. Т. 1. – М., – 1967. С. 43)

...Вместе с христианством установилось различие между духом и телом, чувственным и сверхчувственным, различив которое по мере развития в истории христианства усилилось до противоположности, даже до раздвоения духа и материи, бога и мира. А так как сверхчувственное определялось как существенное, а чувственное как несущественное [с.144] то христианство стало в своем историческом развитии антикосмической и отрицательной религией, отрезающей от природы, человека, жизни, от положительной стороны мира. (Фейербах Л. История философии Нового времени. // Собр. произв.: в 3-х т. Т. 1. – М., 1967. С. 67)

...Вера разделяет человечество, обособляет, ограничивает его. Она возвела стену ненависти между христианством и язычеством, чтобы прочно утвердиться, найдя свою защиту на все времена в орудии злобы, в клевете и поношении всего недостижимого для нее вера, по существу обособлена, ограничена и ограничивает неизбежно самого человека. И только разум и наука делают человека свободным: наука развязала человечество, примирила с собой, восстановила его первоначальное тождество с собой. (Фейербах Л. Изложение и критика философии Лейбница. // Собр. соч.: в 3-х т. Т. 1. – М., 1967. С. 61)

Эстетические и этические воззрения

Я настаиваю на независимом от религии существовании эстетического чувства. Творение искусства – продукт чувства красоты. Христианский художник мыслит и изображает не христианское, а прекрасное, иначе его творения не волновали бы нехристиан. Искусство поднимает свой предмет за пределы отдельных религий в сферу общечеловеческого. Великие художественные произведения могли возникнуть только из свободного и независимого от [с.145] религии духа. Там, где наслаждение объявляется грехом, где человек ненавистен самому себе, не разрешает себе никакого удовольствия, где болезнь считается естественным состоянием, где умерщвление плоти является законом, эстетическое чувство – основа искусства – в опале. (Фейербах Л. Пьер Бейль. // Избр. соч. Т. 5. С. 120)

Думать, что мораль необходимо связана с религией и является ее неизбежным следствием – значит идти против очевидных фактов истории. Общество, состоящее из атеистов, могло бы так же хорошо осуществлять гражданские и нравственные добродетели, как и всякое другое общество. Грубым заблуждением является мнение, будто атеист готов идти на любое преступление, если он не боится правосудия. Разум может без религии указать человеку путь нравственного поведения, значит, нельзя сказать, что благополучие общества несовместимо с атеизмом. Более того, очень часто религия служила причиной преступлений, которые не допустил бы атеист. Католику, который убежден, что истреблением еретиков он помогает царству божьему, ничего не стоит втоптать в грязь все законы нравственности для достижения своей цели. Если бы французский двор был атеистическим, разве стал бы он когда-нибудь справлять Варфоломеевскую ночь? (Там же. С. 177)

Духовная эмансипация человека является частью более широкой в том числе социальной и политической, его эмансипации. (Фейербах Л. Предисловие к первому изданию [с.146] сочинений // Собр. произв.: в 3-х т. Т. 1. – М., 1967. С. 44)

Только через искусство дух справляется с вещами. (Фейербах Л. История философии Нового времени // Собр. произв.: в 3 т. Т. 1. – М. 1967. С. 105)

Я отстаиваю идею *морального бессмертия*: человек достигает его, создавая что-либо непреходящее, например: писатель – благодаря своим сочинениям. (Фейербах Л. Мысли о смерти и бессмертии // Избр. соч. Т.1. С. 15)

Теософская этика скроена для всех времен, для всех народов, для всех обстоятельств и именно поэтому не применима нигде и никогда. (Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Собр. произв.: в 3 т. Т. 3. – М., 1967. С. 284) [с.147]

(Хрестоматия по философии. Книга 5. Западная философия XIX вв. Часть первая. / Под редакцией проф. д.филос.н. Ивановой А.А - Учебно-методическое пособие. - М: ИПЦ МИТХТ, 2004.)

ФИЛОСОФСКИЙ ИРРАЦИОНАЛИЗМ XIX В.

Философский иррационализм (от лат. irrationalis – не-разумный; т.е. лежащий за пределами разума, недоступный постижению в рамках логического мышления) – учение, настаивающее на ограниченности познавательных возможностей рационального мышления и признающее важнейшим источником познания интуицию, живое чувство, инстинкт и т.п. К мыслителям этого направления относятся А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, позже Фр. Ницше.

АРТУР ШОПЕНГАУЭР (1788 – 1860)

А. Шопенгауэр – немецкий философ. Рассматривает мир как волю и представление в их единстве, не поддающемуся строгой логизации. Главными проблемами являются проблемы человеческого существования. Основные труды Шопенгауэра: «Мир как воля и представление», «об основании морали», «Афоризмы житейской мудрости».

О философии

Философские мысли можно брать только непосредственно у их творцов; поэтому тот, кто чувствует призвание к философии, должен посещать ее бессмертный учителей в безмолвной святине их подлинных творений. (Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5т. – М., 1992. Т.1 С. 49.)

Философия имеет ту особенность, что она ничего не предполагает известным, а все для нее в одинаковой степени [с.4] чуждо и составляет проблему, – не только отношения явлений, но и сами явления... Именно то, что составляет предпосылку наук, основу и предел их объяснений, это предстает подлинной проблемой философии, которая, следовательно, начинается там, где кончаются науки. Доказательства не могут быть ее фундаментом, так как они из известных принципов выводят неизвестные; для нее же все одинаково неизвестно и чуждо. Не может быть такого принципа, которому был бы обязан свои существованием мир со всеми своими явлениями... Кроме того, философия – это самое общее знание, и его главные принципы не могут быть поэтому выводами какого-нибудь другого знания, еще более общего... Современная философия допытывается вовсе не того, откуда или для чего существует мир, а только того, что он есть такое. Правда, можно было бы сказать: что такое мир, это каждый познает без посторонней помощи, ибо он сам есть субъект познания, а мир – есть его представление, и это утверждение было бы справедливо. Однако такое познание наглядно, это познание in concreto; задача философии воспроизвести его in abstracto, обратить последовательное, изменчивое созерцание, вообще все то, что заключается в широком понятии чувства и определяется им лишь отрицательно, как смутное, неабстрактное знание, – обратить и возвысить до именно такого, неизменного знания. Философия должна поэтому выражать in abstracto сущность всего мира как в его целом, так и во всех его частях... С помощью тех понятий, в которых она фиксирует [с.5] сущность мира, должно наряду со всеобщим познаваться и совершенно единичное, и познание обоих должно быть связано самым точным образом. Поэтому способность к философии и состоит именно в том, в чем полагал ее Платон, в познании единого во многом и многого в едином. (Там же. С.119.)

Философия, таким образом, является суммой очень общих суждений, основой познания которых служит непосредственно самый мир во всей своей целостности, без какого либо исключения, то есть все, что существует в человеческом сознании; философия является совершенным повторением, как бы отражением мира в абстрактных понятиях, которое возможно только посредством объединения существенно тождественного в одно понятие и выделение различного в другое понятие. (Там же. С. 119-120.)

О Канте, Гегеле, Фихте и Шеллинге

...Кант великий учитель человечества, который один только наряду с Гете составляет справедливую гордость немецкой нации; я отстаиваю его право на то, что бесспорно принадлежит ему одному... (Там же. С. 109.)

Так называемая философия этого Гегеля – колоссальная мистификация, которая и у наших потомков будет служить неисчерпаемым материалом для насмешек над нашим временем: ...это псевдофилософия, расслабляющая все умственные способности, заглушающая всякое подлинное мышление и [с.6] ставящая на его место с помощью беззаконнейшего злоупотребления словами пустейшую, бессмысленнейшую и потому, как показывают результаты, умопомрачительнейшую словесную чепуху; она ничем не доказывается и сама ничего не доказывает и ничего не объясняет, ...является простой пародией на схоластический реализм и одновременно на спинозизм... (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М., 1992. С. 29.)

Что касается Фихте, ...я все-таки поставил его, как «человека с талантом», гораздо выше Гегеля Только над этим последним я без комментариев. произнес мое безусловное осуждение в самых решительных выражения. (Там же. С.28.)

Признание строгой необходимости человеческих поступков – это пограничная линия, отделяющая философские умы от других; и, придя к ней, Фихте ...говорит вещи, стоящие в прямом противоречии с вышеприведенными местами, это доказывает, как и множество других противоречий в его сочинениях, что он совсем не имел твердого основного убеждения как человек, никогда серьезно не относившийся к исследованию истины... (Там же. С. 187.)

...Я должен в угоду истине и Канту выставить против Шеллинга тот упрек, что, излагая ...одно из важнейших и достойных наибольшего удивления, даже, по моему мнению, глубокомысленнейшее из всех кантовских учений, он не высказывается ясно, что эти его рассуждения принадлежат Канту, напротив, он выражается так, что большинство читателей [с.7] ... должны подумать, будто здесь перед ними собственные мысли Шеллинга. (Там же. С. 108-109.)

Мой собственный ряд мыслей при всем его отличии от кантовского всецело стоит под его влиянием, непременно им обуславливается и из него вытекает, и я признаю, что лучшим в моем собственном развитии я обязан, после

впечатлений наглядного мира, творениям Канта, равно как священному писанию индусов и Платону. (Антология мировой философии. В 4-х т. Т.3. — М., 1971. С. 675.)

О мире

Мир как представление

Нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т.е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, воззрением для взорающего — короче говоря, *представлением*. Естественно, это относится и к настоящему, и ко всякому прошлому, и ко всякому будущему, относится и к самому отдаленному, и к близкому: ибо это распространяется на самое время и пространство, в которых только и находятся все такие различия. Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно обречено этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта. *Мир — представление*. (Антология мировой философии. В 4-х т. Т.3. — М., 1971. С. 676.)

«*Мир есть мое представление*»: вот истина, которая имеет силу для каждого животного и познающего существа, хоть [с.8] только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного сознания; и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи. Для него становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю; что окружающий мир существует лишь как представление, т.е. исключительно по отношению к другому, к представляющему, каковым является сам человек... Итак, нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающихся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т.е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением. Естественно, это относится и к настоящему, и ко всякому прошлому, и ко всякому будущему, относится и к самому отдаленному, и к близкому: ибо это распространяется на самое время и пространство, в которых только и находятся эти различия. Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно отмечено печатью этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта. Мир есть представление. (Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5 т. — М., 1992. Т.1. С. 54.)

То, что все познает и никем не познается, это — *субъект*. Он, следовательно, носитель мира, общее и всегда предполагаемое условие всех явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует. (Там же. С. 55.) [с.9]

О причинности

Всякое *воззрение* не просто сенсуально, а интеллектуально, т.е. является чистым *рассудочным познанием причин из действия* и, следовательно, предполагает закон причинности, от познания которого зависит всякое воззрение и потому всякий опыт в своей первоначальной и всей возможности, а вовсе не наоборот, т.е. познание *причинного закона* не зависит от опыта, как утверждал скептицизм Юма, опровергаемый только этими соображениями. (Антология мировой философии. В 4-х т. Т.3. — М., 1971. С. 677.)

Внешний мир в пространстве и времени, проявляющий себя как чистую причинность, совершенно реален; и он есть, безусловно, то, за что он себя выдает, а выдает он себя всецело и без остатка за представление, связанное по закону причинности. В этом его эмпирическая реальность. Но с другой стороны, всякая причинность существует только в рассудке и для рассудка, и, следовательно, весь этот действительный, т.е. действующий, мир, как таковой, всегда обусловлен рассудком и без него — ничто...

Мир как представление не единственная, а только одна, как бы внешняя сторона мира, который имеет еще и совсем другую сторону: она представляет собой его внутреннее существо, его звено, вещь в себе; ее мы и рассмотрим <...>, назвав ее по самой непосредственной из ее объективаций *волей*. (Там же. С. 678-679.)

Не только в явлениях, вполне сходных с его собственным, [с.10] в людях и животных, признает он (человек) в качестве их внутренней сущности ту же волю, но дальнейшее размышление приведет его и к тому, что и ту силу, которая движет и живит растение, и ту силу, которая образует кристалл, и ту, которая направляет магнит к северу, и ту, которая встречает его ударом при соприкосновении разнородных металлов, и ту, которая в родстве материальных веществ проявляется как отталкивание и притяжение, разделение и соединение, и, наконец, как тяготение, столь могуче-стремительное во всей материи, влекущее камень к земле и землю к солнцу, — все это признает он различным лишь в явлении, а в своей внутренней сущности тождественным с тем самым, что ему непосредственно известно так интимно и лучше всего другого и что в наиболее ясном своем обнаружении называется *волей*. Только в силу этого размышления мы и не останавливаемся дольше на явлении, а переходим к *вещи в себе*. Явление значит представление, и больше ничего: всякое представление, какого бы рода оно ни было, всякий объект — *явление*. **Но вещь в себе — это только воля**, которая, как таковая, вовсе не представление, а нечто от него отличное: она то, чего проявлением, видимостью, *объектностью* служит всякое представление, всякий объект. Она — самая сердцевина, самое зерно всего частного, как и целого; она проявляется в каждой слепо действующей силе природы, но она же проявляется и в обдуманной деятельности человека: великое различие между первой и последней касается только степени проявления, но не сущности [с.11] того, что проявляется. (Там же. С. 685.)

То от чего мы здесь абстрагируемся, — позднее это, вероятно, станет несомненным для всех, — есть всегда только *воля*, которая одна составляет другую грань мира, ибо последний, с одной стороны, всецело есть *представле-*

ние, а с другой стороны, всецело есть *воля*. (Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5 т. – М., 1992. Т.1. С. 55.)

Мир как воля

...*Воля* как вещь в себе лежит вне сферы закона основания во всех его видах, и она поэтому совершенно обоснована, хотя каждое из ее проявлений непременно подчинено закону основания. Далее, она свободна от *множественности*, хотя проявления ее во времени и пространстве бесчисленны; она сама едина, но не так, как один объект, единство которого познается лишь из контраста возможной множественности, не так, как единое понятие, которое возникнет лишь через абстрагирование от множества; нет, *воля* едина как то, что лежит вне времени и пространства, вне принципа индивидуации, т.е. возможности множественного. Только когда все это станет совершенно ясным для нас из дальнейшего обзора проявлений и различных манифестаций воли, лишь тогда мы вполне поймем смысл кантовского учения, что время, пространство и причинность не принадлежат вещи в себе, а представляют собой только формы познания. (Там же. С. 142.)

Воля сама по себе *бессознательна и представляет собой лишь слепой, неудержимый порыв*, – такой она проявляется [с.12] еще в неорганической и растительной природе и ее законах, как в растительной части нашей собственной жизни. Но благодаря привходящему, развернутому для служения миру представлению, она получает познание своего желания и того, что составляет предмет последнего: оказывается, он есть не что иное, как этот мир, жизнь, именно такая, какова она есть... Так как *воля* – это вещь в себе, внутреннее содержание, существо мира, а жизнь, видимый мир, явление – только зеркало воли, то мир так же неразлучно должен сопровождать волю, как тень – свое тело; и если есть *воля*, то будет и жизнь, мир. (Там же. С. 269.)

Воля как вещь сама по себе вполне отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, в которые она входит только при появлении и которые, следовательно, касаются только ее объективации, а ей самой чужды. Даже самая общая форма всякого представления – объекта для субъекта – ее не касается. (Шопенгауэр А. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону, 1997. С. 46.)

Ошибка всех философов заключалась в том, что метафизическое, неразрушимое, вечное в человеке они полагали в интеллекте, между тем как на самом деле оно лежит исключительно в *воле*, которая от первого совершенно отлична и только одна первоначальна. (Там же. С. 131.)

Итак, эти соображения подтверждают для нас то, 1) что *воля* к жизни – сокровеннейшая суть человека; 2) что она сама по себе бессознательна, слепа; 3) что познание – это [с.13] первоначально чуждый ей, дополнительный принцип; 4) что *воля* с этим познанием враждует и наше суждение одобряет победу знания над волей. (Там же. С. 94.)

Пессимизм

Из борьбы низших явлений исходит... высшее, всех их поглощающее, но и осуществляющее в высшем размере все их стремления. (Там же. С. 61.)

Эту борьбу можно проследить через всю природу, которая даже ею только и держится. <...> Так как эта борьба указывает на свойственное воле раздвоение в самой себе. Высшей наглядности достигает эта всеобщая борьба в мире животных, который питается растениями и в котором в свою очередь всякое животное становится добычей и пищей другого, т.е. должно уступить материю, в которой выражалась его идея, для выражения другой, так как каждое животное может поддерживать свое существование только постоянным уничтожением других; так что *воля* (желание) жизни всюду самоядно и под различными формами служит себе же пищей, и, наконец, род человеческий, покоряющий все остальные, видит в природе фабрику для своего употребления, и тем не менее он же, как это мы увидим в четвертой книге, проявляет в себе самом эту борьбу, это раздвоение воли, с ужасающей очевидностью, и становится «человек человеку волк». (Там же. С. 63.)

И этот мир, эту сутолоку измученных и истерзанных [с.14] существ, которые живут только тем, что пожирают друг друга; этот мир, где всякое хищное животное представляет живую могилу тысячи других и поддерживает свое существование целым рядом чужих мученических смертей; этот мир, где вместе с познанием возрастает и способность чувствовать горе, способность, которая поэтому в человеке достигает своей высшей степени, и тем высшей, чем он интеллигентнее, этот мир хотели приспособить к лейбницевской системе оптимизма и демонстрировать его как лучший из возможных миров. Нелепость вопиющая! (Там же. С. 81.)

Явно софистическим доказательством Лейбница, будто этот мир – лучший из возможных миров, можно вполне серьезно и добросовестно противопоставить доказательство, что этот мир – худший из возможных миров. Ибо «возможное» – это не то, что вздумается кому-нибудь нарисовать себе в своей фантазии, а то, что действительно может

существовать и держаться. И вот наш мир устроен именно так, как его надо было устроить для того, чтобы он мог еле-еле держаться; если бы он был еще несколько хуже, он бы совсем уже не мог существовать. Следовательно, мир, который был бы хуже нашего, совсем невозможен, потому что он не мог бы и существовать, и значит, наш мир – худший из возможных миров. (Там же. С. 84.)

Эгоизм заключается, собственно, в том, что человек ограничивает всю реальность своей собственной личностью, полагая, что он существует только в ней, а не в других [с.15] личностях. Смерть открывает ему глаза, уничтожая его личность: впредь сущность человека, которую представляет собою его воля, будет пребывать только в других индивидуумах; интеллект же его, который относился лишь к явлению, т.е. к миру как представлению, и был не более как формой внешнего мира, будет и продолжать свое существование тоже в представлении, т.е. в *объективном* бытии вещей, как таковом, – следовательно, только в бытии внешнего мира, который существовал и до сих пор. Таким образом, с момента смерти все человеческое я живет лишь в том, что оно до сих пор считало *не-я*, ибо различие между внешним и внутренним отныне исчезает. Мы припоминаем здесь, что лучший человек – тот, кто делает наименьшую разницу между собой и другими, не видит в них абсолютного *не-я*, – между тем как для дурного человека эта разница велика, даже огромна. (Шопенгауэр А. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону, 1997. С.146.)

В сознании, поднявшемся на самую высокую ступень, в сознании человеческом, эгоизм, как и познание, страдание, удовольствие, должен был тоже достигнуть высшей степени, и обусловленное им соперничество индивидуумов проявляется самым ужасным образом. Мы видим его повсюду, как в мелочах, так и в крупном; мы видим его и в страшных событиях жизни великих тиранов и злодеев и в опустошительных войнах; мы видим его и в смешной форме – там, где оно служит сюжетом комедии и очень своеобразно отражается в самолюбии и суетности. (Антология мировой философии. В 4-х т. Т.3. — М., 1971. С. 699.) [с.16]

Оптимизм, – это в сущности незаконное самовосхваление истинного родоначальника мира, т.е. воли к жизни, которая самодовольно любит себя в своем творении; и вот почему оптимизм – не только ложное, но и пагубное учение. В самом деле: он изображает перед нами жизнь как некое желанное состояние, целью которого является будто бы счастье человека. Исходя отсюда, каждый думает, что он имеет законнейшее право на счастье и наслаждение; и если, как это обыкновенно бывает, последние не выпадают на его долю, то он считает себя несправедливо обиженным и не достигшим цели своего бытия; между тем гораздо правильнее было бы видеть цель нашей жизни в труде, лишениях, нужде и скорбях, венчаемых смертью (как это и делают брахманизм и буддизм, а также и подлинное христианство), потому что именно эти невзгоды вызывают у нас отрицание воли к жизни. (Шопенгауэр А. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону, 1997. С. 86.)

Оптимизм, если только он не бессмысленное словоизвержение таких людей, за плоскими лбами которых не обитает ничего, кроме слов, представляется мне не только нелепым, но и поистине бессовестным воззрением, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества. (Антология мировой философии. В 4-х т. Т.3. — М., 1971. С. 698.)

Поистине, если наша жизнь имеет такой странный и двусмысленный характер, то это потому, что в ней постоянно [с.17] перекрещиваются два диаметрально противоположные основные стремления: это, во-первых, стремление индивидуальной воли, направленное к химерическому счастью в эфемерной, призрачной, обманчивой жизни...; это, во-вторых, стремление судьбы, достаточно явно направленное к разрушению нашего счастья, а через это и к умерщвлению нашей воли и освобождению ее от той иллюзии, которая держит нас в оковах этого мира. (Шопенгауэр А. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону, 1997. С. 211.)

Таким образом, могучая привязанность к жизни, о которой мы говорили, неразумна и слепа; она объясняется только тем, что все наше внутреннее существо уже само по себе есть воля к жизни и жизнь поэтому должна казаться нам высшим благом, как она ни горестна, кратковременна и ненадежна; объясняется эта привязанность еще и тем, что эта воля сама по себе и в своем изначальном виде, бессознательна и слепа. Что касается познания, то оно ни только не служит источником этой привязанности к жизни, но даже, наоборот, раскрывает перед нами ничтожество последней и этим побеждает страх смерти. Когда оно, познание, берет верх и человек спокойно и мужественно идет навстречу смерти, то это прославляют как великий и благородный подвиг: мы празднуем тогда славное торжество познания над слепой волей к жизни, волей, которая составляет все-таки ядро нашего собственного существа. (Там же. С. 94.)

Обыкновенно судьба радикальным образом пресекает [с.18] человеку путь к главной точке, к которой тяготеют все его желания и стремления, и жизнь его получает тогда характер трагический, который может освободить его от жажды бытия, воплощаемой в каждом индивидуальном существовании, и привести его к тому, чтобы он расстался с жизнью и в разлуке не испытал тоски по ней и по ее радостям. Страдание – это поистине тот очистительный процесс, который один в большинстве случаев освящает человека, т.е. отклоняет его от ложного пути воления жизни. (Там же. С. 207.)

О человеческой жизни

...Хотя каждый отдельный поступок, при условии определенного характера, необходимо следует из данного мотива и хотя рост, процесс питания и вся совокупность изменений животного тела совершаются по необходимости действующим причинам (раздражениям), тем не менее весь ряд поступков, следовательно, и каждый в отдельности, а также

их условие, самое тело, которое их исполняет, следовательно, и процесс, посредством которого оно существует и в котором оно состоит, – и все этого не что иное, как проявление воли, обнаружение, *объектность воли*. На этом основывается полное соответствие человеческого и животного организма к человеческой и животной воле вообще: оно похоже (хотя и значительно выше) на то соответствие, в котором специально изготовленное орудие находится к воле изготовившего; оно поэтому является целесообразностью, т.е. телеологической [с.19] объяснимостью тела. (Антология мировой философии. В 4-х т. Т.3. — М., 1971. С. 684.)

Жизнь большинства людей – это лишь постоянная борьба за самое это существование, и они заранее уверены, что выйдут из нее побежденными. И то, что заставляет их упорствовать в этой трудной битве, есть не столько любовь к жизни, сколько страх смерти, которая, однако, неотвратимо стоит за кулисами и каждое мгновение может войти. Сама жизнь – это море, полное водоворотов и подводных камней, которых человек избегает с величайшей осторожностью и усердием, хотя он и знает, что если ему даже удастся, при всем напряжении и искусстве, пробиться через них, то это с каждым шагом приближает его к величайшему, полному, неизбежному, и непоправимому кораблекрушению – смерти; он знает, что прямо к ней держит он свой путь, что она и есть конечная цель томительного плавания и страшнее для него, чем все утесы, которые он миновал. (Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5 т. Т.1. С. 299.)

Каждый индивид, каждый человеческий лик и жизненный путь – лишь еще одно быстротечное сновидение бесконечного духа природы, вечной воли к жизни, лишь еще один мимолетный образ, который дух, играя, рисует на своем бесконечном свитке – пространстве и времени, сохраняя его нетронутым исчезающе малый миг, а затем стирая, чтобы дать место новым образам...

Жизнь каждого отдельного лица, взятая в общем и целом, в ее самых существенных очертаниях, всегда представляет [с.20] собой трагедию; но в своих деталях она имеет характер комедии. (Там же. С. 306-307.)

Объективная часть наличной действительности находится в руках судьбы и потому изменчива; субъективная же это – мы сами, и потому в своих существенных чертах она неизменна... для счастья нашей жизни и самое существенное условие – то, что мы есть, наша личность; и это уже потому, что она действует всегда и при всех обстоятельствах... человек гораздо менее подлежит воздействию извне, чем обычно думают. (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. — М. 1992. С. 264-265.)

По сравнению с истинными личными достоинствами – обширным умом или великим сердцем – все преимущества, доставляемые положением, рождением, хотя бы царственным, богатством и т. п. оказываются тем же, чем оказывается театральный король по сравнению с настоящим. <...> Действительно, вполне бесспорно, что для *блага* индивидуума, даже больше – для его бытия, самым существенным является то, что *в нем самом заключается* и имеет постоянное или преходящее значение. Только этим и обуславливается его чувство удовлетворения или неудовольствия, являющееся ближайшим образом результатом ощущений, желаний и мыслей; все, лежащее вне этой области, имеет лишь косвенное влияние на человека. Потому-то одни и те же внешние события влияют на каждого совершенно различно; находясь в одинаковых обстоятельствах, люди все же живут *в разных* [с.21] *мирах*. Непосредственно человек имеет дело лишь *со своими собственными представлениями, ощущениями и движениями воли*; явления внешнего мира влияют на него лишь постольку, поскольку ими вызываются явления во внутреннем мире. Мир, в котором живет человек, зависит прежде всего от того, как его данный человек понимает, а следовательно, от свойств его психики: сообразно с последним мир оказывается то бедным, скучным и пошлым, то наоборот, богатым, полным интереса и величия. ...Одно и то же происшествие, представляющееся умному человеку глубоко интересным, превратилось бы, будучи воспринято пустынским пошляком, в скучнейшую сцену из плоской обыденщины. <...>

Происходит это оттого, что действительность, т.е. всякий осуществившийся факт, состоит из двух половин: из *субъективной* и *объективной*, столь же необходимо и тесно связанных между собою, как водород и кислород в воде. При тождественных объективных и разных субъективных данных или наоборот, получаются две глубоко различные действительности: превосходящие объективные данные при тупой, скверной субъективной половине создадут в результате очень плохую действительность, подобно красивой местности, наблюдаемой в дурную погоду или через скверное стекло. Проще говоря, человек так же не может вылезти из своего сознания, как из своей кожи, и непосредственно живет только в нем; потому-то так трудно помочь ему извне. (Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. — СПб., 1997. С. 10-11.) [с.22]

Так как все существующее и происходящее существует и происходит непосредственно лишь в *сознании* человека, то, очевидно, свойства этого сознания существеннее всего и играют более важную роль, чем отражающиеся в нем образы. <...> Никто не может сбросить с себя свою индивидуальность. <...> Особенно прочно, притом навсегда, *духовные силы* человека определяют способность к возвышенным наслаждениям. Раз эти силы ограничены, то все внешние усилия, все, что сделают для человека его ближние и удача, – все это не сможет возвысить человека над свойственным ему полуживотным счастьем и довольством; на его долю останутся чувственные удовольствия, тихая и уютная семейная жизнь, скверное общество и вульгарные развлечения. Даже образование может лишь очень мало содействовать расширению круга его наслаждений; ведь высшие, самые богатые по разнообразию, и наиболее привлекательные наслаждения – суть *духовные*, как бы мы в юности ни ошибались на этот счет; а такие наслаждения обусловлены прежде всего нашими *духовными силами*. <...> При внутреннем богатстве человек не станет многого требовать от судьбы. <...> ...Субъективная сторона несравненно важнее для нашего счастья и довольства, чем объективное... <...> Спокойный, веселый темперамент, являющийся следствием хорошего здоровья и сильного организма, ясный, живой, проницатель-

ный и правильно мыслящий ум, сдержанная воля и с тем вместе чистая совесть – вот блага, которых заменить не смогут никакие чины и сокровища. (Там же. С.12-13.) [с.23]

Человек с *богатым внутренним миром* и в одиночестве найдет отличное развлечение в своих мыслях и воображении, тогда как даже непрерывная смена собеседников, спектаклей, поездок и увеселений не оградит тупицу от терзающей его скуки. Человек с хорошим, ровным, сдержанным характером даже в тяжелых условиях может чувствовать себя удовлетворенным, чего не достигнуть человеку алчному, завистливому и злему, как бы богат он ни был. Для того, кто одарен выдающимся умом и возвышенным характером, большинство излюбленных массою удовольствий – излишни, даже более – обременительны. <...> Итак, для нашего *счастья* то, что мы *такое*, – *наша личность* – является первым и важнейшим условием, уже потому, что сохраняется всегда и при всех обстоятельствах; к тому же она ...не зависит от превратностей судьбы и не может быть отнята у нас. В этом смысле ценность ее *абсолютна*... Отсюда следует, что человек гораздо менее подвержен внешним влияниям, чем это принято думать. (Там же. С. 14.)

Таким образом, для счастья человеческой жизни самым существенным является то, *что человек имеет в самом себе*. (Там же. С. 17.)

Ничто так не спасает от этих бед, как внутреннее богатство – *богатство духа*: чем выше, совершеннее дух, тем меньше места остается для скуки. Нескончаемый поток мыслей, их вечно новая игра по поводу разнообразных явлений внутреннего [с.24] и внешнего мира, способность и стремление к все новым и новым комбинациям их – все это делает одаренного умом человека... неподдающимся скуке. <...> Человек умный будет прежде всего стремиться избежать всякого горя, добыть спокойствие и досуг; он будет искать тихой, скромной жизни, при которой бы его не трогали, а поэтому, при некотором знакомстве с так называемыми людьми, он остановит свой выбор на замкнутой жизни, а при большом уме – на полном одиночестве. Ведь, *чем больше человек имеет в себе*, тем меньше требуется ему *извне*, тем меньше могут дать ему другие люди. <...> В одиночестве, где каждый предоставлен самому себе, такой человек видит свое *внутреннее содержание*; высокий ум оживляет и населяет своими мыслями самую невзрачную обстановку. (Там же. С. 28-29.)

Средний человек озабочен тем, как бы ему убить время; человек же талантливый стремится его *использовать*. <...> Если... досуг является, так сказать, венцом человеческого существования, так как только он делает его полным обладателем своего «я», то счастливы те, кто при этом находят в себе *нечто ценное*... <...> Ведь от других, вообще *извне*, нельзя ни в каком отношении ожидать многого. Границы того, *что* один может дать другому, – очень тесны; в конце концов человек всегда останется один, и тут-то и важно, *кто* остался один. (Там же. С 30,31, 32.)

...Человек с избытком духовных сил живет богатой мыслями жизнью, сплошь оживленной, полной значения и смысла. [с.25] Достойные внимания явления интересуют его, если он имеет время им отдалиться; в себе же самом он имеет источник высших наслаждений. <...> Само собою разумеется, благодаря всему этому у такого человека создается новая потребность, потребность учиться, видеть, образовываться, размышлять, совершенствоваться... Богато одаренный человек живет поэтому, наряду со своей личной жизнью, еще второю, а именно *духовною*, постепенно превращающуюся в настоящую его *цель*, причем личная жизнь становится средством к этой цели... (Там же. С.39.)

Самым ценным и существенным должна быть для каждого его *личность*. Чем *полнее* это достигнуто, а следовательно – чем больше источников наслаждения откроет в себе человек, – тем счастливее будет он. <...> Ведь все *внешние* источники счастья и наслаждений по своей природе крайне ненадежны, сомнительны, преходящи, подчинены случаю и могут поэтому *иссякнуть* даже при благоприятнейших условиях... В этом отношении, больше чем в каком-либо ином, важно, что именно мы имеем в себе. <...> В мире вообще немного можно раздобыть: он весь полон нуждою и горем, тех же, кто их избег, подкарауливает на каждом шагу скука. К тому же, по общему правилу власть принадлежит дурному началу, а решающее слово – глупости. Судьба жестока, а люди жалки. В устроенном таким образом мире тот, *кто много имеет в себе*, подобен светлой, веселой, теплой комнате, окруженный тьмою и снегом декабрьской ночи. Поэтому высокая, богатая [с.26] индивидуальность, а в особенности широкий ум, – означают счастливейший удел на земле, как бы мало блеска в нем ни было. <...> Вообще крайне глупо лишаться чего-либо внутри себя с тем, чтобы выиграть вовне, т.е. жертвовать покоем, досугом и независимостью, – целиком или в большей части – ради блеска, чина, роскоши, почета или чести. (Там же. С. 32-33, 34.) [с.27]

СЁРЕН КЬЕРКЕГОР (1813 – 1855)

Сёрен Кьеркегор – датский философ и теолог, предтеча философии существования (*экзистенциализм*). Внимание Кьеркегора сосредоточено на проблемах человеческого бытия (*экзистенции*). Кьеркегор выделяет три основных способа существования личности: эстетический, этический и религиозный.

Основные произведения: «Или – или», «Страх и трепет», «Понятие страха», «Болезнь к смерти», «Философские крохи», «Христианские речи», «Дневник 1833-1855 гг.».

О философии

Сферами деятельности философии, т.е. сферами, с которыми приходится иметь дело человеческой мысли, являются собственно: логика, природа и история. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие эстетических и этических начал в человеческой личности // Кьеркегор С. Или — или. — М., 1993. С. 212-213.)

До внутренних деяний человека, философии, собственно, нет дела... Философия занимается лишь внешними, да и то не отдельными, а уже воспринятыми и переработанными общим историческим процессом человеческими деяниями; этот то процесс собственно и является предметом философских рассуждений, рассматриваемых философами с точки зрения необходимости. Исходя из нее, философы и отвергают умозрения, допускающие возможность иного порядка вещей, нежели существующий, т.е. отвергают, следовательно, и возможность существования какого-либо «или-или». <...> ...Философия [с.28] рассматривает историю с точки зрения *необходимости*, а не свободы, поэтому, если и принято называть общеисторический процесс свободным, то лишь в том же смысле, как и органические процессы природы. Для исторического процесса действительно не существует вопроса о каком-либо «или-или», и тем не менее никому из философов не придет, я думаю, в голову отрицать, что вопрос этот всегда существовал и существует как личный вопрос для каждого отдельного индивидуума. (Там же. С. 213-214.)

Философия имеет дело с прошедшим, с прошлым всемирной истории; она показывает, как расходящиеся моменты соединяются в высшем единстве, она примиряет и примиряет без конца. По-моему, однако, она не дает ровно никакого ответа на мой вопрос, — я спрашиваю о *будущем*... (Кьеркегор С. Гармоническое развитие эстетических и этических начал в человеческой личности // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. — Киев, 1994. С. 242.)

Время, в котором живет какой-нибудь философ, не есть абсолютное время, оно само не более как момент вечности... Итак, само время есть момент, а жизнь философа не более как момент времени. Наше время является также отдельным моментом для будущего, и философы этого будущего, занимаясь примирением нашего времени с их временем и т.д., будут стоять на вполне законной почве. Если бы философия нашего времени стала бы смотреть на наше время как на время абсолютное, это было бы не более как случайной ошибкой с ее [с.29] стороны. <...>

...Идея *абсолютного примирения* нанесен чувствительный удар..., абсолютное примирение возможно не ранее, чем история *закончит* свой ход... Единственное, на что может претендовать философия, это на признание нами возможности абсолютного примирения, и это для нее, без сомнения, вопрос крайней важности: отвергая возможность примирения, мы отвергаем и смысл самой философии. Признать возможность абсолютного примирения является, однако, довольно рискованным: раз признав ее, нельзя уже настаивать на существовании *абсолютного выбора*, т.е. абсолютного «или-или». Вот в чем вся трудность решения этого вопроса, которая, впрочем, обуславливается, по-моему, в значительной степени тем, что смешивают две совершенно различные сферы: *мышление* и *свободу воли*. Для мысли не существует непримиримых противоположностей, — одно переходит в другое и затем сливается в высшее единство. Свобода же воли именно выражается в исключении одной из противоположностей. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Кьеркегор С. Или — или. — М., 1993. С. 211-212.)

...Давным давно пора остерегаться той великодушно-героической *объективности*, с которой многие мыслители строят свои системы, имея ввиду лишь чужое благо, а не свое собственное. <...> ...Мало пользы человеку, если он обретет весь мир, но повредит душе своей, и плохо то доказательство, которое не убедительно прежде всего для самого доказывающего. [с.30] (Там же. С. 207.)

Чистое мышление — это <...> совершенно новое изобретение. Как утверждают, чистое мышление начинается после самой исчерпывающей абстракции <...> ...чистое мышление фантом. И гегелевская философия, свободная от всех постулатов, ловит этот фантом с помощью собственного нелепого постулата, принимающего чистое мышление за начало всего. <...>

Слепое обоготворение чистого мышления как высочайшего говорит о том, что мыслитель никогда не существовал в качестве человека, что он, кроме всего прочего, никогда по-настоящему и не действовал — не в смысле внешней занятости, а в смысле внутреннего содержания. Ведь действовать в *высшем* смысле слова означает стремиться к тому, чтобы существовать в качестве человека, означает отваживаться на решение (такое под силу каждому человеку), будучи захваченным открывшейся истиной субъективности, с полным сознанием вечной ответственности. <...>

Проблема существования и существующего никогда собственно не ставится на языке абстракции и еще труднее обнаруживается. Именно из-за того, что абстрактное мышление мыслит «с точки зрения вечности», оно отворачивается от конкретного, от временности, от возникновения экзистенции, от укорененной в ней нужды существующего соединять в себе вечное и временное. <...>

Сомнительность абстракции проявляется в отношении [с.31] всех вопросов существования — она расправляется с любыми затруднениями, просто опуская проблему и потом бахвалясь, что может разяснить все. Она трактует бессмертие вообще, и ей это превосходно удастся: бессмертие становится тождественно вечности, той вечности, в которой пребывает мышление. Но бессмертен ли отдельный человек, человек, который существует, — а ведь вот в чем вопрос! — этим абстракция не задается. <...> Абстрактное мышление помогает мне обрести бессмертие тем, что сражает меня как существующего в отдельности насмерть и тем самым дарует бессмертие, — стало быть, помогает мне примерно так же, как хольберговский врач, который оказал помощь больному доведя его своим лечением до смерти, но температуру таки сбив. <...> А человек как он есть в действительности, соединяющий в себе бесконечность и конечность, обладает своей действительностью именно постольку, поскольку бесконечным интересом к существованию удерживает в себе и то и другое. (Кьеркегор С. Философские крохи. — М., 1998. С. 135-136.)

Разум и экзистенция. ...Экзистенция соединила мышление и существование, – поскольку тот, кто существует, мыслит...

Выводить существование из мышления значит впадать в противоречие. Наоборот, это мышление вырывает существование из действительного и мыслит действительное путем его снятия, перевода в возможность. <...>

Все логическое мышление совершается в языке [с.32] абстракции и *sub specie aeterni* <с точки зрения вечности – лат.>. ...Экзистенция есть движение... Существование не дает себя мыслить вне движения, а движение не схватывается мышлением *sub specie aeterni*. Опускать из-за этого движение значит мыслить недобросовестно, а вводить его в логику в качестве перехода наряду с временем и пространством – в очередной раз вносить путаницу. Понимание существования так же затруднено, как и понимание движения: я мыслю его и таким образом прекращаю его и, следовательно, уже не мыслю его. Можно, пожалуй, с полным правом сказать, что существует вещь, которая не дает себя мыслить, и это – существование. (Кьеркегор С. Там же. С. 137.)

Человек как предмет философии

Даже самому малоспособному и незначительному человеку на свете присуще естественное стремление составить собственный взгляд на жизнь, уяснить себе ее смысл и цель. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие ... // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – Киев, 1994. С. 255.)

Итак, жизнь каждого, даже самого ничтожного индивидуума, как бы раздваивается, делится на *внутреннюю* душевную и на *внешнюю*, и общая история его жизни... является результатом не одних только свободных его деяний. Внутренняя, душевная жизнь индивидуума принадлежит ему одному, и никакая история в частности, никакая всемирная история вообще, не должна касаться [с.33] этой области составляющей на радость или на горе вечную и неотъемлемую собственность. В этой то именно области и царствует абсолютное «или — или»... (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Кьеркегор С. Или — или. — М., 1993. С. 214.)

...Индивидуум столь же олицетворяет собою «общечеловеческое», сколь и индивидуальное. Долг есть понятие общее, как требование же применяется к отдельному человеку, чего не могло бы быть, не олицетворяй собой каждый человек «общечеловеческое». С другой стороны, долг как требование, примененное к отдельному человеку, является понятием частным, и, в то же время, по самому существу своему остается понятием общим. Вот здесь-то и проявляется высшее значение человеческой личности. Она не стоит вне закона, но и не сама предписывает себе законы: долг сохраняет свое определение, но личность воссоединяет в себе и «общечеловеческое», и «индивидуальное». <...> ...И хотя человек не всегда может сказать, в чем именно долг другого человека, зато он всегда может сказать, в чем его собственный долг; между тем, и это было бы невозможно, не будь личность объединением общечеловеческого и индивидуального.

Итак, *личность* является абсолютном, имеющим свою жизненную цель и задачу в самом себе. Такое определение куда проще и содержательнее ходячего определения человеческой жизни, согласно которому задачей ее является [с.34] исполнение долга. <...>

Человек может... исполнять долг и все-таки не исполнить *своего* долга и, наоборот, может исполнять свой долг и все-таки не исполнить долга *вообще*. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие...// Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – Киев, 1994. С. 342-343.)

Об истории. ...Относительно истории принято вообще утверждать, что в ней царствует свобода. Мне кажется, однако, что такой взгляд на историю неправилен и порождает различные недоумения и затруднения. История не создается исключительно свободными действиями свободных индивидуумов. Индивидуум действует, но это действие подчинено общему порядку вещей во вселенной; последствия данного действия не может с точностью предвидеть и сам действующий индивидуум. Этот же общий порядок вещей, который, так сказать, перерабатывает в себе свободные деяния людей и подводит их под вечные законы вселенной, есть *необходимость* и составляющая импульс всемирной истории. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Кьеркегор С. Или — или. — М., 1993. С. 213.)

Об отчаянии. ...Отчаяние — это категория духовная, и значит нечто от вечности привносится и в его диалектику. <...>

Смысл сказанного в том, что, если рассматривать отчаяние как духовное явление (а если уж говорить об отчаянии, его [с.35] следует помещать в этот разряд), человек никогда не перестанет находиться в критическом состоянии.. Но отчаяние как раз есть бессознательное; состояние, то есть *неосознавание человеком своего духовного предназначения*. <...>

Стало быть, обычный человек весьма ошибается, когда видит в отчаянии исключение; напротив, оно есть *правило*. И неверно также, что, как полагают, все те, которые не считают себя или не чувствуют себя отчаявшимися, не являются таковыми, а отчаявшимися являются только те, кто утверждает, что они таковы. Совсем напротив, человек, который настаивает на своем отчаянии без обезьянничанья, не так уж далек от исцеления, он даже гораздо ближе к такому исцелению — в диалектической степени,— чем все те, которых не считают и которые сами не считают себя отчаявшимися. Правило здесь состоит в том..., что большая часть людей живет, не особенно задумываясь над своим духовным предназначением... отсюда и вся эта ложная беззаботность, это ложное довольство жизнью и так далее — *то*,

что как раз и есть само отчаяние. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие...// Кьеркегор С. Наслаждение и долг. — Киев, 1994. С. 264-265.)

...Отчаяние — единственное средство душевного спасения для человека; надо только принять во внимание, что отчаяние должно быть глубоким, истинным, абсолютным, так как лишь такое отчаяние охватывает собою всю личность и означает, что человек отдался ему всем существом. <...> Истинное абсолютное отчаяние приводит человека к выбору или [с.36] к обретению своего «я», и это «я» не есть абстракция или тавтология, т.е. повторение того же «я» которое существовало до выбора. <...> Это «я» выражает сознание человеком себя самого *свободным существом* и при том таким именно, каков он есть, а не каким-нибудь другим. Это «я» в высшей степени содержательно, и нем целое богатство различных определений и свойств... Чем более человек углубляется в свое «я», тем более чувствует бесконечное значение всякой, даже самой незначительной безделицы, чувствует, что выбрать себя самого не значит только вдуматься в свое «я» и в его значение, но воистину сознательно взять на себя *ответственность* за всякое свое дело или слово. (Там же. С. 304-305.)

О необходимости выбора и свободе

Как нет сомнений в том, что каждого человека ожидает свое будущее, так нет сомнений и в том, что каждому человеку предстоит *выбор*: «или-или». (Кьеркегор С. Гармоническое развитие...// Кьеркегор С. Или-или. — М., 1993. С. 211.)

Чего я добиваюсь своим «или – или»? Хочу заставить тебя сделать выбор между добром и злом? Ничуть, я хочу только довести тебя до того, чтобы ты воистину понял значение *выбора*, или чтобы выбор получил для тебя должное *значение*. Вот в чем вся суть. Лишь бы удалось довести человека до перекрестка и поставить его так, что он принужден избрать какую-нибудь из лежащих перед ним дорог, а там уж [с.37] он наверно выберет надлежащую. <...> (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. — Киев, 1994. С. 240.)

Мое «или-или» обозначает главным образом не выбор между добром и злом, но акт выбора, благодаря которому выбираются или отвергаются добро и зло вместе. Суть дела ведь не в самом выборе между добром и злом, а в доброй воле, в желании выбрать, чем само собой закладывается основание и добру и злу. (Там же. С. 242.)

Возвращусь теперь к значению выбора. Выбирая абсолют, я выбираю *отчаяние*, выбирая отчаяние, я выбираю *абсолют*, потому что *абсолют* — это я сам; я сам полагаю начало абсолюту, т. е. сам выражаю собою абсолют; иначе говоря, *выбирая абсолют, я выбираю себя*... <...> Выбирая, я не полагаю начала выбираемому — оно должно быть уже положено раньше, иначе мне нечего будет и выбирать; и все-таки если б я не положил начала тому, что выбрал, я не выбрал бы его в истинном смысле слова. Предмет выбора существует прежде, чем я приступаю к выбору, иначе мне не на чем было бы остановить свой выбор, и в то же время этого предмета не существует, но он начинает существовать с момента выбора, иначе мой выбор был бы иллюзией.

Но что же я собственно выбираю? Я выбираю абсолют. Что же такое абсолют? Это я сам, в своем вечном значении человека; ничто другое и не может быть абсолютным предметом выбора: выбирая что-нибудь иное, конечное, я выбираю его [с.38] лишь относительно, в сравнении с чем-либо другим конечным; абсолют же является и абсолютным предметом выбора. А что такое мое «сам» или мое «я»? Если речь идет о первом проявлении этого понятия, то первым выражением для него будет самое абстрактное и вместе с тем самое конкретное из всего — *свобода*. (Там же. С.296-297.)

Борясь за свободу, я борюсь за будущее, за выбор: «или-или». Вот сокровище, которое я намерен оставить в наследство дорогим мне существам на свете. <...> ...Это сокровище скрыто в тебе самом, это — *свобода воли*, выбор: «или-или»; обладание им может возвеличить человека превыше ангелов. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие...// Кьеркегор С. Или-или. — М., 1993. С. 215.)

Тот же, кто принял верное положение и выбрал себя самого *в абсолютном смысле*, будет воистину смотреть на свое «я» как на абсолют, — он ведь выбрал себя самого, а не другого. Выбираемое им «я» бесконечно конкретно, потому что это «я» — он сам, и все-таки оно абсолютно отличается от его прежнего «я», так как теперь он выбрал его абсолютно. Этого «я» не было прежде, оно явилось лишь с выбором, и в то же время оно было, потому что ведь это — он сам. <...>

Выбрав свое «я», человек открывает, что это «я» вмещает в себе бесконечное многообразие: это «я» имеет свою историю, тождественную с историей самого человека. Каждый человек имеет свою историю, отличающуюся от всех других, т. к. она складывается из совокупности его отношений ко всем [с.39] другим людям и ко всему человечеству; в такой истории может быть много горестного, и все же только благодаря ей человек является тем, что он есть. Для того, чтобы решиться выбрать себя самого, нужно обладать мужеством: выбор только, по-видимому, способствует наибольшему обособлению человеческой личности, на самом же деле благодаря выбору человек еще крепче срастается с корнем, на котором рядом с ним держится я и все человечество. (Там же. С. 298-299.)

Чем важнее по своему существу то, что должно проявиться благодаря выбору, тем опаснее для человека попасть на ложный путь, между тем в данном случае человек... именно подвергается такому риску. Благодаря выбору человек обретает себя самого в своем вечном значении, т.е. создает свое вечное значение как человека, и это значение как бы подавляет его своим величием, земная конечность теряет для него всякое значение. (Там же. С. 314.)

...Внутреннее движение личности не оставляет времени на эксперименты мысли, что личность непрерывно и неудержимо стремиться вперед, закладывая по пути основания то тому, то другому, и что вследствие этого выбор становится все труднее... Если он (человек — *ред.*) забудет принять в расчет обычный ход жизни, то наступит наконец минута, когда более и речи быть не может о выборе, не потому, что последний сделан, а потому, что пропущен момент для него, иначе говоря — за человека выбрала сама жизнь, и он потерял себя самого, свое «я». (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // [с.40] Кьеркегор С. Или — или. — М., 1993. С. 201-202.)

...Не так важно сделать правильный выбор, как сделать его с надлежащей энергией, решимостью, страстью. В таком выборе личность проявляет свою силу и укрепляет свою *индивидуальность*... Искренность выбора просветляет все существо человека, он сам как бы вступает в непосредственную связь с вечной силой, проникающей все и вся. (Там же. С. 205.)

...Выбор высоко поднимает душу человека, сообщает ей тихое внутреннее довольство, сознание собственного достоинства, которые также никогда не покинут ее всецело. <...> В минуту истинного выбора кругом воцаряется тишина, подобная величавому безмолвию звездной ночи, душа остается наедине сама с собою, уединяется от всего мира и созерцает в отверстых небесах — не великий человеческий образ, но нечто высшее, недоступное обыкновенному взору смертного, созерцает самое Вечную Силу, животворящую все и вся, личность же в эту минуту выбирает, или, вернее, *определяет* себя. Эту минуту можно сравнить с торжественной минутой посвящения в рыцари, — душа как бы получает удар свыше, облагораживается и делается достойной вечности. И удар этот не изменяет человека, не превращает его в другое существо, но лишь пробуждает и конденсирует его сознание и этим заставляет человека *стать самим собою*. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие...// Кьеркегор С. Или-или. — М., 1993. С. 216-217.) [с.41]

Способы человеческого существования

...Должно выбрать или эстетический, или этический путь в жизни. В первом случае еще нет, однако (как уже сказано выше), и речи о выборе, в истинном смысле этого слова. Тот, кто живет эстетической жизнью, следуя непосредственному влечению своей природы, совсем не выбирает, того же, кто отвергает этический путь жизни сознательно и выбирает эстетический, уже не живет эстетической, т.е. непосредственной жизнью, а прямо грешит и подлежит поэтому суду этики, хотя к его жизни и нельзя предъявлять этических требований. <...>

Грустно поэтому видеть, что многие люди не живут, а просто медленно гибнут душевно, проживают, так сказать, самих себя, не в том смысле, что живут полною, постепенно поглощающею их силы жизнью, нет, они как бы заживо тают, превращаются в тени, бессмертная душа их как бы испаряется из них, их не пугает даже мысль о ее бессмертии, — они как бы разлагаются заживо. Они не живут эстетической жизнью, но и не знают объединяющей сущности этики; нельзя сказать поэтому, чтобы они отвергали этику и таким образом грешили, если не считать грехом их жизненную неопределенность, то, что они в сущности ни то, ни се, ни эстетика и не этика. Они не принадлежат также к числу сомневающих в бессмертии души, потому что всякий сомневающийся в этом глубоко и искренно, и притом *ради* [с.42] *себя самого*, непременно уразумевает в конце концов истину... (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Кьеркегор С. Наслаждение и долг . — Киев, 1994. С. 240-241.)

Что же, однако, значит жить *эстетической* жизнью и жить *этической* жизнью? Что может называться в человеке эстетическим и что этическим началом? Ответу: *Эстетическим* началом может называться то, благодаря чему человек *является непосредственно* тем, что он есть, *этическим* же — то, благодаря чему он *становится* тем, чем становится. Человек, живущий исключительно тем, благодаря тому и ради того, что является в нем эстетическим началом, — живет эстетической жизнью. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие эстетических и этических начал в человеческой личности // Кьеркегор С. Или — или. — М., 1993. С. 218.)

...Выбор эстетика (он совершается *непосредственно*) не имеет в сущности права называться выбором, т.к. слово «выбор» выражает само по себе понятие этическое. Строго говоря, всюду, где только речь идет о выборе, там выдвигаются и *этические вопросы*; единственный и абсолютный выбор, это выбор между *добром* и *злом*, благодаря которому человек разом выступает в области этики. Выбор же эстетика или совершается непосредственно и потому *не* выбор, или теряется во множестве предметов выбора. <...> ...Совершить этический выбор с одной стороны гораздо легче и проще, а с другой стороны бесконечно труднее. (Там же. С. 205.) [с.43]

Этика... тем и знаменательна, что, скромно становясь, по-видимому, на одну доску с эстетикой, она тем не менее обуславливает выбор в свою пользу, т.е. обуславливает *действительность* самого выбора. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Кьеркегор С. Наслаждение и долг . — Киев, 1994. С. 241.)

Итак, мое «или-или» увлекает человека в область этики. Здесь, тем не менее, еще нет речи о самом выборе или о действительности выбранного, но лишь о действительности акта выбора. В этом последнем, однако, вся суть...: это пункт, с которого должна начаться самостоятельная работа человека. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие...// Кьеркегор С. Или-или. — М., 1993. С. 216.)

Эстетическое существование

Как ни разнообразны различные категории эстетиков, все они имеют между собой то существенное сходство, что неперенным условием принадлежности к каждой из них является не сознательное умственное или душевное развитие личности, а *непосредственность*. Разница в умственном отношении между эстетиками различных категорий может таким образом быть очень велика, — между ними могут встретиться и образцы полнейшего скудоумия и гениальнейшие умы, но даже и в этих последних случаях ум имеет значение не сам по себе, а как непосредственный дар. <...> *Непосредственность* человеческой личности лежит не в ее духовной [с.44] природе, но в физической. (Там же. С. 220-221.)

Каждый человек, живущий исключительно эстетической жизнью, испытывает тайный страх перед необходимостью отчаяния, — он хорошо знает, что отчаяние абсолютно сгладит все те *конечные* различия, на которых держится теперь его жизнь, т.е. уничтожит значение всех отличающих его между другими людьми *особенностей*, которыми он теперь так гордится. Чем вообще выше та ступень развития, на которой стоит человек, тем меньше он придает значения этим различиям или особенностям, но в большинстве случаев он все-таки старается сохранить за собой хоть какое-нибудь отличие, которое и составляет основу всей его жизни, так как оно позволяет ему отказаться признать *абсолютное равенство всех людей без изъятия*. Да, просто удивительно, с какой замечательной самоуверенностью открывают в себе даже самые незначительные люди подобные — если можно так выразиться — «*эстетические отличия*», как бы ничтожны эти последние ни были. <...>

Эстетики боятся также, что отчаяние лишит жизнь ее увлекательного разнообразия, которое она будто бы сохраняет до тех пор, пока каждый отдельный человек смотрит на нее с эстетической точки зрения. <...> Эстетик точно так же сознает всю *суетность* того эстетического разнообразия, на котором он основывает свою жизнь, и если говорит, что нужно наслаждаться хоть тем, что под руками, то лишь из недостойного человека малодушия. (Там же. С. 311-312.) [с.45]

Эстетик смотрит на личность как на нечто неразрывно связанное с *внешним миром*, зависящее от всех внешних условий и сообразно с этим смотрит на и на наслаждение. Наслаждение эстетика... — *в настроении*. Настроение зависит, конечно, и от самой личности, но лишь в слабой степени. Эстетик именно стремится отрешиться от своей личности, чтобы возможно полнее отдаться данному настроению, всецело исчезнуть в нем — иначе для него и нет наслаждения. Чем более человеку удастся отрешиться от личности, тем более он отдается минуте, так что самое подходящее определение жизни эстетика будет: «*он раб минуты*». (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Наслаждение и долг. — Киев, 1994. С. 312-313.)

...Эстетик... живет минутой, а потому и компетентность его ограничена узкими пределами одной минуты. При всем этом я вовсе не отрицаю, что эстетик, стоящий на высшей ступени эстетического развития, может обладать богатыми и многосторонними душевными способностями; напротив, эти способности должны даже отличаться у него особенной интенсивностью; тем не менее, им недостает надлежащей самостоятельности и ясности.<...>

...Взгляд же его на жизнь лучше всего резюмируется общим девизом эстетиков всех времен и народов: «*Нужно наслаждаться жизнью*». ...У каждого, разумеется, могут быть различные понятия и представления о наслаждении, с основным же положением и необходимостью наслаждения [с.46] в жизни согласны все. Условия для такого наслаждения, однако, находятся обыкновенно не в самом желающем наслаждаться жизнью, а вне его. (Там же. С. 254-255.)

Эстетики... понимают под наслаждением удовлетворение всех своих желаний; желаний, однако, у них так много, и притом самых различных, что благодаря этому, жизнь их просто поражает своей безграничной разбросанностью. <...> Так как воззрение на жизнь этих людей лишено необходимой цельности и определенности и потому не может быть названо *сознательным воззрением* личности, то его и приходится назвать воззрением *рефлексивным*, что же касается до содержания или значения самой личности этих людей, то оно заключается опять таки в их *непосредственности*. Такие люди всегда *непосредственны* во всех своих желаниях, как бы утончены и прихотливы эти последние ни были: живя лишь данной минутой, эти люди, несмотря на все богатство и многосторонность своей натуры, живут именно *непосредственной жизнью*. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Кьеркегор С. Или-или. — М., 1993. С. 223-224.)

Утонченный же эгоист... увидит, что в большинстве случаев самая суть наслаждения ускользает от него; и вот создается новое воззрение, учащее, что следует наслаждаться не тем, что обуславливает данное наслаждение, но *самим собою* в положении наслаждающегося. Это уже воззрение высшего порядка, и тем не менее оно не затрагивает сущности самой личности, которая по-прежнему сохраняет всю свою [с.47] непосредственность — да и условия для

наслаждения по-прежнему находятся вне самого человека: для того, чтобы наслаждаться самим собою в положении наслаждающегося, нужно все же привести себя в это положение, что опять-таки зависит от различных внешних условий. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Наслаждение и долг. — Киев, 1994. С. 269.)

Эстетическое мировоззрение, какого бы рода или вида оно ни было, есть в сущности отчаяние, обуславливаемое тем, что человек основывает свою жизнь на том, что может и быть и не быть, т.е. на *несущественном*. <...> Из этого не следует, впрочем, что эстетик вообще не способен к развитию; он также развивается, но его развитие совершается по законам *необходимости, а не свободно*; он не испытывает никакого стремления к бесконечному, которое бы привело его к выбору и заставило сознательно стать тем, что он есть. (Там же. С. 307-308.)

Этическое существование

Человек с этическим мировоззрением, напротив, основывает свою жизнь на *существенном*, на том, что *должно быть*. <...>

Этическим началом является в человеке то, благодаря чему он *становится* тем, что есть. <...>

Развиваясь этически, человек сознательно становится тем, что он есть, и если даже сохраняет в себе все эстетические [с.48] наклонности..., то все же как бы развенчивает их.

Этический же взгляд на жизнь сообщает человеку *познание* добра и зла или *понятие* абсолютного различия между добром и злом, и если даже он найдет в себе больше зла, чем добра, то из этого вовсе не следует, что он станет развивать в себе это зло; напротив, зло должно будет стусеваться в нем, а добро — выдвинуться на первый (Там же. С. 308-309.)

В жизни каждого человека настает момент рано или поздно, когда непосредственность, так сказать, теряет свое главное жизненное значение, и дух стремится проявить себя в высшей форме *сознательного* бытия. Непосредственность как цель привязывала человека ко всему земному, теперь же дух стремится *уяснить себя самого* и извлечь человеческую личность из этой зависимости, чтобы она смогла сознать себя в своем вечном значении. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Кьеркегор С. Или — или. — М., 1993. С. 229.)

Итак, ...суть дела не в том, чтобы выбирать что-либо, ...но в самом акте выбора и притом выбора абсолютно, так как лишь таковым обуславливается выбор человеком этического направления в жизни. Благодаря выбору этического направления, *личность сосредоточивается в самой себе*. ...Даже наиболее богато одаренная природой личность — ничто, пока она не выберет, т.е. не определит самое себя; с другой стороны, даже самая ничтожная, по видимому, личность — *все*, если она сделала этот выбор: суть не в том, чтобы обладать тем или иным значением в свете, но в том, чтобы *быть* [с.49] *самим собой*. Последнее же — в воле каждого человека. (Там же. С. 217.)

Выбор сделан, и человек обрел себя самого, овладел самим собою, т.е. стал свободной, сознательной личностью, которой и открывается абсолютное различие — или познание — *добра и зла*. Пока человек не выбрал себя самого, различие это скрыто от него. Каким образом вообще познается различие между добром и злом? Посредством мышления? — Нет. В процессе мышления я всецело подчиняюсь принципу необходимости, вследствие чего добро и зло становятся для меня как бы безразличными. <...> Предметами мышления могут быть всевозможные относительные различия, но не абсолют. <...> В процессе мышления я также познаю себя в своем бесконечном, но не в абсолютном значении, т.к. я исчезаю в абсолюте; только абсолютно выбирая себя самого, я познаю себя самого в своем абсолютном и бесконечном значении; я сам — абсолют, и только самого себя я могу выбрать абсолютно, вследствие чего и становлюсь свободной сознательной личностью, и вследствие чего мне открывается абсолютное различие добра и зла. (Там же. С. 305-306.)

Добро проявляется тем, что я хочу его, иначе его и существовать не может. Добро обуславливается, следовательно, свободой. Зло точно так же является только потому, что я хочу его. Этим значение добра и зла. однако, несколько не умаляется, и они не низводятся до степени чисто субъективных понятий. Напротив, добро существует само по себе и [с.51] для себя и обуславливается существующей также самой по себе и для себя свободой. (Там же. С. 307.)

Этик не отказывается окончательно от очарования *настроения*, но лишь на мгновение как бы отстраняет его от себя, чтобы *дать себе отчет в нем*, а это-то мгновение и спасает его от порабощения минутой, дает ему силу побороть искушающую его страсть. Тайна господства над своими страстями ведь не столько в аскетическом отречении от них, сколько в умении самому назначить минуту для их удовлетворения. <...> ...Абсолютный выбор самого себя вообще поставил его *выше минуты*, сделал его господином настроения. <...> Настроение этика... сконцентрировано в нем самом: он трудился и обрел самого себя, а вследствие этого и его жизнь обрела известное основное настроение, которое зависит от него самого... (Там же. С. 313-314.)

Этическое, как таковое, есть нечто всеобщее, а всеобщее — это то, что применимо к каждому, что может быть, с другой стороны, выражено так: оно имеет значимость в каждое мгновение. Оно имманентно покоится в себе самом, не имеет ничего помимо себя, что могло бы составить его цель, но является целью для всего, что находится вне его, и если этическое восприняло все это внутрь себя, ему уже не пойти дальше. (Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1993. С. 53.)

О труде. Вопрос о том, можно ли представить себе такой порядок вещей, при котором люди были бы избавлены от необходимости зарабатывать себе средства к жизни трудом, есть в сущности вопрос праздный, так

как он касается [c.51] воображаемой, а не данной действительности. <...> Поэтому-то я с такой уверенностью и говорю, что отсутствие необходимости трудиться свидетельствует, напротив, о несовершенстве жизни: ведь чем ниже та ступень развития, на которой стоит человек, тем меньше для него необходимости трудиться, наоборот, чем выше — тем сильнее выступает и эта необходимость. Долг человека зарабатывать себе средства к жизни трудом именно служит выражением *общечеловеческого*: с одной стороны, выражением общечеловеческой обязанности, с другой — свободы. Ведь именно труд освобождает человека, делает его господином природы; благодаря труду человек становится выше природы. <...> ...Прекрасное зрелище представляет человек, добывающий себе все необходимое своим трудом. <...> Тем-то ведь человек и велик, тем-то он и возвышается над всем остальным творением, что он может сам заботиться о себе. ...Итак, способность человека трудиться является выражением его совершенства в ряду других творений; высшим же выражением этого совершенства является то, что труд вменен человеку в долг. (Кьеркегор С. Гармоническое развитие... // Наслаждение и долг. — Киев, 1994. С. 362-363.)

...Борьба из-за насущного хлеба имеет огромное *облагораживающее* и *воспитательное* значение, и вот почему: она не позволяет человеку обманывать, обольщать себя самого. Если человек не будет придавать этой борьбе никакого *высокого* значения, то она действительно [c.52] будет ничтожной борьбой, и он получит полное право жаловаться на свою печальную участь.; но эта борьба оттого так и облагораживает человека, что невольно заставляет его — если только он сам не захочет убить в себе все хорошие чувства — видеть в ней именно *подвиг чести*; ведь чем меньше награда, тем больше чести для борца-победителя. Итак, хотя человек, по-видимому, и борется в данном случае только из-за куска хлеба, он борется *в сущности* и ради того, чтобы *обрести себя самого, свое «я»*; мы же все, кто не испытал подобной борьбы, но способен оценить ее *истинное величие*, будем, с позволения этого борца, почтительными зрителями, будем смотреть на него как на *самого почетного члена общества*. (Там же. С. 367.)

Прибавлю к этому, что отрицать существование и *смысл* заботы о хлебе насущном — безумно, забыть о ней потому только, что она минует нас, — бессмысленно, если же человек ссылается на свое мировоззрение — бессердечно и трусливо. (Там же. С. 369-370.)

Этическое воззрение на жизнь, согласно которому труд является долгом человека, имеет двойное преимущество перед эстетическим. Во-первых, оно соответствует действительности и выясняет общую связь и смысл последней, тогда как эстетическое воззрение ноет в себе отпечаток случайности и не объясняет ничего. Во-вторых, оно дает необходимый критерий, благодаря которому мы можем [c.53] рассматривать самого человека с точки зрения истинного совершенства и истинной красоты. (Там же. С.371.)

О раскаянии. Я не принадлежу к числу людей, отвергающих всякую мысль о *скорби*, я презираю низменную житейскую мудрость, рекомендующую «гнать печаль из сердца», и если только мне представится выбор, всегда предпочту скорбь. Я знаю, что в скорби есть красота, что в слезах есть сила, но я знаю также, что не следует предаваться безнадежной скорби. <...> ...Я требую от жизни высшего содержания — и нахожу его в этике. И только этическая скорбь — *раскаяние* — имеет истинное глубокое значение. ...Отличительной чертой великодушного человека является склонность *раскаиваться*, не споря с Богом, так как он истинно любит Бога, а истинная любовь к Богу выражается *раскаянием*. ...У меня одно выражение для моей скорби — *раскаяние*, одна надежда — *прощение* Божие. (Там же. С. 320-321.)

Выражением борьбы человека за *обладание самим собой* является *раскаяние*. Раскаиваясь, человек мысленно перебирает все свое прошлое, затем прошлое своей семьи, рода человечества и наконец доходит до *первоисточника*, до самого Бога, и тут-то обретает самого себя. (Там же. С. 299.)

Существование в вере

Однако высшая страсть в человеке — это *вера*, и ни одно поколение не начинается здесь с какой-то другой точки по [c.54] сравнению с предыдущим, каждое поколение начинается заново, следующее поколение не идет дальше предыдущего, но остается верным этой своей задаче и не уклоняется от нее. <...>

Вера — это высшая страсть в человеке. В каждом поколении, возможно, существуют многие, кто вообще не приходит к ней, но ни один не идет дальше. <...> Но даже для того, кто так и не приходит к вере, в жизни достаточно задач, и если человек их честно любит, жизнь его не растрочена попусту, пусть даже ему никогда не сравняться с тем, кто воспринял и постиг *высшее*. Но тот, кто приходит к вере (будь он человек исключительно одаренный или простой, это неважно), он не остается стоять там неподвижно: ...ведь, ответил бы он, я вовсе не стою неподвижно, поскольку вся моя жизнь в этом. И все же он также не идет дальше, не идет к чему-либо *иному*... (Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1993. С. 111.)

Под *верой* я понимаю здесь то, что Гегель однажды и по-своему совершенно правильно называл *внутренней уверенностью, которая предвосхищает бесконечность*. Когда с открытиями *возможности* обходятся честно, возможность обнаружит все конечные вещи, однако будет идеализировать их в форме бесконечности, она будет в страхе превозмогать индивида до тех пор, пока он снова не победит ее в предвосхищении веры.

...Не следует страшиться людей или конечных вещей, однако только тот, кто прошел насквозь *страх возможности*, только тот воспитан так, чтобы не страшиться, и не потому, [c.55] что он уклоняется от ужасов жизни,

но потому, что эти ужасы всегда слабы по сравнению с ужасами возможности. Если же говорящий полагает, напротив, что величие его состоит в том, что он никогда не пребывал в страхе, я с удовольствием предложу ему мое разъяснение: *это произошло потому, что он совершенно бездуховен.*

Там, где индивид обманывает возможность, благодаря которой он воспитывается, он никогда не достигает веры; и вера его становится неким событием *конечного*, точно так же как его школа есть школа конечного. (Там же. С. 224.)

Однако тот, кто осуществил обучающий переход возможности в несчастье, потерял все, как никто не терял в действительности. Но если он все же не обманул возможности, которая стремилась научить его чему-то, если он не запутал своей болтовней страх, который стремился сделать свободным, он и получает это все обратно — как никто другой в действительности...; *ибо ученик возможности обретает бесконечность*, тогда как душа другого рассеялась в конечном. <...>

Если в самом начале своего воспитания он неправильно понял *страх*, так что тот не стал вести его к вере, но, напротив, прочь от нее, он погиб. И наоборот, тот, кого воспитывает возможность, остается со страхом, он не позволяет себе обмануться, бесчисленными подделками под нее, в его памяти точно пребывает прошедшее; и тогда нападения страха, как бы они ни были ужасны, все же не заставляют его бежать. [с.56] Страх становится для него прислуживающим духом, который даже против собственной воли вынужден вести его туда, куда он, охваченный страхом, *хочет* идти. (Там же. С. 245.)

Вера — это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, единичный оправдан перед всеобщим, не подчинен ему, но превосходит его, правда таким образом, что единичный индивид, после того как он в качестве единичного был подчинен всеобщему, теперь посредством этого всеобщего становится единичным, который в качестве единичного превосходит всеобщее; вера — это парадокс, согласно которому единичный индивид стоит в абсолютном отношении к абсолюту. (Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1993. С. 55-56.)

Парадокс веры таков: единичный индивид выше, чем всеобщее, единичный индивид... определяет свое отношение ко всеобщему через свое отношение к абсолюту, а не свое отношение к абсолюту через свое отношение ко всеобщему. Этот парадокс можно выразить и следующим образом: существует абсолютный долг перед Богом; ибо в таком отношении долга единичный индивид в качестве единичного абсолюта относится к абсолюту. ...Отсюда, однако же, не следует, будто этическое должно быть уничтожено, просто оно получает теперь новое выражение, парадоксальное выражение, так что, например, любовь к Богу может побудить рыцаря веры придать своей любви к ближнему выражение, совершенно [с.57] противоположное тому, чего с этической точки зрения требует от него долг. (Там же. С. 67.)

ФРИДРИХ НИЦШЕ (1844 – 1900)

Фридрих Ницше — немецкий философ, автор философских трудов, в которых философия приобрела совершенно специфический облик. Он сам писал о «неописуемой странности и раскованности» своих мыслей. Труды Ницше своеобразны и по форме, и по содержанию. Его философия — выражение глубинного раскола его с действительностью, которую он не приемлет. Его не удовлетворяет ни современное ему общество, ни человек, ни духовная культура, ни господствующие ценности. Он стремится к иному, и в своих произведениях создает собственный образ этого иного.

Основные произведения: «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали», «Антихристиянин», «Ессе homo», «Воля к власти» и др.

О философии и философах

Дефицит личности мстит за себя повсюду; расслабленная, невзрачная, потухшая, отрекшаяся от самой себя и отрицающая себя личность не годится уже ни на что хорошее — меньше всего на философию. «Самоотверженность» ни во что не ставится на небе и на земле; все великие проблемы требуют великой любви, а на нее способны только сильные, цельные, надежные умы, плотно прилегающие к самим себе. Крайне [с.58] существенная разница, относится ли мыслитель к своим проблемам лично, видя в них свою судьбу, свою нужду и даже свое величайшее счастье, или «безлично»: именно, умея лишь ощущать их и схватывать щупальцами холодной, любопытной мысли. (Ницше Ф. Соч. в 2 т. — М. 1990. С. 665.)

Я думаю, что от того, что понимает под мудростью народ (а кто ныне не «народ?»), — от той умной коровьей безмятежности, той набожности и пасторской кротости, которая лежит на лугу и серьезно и жующе взирает на жизнь,

– именно от этого философы чувствовали себя наиболее отстоящими, вероятно, потому, что были для этого недостаточно «народом», недостаточно сельскими пасторами. И, конечно, они позже всех смиряются с мыслью, что народ мог бы понять кое-что из того, что как нельзя дальше отстоит от него, – великую страсть познающего, который постоянно живет, должен жить в грозном облике высочайших проблем и тягчайших ответственностей (стало быть, отнюдь не созерцательно, извне, равнодушно, надежно, объективно...). Народ чтит совершенно иной сорт человека, когда со своей стороны составляет себе идеал «мудреца», и тысячекратно в этом прав, осыпая лучшими словами и почестями как раз такого сорта людей: кроткие, серьезно-глуповатые и непорочные священнические натуры и все им родственные – им воздается хвала в народном благоговении перед мудростью.

...Но, что справедливо и в обратном порядке – среди философов также и священник считается еще «народом», а не [с.59] «знающим», прежде всего потому, что сами они не верят в «знающих», и уже от этой веры и этого суеверия на них самих несет «народом». (Там же. С. 671-672.)

Философия отделилась от науки, когда она поставила вопрос: каково то познание мира и жизни, при котором человек живет счастливее всего? (Там же. С. 242-243.)

Философ: это человек, который постоянно переживает необыкновенные вещи, видит, слышит, подозревает их, надеется на них, грезит о них; которого его собственные мысли поражают как бы извне, как бы сверху и снизу, как привычные для него события и грозные удары; который, быть может, сам представляет собою грозную тучу, чреватую новыми молниями; это роковой человек, постоянно окруженный громом, грохотом, и треском и всякими жутями. Философ: ах, это существо, которое часто бежит от самого себя, часто боится себя, – но которое слишком любопытно для того, чтобы постоянно снова не «приходить в себя», не возвращаться к самому себе. (Там же. С. 401.)

Мир и человек

Мы ошпарены кипятком познания и до очерствелости охлаждены познанием того, что в мире ничто не совершается божественным путем, ни даже по человеческой мере – разумно, милосердно или справедливо: нам известно, что мир, в котором мы живем, небожественен, неморален, «бесчеловечен», – мы слишком долго толковали его себе ложно и лживо, в угоду [с.60] нашему почитанию и, значит, в угоду некоей потребности. Ибо человек – почитающее животное! Но он и недоверчивое животное: и то, что мир не стоит того, во что мы верили, оказывается едва ли не самым надежным завоеванием нашей недоверчивости. Сколько недоверчивости, столько и философии... Вся установка «человек против мира», человек, как «мироотрицающий» принцип, человек, как мера стоимости вещей, как судья мира, который в конце концов кладет на свои весы само бытие и находит его чересчур легким, – чудовищная безвкусица этой установки, как таковая, осознана нами и опротивела нам? мы смеемся уже, когда находим друг подле друга слова «человек и мир», разделенные сублимированной наглостью словечка «и»! Но как? Не продвинулись ли мы, именно как смеющиеся, лишь на шаг далее в презрении к человеку? И, стало быть, и в пессимизме, в презрении к постижимому нами бытию? Не впали мы тем самым в подозрение относительно противоположности между миром, в котором мы до сих пор обитали с нашими почитаниями, ради которого мы, возможно, и выносили жизнь, – и другим миром, который есть мы сами: беспощадное, основательное, из самых низов идущее подозрение относительно нас самих, которое все больше, все хуже овладевает нами, европейцами, и с легкостью могло бы поставить грядущие поколения перед страшным или-или: «отбросьте или свои почитания или самих себя!» Последнее было бы нигилизмом; но не было ли и первое – нигилизмом? – Вот наш вопросительный знак. (Там же. Т.1. С. 667.) [с.61]

Пусть называют то, в чем ныне ищут отличительную черту европейцев, «цивилизацией», или «гуманизацией», или «прогрессом»; пусть называют это просто, без похвалы и порицания, политической формулой – демократическое движение Европы; за всеми моральными и политическими рампами, на которые указывают эти формулы, совершается чудовищный физиологический процесс, среди которых возникают расы, связанные климатом и условиями, их увеличивающаяся независимость от всякой определенной среды в которой в течение целых столетий с одинаковыми требованиями стремится запечатлеть в душе и плоти человека... Те же самые новые условия, под влиянием которых в общем совершается уравнивание людей и приведение их к посредственности, т.е. возникновение полезного, трудолюбивого, на многое пригодного и ловкого стадного животного «человек», в высшей степени благоприятствуют проявлению исключительных людей, обладающих опаснейшими и обаятельнейшими качествами. Между тем как упомянутая сила приспособления, постоянно пробуя все новые и новые условия и начиная с каждым поколением, почти с каждым десятилетием новую работу, делает совершенно невозможной мощь типа... Я хочу сказать, что демократизация Европы есть вместе с тем невольное мероприятие к расположению тиранов – если понимать это слово во всевозможных смыслах, а также и в умственном. (Там же. Т.2. С.361-362.)

Социализм есть фантастический младший брат почти отжившего [с.62] деспотизма, который он хочет наследовать; его стремления, следовательно, в глубочайшем смысле реакционны. Ибо он жаждет такой полноты власти, какою обладал только самый крайний деспотизм, и он даже превосходит все прошлое тем, что стремится к формальному уничтожению личности; последняя представляется ему непомерной роскошью природы, и он хочет реформировать ее, превратив в целесообразный орган коллектива... Он нуждается в такой верноподданнической покорности всех граждан абсолютному государству, какая еще не существовала доселе; и так как он уже не может рассчитывать на старое религиозное благоговение перед государством, а напротив, произвольно должен содействовать его устранению – потому что он стремится к устранению всех существующих государств, – то ему остается надеяться лишь на краткое и случайное существование с помощью самого крайнего терроризма. (Там же. Т.1. С. 446.)

Не высота: склон есть нечто ужасное!

Склон, где взор стремительно падает вниз, а рука тянется вверх. Тогда трепещет сердце от двойного желания своего.

Ах, друзья, угадаете ли вы и двойную волю моего сердца?

В том склон для меня и опасность, что взор мой устремляется в высоту, а рука моя хотела бы держаться и опираться – на глубину!

За человека цепляется воля моя, цепями связываю себя с человеком, ибо влечет меня ввысь, к сверхчеловеку: ибо к нему стремится другая воля моя. [с.63]

И потому живу я слепым среди людей; как будто не знаю их, чтобы рука не утратила совсем своей веры в нечто твердое.

Я не знаю вас люди: эта тьма и это утешение зато окружают меня.

Я сижу у проезжих ворот, доступный для всякого плута, и спрашиваю: кто хочет обмануть меня?

Моя первая человеческая мудрость в том, что я позволяю себя обманывать, чтобы не быть настороже от обманщиков. (Там же. С. 103.)

Воля к власти

Борьба за существование есть лишь исключение, временное ограничение воли к жизни; великая и малая борьба идет всегда за перевес, за рост и распределение, за власть, сообразно *воле к власти*, которая и есть как раз воля к жизни. (Ницше Ф. Веселая наука. // Сочинения. В 2 т. — М. 1990. Т. 1. С. 671.)

Жизнь, как частный случай(отсюда гипотеза относительно общего характера всего существующего), стремится к *максимуму чувства власти*; в существе своем она есть стремление к большому количеству власти; всякое стремление есть не что иное как стремление к власти; эта воля остается самым основным и самым подлинным фактом во всем совершающемся. (Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. — М., 1995. С. 283.)

Всюду, где было живое, обнаруживал я волю к власти; и даже в повиновении слуги находил я стремление быть господином. [с. 64]

И вот какую тайну поведала мне жизнь: «Смотри, – сказала она, – я есть то, что *постоянно преодолевает самое себя*.

Хотя вы и назовете это жаждой воспроизведения и стремлением к цели – к высшему, дальнему, многообразному, но все это – есть одна тайна.

Что бы ни созидала я и как бы ни любила творение свое, – и ему, и любви своей должна стать я противницей; так хочет воля моя.

И сам ты, познающий, ты всего лишь тропа и след воли моей: поистине, моя воля к власти идет ногами твоей воли к истине!

Тот, кто возвестил о «воле к существованию», прошел мимо истины; этой воли не существует!

Ибо то, чего нет, не может хотеть; а то, что есть, не захочет быть, ибо уже есть!

Только там, где есть жизнь, есть и воля: но не воля к жизни – воля к власти! Так учу я тебя!

Много ценит живущий выше, чем жизнь; но и в самой оценке этой говорит воля к власти!»

Так учила меня некогда жизнь: так же, мудрейшие, разрешаю и я загадку сердца вашего.

(Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М. 1990. С.100-101.)

Учение о Сверхчеловеке

И обратился Заратустра к народу с такими словами:

Я учу вас о Сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно преодолеть. Что сделали вы, дабы преодолеть его? [с.65]

Доныне все существа создавали нечто, что выше их; вы же хотите стать отливом этой великой волны и скорее вернуться к зверям, чем преодолеть человека?

Что такое обезьяна по сравнению с человеком? Посмешище либо мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для Сверхчеловека – посмешищем либо мучительным позором.

Вы совершили путь от червя до человека, но многое еще в вас – от червя. Когда-то были вы обезьяной, и даже теперь человек больше обезьяны, чем иная из обезьян.

Даже мудрейший среди вас есть нечто двусмысленное и неопределенно-двуполюсное, нечто среднее между тем, что растет из земли и обманчивым призраком. Но разве велю я вам быть тем либо другим?

Слушайте, я учу вас о Сверхчеловеке!

Сверхчеловек – смысл земли. Пусть же воля ваша скажет: *Да будет Сверхчеловек смыслом земли!* [с.66]

Заклинаю вас, братья мои, *оставайтесь верны земле* и не верьте тем, кто говорит вам о неземных надеждах! Они – отравители; неважно, знают ли они сами об этом.

Они презирают жизнь; это умирающие и сами себя отравившие, это те, от которых устала земля: да погибнут они!

Прежде величайшим преступлением была хула на Бога, но Бог умер, и эти преступления умерли вместе с ним. Теперь же самое ужасное преступление – хулить землю и чтить непостижимое выше смысла земли!

Некогда душа с презрением смотрела на тело: и тогда чем-то высшим считалось презрение это. Душа жаждала видеть тело тощим, отвратительным и голодным – так надеялась она освободиться от не и от земли.

О, та душа сама была тощей, отвратительной и голодной; и жестокость была наивысшим наслаждением для нее.

Но скажите мне, братья мои, что говорит ваше тело о вашей душе? Не есть ли ваша душа – бедность, и грязь, и жалкое самодовольство?

Поистине, человек – это грязный поток. Надо быть морем, чтобы принять его в себя и не стать нечистым.

И вот – я учу вас о Сверхчеловеке: он – это море, где потонет великое презрение ваше...

Заратустра смотрел на толпу и удивлялся. Потом говорил он так:

«Человек – это канат, протянутый между животным и Сверхчеловеком, это канат над пропастью.

Опасно прохождение, опасна остановка в пути, опасен взгляд, обращенный назад, опасен страх.

Величие человека в том, что он мост, а не цель; и любви в нем достойно лишь то, что он – *переход и уничтожение*.

Я люблю того, кто не ищет в небесах, за звездами основания для того, чтобы погибнуть и принести себя в жертву; того, кто приносит себя в жертву земле, чтобы когда-нибудь стала она землей Сверхчеловека.

Я люблю того, кто живет ради познания и стремится [с.67] познавать во имя того, чтобы жил некогда Сверхчеловек. Ибо так хочет он гибели своей. (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М. 1990. С. 10-12.)

О морали и религии

Мои произведения называли школой подозрения, еще более – школой презрения, к счастью, также школой мужества и даже дерзости. И действительно, я и сам не думаю, чтобы кто-то когда-либо глядел на мир с таким глубоким подозрением, как я, и не только в качестве случайного адвоката дьявола, но и – выражаясь богословски – в качестве врага и допросчика Бога... И сколько лживости мне еще нужно, чтобы я мог всегда сызнова позволять себе роскошь моей правдивости? Довольно, я еще живу; а жизнь уж так устроена, что она основана не на морали; она ищет заблуждения, она живет заблуждением. (Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое// Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. — М. 1990. Т. 1. С.232-233.)

Наша любовь к ближним – разве она не есть стремление к новой собственности?

Здесь протупает основное противоречие той морали, которая нынче в таком большом почете: мотивы этой морали противоречат ее принципу!

То, чем эта мораль хочет доказать себя, она опровергает сама своим критерием морального! Положение «ты должен отречься от самого себя и принести себя в жертву» должно было бы, во избежание конфликта с собственной моралью, быть введено в силу таким существом, которое при этом отреклось [с.68] бы от своей выгоды и, быть может, обрело бы собственную гибель в акте требуемого самопожертвования личности. Но откуда ближний (или общество) рекомендует альтруизм ради пользы, в силе остается прямо противоположное положение: «ты должен искать себе выгоды, даже за счет всех других», стало быть, здесь на одном дыхании проповедуется «ты должен» и «ты не должен». (Ницше Ф. Веселая наука// Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. — М. 1990. Т. 1. С.584–585.)

Стадный инстинкт. Там, где мы застаем мораль, там находим мы расценку и иерархию человеческих стремлений и поступков. Эта оценка и иерархия всегда оказываются выражением потребностей общины и стада: то, что идет им на пользу во-первых, во-вторых и в-третьих, – это и служит высшим масштабом при оценке каждой в отдельности.

Моралью каждый побуждается быть функцией стада и лишь в качестве таковой приписывает себе ценность. Поскольку условия сохранения одной общины весьма отличались от условий сохранения другой, то существовали весьма различные морали, и с точки зрения предстоящих еще существенных преобразований стад и общин, государств и обществ можно решиться на пророчество, что впереди предстоят еще весьма различные морали. Моральность есть стадный инстинкт в отдельном человеке. (Там же. С. 588.)

Все, что имеет ценность в нынешнем мире, имеет ее не само по себе, не по своей природе – в природе нет никаких ценностей, но оттого, что ему однажды придали ценность, [с.69] подарили ее, и этими деятелями и дарителями были мы! Только мы и создали мир, до которого есть какое-то дело человеку! (Там же. С. 638.)

Да, друзья мои! Пробил час отвращения ко всей моральной болтовне одних в адрес других!... Мы же хотим стать тем, что мы есть, – новыми, неповторимыми, несравнимыми, полагающими себе собственные законы, себя-самых-творящими! (Там же. С. 655.)

Безумный человек. Слышали ли вы о том безумном человеке, который в светлый полдень зажег фонарь, убежал на рынок и все время кричал: «Я ищу Бога!... Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц!... Какой водой можем мы очиститься? Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершено дела более ве-

ликого, и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!». (Там же. С. 592–593.)

Величайшее из новых событий – что «Бог умер» и что вера в Христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже бросать на Европу свои первые тени... Но... само событие слишком еще велико, слишком отдалено, слишком недоступно восприятию большинства... Впредь с погребением этой веры должно рухнуть все воздвигнутое на ней, опиравшееся на нее, вросшее в нее, – к примеру, вся наша [с.70] европейская мораль. (Там же. С. 662.)

Вера всегда больше всего жаждет, упорнее всего взыскуется там, где не достает воли: ибо воля, как аффект поведения, и есть решительный признак самообладания и силы. Это значит: чем меньше умеет некто повелевать, тем назойливее влечется он к тому, кто повелевает, и повелевает строго, – к Богу, монарху, званию, врачу, духовнику, догме, партийной совести. (Там же. С. 668.)

О государстве

Государство? Что это такое? Итак, внимайте же мне теперь, ибо скажу я вам слово свое о гибели народов.

Государством зовется самое холодное из всех чудовищ. Холодно лжет оно; и вот какая ложь выползает из уст его: «Я, государство, я – это народ».

Это – ложь! Родоначальниками народов были созидающие – это они наделили верой и любовью соплеменников своих: так служили они жизни.

Те же, кто расставил западни для людей и назвал это государством, – разрушители: меч и сотню вожделений навязали они всем...

Такое знамение даю я вам: у каждого народа свой язык добра и зла, и в этом – один народ непонятен другому. Этот язык обретается каждым народом в исконных правах и обычаях его.

Смешение языков в понимании добра и зла: это знамение даю я вам как знамение государства. Поистине, влечение к [с.71] гибели означает знамение это! Поистине, оно на руку проповедникам смерти!

«Нет на земле ничего большего, чем я: я перст Божий, – я устроитель порядка», – так рычит чудовище. И не одни только длинноухие и близорукие опускаются на колени!

О, даже вам, великие души, нашептывает чудовище свою мрачную ложь! О, оно угадывает богатые сердца, охотно расточающие себя!..

Этот новый кумир все готов дать *вам*, если вы поклонитесь *ему*: так покупает он блеск добродетелей ваших и взор гордых очей...

Государством зовется сей новый кумир; там все – хорошие и дурные – опьяняются ядом; там все теряют самих себя; там медленное самоубийство всех называется жизнью.

Взгляните же на всех этих лишних людей! Они крадут произведения изобретателей и сокровища мудрецов: культурой называют они эту кражу. И все превращается у них в болезни и бедствия!

Посмотрите на этих лишних! Они всегда больны; они выблевают желчь свою и называют это газетой. Они глотают друг друга и никогда не могут переварить.

Посмотрите же на них! Они приобретают богатства и становятся еще беднее. Они, немощные, жаждут власти и, прежде всего рычага ее – денег!

Взгляните, как лезут они, эти проворные обезьяны! Как карабкаются друг через друга, как срываются в смердящую [с.72] пропасть!

Туда, к трону власти стремятся они: в безумии своем мнят они, будто счастье восседает на нем! Часто грязь восседает на троне – и трон нередко стоит в грязи...

Братья мои, неужели хотите вы задохнуться в смрадном чаду их вожделеющих пастей? Бейте же стекла, выпрыгивайте на свободу!

Прочь от зловония! Прочь от идолопоклонства лишних людей!

Подальше от смрада! Подальше от чадающего дыма человеческих жертв!

Свободна и теперь еще земля для возвышенных душ. Еще много привольных мест для отшельников и для тех, кто одинок вдвоем; мест, где веют благоуханием спокойные моря.

Еще открыт великим душам доступ к свободе. Поистине, мало что может овладеть тем, кто владеет лишь малым: хвала бедности!

Только там, где кончается государство, и начинается человек – не лишний, но необходимый: там звучит песнь того, кто нужен, – единственная и неповторимая.

Туда, где государство *кончается*, – туда смотрите, братья мои! Разве не видите вы радугу и мосты, ведущие к Сверхчеловеку? (Там же. С. 41–44.) [с.73]

ПОЗИТИВИЗМ

ОГЮСТ КОНТ (1798-1857)

Огюст Конт – французский философ, один из основоположников позитивизма. Развивал учение о трех стадиях интеллектуальной эволюции человечества. Придавал большое значение классификации наук. Основные труды: «Курс позитивной философии», «Система позитивной философии».

О положительном знании и философии

Определение позитивного

Рассматриваемое сначала в его более старом и более общем смысле слово «положительное» означает **реальное** в противоположность химерическому: в этом отношении оно вполне соответствует новому философскому мышлению, характеризующему тем, что оно постоянно посвящает себя исследованиям, истинно доступным нашему уму, и неизменно исключает непроницаемые тайны, которыми он преимущественно занимался в период своего младенчества.

Во втором смысле, чрезвычайно близком к предыдущему, но, однако, от него отличным, это основное выражение указывает контраст между **полезными** и негодными: в этом случае оно напоминает в философии о необходимом назначении всех наших здоровых умозрений – непрерывно улучшать условия нашего действительного индивидуального или коллективного существования вместо напрасного удовлетворения бесплодного любопытства.

В своем третьем обычном значении это удачное выражение часто употребляется для определения противоположности между **достоверным** и сомнительным: оно указывает, таким образом, характерную способность этой философии самопроизвольно [с.4] создавать между индивидуумом и духовной общностью целого рода логическую гармонию взамен тех бесконечных сомнений и нескончаемых споров, которые должен был порождать прежний образ мышления.

Четвертое обыкновенное значение, очень часто смешиваемое с предыдущим, состоит в противопоставлении **точного** смутному. Этот смысл напоминает постоянную тенденцию истинного философского мышления добиваться всюду степени точности, совместимой с природой явлений и соответствующей нашим истинным потребностям; между тем как старый философский метод неизбежно приводит к сбивчивым мнениям, признавая необходимую дисциплину только в силу постоянного давления, производимого на него противоестественным авторитетом.

Наконец, нужно отметить особо пятое применение, менее употребительное, чем другие, хотя столь же всеобщее – когда слово «положительное» употребляется, как противоположное **отрицательному**. В этом случае оно указывает одно из наиболее важных свойств истинной новой философии, представляя ее как назначенную по своей природе преимущественно не разрушать, но **организовывать**. (Конт О. Дух позитивной философии. – Ростов н/Д, 2003. С.122-125)

О позитивном мышлении

Рассматриваемая с одной точки зрения, т.е. со стороны внешнего назначения наших теорий, наша наука, как точное представление реального мира, конечно, не поддается полной систематизации, в силу неизбежного различия, существующего между основными явлениями. В этом смысле мы не должны искать другого единства кроме того, какое представляет положительный метод, рассматриваемый в его целом, без притязания на истинное научное единство, стремясь только к однородности и сходству различных [с.5] доктрин. Совсем иначе обстоит дело, если наша наука оценивается со второй точки зрения, т. е. со стороны внутреннего источника человеческих теорий, рассматриваемых как естественные результаты нашей умственной эволюции. Отнесенные таким образом не ко вселенной, а к человеку, или, вернее, к человечеству, наши реальные знания, напротив, стремятся тогда с очевидной самопроизвольностью к полной систематизации столь же научной, как и логической. Тогда нужно, собственно, рассматривать только одну науку, человеческую науку, или, более точно, социальную, принцип и цель которой составляет наше существование... Именно таким образом наши положительные знания единственно могут образовать истинную систему, которая отличалась бы вполне удовлетворительным характером. (Там же. С.92-94)

Охарактеризовав таким образом самопроизвольную способность положительного способа мышления строить окончательное единство нашего ума, не трудно будет дополнить это основное объяснение, распространяя его от индивида на род. Это необходимое расширение было до сих пор по существу невозможным для современных философов, которые, будучи сами лишены возможности окончательно выйти из метафизического состояния, никогда не становились на социальную точку зрения, единственно, однако, доступную полной реальности, как научной, так и логической, ибо человек развивается не изолированно, но коллективно. (Там же. С.95-96)

Политеизм преимущественно приспособлялся к древней завоевательной системе, а монотеизм – к средневековой оборонительной организации. Доставляя все большее и большее преобладание промышленной жизни, новейшая об-

щественность должна, таким образом, сильно благоприятствовать великому перевороту в области мысли, окончательно поднимающему теперь наш ум от теологического к положительному состоянию. Это деятельное [с.6] повседневное стремление к практическому улучшению человеческого существования не только мало совместимо с религиозными предубеждениями, всегда преследующими, в особенности при монотеизме, совершенно другие цели, но такая деятельность, сверх того, способна по своей природе породить, в конце концов, всемирную оппозицию всякой теологической философии, столь же радикальную, как и естественную. В самом деле, с одной стороны, промышленная жизнь в основе прямо противоречит всякому провиденциальному оптимизму, ибо она необходимо предполагает, что естественный порядок достаточно несовершенен для того, чтобы беспрерывно требовать человеческого вмешательства, между тем как теология логически не допускает другого средства изменения, как обращение за содействием к сверхъестественной силе. С другой стороны, это противоречие, присущее совокупности наших промышленных концепций, беспрерывно воссоздается в чрезвычайно разнообразных формах в процессе совершения наших операций, где мы должны рассматривать внешний мир не как руководимый каким-либо произволом, но как подчиненный законам, позволяющим нам выработать достаточную предусмотрительность, без которой наша практическая деятельность была бы лишена всякого разумного основания. (Там же. С.105-107)

О позитивной философии

Основная характеристическая черта положительной философии состоит в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и низведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий, хотя мы и признаем абсолютно недоступным и бессмысленным искание первых или последних причин. Бесполезно долго настаивать на принципе, который ныне хорошо известен всем тем, кто [с.7] несколько глубже вникал в основанные на наблюдении науки. Действительно, всякий знает, что даже в самых совершенных объяснениях положительных наук мы не претендуем на указание **первопричины** явлений, так как таким образом мы только отодвинули бы затруднение назад; мы ограничиваемся точным анализом обстоятельств возникновения явлений и связываем их друг с другом естественными отношениями последовательности и подобия.

Охарактеризовав с доступной для меня в этом обзоре точностью дух положительной философии, развитию которой посвящается весь этот курс, я должен теперь исследовать, в какой эпохе своего движения находится она в настоящее время и что еще нужно сделать, чтобы закончить ее построение.

Для этого нужно, прежде всего, принять во внимание, что все отрасли нашего знания не могли с одинаковой быстротой пройти три вышеуказанные главные фазы своего развития и, следовательно, не могли одновременно достигнуть положительного состояния.

...К положительным теориям были сведены сперва астрономические явления, как наиболее общие, наиболее простые и наиболее независимые от всех других, затем, последовательно и по тем же причинам, явления собственно земной физики, химии и, наконец, физиологии.

...Обнимает ли все разряды явлений положительная философия, которая в последние два века получила такое широкое распространение. Очевидно, нет, и поэтому предстоит еще большая научная работа для того, чтобы дать положительной философии характер универсальности, необходимой для окончательного ее построения. (Конт О. Курс позитивной философии// Антология мировой философии. В.4 т. Т.3. М. 1971. С.553-556) [с.8]

Закон интеллектуальной эволюции человечества, или закон трех стадий

Согласно моей основной доктрине все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые, должны неизбежно пройти последовательно через три различные теоретические стадии, которые смогут быть здесь достаточно определены обыкновенными наименованиями – теологическая, метафизическая и научная...

Первая стадия, хотя сначала необходимая во всех отношениях, должна отныне всегда рассматриваться как чисто предварительная; вторая представляет собой в действительности только видоизменение разрушительного характера, имеющее лишь временное назначение – постепенно привести к третьей; именно на этой последней, единственно вполне нормальной стадии, строй человеческого мышления является в полном смысле окончательным. (Конт О. Дух позитивной философии. – Ростов н/Д, 2003. С. 54)

Теологическая стадия

В их первоначальном проявлении, неминуемо теологическом, все наши умозрения сами собой выражают характерное предпочтение наиболее неразрешимым вопросам, наиболее недоступным всякому исчерпывающему исследованию предметам.

Человеческий разум в то время, когда он еще не способен разрешать простейшие научные проблемы, жадно и почти исключительно ищет начала всех вещей, стремится найти либо начальные, либо конечные основные **причины** различных порождающих его явлений и основной способ их возникновения, – словом стремится к абсолютному знанию. (Там же. – С. 55)

Эти первобытные концепции могли, очевидно, явиться продуктом только философии, по своей природе чуждой всякой [с.9] сколько-нибудь продолжительной подготовки и способной, так сказать, самопроизвольно возникать под единственным давлением непосредственного инстинкта, как бы нелепы ни были умозрения, лишенные таким об-

разом всякого реального основания. Таково счастливое преимущество теологических принципов, без которых, необходимо признать, наш ум не мог бы никогда выйти из своего первоначального оцепенения, и которые одни только могли позволить, руководя его спекулятивной деятельностью, постепенно подготовить лучший строй мысли. (Там же. С.61)

Метафизическая стадия

Метафизика пытается, как и теология, объяснить внутреннюю природу существ, начало и назначение всех вещей, основной способ образования всех явления, но вместо того, чтобы прибегать к помощи сверхъестественных факторов, она их все более и более заменяет **сущностями** или олицетворенными абстракциями. (Там же. С.65)

Чтобы лучше понять, в особенности в наше время, историческую силу такого философского орудия, важно признать, что по своей природе оно само по себе способно лишь проявлять **критическую** или разрушительную деятельность даже в области теории и в еще большей степени в области социальных вопросов, не будучи никогда в состоянии создать что-либо положительное, исключительно свойственное ему...

Метафизика, таким образом, является, в сущности, не чем иным, как видом теологии, ослабленной разрушительными упрощениями, самопроизвольно лишаящими ее непосредственной власти помешать развитию специально позитивных концепций. Но, с другой стороны, благодаря этим же разрушительным упрощениям, она приобретает способность поддерживать деятельность обобщающего ума, пока он, наконец, не получит [с.10] возможность питаться лучшей пищей. (Там же. С.67-69)

Метафизическое состояние нужно, таким образом, в конечном счете рассматривать как своего рода хроническую болезнь, естественно присущую эволюции нашей мысли – индивидуальной или коллективной – на границе между младенчеством и возмужалостью. (Там же. С.69-70)

Позитивная стадия

Наконец, в позитивном состоянии человеческий разум, признав невозможность достигнуть абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения Вселенной и от познания внутренних причин явлений и всецело сосредоточивается, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, на изучении их действительных законов, т.е. неизменных отношений последовательности и подобия. Объяснение фактов, приведенное к его действительным пределам, является отныне только установлением связи между различными частными явлениями и некоторыми общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки. (Конт О. Курс позитивной философии// Антология мировой философии. В.4 т. Т.3. М. 1971. С.556)

О законах позитивной стадии

Закон постоянного подчинения воображения Умозрительная логика до сих пор представляла собой искусство более или менее ловко рассуждать согласно смутным принципам, которые, будучи недоступными сколько-нибудь удовлетворительному доказательству, возбуждали постоянно бесконечные споры. Отныне она признает, как **основное правило**, что всякое предложение, которое недоступно точному превращению в простое изъяснение частного или общего факта не может [с.11] представлять никакого реального и понятного смысла... Чистое воображение теряет тогда безвозвратно свое было первенство в области мысли и неизбежно подчиняется наблюдению, не переставая тем не менее выполнять в положительных умозрениях столь же важную, как и неисчерпаемую, функцию в смысле создания или совершенствования средств как окончательной, так и предварительной связи идей. Одним словом, основной переворот, характеризующий состояние возмужалости нашего ума, по существу заключается в повсеместной замене недоступного определения причин в собственном смысле слова – простым исследованием **законов**, т.е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями. (Конт О. Дух позитивной философии. – Ростов н/Д, 2003. С. 73-74)

Закон рационального предвидения. Истинная наука, далеко не способная образоваться из простых наблюдений, стремится всегда избегать по возможности непосредственного исследования, заменяя последнее рациональным предвидением, составляющим во всех отношениях главную характерную черту положительной философии... Такое предвидение, необходимо вытекающее из постоянных отношений, открытых между явлениями, не позволит никогда смешивать реальную науку с той бесполезной **эрудицией**, которая механически накапливает факты, не стремясь выводить одни из других... Истинное положительное мышление заключается преимущественно в способности **видеть, чтобы предвидеть**, изучать то, что есть, и отсюда заключать о том, что должно произойти согласно общему положению о неизменности естественных законов.

Закон о неизменности естественных законов. Принцип неизменности естественных законов начинает действительно приобретать некоторое философское основание только тогда, когда первые истинно научные работы смогли обнаружить [с.12] полную точность этого принципа для целого класса важных явлений; обстоятельство это могло в полной мере иметь место лишь с момента создания математической астрономии, в течение последних веков политеизма. Вслед за этим систематическим введением это основное правило стремилось, без сомнения, распространиться по аналогии на более сложные явления даже прежде, чем их собственные законы могли быть сколько-нибудь известны. (Там же. С. 82-83)

Закон об относительном характере положительной философии. Не только наши положительные исследования во всех областях должны по существу ограничиваться систематической оценкой того, что есть, отказываясь открывать первопричину и конечное назначение, но, кроме того, важно понять, что это изучение явлений вместо того, чтобы стать когда-либо абсолютным, должно всегда оставаться **относительным** в зависимости от нашей организации и нашего положения. (Там же. С.74)

Никакая наука не может лучше астрономии подтвердить этот неизбежно относительный характер всех наших реальных знаний; так как исследование явлений может здесь производиться только посредством одного чувства, то очень легко оценить умозрительные последствия, обусловленные его отсутствием или его ненормальностью. Никакая астрономия не могла бы существовать у слепого вида, каким бы разумным мы его ни предполагали, точно так же не могли бы иметь суждение ни относительно темных небесных тел, ни даже относительно светил, если бы только атмосфера, через которую мы наблюдаем небесные тела, оставалась всегда и всюду туманной. (Там же. С.76)

Если же, с одной стороны, признается, что наши умозрения должны всегда находиться в зависимости от различных основных условий нашего личного существования, то нужно равным образом допустить, с другой, – что они не менее подчинены [с.13] совокупности непрерывного хода социальных идей, так что никогда не могут оставаться в предложенном метафизиками состоянии совершенной неподвижности... Этот второй вид зависимости, присущий положительным умозрениям, обнаруживается так же ясно, как и первый, во всем ходе астрономических исследований, что, например, показывает ряд все более и более удовлетворительных понятий, полученных с момента зарождения небесной геометрии о фигуре земли, о планетных орбитах и т.д. Таким образом, хотя, с одной стороны, научные доктрины имеют по необходимости достаточно постоянный характер, для того, чтобы устранить всякие притязания на абсолютное знание, их постепенные изменения не представляют, с другой, никакого произвола, который мог бы вызвать еще более опасный скептицизм; каждое последовательное изменение, сверх того, само по себе обеспечивает за соответствующими теориями бесконечную способность представлять феномены, легшие в их основание. (Там же. С.76-78)

Социальная физика

Итак, вот очень крупный, но, очевидно, единственный пропуск, который надо заполнить, чтобы закончить построение положительной философии. Теперь, когда человеческий дух создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается только закончить систему наблюдательных наук созданием социальной физики. Такова в настоящее время самая крупная и самая настоятельная во многих существенных отношениях потребность нашего ума. (Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 3. М. 1971. С.557).

Положительное мышление, напротив, постольку, [с.14] поскольку это, возможно, является прямо общественным и достигает этого без всякого усилия благодаря одной только характеризующей его реальности. Для него человек в собственном смысле слова не существует, существовать может только человечество, так как всем нашим развитием, в каком бы отношении его ни рассматривать, мы обязаны обществу. Если идея общества кажется еще абстракцией нашего ума, то это преимущественно в силу старого философского мировоззрения; ибо, по правде сказать, именно идея индивида отличается – по крайней мере, у нашего рода – таким характером. Новая философия во всей ее совокупности будет стремиться обнаруживать как в действительной, так и в умозрительной жизни связь каждого со всеми, проявляющуюся в массе различных видов, – дабы сделать невольно обычным чувство тесной социальной солидарности, надлежащим образом распространенной на все времена и на все места. (Конт О. Дух позитивной философии. – Ростов н/Д, 2003. С. 185-186)

Не имея возможности продлить свое существование иначе, как посредством рода, индивид будет таким образом стараться по возможности полнее слиться с ним, прочно связывая себя со всем его коллективным существованием – не только настоящим, но также прошлым и в особенности будущим, дабы придать своей жизни всю ту яркость, которую в каждом случае позволяет совокупность реальных законов. Это великое отождествление сможет стать тем более тесным и будет тем лучше понято, что новая философия необходимо определяет этим двум видам жизни одно и то же основное назначение и один и тот же закон эволюции, заключающейся всегда как для индивида, так и для рода, в непрерывном поступательном движении, главная цель которого была указана выше; это – стремление доставить с одной и с другой стороны преобладание человечности, или сочетанию [с.15] ума с общественностью, над животностью в собственном смысле слова. (Там же. С.187-188)

О пользе положительной философии и ее значении для морали

Во-первых, изучение положительной философии, рассматривающей результаты деятельности наших умственных способностей, дает нам единственное рациональное средство обнаружить логические законы человеческого ума, к отысканию которых до сих пор применялись средства, весьма мало для того пригодные...

Вторым не менее важным, но еще более интересным следствием, которое необходимо повлечет за собой прочное обоснование положительной философии, определение коей дано в этой лекции, является руководящая роль ее во всеобщем преобразовании нашей системы воспитания.

В самом деле, здравомыслящие люди уже теперь единогласно признают необходимость замены нашего, по существу своему все еще теологического, метафизического и литературного воспитания воспитанием *положительным*, соответствующим духу нашей эпохи и применимым к потребностям современной цивилизации...

Чтобы естественная философия могла завершить уже столь подготовленное преобразование интеллектуальной системы, необходимо, следовательно, чтобы входящие в ее состав науки представлялись всем отдельными ветвями, выходящими из одного ствола, и прежде всего были сведены к тому, что составляет их суть, т. е. к их главным методам и наиболее важным результатам. Только при таком условии преподавание наук может сделаться у нас основанием новой действительно рациональной системы всеобщего образования. Пусть затем к этому [с.16] начальному образованию присоединяются различные специальные научные занятия, соответствующие тем специальным формам образования, которые должны следовать за общим,— в этом отношении, очевидно, не может возникать никаких сомнений. Но главное соображение, на которое я хотел здесь указать, состоит в том, что все эти специальные занятия были бы, конечно, недостаточны для действительного обновления системы нашего образования, если бы они не опирались на предварительное общее образование, представляющее прямой результат определенной в этой лекции положительной философии.

Специальному изучению общих положений наук суждено не только преобразовать воспитание, но и способствовать прогрессу отдельных положительных наук; это-то и составляет третье основное свойство, на которое я желаю указать.

Действительно, деление, которое мы устанавливаем между науками, хотя и не вполне произвольно, как некоторые это думают, однако по существу своему является искусственным. На самом деле предмет всех исследований один, и мы подразделяем его только с целью обособить встречающиеся при его изучении затруднения, чтобы потом лучше справиться с ними. Часто случается поэтому, что, вопреки нашим классическим подразделениям, важные вопросы требуют известного соединения нескольких специальных точек зрения, которое нельзя осуществить при теперешнем состоянии научного мира; это обстоятельство иногда принуждает оставлять эти вопросы без ответа гораздо долее, чем это необходимо. Подобное неудобство должно в особенности возникать по отношению к наиболее существенным положениям каждой науки частности. Можно без труда привести весьма интересные в этом отношении примеры...

Я мог бы указать в прошлом на один особенно заслуживающий упоминания пример, остановившись на удивительной [с.17] концепции аналитической геометрии Декарта. Это крупное открытие, которое совершенно изменило вид математических наук и в котором надо видеть истинное основание всех позднейших ее огромных успехов, есть только результат сближения двух наук, рассматривавшихся до тех пор отдельно.

...Наконец, четвертое и последнее основное свойство науки, названной мной положительной философией... состоит в том, что положительную философию можно считать единственной прочной основой общественного преобразования, имеющего положить конец тому критическому состоянию, в котором так давно уже находятся наиболее цивилизованные народы. (Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии: В 4 т. – Т. 3. М. 1971. С. 557-558).

Итак, именно во имя нравственности нужно отныне горячо работать для доставления, наконец, всеобщего преобладания положительному мышлению, дабы заменить устаревшую систему, которая – то бессильная, то возмущающая – требует все большего и большего подавления мысли для поддержания неизменного морального порядка. Новая философия единственно может установить теперь относительно наших различных потребностей глубокие и деятельные убеждения, действительно способные сдерживать натиск страстей. Согласно ее воззрениям на человечество, неопровержимые доказательства, опирающиеся на огромный опыт, которым обладает теперь наш род, точно определяют прямое или косвенное, частное или общественное действительное влияние, свойственное каждому поступку, каждой привычке и каждой склонности или чувству; отсюда, естественно, будут вытекать, как неизбежные следствия, правила поведения, как общие, так и специальные, и эти правила будут наиболее соответствовать всеобщему порядку и, следовательно, необходимо окажутся наиболее благоприятными для личного счастья. Невзирая на [с.18] крайнюю трудность этого великого предмета, я осмеливаюсь утверждать, что, рассматривая его надлежащим образом, можно прийти в этой области к заключениям столь же достоверным, как выводы геометрии. (Конт О. Дух позитивной философии. – Ростов н/Д, 2003. С. 176-177)

ГЕРБЕРТ СПЕНСЕР (1820 – 1903)

Герберт Спенсер – английский социолог и психолог, один из родоначальников позитивизма. Наука, согласно Спенсеру, базируется лишь на ограниченном опыте индивида, а потому не способна проникнуть в сущность вещей. Существенным моментом в философии Спенсера была идея *эволюции*. В основу своей эволюционной теории Спенсер кладет сформулированный им принцип «*непрерывного перераспределения материи и движения*». Абсолютного покоя и абсолютного постоянства не существует, каждый предмет испытывает какое-либо изменение. Закон общего изменения есть закон эволюции. Идея эволюции легла в основу этических и социальных взглядов Спенсера. Он считал, что всякие этические и моральные принципы суть инструменты приспособления человека к окружающего его среде.

Основные произведения: «Гипотеза развития», «Основания психологии», «Синтетическая философия».

О философии

«Какова цель, провозглашенная Контом? Дать [с.19] связный отчет о прогрессе *человеческих понятий*. Какова моя цель? Дать связный отчет о прогрессе *внешнего мира*. Конт предлагает описывать необходимую и реальную филиацию *идей*. Я предлагаю описывать необходимую и реальную филиацию *вещей*. Конт претендует на то, чтобы объяснить генезис наших *знаний о природе*. Моя цель – объяснить... генезис *явлений, составляющих природу*. Одно субъективно, другое объективно». (Г. Спенсер. Синтетическая философия. – К., 1997. С. 7.)

§ 36. Хотя существовало и до сих пор существует разногласие относительно сферы, подчиненной ведению Философии, однако в действительности существует хоть и молчаливое, но всеобщее соглашение называть этим именем знание, переходящее за пределы обыкновенного знания. Во всех разнообразных воззрениях на философию, после исключения из них разногласящих элементов, остается общим признание, что Философия есть *знание наивысшей общности*...

§ 37. Истины философии относятся к высшим научным истинам так, как эти последние относятся к низшим научным истинам. Как каждое более обширное научное обобщение охватывает и соединяет более узкие обобщения своего раздела, так обобщения философии охватывают и соединяют самые обширные обобщения Науки. Это есть конечный продукт того процесса, который начинается простым собиранием сырых наблюдений, продолжается установлением положений, имеющих большую общность и более свободных от частных, и кончается всеобщими положениями. Знание в своей низшей форме есть *необъединенное* знание; Наука есть *отчасти-объединенное* знание; Философия есть *Вполне-объединенное* знание.

(Там же. С. 25-26)

§ 91. Конечное истолкование, которого должна достигнуть философия, есть всеобщий синтез, охватывающий и [с.20] консолидирующий специальные синтезы наук.

§ 185. ...Интегрированная форма знания есть высшая форма и что цель философии — завершение этой формы. (Там же. С. 37, 55)

Религия и наука

§ 1. Какими бы ошибочными ни казались верования многих людей, мы имеем право принять, что они возникли из действительного опыта и что первоначально они содержали, а быть может, и теперь еще содержат, небольшую долю истины. Мы должны предположить это особенно относительно тех верований, которые получили всеобщее или почти всеобщее распространение.

§ 4. ...Как бы несостоятельны ни были некоторые из существующих верований, как бы ни были нелепы доводы, приводимые в их защиту, мы не должны забывать истины, которая, по всей вероятности, скрыта в них. Общее предположение, что широко-распространенные верования не вполне лишены основания, в данном случае поддерживается еще вероятностью, основанной на вездесущности этих верований.

В существовании религиозного чувства, каково бы ни было его происхождение, мы имеем второй факт, имеющий большое значение. А третий факт, приводящий к тому же выводу, мы находим, когда замечаем, что знание не может монополизировать сознание и что таким образом для нашего ума остается постоянная возможность заниматься тем, что лежит за пределами знания. Поэтому всегда должно найтись место для какой-нибудь Религии. Ибо Религия во всех своих формах отличалась от всего остального тем, что предметом ее было то, что лежит вне опыта.

§ 5. ...Наука есть не что иное, как высшее развитие обыкновенного знания, ...отвергая Науку, нужно отвергнуть [с.21] вместе с нею и все знание. Нельзя сказать, где кончаются указания здравого смысла и начинаются обобщения Науки. Ежедневная проверка ее предсказаний, рост и твердое положение таких больших ее разделов, как математика, физика и астрономия, и вечно продолжающийся успех тех искусств, которыми она руководит, – вот убедительное свидетельство ее *истинности*.

§ 6. Если обе, и Религия и Наука, имеют основания в действительном положении вещей, то между ними должно существовать основное согласие. Не может существовать абсолютного и вечного противоречия между двумя порядками истины...

§ 7. Мы не можем не прийти к выводу, что наиболее отвлеченная истина, заключающаяся в Религии, и наиболее отвлеченная истина, заключающаяся в Науке, должны быть тем, в чем обе стороны согласны. Это Должен быть конечный факт нашего познания.

§ 14. ...Религии, будучи диаметрально противоположными в своих открыто исповедуемых догматах, все-таки совершенно согласны между собой в молчаливом признании того, что существование мира со всем его содержанием есть тайна, вечно требующая объяснения. Но разбор решений, предлагаемых каждой из них отдельно, обнаруживает неудовлетворительность их ответов. И таким образом тайна, признаваемая всеми Религиями, оказывается гораздо бо-

лее трансцендентной, чем кто-нибудь из них подозревает оказывается не относительной тайной, но тайной абсолютной. Если Религия и Наука должны быть согласованы, то основанием для соглашения должен послужить тот глубочайший, обширнейший и достовернейший из всех фактов, что сила, проявляемая нам во Вселенной, совершенно непознаваема.

§ 21. ...Конечные научные идеи соответствуют реальностям, которые не могут быть постигнуты. Объяснение того, что может быть объяснено, только показывает еще яснее необъяснимость [с.22] того, что лежит позади объяснимого.

§ 25. ...В глубине самой природы Жизни можно заметить относительность нашего знания. Анализ жизненных деятельностей не только приводит нас к заключению, что вещи-в-себе не могут быть нами познаны, но еще показывает, что подобное знание, если бы оно и было возможно, было бы бесполезно.

§ 27. Таким образом, мы вынуждены рассматривать каждое явление как проявление безграничной и непостижимой силы. Этим выводом Религия согласуется с Наукой...

§ 28. Что касается Религии, мы должны всегда помнить, что среди всех своих многочисленных ошибок и извращений она утверждала и распространяла высшую истину, что все вещи суть проявления силы, лежащей за пределами нашего знания. Признание этой высшей истины, хотя бы в самой несовершенной форме, было с самого начала ее жизненным элементом; и все ее недостатки (которые первоначально были очень велики, но постепенно уменьшались) происходили вследствие непризнания в целом того, что она признавала в частности. Истинно религиозный элемент Религии всегда был хорош, а то, что оказывалось несостоятельным в доктрине и вредным на практике, было ее иррелигиозным элементом; но от этого последнего она постоянно все более очищалась.

§ 29. Деятель, совершавший это очищение, есть Наука. Прогресс Науки в группировании частных отношений явлений в законы, а этих специальных законов в законы все более и более общие, есть по необходимости движения по направлению к причинам все более и более абстрактным — все менее и менее понятным. Следовательно, самая абстрактная концепция, к которой Наука постоянно и постепенно приближается, есть та, которая погружается в непостижимое и немислимое. И таким образом оправдывается утверждение, что верования, к принятию [с.23] которых Наука принудила Религию, были по внутреннему своему смыслу более религиозными, чем те, которые они заменили. Однако во всех фазах своего прогресса Наука Допускала поверхностные решения. И эти ненаучные элементы Науки были всегда одной из причин ее столкновений с Религией.

§ 30. Итак, мы видим, что с самого начала ошибки Религии и Науки были ошибками неполного развития. Обе они были первоначально в зачаточном состоянии, обе достигли более полного развития; недостатки их обеих всегда заключались в их неполноте; разногласие между ними всегда было только последствием их неполноты, и по мере того как они приближаются к конечной форме, между ними устанавливается полная гармония.

Любая религиозная теория – это априорная теория универсума, и все они, невзирая на особые догмы, признают, что мир вкупе со всем, что внутри и вокруг него, есть тайна, требующая объяснения, и что сила, которую удостоверяет собой вселенная, до конца непостижима.

Лучше кого бы то ни было ученый знает, что бытие не познаваемо в его последней сущности.

...Если задача религии – в том, чтобы поддерживать смысл тайны, то задача науки – все дальше расширять познание относительного. Если религия ошибается, представляя себя как позитивное познание непознаваемого, наука ошибается, пытаясь включить непознаваемое в позитивное познание.

<Религия и наука суть> два полюса мысли – позитивный и негативный. ...Если заслуга религии в неустанном стремлении к последней истине, то именно наука постоянно помогала и [с.24] вынуждала религию очиститься от нерелигиозных элементов, например, анимистических и магических. (Там же. С. 16-24)

Об эволюции

§ 97. Процессы, находящиеся повсюду в антагонизме, суть Эволюция и Разложение. Под последним мы всегда будем подразумевать поглощение Движения и дезинтеграцию Материи, а под первым – процесс, состоящий всегда в интеграции Материи и рассеянии Движения, но часто заключающий в себе еще многое другое, как это мы сейчас увидим.

Эволюция есть интеграция материи и сопутствующее ей рассеяние движения, причем материя переходит от состояния неопределенной, бессвязной однородности к состоянию определенной, связной разнородности, а сохраненное движение претерпевает параллельные изменения.

1. Повсюду во вселенной, как в общем, так и в частном, происходит непрерывное перераспределение материи и движения.

2. Это перераспределение является эволюцией, когда в нем преобладает интеграция материи и рассеивание дви-

жения, но оно является разложением, когда в нем преобладает движение и дезинтеграция материи.

3. Эволюция будет простой, если процесс интеграции или образования связанного агрегата не осложняется другими процессами.

4. Эволюция будет сложной, если рядом с первичным изменением от бессвязного состояния к состоянию связному происходят вторичные изменения, вызванные несходством в [с.25] положениях различных частей агрегата.

5. Эти вторичные изменения совершают превращение однородного в разнородное, — превращение, которое, подобно первичному изменению, обнаруживается и во вселенной как в целом, так и во всех (или почти всех) ее частях: в агрегатах звезд и туманностей; в солнечной системе; в земле как неорганической массе; в каждом организме, животном и растительном (закон Бэра); в собрании организмов в течение геологического периода; в духе; в обществе; во всех продуктах общественной деятельности.

6. Процесс интеграции как в частном, так и в общем проявлении соединяется с процессом дифференциации, чтобы сделать это изменение не простым переходом от однородности к разнородности, но переходом от неопределенной однородности к определенной разнородности; и эта возрастающая определенность, сопровождающая возрастающую разнородность, проявляется, подобно последней, как в общей совокупности вещей, так и во всех ее деяниях и подразделениях, до самых мельчайших.

7. Рядом с перераспределением материи, составляющей какой-нибудь развивающийся агрегат, происходит перераспределение сохраненного движения его составных частей в отношении друг к другу: оно тоже становится, шаг за шагом, более определенным и более разнородным.

8. Из-за отсутствия бесконечной и абсолютной однородности это перераспределение, одну из фаз которого составляет эволюция, является неизбежным. Причины, делающие его неизбежным, таковы:

9. Неустойчивость однородного, которая есть следствие того свойства всякого ограниченного агрегата, различные части которого подвергаются неодинаковому действию внешних сил. Превращения, отсюда возникающие осложняются: [с.26]

10. Размножением следствий. Каждая масса и часть массы, на которую действует сила, подразделяет и дифференцирует эту силу, которая, таким образом, производит разнообразные перемены, а каждая эта перемена дает начало новым переменам, множащимся подобным же образом: их размножение становится тем большим, чем разнороднее становится агрегат. Этим Двум причинам возрастающей дифференциации способствует:

11. Разделение: процесс, стремящийся разъединить разнородные единицы и соединить единицы однородные и таким образом постоянно обостряющий или делающий более определенной дифференциацию, произведенную другими причинами.

12. Равновесия является конечным результатом превращений, испытываемых развивающимся агрегатом. Эти изменения совершаются до тех пор, пока не будет достигнуто равновесие между силами, действию которых подвержены все части агрегата, и силами, им противопоставляемыми этими частями агрегата. По пути к окончательному равновесию процесс может пройти через переходное состояние уравновешенных движений (как в планетной системе) и уравновешенных отправлений (как в живом теле), но состояние покоя для неорганических тел и смерть в органическом мире есть необходимый предел всех перемен, составляющих эволюцию.

13. Разложение есть процесс обратных изменений, которому, рано ил поздно, подвергается всякий развивающийся агрегат. Подверженный влиянию окружающих неуравновешенных сил, каждый агрегат постоянно может быть рассеян благодаря постепенному или внезапному возрастанию заключенного в нем движения; и этому рассеянию, быстро претерпеваемому телами, которые еще недавно жили, и медленно совершаемому среди неодушевленных масс, подвергнется, в неопределенно отдаленный период, каждая планетная и звездная масса, которая в [с.27] неопределенно отдаленный прошедший период начала постепенно развиваться: таким образом закончится цикл превращений.

14. Этот ритм эволюции и разложения (завершающийся среди малых агрегатов в короткие периоды, а среди больших агрегатов требующий периодов, не измеримых человеческим умом), насколько мы можем судить, вечен и всеобщ — каждая из чередующихся фаз процесса господствует в известный момент в одном месте, в известной — в другом, смотря по местным условиям.

15. Все эти явления, от самых крупных до самых мельчайших, суть неизбежные последствия сохранения (постоянства) силы в ее формах материи и движения. Так как они даны в пространстве и их количество не может изменяться — ни увеличиваться, ни уменьшаться, то неизбежным следствием этого будет постоянное перераспределение, характеризующееся как эволюция и разложение, со всеми его вышеупомянутыми характерными особенностями.

16. То, что остается количественно неизменным, но вечно меняет свою форму под чувственными проявлениями, представляемыми нам вселенной, — то превосходит человеческое познание и понимание и есть неизвестная и непознаваемая сила, которую мы должны считать не имеющей пределов в пространстве и не имеющей ни начала, ни конца во времени». (Там же. С. 13-14)

§ 98. Эволюция может быть двух родов: простая, когда она состоит только в интеграции, и сложная, когда сверх того происходят дополнительные изменения.

§ 99. Агрегат значительно разреженный, или мало интегрированный, включает в себя много движения; агрегат вполне интегрированный, или сгущенный, включает сравнительно мало движения. Но, при прочих равных условиях,

количество [с.28] вторичных изменений, сопутствующих первичному перераспределению, будет пропорционально величине движения и времени, в течение которого оно сохраняется.

§ 108. Эволюция, в ее первичной форме, иллюстрируется яснее всего и проще всего переходом Солнечной системы от сильно рассеянного, бессвязного состояния к состоянию связанному и плотному.

§111. Социальный организм дает нам множество ясных примеров интеграции. Процесс, вследствие которого маленькие владения соединились в более крупные феодальные владения, эти последние – в провинции, провинции – в королевства и, наконец, смежные королевства – в большие империи, постепенно пополняется еще уничтожением первоначальных пограничных линий. Существуют еще интеграции другого рода, происходящие: вследствие роста – как слияние Манчестера со своими предместьями; вследствие монополизации производства – как гончарное дело Стаффордшира; вследствие концентрации торговцев – как скопление издателей в Paternoster Row; вследствие установления общих центров – как ликвидационная контора.

§ 112. В интеграциях прогрессирующего языка отражаются известные интеграции прогрессирующего человеческого строения, индивидуального и социального. История нашего языка показывает, что при образовании высших языков из низших происходит прогрессивная интеграция, сводящая многосложные слова к двусложным и односложным; например, фраза «God be with you» («Да будет Господь с вами» = «Прощайте») сократилась в «Good bye». Многие фразы современных авторов представляют такую степень интеграции, какой нельзя найти у прежних авторов...

§ 114. Промышленные и изящные искусства не представляют исключений в этом отношении. Мы видим прогресс [с.29] интеграции в следующем: в переходе от грубых, простых и малых инструментов к совершенным, сложным и большим машинам; в контрасте, наблюдаемом между стенными украшениями египтян и ассирийцев и современной исторической живописью; в переходе от простого каданса к оратории; в различии, наблюдаемом между простыми первобытными сказаниями Востока и лучшими произведениями современной беллетристики.

§ 115. *Таким образом, эволюция в своем первичном виде есть переход от менее связанной формы к форме более связанной, сопутствуемой рассеянием движения и интеграцией вещества. Это – всеобщий процесс, которому подчинены все осязаемые существа, как индивидуально, так и во всей их совокупности, во время восходящего периода их истории.*

§ 119. В каждом животном и растении очевидные вторичные перераспределения сопровождают первичное перераспределение. Начинается различием между двумя частями; затем с такой же ясностью обнаруживаются в каждой из этих частей новые отличия; и подобное возрастание отличий идет в геометрической прогрессии до тех пор, пока не достигнется полная степень сложности, характеризующая взрослую особь. Это – история всех живых существ. Развивая мысль, высказанную Гарвеем, Вольф и Бэр показали, что всякий организм во время своей эволюции переходит от состояния однородности к состоянию разнородности. Уже прошло одно поколение с тех пор, как биологи приняли эту истину.

§ 121. Переход от однородного к разнородному достаточно хорошо обнаруживается в прогрессе самого позднего и самого разнородного создания – человека. Не только человеческий организм сделался более разнородным у цивилизованных членов вида, но даже сам вид как целое сделался более разнородным благодаря размножению рас и их дифференциации. [с.30]

§ 122. Переходя к человечеству как социальному телу, мы встречаем еще более разнообразные примеры этого общего закона. Переход от однородного к разнородному обнаруживается равным образом и в прогрессе цивилизации как целого, и в прогрессе каждого племени; мало того, он еще совершается со все возрастающей быстротой. Начавшись с варварского племени, почти, если не вполне, однородного по функциям своих членов, прогресс всегда стремился и теперь еще стремится к экономической агрегации человеческого рода, который становится все более разнородным вследствие несходства в функциях различных наций, вследствие местных разнообразий в каждой нации и вследствие несходства в функциях каждого из работников, соединяемых для производства каждой полезности.

§ 127. ...Эволюцию... можно определить как переход от бессвязной однородности к связанной разнородности, сопутствующий рассеянию движения и интеграции материи.

§ 129. Эволюция, будучи изменением однородного в разнородное, есть вместе с тем и изменение неопределенного в определенное. Вместе с переходом от простоты к сложности происходит также и переход от беспорядка к порядку – от неопределенного распределения к распределению определенному.

§ 138. Идея Эволюции, к которой мы теперь пришли, такова: Эволюция есть переход от неопределенной, бессвязной однородности к определенной, связанной разнородности, сопровождающий рассеяние движения и интеграцию материи.

§ 145. ...Эволюция есть интеграция материи и сопутствующее ей рассеяние движения, причем материя переходит от состояния неопределенной, бессвязной однородности к состоянию определенной, связанной разнородности, а сохраненное движение претерпевает параллельные изменения.

(Там же. С. 38-46) [с.31]

§ 182. Если читатель сделает крайний вывод из того положения, что Эволюция должна окончиться полным равновесием или покоем, и предположит отсюда, что наступившая таким образом смерть Вселенной будет продол-

жаться неопределенно долго, то мы будем иметь право показать, каким образом, продолжая вывод еще дальше, мы придем к предположению возобновления жизни Вселенной. Очевидно, что повсеместно существующие антагонистические силы притяжения и отталкивания, обуславливающие, как мы видели, ритмичность всех изменений во Вселенной, вызывают также и ритмичность всей совокупности ее изменений: приводят то к неизмеримому периоду, в течение которого господствуют силы притяжения и происходит концентрация вселенной, то затем к неизмеримому периоду, в течение которого господствуют силы отталкивания и происходит разрежение вселенной, т. е. приводят к смене эр Эволюции и Разложения. Таким образом, мы приходим к принятию концепции прошедшего, в течение которого были последовательные Эволюции, аналогичные той, которая совершается теперь, и – будущего, в течение которого должны последовательно происходить такие же процессы Эволюции, процессы – вечно тождественные по принципу и вечно различные по конкретным результатам. (Там же. С. 53-56)

Об обществе

§ 212. Общество есть некоторая сущность (entity), ибо хотя оно и образовано из разъединенных единиц, однако на известную конкретность агрегата этих единиц указывает общая неизменность их группировки в занимаемой ими площади.

(Там же. С. 287) [с.32]

Факторы Социальных явлений

§ 6. Всякое общество, будет ли оно зачаточным или уже довольно развитым, обнаруживает явления, которые можно приписать или свойствам его единицы, или условиям, при которых эти единицы существуют

§ 7. Дальнейшее подразделение этих первичных факторов приводит нас, с одной стороны, к внешним факторам: климату, поверхности земли, флоре и фауне, а с другой — к внутренним: физическим, эмоциональным и интеллектуальным качествам социальных единиц индивидов.

§ 8. Из вторичных или производных факторов, которые вызываются самой социальной эволюцией, можно указать на изменение климата, вызываемое расчисткой лесов и осушением почвы, а также на перемены в флоре и фауне обитаемой местности.

§ 9. Рост общества есть одновременно и следствие, и причина социального прогресса. Разделение труда не может быть проведено далеко, пока существует лишь немного индивидов, между которыми он может быть разделен.

§ 10. Влияния, оказываемые обществом на природу своих единиц, и влияния единиц на природу общества постоянно кооперируют друг с другом в производстве новых элементов.

§ 11. По мере того как общества увеличиваются в объеме и строении, они производят глубокие изменения друг у друга, то путем военных столкновений, то путем промышленных отношений.

§ 12. Постоянно накапливающиеся и усложняющиеся над-органические продукты, вещественные и духовные, образуют новый класс факторов, которые становятся все более и более влиятельными причинами изменений. Значение их едва ли можно переоценить. [с.33]

§ 209. ...Поведение первобытного человека определяется чувствами, с которыми он смотрит на окружающих его людей, оно также определяется и теми чувствами, с которыми он смотрит на людей, отошедших в вечность. В то время, как *страх перед живыми* является корнем политического контроля, *страх перед мертвыми* становится корнем контроля религиозного. (Там же. С. 252-253)

Общество как организм

§ 214. Первая черта, позволяющая смотреть на общество как на организм, это – его непрерывный рост.

§ 215. По мере того как общество растет, его части становятся несходными между собою: оно обнаруживает усложнение строения.

§ 216. Это сходство будет понято еще лучше, когда мы заметим, что одновременно с прогрессивной дифференциацией социальных строений совершается и прогрессивная дифференциация социальных отправления.

§ 217. Отправления являются не просто несходными, но так скомбинированными в своем несхождении, что делают друг друга возможными. Эта взаимная помощь приводит ко взаимной зависимости частей. И эти взаимозависимые части, живущие друг другом и друг для друга, образуют агрегат, устроенный на основании того же общего принципа, что и индивидуальный организм. Относительно «физиологического разделения труда» социальный организм и организм индивидуальный совершенно одинаковы.

§ 219. ...Жизнь целого совершенно непохожа на жизнь единиц, хотя она и образуется ими

§ 220. От этих сходств между социальным организмом и организмом индивидуальным мы должны перейти к крайним несходствам между ними. Части животного образуют конкретное [с.34] целое, а части общества образуют целое, не обладающее конкретностью (дискретное). В то время как живые единицы, составляющие один организм, тесно соединены между собой и соприкасаются друг с другом, живые единицы, образующие другой организм, свободны, не соприкасаются друг с другом и более или менее широко рассеяны

§ 221. Как же может существовать здесь какой-нибудь параллелизм? Социальный агрегат, хоть и не конкретный, а дискретный, все-таки становится живым целым при помощи эмоционального и интеллектуального языка, при помощи этого агента и устанавливается та взаимная зависимость частей, которая образует организацию.

§ 222. Теперь мы пришли к основному различию между этими двумя родами организмов. В одном сознание сконцентрировано в небольшой части агрегата. В другом оно распространено по всему агрегату: все единицы этого агрегата обладают приблизительно равной способностью ощущать счастье и несчастье. Так как социального сенсориума ума не существует, то благосостояние агрегата, рассматриваемое отдельно от благосостояния единицы, не может сделаться такой целью, к которой следует стремиться.

§ 226. ...Первобытная общественная группа, подобно той первоначальной группе живых молекул, с которой начинается органическая эволюция, некогда не достигает сколько-нибудь значительной величины путем простого возрастания. Образование более обширных обществ происходит только путем соединения более мелких обществ; мы можем наблюдать, как этот процесс совершается еще и теперь среди нецивилизованных рас, а прежде совершался у предков цивилизованных рас. Повторение подобного процесса на более высокой ступени приводит к соединению вторичных агрегатов и образованию третичных. [с.35]

§ 227. Существует еще одна аналогия. Общественный рост обнаруживает основную черту эволюции с двух ее сторон: интеграция проявляется и образованием большей массы, и увеличением связности этой массы вследствие сближения частей.

§ 228. У обществ, как и у живых существ, возрастание массы обыкновенно сопровождается возрастанием строения. По мере того как мы переходим от малых групп к большим группам, от простых групп к группам сложным, а от сложных групп к группам двойной сложности, несходство частей возрастает. Социальные агрегаты, однородные, пока они малы, обыкновенно приобретают разнообразность по мере возрастания величины: чтобы достигнуть большого размера, нужна большая сложность.

§ 230. Дифференциация в обоих случаях совершается от более общего к более частному. Сначала обнаруживаются широкие и простые различия частей; затем в каждой части, имеющей первичные отличия, возникают перемены, благодаря которым развивается несходство отдельных ее частей; затем в этих новых несходных частях возникают меньшие несходства и т. д. Превращение однородного в разнородное особенно характерно для эволюции индивидуальных и социальных организмов.

(Там же. С. 287-289)

§ 256. Общества могут быть распределены прежде всего по степеням их сложения, как простые, сложные, двойной сложности и тройной сложности; затем, хотя и с меньшей определенностью, их можно распределить на такие, у которых первенствует военная деятельность, и такие, у которых первенствует деятельность промышленная.

§ 257. Классификация первого рода приводит нас к некоторым обобщениям. Мы видим, что действительно существуют общества всех этих различных степеней сложения, что общества, находящиеся на одной и той же ступени, представляют общее сходство строения [с.36] и что они возникают в известном порядке. Стадии сложения и вторичного сложения должны быть последовательно пройдены. Выше простой группы первой степени стоит сложная группа незначительного объема. Взаимная зависимость частей, делающая из нее единое целое, не может существовать без некоторого развития линий соединения и приспособления для совместного действия, а это должно быть сначала выполнено в узких пределах и затем уже может быть распространено на широкую сферу. Когда сложное общество соединилось вследствие кооперации его составных групп на войне под главенством одного вождя, оно становится практически единым целым. Путем завоевания или военного союза с другими обществами того же порядка могут образоваться общества типа двойной сложности. А на более поздней ступени путем подобных же приемов возникают еще более обширные агрегаты, имеющие еще более сложные строения. В таком порядке шла социальная эволюция, и только подобным образом она, по-видимому, возможна.

§ 258. Переходим к классификации второго рода. Хотя почти все общества, подлежащие нашему изучению, имеют переходный характер, однако мы можем ясно отличить конституциональные черты тех противоположных типов, которые характеризуются господством внутренней или внешней регулятивных систем.

§ 259. При военном типе общества армия есть мобилизованный народ, а народ — отдыхающая армия; поэтому здесь армия и народ имеют одинаковое строение. Черта, повсюду характеризующая военное строение, состоит в том, что различные совместные действия единиц совершаются принудительно. Подобно тому как воля солдата настолько подавляется, что] он во всех обстоятельствах является простым исполнителем воли своего офицера, так и воля гражданина во всех видах деятельности, как общественной, так и частной, руководится волею правительства. Кооперация, при помощи [с.37] которой поддерживается жизнь военного общества, есть принудительная кооперация. Социальное строение, приспособленное к борьбе с окружающими враждебными обществами, руководится централизованной регулятивной системой, которой вполне подчинены все части, подобно тому как в индивидуальном организме внешние органы вполне подчинены главному нервному центру.

§ 260. Черты, посредством которых промышленный тип так сильно отличается от типа военного, возникают из отношений между индивидами, которые вытекают из промышленных деятельностей. Все промышленные сделки, будет ли это договор между хозяевами и рабочими, между покупателями и продавцами, между специалистами и теми, кто в них нуждается, — всегда совершаются путем свободного обмена. Это отношение добровольной кооперации, при которой взаимный обмен услугами не имеет принудительного характера и ни

один индивид не подчиняется другому, становится господствующим типом отношений во всем обществе, по мере того как промышленные деятельности получают господство. Определяя ежедневно мысли и чувства, образует социальные единицы, умственная организация и привычки которых придают общественным устройствам соответствующие формы. Развитая система поддержания жизни, придающая социальному организму промышленный тип, подобно развитой поддерживающей системе животного, приобретает для себя регулирующий аппарат рассеянного, или децентрализованного типа; мало того, она стремится также децентрализовать первичный регулятивный аппарат, принуждая его почерпнуть свою власть путем полномочий от более многочисленных классов.

§ 261. Существенные черты этих двух социальных [с.38] типов затемняются **вследствие** разнообразных причин. Такими причинами являются глубоко укоренившийся характер данной расы; влияние непосредственно предшествовавшего образа жизни и социального типа; природа, местопребывание общества; организация и образы действия окружающих обществ и смешение **рас**, вызванное завоеваниями и другими причинами.

§ 262. К усложнениям, происходящим вследствие взаимного перекрещивания двух вышеуказанных классификаций, нужно прибавить еще усложнения, вызываемые соединением рас, сильно или слабо отличающихся друг от друга, причем в одном месте эти расы вовсе не смешиваются между собой, а в другом — смешиваются только отчасти, а в третьем — вполне смешиваются. Существует достаточное основание заключить, что гибридные общества, по существу неустойчивые, могут быть организованы только путем принудительной кооперации, ибо единицы, сильно отличающиеся друг от друга по своей природе, не могут самопроизвольно сотрудничать. Наоборот, общество, отличающееся сходством своих единиц, относительно устойчиво и при благоприятных обстоятельствах может развить промышленный тип, особенно если степень сходства его членов не исключает существования легкого несходства.

§ 269. Здесь мы еще раз определенно повторим, что между живым телом и телом политическим не существует других аналогий, кроме тех, которые являются необходимым следствием той взаимной зависимости частей, которая присуща им обоим. Хотя в предшествовавших разделах несколько раз проводилось сравнение общественных строений и отправлений со строениями и отправлениями человеческого тела, [с.39] однако это делалось лишь потому, что строения и отправления человеческого тела являются общеизвестными примерами строений и отправлений вообще. Общность основных принципов организации есть единственная утверждаемая нами общность.

§ 271. Множество рассмотренных нами фактов согласно доказывают, что социальная эволюция составляет часть эволюции вообще, ибо здесь существует прогресс по направлению к достижению большего объема, большей связности, большего многообразия и большей определенности. (Там же. С. 295-298)

Общество существует для блага своих членов, а не члены для блага общества. Следует всегда помнить, что как бы ни были велики усилия, направленные на благосостояние политического агрегата, все притязания этого политического агрегата сами по себе суть ничто и что они становятся чем-нибудь лишь в той мере, в какой воплощают в себе притязания составляющего этот агрегат единиц.

Все остальные требования не важны в сравнении с этим главным требованием — чтобы каждый жил, не обременя других и не принося им вреда.

Каждому человеку должна быть предоставлена полная свобода деятельности, с тем чтобы он не нарушал такой же свободы всякого другого человека.

(Там же. С. 10) [с.40]

МАРКСИЗМ

К. МАРКС (1818-1883)

К. Маркс – основоположник философии, известной как диалектический материализм.

Основные философские труды Маркса: «Немецкая идеология» (совместно с Ф. Энгельсом), «Святое семейство» (в соавторстве с Ф. Энгельсом), «Критика гегелевской философии права», «Философско-экономические рукописи», «Капитал».

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ

Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель... называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии. <...> Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в

моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные 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 [с.41] сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. [с.42] Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления. В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в «недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества. (Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 5-9)

...Первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе. Мы здесь не можем, разумеется, углубляться ни в изучение физических свойств самих людей, ни в изучение природных условий — геологических, аэро-гидрографических, климатических и иных отношений, которые они застают...

Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии [с.43] — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самоё свою материальную жизнь.

Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени, это — определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный образ жизни. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства. (Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — т. 3. с. 19).

Итак, дело обстоит следующим образом: определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае — на опыте и без всякой мистификации и спекуляции — вскрыть связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов — не таких, какими они могут казаться в [с.44] собственном или чужом представлении, а таких, каковы они в действительности, т. е. как они действуют, материально производят

и, следовательно, как они действительно проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях.

Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т.д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т.д., – но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и – соответствующим этому уровню – общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни...

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т.е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, – мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями [с.45] материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. (Там же, с.24-25).

...Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди. (Там же, с.29).

...Форма общения, на всех существовавших до сих пор исторических ступенях обуславливаемая производительными силами и в свою очередь их обуславливающая, есть гражданское общество, которое, как это следует уже из предшествующего, имеет своей предпосылкой и основой простую семью и сложную семью, так называемый племенной быт...

Гражданское общество обнимает все материальное общение индивидов в рамках определенной ступени развития производительных сил. (Там же, с 35).

...Таким образом, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения – то есть гражданское общество на его 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, [с.46] религию, философию, мораль и т.д. и т.д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными 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. Эта концепция показывает, что история не растворяется в «самосознании», как «дух от духа», а что каждая ступень ее застает в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, застает передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер. Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства. Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы [с.47] представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись, – реальная основа, действию и влиянию которой на развитие людей нисколько не препятствует то обстоятельство, что эти философы в качестве «самосознания» и «Единственных» восстают против нее. Условия жизни, которые различные поколения застают в наличии, решают также и то, будут ли периодически повторяющиеся на протяжении истории революционные потрясения достаточно сильны, или нет, для того, чтобы разрушить основы всего существующего; и если нет налицо этих материальных элементов всеобщего переворота, – а именно: с одной стороны, определенных производительных сил, а с другой, формирования революционной массы, восстающей не только против отдельных сторон прежнего общества, но и про-

тив самого прежнего «производства жизни», против «совокупной деятельности», на которой оно базировалось, – если этих материальных элементов нет налицо, то, как это доказывает история коммунизма, для практического развития не имеет никакого значения то обстоятельство, что уже сотни раз высказывалась идея этого переворота. (Там же, с. 36-38).

...История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности. ...

...Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую материальную силу общества, [с.48] есть в то же время и его господствующая духовная сила. Господствующие мысли суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений, как выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения; следовательно, это выражение тех отношений, которые и делают один этот класс господствующим, это, следовательно, мысли его господства. Индивиды, составляющие господствующий класс, обладают, между прочим, также и сознанием и, стало быть, мыслят; поскольку они господствуют именно как класс и определяют данную историческую эпоху во всем ее объеме, они, само собой разумеется, делают это во всех ее областях, значит господствуют также и как мыслящие, производители мыслей, они регулируют производство и распределение мыслей своего времени; а это значит, что их мысли суть господствующие мысли эпохи. (Там же, с. 44-46).

...Наконец, мы получаем еще следующие результаты из развитого нами понимания истории: 1) В своем развитии производительные силы достигают такой ступени, на которой возникают производительные силы и средства общения, приносящие с собой при существующих отношениях одни лишь бедствия, являясь уже не производительными, а разрушительными силами (машины и деньги). Вместе с этим возникает класс, который вынужден нести на себе все тяготы общества, не пользуясь его благами, который, будучи вытеснен из общества, неизбежно становится в самое решительное противоречие ко всем остальным классам; этот класс составляет большинство всех членов общества, и от него исходит сознание необходимости коренной революции, коммунистическое сознание, которое может, конечно, – благодаря пониманию положения этого класса, – образоваться и среди других классов; 2) условия, при которых могут быть [с.49] применены определенные производительные силы, являются условиями господства определенного класса общества, социальная власть которого, вытекающая из его имущественного положения, находит каждый раз свое практически-идеалистическое выражение в соответствующей государственной форме, и поэтому всякая революционная борьба направляется против класса, который господствовал до того; 3) при всех прошлых революциях характер деятельности всегда оставался нетронутым, – всегда дело шло только об ином распределении этой деятельности, о новом распределении труда между иными лицами, тогда как коммунистическая революция выступает против прежнего характера деятельности, устраняет труд и уничтожает господство каких бы то ни было классов вместе с самими классами, потому что эта революция совершается тем классом, который в обществе уже не считается более классом, не признается в качестве класса и является уже выражением разложения всех классов, национальностей и т.д. в теперешнем обществе; и 4) как для массового порождения этого коммунистического сознания, так и для достижения самой цели необходимо массовое изменение людей, которое возможно только в практическом движении, в революции; следовательно революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть господствующий класс, но и потому, что свергающий класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества. (Там же, с.69-70).

...Таким образом, все исторические коллизии, согласно нашему пониманию коренятся в противоречии между производительными силами и формой общения. Впрочем, для возникновения коллизий в какой-нибудь стране вовсе нет необходимости, чтобы именно в этой стране противоречие это было доведено до крайности. Конкуренция, вызванная расширенным международным [с.50] общением с более развитыми в промышленном отношении странами, является достаточной причиной для того, чтобы породить и в странах, обладающих менее развитой промышленностью, подобное же противоречие (так, например, конкуренция английской промышленности обнаружила в Германии скрытый пролетариат).

Это противоречие между производительными силами и формой общения, которое, как мы видели, уже неоднократно имело место в предшествующей истории, не угрожая, однако, ее основам, должно было каждый раз прорываться в виде революции, принимая, вместе с тем, различные побочные формы – как совокупность коллизий, как коллизии между различными классами, как противоречия сознания, идейная борьба и т.д., политическая борьба и т.д. Если стоять на ограниченной точке зрения, то можно выдернуть одну из этих побочных форм и рассматривать ее как базис этих революций; сделать это тем легче, что сами индивиды, от которых исходили эти революции, составляли себе, в зависимости от своего культурного уровня и от ступени исторического развития, всякого рода иллюзии насчет своей собственной деятельности. (Там же, с. 74-75).

Отчужденный труд

...Итак, нам предстоит теперь осмыслить существенную взаимосвязь между частной собственностью, корыстолюбием, отделением друг от друга труда, капитала и земельной собственности, между обменом и конкуренцией, между стоимостью человека и его обесценением, между монополией и конкуренцией и т.д., между всем этим отчуждением и денежной системой....

Мы берем отправным пунктом современный экономический факт:

Рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он [с.51] производит, чем больше растут мощь и размеры его продукции. Рабочий становится тем более дешевым товаром, чем больше товаров он создает. В прямом соответствии с ростом стоимости мира вещей растет обесценение человеческого мира. Труд производит не только товары: он производит самого себя и рабочего как товар, притом в той самой пропорции, в которой он производит вообще товары.

Этот факт выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть опредмечивание труда. Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как выключение рабочего из действительности, опредмечивание выступает как утрата предмета и закабаление предметом, освоение предмета – как отчуждение.

Осуществление труда выступает как выключение из действительности до такой степени, что [с.52] рабочий выключается из действительности вплоть до голодной смерти. Опредмечивание выступает как утрата предмета до такой степени, что у рабочего отнимают самые необходимые предметы, необходимые не только для жизни, но и для работы. Да и сама работа становится таким предметом, овладеть которым он может лишь с величайшим напряжением своих сил и самыми нерегулярными перерывами. Освоение предмета выступает как отчуждение до такой степени, что чем больше предметов рабочий производит, тем меньшим количеством их он может владеть и тем сильнее он попадает под власть своего продукта, капитала.

Все эти следствия уже заключены в том определении, что рабочий относится к продукту своего труда как к чуждому предмету. Ибо при такой предпосылке ясно: чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит. Точно так же обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету. Таким образом, чем больше эта его деятельность, тем беспредметнее рабочий. Что отошло в продукт его труда, того уже нет у него самого. Поэтому, чем больше этот продукт, тем меньше он сам. Отчуждение рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает внешнее существование, но еще и то значение, что его труд существует вне его, независимо от него, как нечто чуждое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая.

Рассмотрим теперь подробнее опредмечивание, производство продукта рабочим, и в этом опредмечивании отчуждение, утрату предмета, т.е. произведенного рабочим продукта.

Рабочий ничего не может создать без природы без внешнего чувственного мира. Это – тот материал, на котором осуществляется его труд, в котором разворачивается его трудовая деятельность, из которого и с помощью которого труд производит свои продукты.

Но подобно тому как природа дает труду средства к жизни в том смысле, что без предметов, к которым труд прилагается, невозможна жизнь труда, так, с другой стороны, природа же доставляет средства к жизни и в более узком смысле, т.е. средства [с.53] физического существования самого рабочего.

Таким образом, чем больше рабочий с помощью своего труда осваивает внешний мир, чувственную природу, тем в большей мере лишает он себя средств к жизни в двояком смысле: во-первых, чувственный внешний мир все больше и больше перестает быть таким предметом, который неотъемлемо принадлежал бы его труду, перестает быть жизненным средством его труда; во-вторых, этот внешний мир все в большей мере перестает давать для него средства к жизни в непосредственном смысле – средства физического существования рабочего.

Итак, рабочий становится рабом своего предмета в двояком отношении: во-первых, он получает предмет для труда, т.е. работу, и, во-вторых, он получает средства существования. Только этот предмет дает ему, стало быть, возможность существовать, во-первых, как рабочему и, во-вторых, как физическому субъекту. Венец этого рабства в том, что он уже только в качестве рабочего может поддерживать свое существование как физического субъекта и что он является рабочим уже только в качестве физического субъекта.

(Согласно законам политической экономии, отчуждение рабочего в его предмете выражается в том, что чем больше рабочий производит, тем меньше он может потреблять; чем больше ценностей он создает, тем больше сам он обесценивается и лишается достоинства; чем лучше оформлен его продукт, тем более изуродован рабочий; чем культурнее созданная им вещь, тем более похож на варвара он сам; чем могущественнее труд, тем немогущественнее рабочий; чем замысловатее выполняемая им работа, тем большему умственному опустошению и тем большему закабалению природой подвергается сам рабочий.)

Политическая экономия замалчивает отчуждение в самом существе труда тем, что она не подвергает рассмотрению [с.54] непосредственное отношение между рабочим (трудом) и производимым им продуктом.

Конечно, труд производит чудесные вещи для богатей, но он же производит обнищание рабочего. Он создает дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего. Он заменяет ручной труд машиной, но при этом отбрасывает часть рабочих назад к варварскому труду, а другую часть рабочих превращает в машину. Он производит ум, но также и слабоумие, кретинизм как удел рабочих.

Непосредственное отношение труда к его продуктам есть отношение рабочего к предметам его производства. Отношение имущего к предметам производства и к самому производству есть лишь следствие этого первого отношения и подтверждает его. Эту другую сторону вопроса мы рассмотрим позже.

Итак, когда мы спрашиваем, какова сущность трудовых отношений, то мы спрашиваем об отношении рабочего к производству.

До сих пор мы рассматривали отчуждение рабочего лишь с одной стороны, а именно со стороны его отношения к продуктам своего труда. Но отчуждение проявляется не только в конечном результате, но и в самом акте производства, в самой производственной деятельности. Мог ли бы рабочий противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не отчуждался от себя в самом акте производства? Ведь продукт есть лишь итог деятельности, производства. Следовательно, если продукт труда есть отчуждение, то и само производство должно быть деятельным отчуждением, отчуждением деятельности, деятельностью отчуждения. В отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение в деятельности самого труда.

В чем же заключается отчуждение труда?

Во-первых, в том, что труд является для рабочего чем-то внешним, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем [с.55] труде не утверждает себя, а отрицает, чувствуя себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает, а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это – принудительный труд. Это не удовлетворение потребности в труде, а только средство для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому...

Мы рассмотрели акт отчуждения практической человеческой деятельности, труда с двух сторон. Во-первых, отношение рабочего к продукту труда, как к предмету чуждому и над ним властвующему. Это отношение есть вместе с тем отношение к чувственному внешнему миру, к предметам природы, как к миру чуждому, ему враждебно противостоящему. Во-вторых, отношение труда к акту производства в самом процессе труда. Это отношение есть отношение рабочего к собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила – как бессилие, зачатие – как оскопление, собственная физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?) – как повернутая против него самого, от него не [с.56] зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть самоотчуждение, тогда как выше речь шла об отчуждении вещи.

Теперь нам предстоит на основании двух данных определений отчужденного труда вывести еще третье его определение.

Родовая жизнь как у человека, так и у 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, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предвзительно 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, а во-вторых, материей, предметом и орудием 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. [с.57]

Отчужденный труд человека, отчуждая 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 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 оказывается для человека лишь средством для удовлетворения одной из его потребности, потребности в сохранении физического существования. А производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека. Сама жизнь оказывается лишь средством к жизни...

Практическое создание 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 к родовому существу. Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т.д. Но животное производит лишь 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, в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; [с.58] животное производит только 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. То производство есть деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его произведением и его 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 самодеятельность, 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 [с.59] результатам:

3) Родовая сущность человека – как 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.

Вообще положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности.

Отчуждение человека, вообще любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям.

Следовательно, в условиях отчужденного труда каждый человек рассматривает другого, руководствуясь масштабом и отношением, в котором находится он сам как рабочий.

Мы исходили из экономического факта – отчуждения рабочего и его продукции. Мы сформулировали понятие этого факта: отчужденный труд....

Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит другому человеку, не рабочему. Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то [с.60] кому-то другому она должна доставлять наслаждение и жизнерадостность. Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком....

Итак, посредством отчужденного труда рабочий порождает отношение к этому труду некоего человека, чуждого труду и стоящего вне труда. Отношение рабочего к труду порождает отношение к тому же труду капиталиста, или как бы там иначе ни называли хозяина труда. Стало быть, частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе. Таким образом, к частной собственности мы приходим посредством анализа понятия отчужденного труда, т.е. отчужденного человека, отчуж-

денной жизни.... (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.42. С. 86-97).

Тезисы о Фейербахе

1

Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *дейтельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой. Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но самую человеческую деятельность он берёт не как *предметную* деятельность. Поэтому в «Сущности христианства» он рассматривает, [с.61] как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берётся и фиксируется только в грязно-торгашеской форме её проявления. Он не понимает поэтому значения «революционной», «практически-критической» деятельности.

2

Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления.

Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос.

3

Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и изменённого 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*

4

Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что [с.62] после выполнения этой работы главное-то остаётся ещё не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своём противоречии, а затем практически революционизирована путём устранения этого противоречия. Следовательно, после того например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована.

5

Недовольный *абстрактным мышлением*, Фейербах апеллирует к *чувственному созерцанию*; но он рассматривает чувственность не как *практическую*, человечески-чувственную деятельность.

6

Фейербах сводит религиозную сущность к *человеческой* сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.

Фейербах, который не занимается критикой этой действительной сущности, оказывается поэтому вынужденным:

1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство обособленно и предположить абстрактного – *изолированного* – человеческого индивида; поэтому у него человеческая сущность может рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только *природными* узами [с.63]

7

Поэтому Фейербах не видит, что «религиозное чувство» само есть *общественный продукт* и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определённой общественной форме.

8

Общественная жизнь является по существу *практической*. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят своё рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики.

9

Самое большее, чего достигает *созерцательный* материализм, т. е. материализм, который понимает чувственность не как практическую деятельность, это — созерцание им отдельных индивидов в «гражданском обществе».

10

Точка зрения старого материализма есть «*гражданское*» общество; точка зрения нового материализма есть *человеческое* общество, или обобществившееся человечество.

11

Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его.

В.И. ЛЕНИН (1870-1924)

Владимир Ильич Ленин явился продолжателем марксистской философии в конце XIX и в XX в. Основные труды: «Философские тетради», «Материализм и эмпириокритицизм». [с.64]

Теория познания К вопросу о диалектике

Раздвоение единого и познание противоречивых частей его (см. цитату из Филона о Гераклите в начале III части («О познании») Лассалевского «Гераклита») есть *суть* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос и Гегель (Аристотель в своей «Метафизике» постоянно *бьет* с *около* этого и *борется* с Гераклитом *respective* с гераклитовскими идеями).

Правильность этой стороны содержания диалектики должна быть проверена историей науки. На эту сторону диалектики обычно (например, у Плеханова) обращают недостаточно внимания: тождество противоположностей берется как сумма *п р и м е р о в* «например, зерно»; «например, первобытный коммунизм». Тоже у Энгельса. Но это «для популярности»..., а не как *з а к о н п о з н а н и я* (и закон объективного мира).

В математике + и — Дифференциал и интеграл.

- » механике действие и противодействие.
- » физике положительное и отрицательное электричество.
- » химии соединение и диссоциация атомов.
- » общественной науке классовая борьба.

Тождество противоположностей («единство» их, может быть, вернее сказать? хотя различие терминов тождество и единство здесь не особенно существенно. В известном смысле оба верны) есть признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих*, противоположных тенденций во *в с е х* явлениях и процессах природы (и духа и общества *в том числе*), Условие познания всех процессов мира в их «*самодвижении*», в их спонтанном развитии, в их живой жизни, есть познание их как [с.65] единства противоположностей. Развитие есть «борьба» противоположностей. Две основные (или две возможные? или две в истории наблюдающиеся?) концепции развития (эволюции) суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, и развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними).

При первой концепции движения остается в тени *с а м о* движение, его *д в и г а т е л ь н а я* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника* «*с а м о*» движения.

Первая концепция мертва, бледна, суха. Вторая — жизненна. *Т о л ь к о* вторая дает ключ к «самодвижению» всего сущего; только она дает ключ к «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового.

Единство (совпадение, тождество, равенство) противоположностей условно, временно, преходяще, относительно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение.

NB: отличие субъективизма (скептицизма и софистики *etc.*) от диалектики, между прочим, то, что в (объективной) диалектике относительно (релятивно) и различие между релятивным и абсолютным. Для объективной диалектики *в* релятивном *есть* абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное.

У Маркса в «Капитале» сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом [с.66] простейшем явлении (в этой «клеточке» буржуазного общества) *в с е* противоречия (*respective* зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (*и* рост *и* движение) этих противоречий и этого общества, в сумме его отдельных частей, от его начала до его конца.

Таков же должен быть метод изложения (*respective* изучения) диалектики вообще (ибо диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики). Начать с самого простого, обычного, массовидного *etc.*, с *предложения* любого: листья дерева зелены; Иван есть человек; Жучка есть собака и т. п. Уже здесь (как гениально заметил Гегель) есть *диалектика*: отдельное *есть о б щ е е* (...). Значит, противоположности (отдельное про-

тивоположно общему) тождественны: отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему, Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д. и т. д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого рода отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т. д. *Уже здесь* есть элементы, зачатки понятия необходимости, объективной связи природы etc. Случайное и необходимое, явление и сущность имеются уже здесь, ибо говоря: Иван есть человек, Жучка есть собака, *это* есть лист дерева и т. д., мы *отбрасываем* ряд признаков как *случайные*, мы отделяем существенное [с.67] от являющегося и противопоставляем одно другому.

Таким образом в *любом* предложении можно (и должно), как в «ячейке» («клеточке»), вскрыть зачатки *всех* элементов диалектики, показав таким образом, что всему познанию человека вообще свойственна диалектика. А естествознание показывает нам (и опять-таки это надо показать на *любом* простейшем примере) объективную природу в тех же ее качествах, превращение отдельного в общее, случайного в необходимое, переходы, переливы, взаимную связь противоположностей. Диалектика и *е с т ь* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона» дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах.

Познание в виде ряда кругов представляет и Гегель (см. Логику) — и современный «гносеолог» естествознания, эклектик, враг гегелевщины (коей он не понял!)

«Круги» в философии: (обязательна ли хронология насчет *лиц*? Нет!)

Античная: от Демокрита до Платона и диалектики Гераклита.

Возрождение: Декарт versus Gassendi (Spinoza?). Новая: Гольбах — Гегель (через Беркли, Юм, Кант). Гегель — Фейербах — Марх.

Диалектика как *живое*, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с философской системой, растущей в целое из каждого оттенка) — вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом, основная *беда* коего есть неумение применить [с.68] диалектики к Bildertheorie, к процессу и развитию познания.

Философский идеализм есть только чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизического. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее*, преувеличенное, *iiber-schwengliches* (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолюте, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный. Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть («вернее» и «кроме того») *дорога* к поповщине *через один из оттенков* бесконечно сложного *познания* (диалектического) человека. Познание человека не есть (respectively не идет по) прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее *закрепляет* классовый интерес господствующих классов). Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота *voilà* гносеологические корни идеализма. А у поповщины (= философского идеализма), конечно, есть *гносеологические* корни, она не беспочвенна, она есть *пустоцвет*, бесспорно, но пустоцвет, растущий на живом дереве, живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютного, человеческого познания. (Ленин В.И. Философские тетради)

Материализм и эмпириокритицизм

Точка зрения жизни, практики должна быть первой и [с.69] 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 «надисторически-объективной» истинности («Эмпириомонизм», книга III, стр. VII). 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* марксовой теории, мы будем приближаться к объективной истине все больше и больше (никогда [с.70] не исчерпывая ее); идя же *по всякому другому пути*, мы не можем прийти ни к чему, кроме путаницы и лжи, (стр. 138-139)

Итак, человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания.(стр. 131)

Диалектика, — как разъяснял еще Гегель, — *включает в себя* момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но *не сводится* к релятивизму. Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса безусловно включает в себя релятивизм, но не сводится к нему, т. е. признает относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине. (стр. 133)

Материя и движение

Материя исчезла, — говорят нам, — желая делать отсюда гносеологические выводы. А мысль осталась? — спросим мы. Если нет, если с исчезновением материи исчезла и мысль, с исчезновением мозга и нервной спси исчезли и представления и ощущения, — тогда, значит, все исчезло, исчезло и ваше рассуждение, как один из образчиков какой ни на есть «мысли» (или недомыслия)! Если же — да, если при исчезновении материи предполагается не исчезнувшей мысль (представление, ощущение и т. д.), то вы, значит, тайком перешли на точку зрения философского идеализма. Это именно и бывает всегда с людьми, из «экономии» желающими мыслить движение без материи, ибо *молчаливо*, просто тем самым, что они [с.71] продолжают свое рассуждение, они признают существование мысли *после* исчезновения материи. А это значит, что очень простой или очень сложный философский идеализм берется за основу: очень простой, если дело сводится открыто к солипсизму (*я существую, весь мир есть только мое ощущение*); очень сложный, если вместо мысли, — представления, ощущения живого человека берется мертвая абстракция: ничья мысль, ничье представление, ничье ощущение, мысль вообще (абсолютная идея, универсальная воля и т. п.), ощущение, как неопределенный «элемент», «психическое», подставляемое под всю физическую природу и т.д. и т.п. Между разновидностями философского идеализма возможны при этом тысячи оттенков, и всегда можно создать тысяча первый оттенок, и автору такой тысяча первой системки (напр., эмпириомонизма) различие ее от остальных может казаться важным. С точки зрения материализма эти различия совершенно несущественны. Существенен исходный пункт. Существенно то, что попытка *мыслить* движение без материи протаскивает *мысль*, отозванную от материи, а это и есть философский идеализм (Стр. 262-263).

Но диалектический материализм настаивает на приблизительном, относительном характере всякого научного положения о строении материи и свойствах ее, на отсутствии абсолютных граней в природе, на превращении движущейся материи из одного состояния в другое, по-видимому, с нашей точки зрения, непримиримое с ним и т. д. Как ни диковинно с точки зрения «здорового смысла» превращение невесомого эфира в весомую материю и обратно, как ни «странно» отсутствие у электрона всякой иной массы, кроме электромагнитной, как ни необычно ограничение механических законов движения одной только областью явлений природы и подчинение их более [с.72] глубоким законам электромагнитных явлений и т. д., — все это только лишнее *подтверждение* диалектического материализма. Новая физика свихнулась в идеализм, главным образом, именно потому, что физики не знали диалектики. Они боролись с метафизическим (в энгельсовском, а не в позитивистском, т.е. юмистском, смысле этого слова) материализмом, с его односторонней «механичностью», — и при этом выплескивали из ванны вместе с водой и ребенка. Отрицая неизменность известных до тех пор элементов и свойств материи, они скатывались к отрицанию материи, то есть объективной реальности физического мира. Отрицая абсолютный характер важнейших и основных законов, они скатывались к отрицанию всякой объективной закономерности в природе, к объявлению закона природы простой условностью, «ограничением ожидания», «логической необходимостью» и т.п. Настаивая на приблизительном, относительном характере наших знаний, они скатывались к отрицанию независимого от познания объекта, приблизительно верно, относительно правильно отражаемого этим познанием. И т. д., и т. д. без конца. (стр. 256-257) [с.73]

Русская философия

П.Я. Чаадаев (1794-1856)

Петр Яковлевич Чаадаев – известный русский мыслитель, публицист. Основные произведения: «Философические письма», «Апология сумасшедшего».

Россия и Запад

Одна из самых печальных особенностей нашей своеобразной цивилизации состоит в том, что мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, в некоторых отношениях более нас отсталых. Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его теперешнему состоянию, на нас не оказали никакого действия. То, что у других составляет издавна самую суть общества и жизни, для нас еще только теория и умозрение. <...> Оглянитесь вокруг себя. Разве что-нибудь стоит прочно на месте? Все – словно на перепутьи. <...> Несчастные, не будем прибавлять к остальным нашим бедам еще одной лишней – созданием ложного представления о себе самих, не будем воображать себя живущими жизнью чисто духовных существ, научимся благоразумно устраиваться в данной действительности... Но поговорим сначала еще о нашей стране, мы при этом не выйдем из своей темы. Без такого предварительного объяснения вы не сможете понять, что я хочу вам сказать. [с.4]

У всех народов есть период бурных волнений, страстного беспокойства, деятельности без обдуманных намерений. Люди в такое время блуждают по свету и телесно, и духовно. Это пора великих побуждений, обширных предприятый, сильных страстей у народов. Они тогда мечутся с неистовством, без ясной цели, но не без пользы для будущих поколений. Все общества прошли через такие периоды. В них народы наживают свои самые яркие воспоминания, свое чудесное, свою поэзию, свои самые сильные и плодотворные идеи, в этом и состоят необходимые устои обществ. Без этого они бы не сохранили в своей памяти ничего, к чему бы можно было пристраститься, что можно было бы полюбить, они были бы привязаны лишь к праху своей земли. Эта увлекательная пора в истории народов есть их юность, когда всего сильнее развиваются их дарования, и память о ней составляет отраду и поучение в их зрелом возрасте. Мы, напротив, не имели ничего подобного. Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее – иноземное владычество, жестокое, унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, — вот печальная история нашей юности. Пора быющей через край деятельности, кипучей игры нравственных сил народа – ничего такого у нас. Пора нашей социальной жизни, соответствующая этому возрасту, была наполнена бесцветным и мрачным существованием без мощности, без напряжения, его ничто не одушевляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства. Никаких чарующих воспоминаний, никаких прекрасных картин в памяти, никаких действенных наставлений в национальной традиции. Окиньте взором все прожитые нами века, все занятые пространства – и вы не найдете ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы говорил о [с.5] прошедшем с силою и рисовал его живо и картинно. Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя. И если мы иногда волнуемся, то не в ожидании или не с пожеланием какого-нибудь общего блага, а в ребяческом легкомыслии младенца, когда он тянется и протягивает руки к погремушке, которую ему показывает кормилица. <...>

Первые наши годы, протекавшие в неподвижной дикости, не оставили никакого следа в нашем сознании, и нет у нас ничего лично нам присущего, на что могла бы опереться наша мысль; выделенные по странной воле судьбы из всеобщего движения человечества, не восприняли мы и традиционных идей человеческого рода. А между тем на них основана жизнь народов, из этих идей вытекает их будущее и происходит их нравственное развитие. Если мы хотим, подобно другим народам, иметь свое лицо, мы должны сначала как-то переначать у себя все воспитание человеческого рода. К нашим услугам – история народов и перед нашими глазами – итоги движения веков. Задача бесспорно трудная, и одному человеку, пожалуй, не исчерпать столь обширного предмета... Прежде всего, однако, надо понять, в чем дело, в чем заключается это воспитание человеческого рода и каково занимаемое нами в общем строе место. <...>

В чем заключается жизнь человека, говорит Цицерон, если память о протекших временах не связывает настоящего с прошлым? Мы же, явившись на свет, как незаконнорожденные дети, лишенные наследства, без связи с людьми, предшественниками нашими на земле, не храним в сердцах ничего из наставлений, вынесенных до нашего существования. Каждому из нас приходится самому искать путей для возобновления связи с нитью, [с.6] оборванной в родной семье. То, что у других народов просто привычка, инстинкт, то нам приходится вбивать в свои головы ударами молота. Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно

шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и подражательной. Внутреннего *развития*, естественного прогресса у нас нет, прежние идеи вымываются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются у нас откуда-то извне. Мы воспринимаем идеи только в готовом виде; поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний. Мы растем, но не созреваем, мы подвигаемся вперед, но в косвенном направлении, т. е. по линии, не приводящей к цели. Мы подобны тем детям, которых не заставляли самих рассуждать, так что, когда они вырастают, своего в них нет ничего, все их знание на поверхности, вся их душа – вне их. Таковы же и мы.

Народы – существа нравственные, точно так, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как людей – годы. Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. *Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в человечество, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру.* И, конечно, не пройдет без следа то наставление, которое суждено нам дать, но кто знает день, когда мы найдем себя среди человечества, и кто исчислит те бедствия, которые мы испытываем до свершения наших судеб? [с.7]

Народы Европы имеют общее лицо, семейное сходство; несмотря на их разделение на отрасли латинскую и тевтонскую, на южан и северян, существует связывающая их в одно целое черта, явная для всякого, кто углубится в общие их судьбы. Вы знаете, еще не так давно вся Европа носила название *христианского мира*, и слово это значилось в публичном праве. Помимо общего всем обличья, каждый из народов этих имеет свои особые черты, но все это коренится в истории и в традициях и составляет наследственное достояние этих народов. А в их недрах каждый отдельный человек обладает своей долей общего наследства, без труда, без напряжения подбирает в жизни рассеянные в обществе знания и пользуется ими. Сравните то, что делается у нас, и судите сами, какие элементарные идеи можем почерпнуть в повседневном обиходе мы, чтобы ими так или иначе воспользоваться для руководства в жизни. Заметьте при этом, что дело идет здесь не об учености, не о чтении, не о чем-то литературном или научном, а просто о соприкосновении сознаний, о мыслях, охватывающих ребенка в колыбели, нашептываемых ему в ласках матери, окружающих его среди игр, о тех, которые в форме различных чувств проникают в мозг его вместе с воздухом и которые образуют его нравственную природу ранее выхода в свет и появления в обществе. Вам надо назвать их? Это идеи долга, справедливости, права, порядка. Они имеют своим источником те самые события, которые создали там общество, они образуют составные элементы социального мира тех стран. Вот она, атмосфера Запада, это нечто большее, чем история или психология, это физиология европейца. А что вы взамен этого поставите у нас?

...Ясно, что на душу каждой отдельной личности из народа должно сильно влиять столь странное положение, когда народ [с.8] этот не в силах сосредоточить своей мысли ни на каком ряде идей, которые постепенно развертывались в обществе и понемногу вытекали одна из другой, когда все его участие в общем движении человеческого разума сводится к слепому, поверхностному, очень часто бесплодному подражанию другим народам. Вот почему, как вы можете заметить, всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам чужд. В лучших умах наших есть что-то еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные вспышки, парализуются в нашем мозгу. В природе человека – теряться, когда он не в состоянии связаться с тем, что было до него и что будет после него; он тогда утрачивает всякую твердость, всякую уверенность. Раз он не руководим ощущением непрерывной длительности, он чувствует себя заблудившимся в мире. Такие растерянные существа встречаются во всех странах; у нас – это общее свойство. Тут вовсе не легкомыслие, ...тут – бессмысленность жизни без опыта и предвидения, не имеющей отношения ни к чему, кроме призрачного бытия особи, оторванной от своего видового целого, не считающейся ни с требованиями чести, ни с успехами какой-либо совокупности идей и интересов, ни даже с наследственными стремлениями данной семьи и со всем сводом предписаний и точек зрения, которые определяют и общественную, и частную жизнь в строе, основанном на памяти прошлого и на заботе о будущем. В наших головах нет решительно ничего общего, все там обособленно и все там шатко и неполно; Я нахожу даже, что в нашем взгляде есть что-то до странности неопределенное, холодное, неуверенное, напоминающее обличье народов, стоящих на самых низших ступенях социальной лестницы. В [с.9] чужих краях, особенно на юге, где лица так одушевлены и выразительны, я столько раз сравнивал лица моих земляков с лицами местных жителей и бывал поражен этой немотой наших выражений.

Иностранцы ставили нам в заслугу своего рода беззаветную отвагу, особенно замечаемую в низших классах народа; но имея возможность наблюдать лишь отдельные черты народного характера, они не могли судить о нем в целом. Они не заметили, что та самая причина, которая делает нас подчас столь смелыми, постоянно лишает нас глубины и настойчивости; они не заметили, что свойство, делающее нас столь безразличными к случайностям жизни, вызывает в нас также равнодушие к добру и злу, ко всякой истине, ко всякой лжи и что именно это и лишает нас тех сильных побуждений, которые направляют людей на путях к совершенствованию; они не заметили, что именно вследствие такой ленивой отваги даже и высшие классы – как ни тяжело, а приходится признать это – не свободны от пороков, которые у других свойственны только классам самым низшим; они, наконец, не заметили, что если мы обладаем некоторыми достоинствами народов молодых и здоровых, то мы не имеем ни одного, отличающего народы зрелые и высококультурные.

Я, конечно, не утверждаю, что среди нас одни только пороки, а среди народов Европы одни добродетели, отнюдь нет. Но я говорю, что, судя о народах, надо исследовать общий дух, составляющий их сущность, ибо только этот общий дух способен вознести их к более совершенному нравственному состоянию и направить к бесконечному развитию, а не та или другая черта их характера. [с.10]

Массы находятся под воздействием известных сил, стоящих у вершин общества. Массы непосредственно не размышляют. Среди них имеется известное число мыслителей, которые за них думают, которые дают толчок собирательному сознанию нации и приводят ее в движение. Незначительное меньшинство мыслит, остальная часть чувствует, в итоге же получается общее движение. Это так у всех народов на земле... А теперь я вас спрошу, где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто за нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?

А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим – на Германию, мы бы должны были сочетать в себе две великие основы духовной природы – воображение и разум и *объединить* в своем просвещении исторические судьбы всего земного шара. Не эту роль предоставило нам Провидение. Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем обычном благотворительном влиянии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не захотело ни в чем вмешиваться в наши дела, не захотело ничему нас научить. Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекали для нас бесплодно. Наблюдая нас, можно бы сказать, что здесь сведен на нет всеобщий закон человечества. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве [с.11] нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды; мы не дали себе труда ничего создать в области воображения, и из того, что создано воображением других, мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь.

Удивительное дело. Даже в области той науки, которая все охватывает, наша история ни с чем не связана, ничего не объясняет, ничего не доказывает. <...> В крови у нас есть что-то такое, что отвергает всякий настоящий прогресс. <...> Одним словом, мы жили и сейчас еще живем лишь для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумного существования. Я не могу довольно надивиться на эту пустоту, на эту поразительную оторванность нашего социального бытия. В этом, наверное, отчасти повинна наша непостижимая судьба. <...>

В то время, когда среди борьбы между исполненным силы варварством народов севера и возвышенной мыслью религии воздвигалось здание современной цивилизации, что делали мы? По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов. Только что перед тем эту семью вырвал из вселенского братства один честолюбивый ум, вследствие этого мы и восприняли идею в искаженном людской страстью виде. В Европе все тогда было одушевлено животворным началом единства. Все там из него истекало, все там сосредоточивалось. Все умственное движение той поры только и стремилось установить единство человеческой мысли, и всякий импульс истекал из властной потребности найти мировую [с.12] идею, эту вдохновительницу новых времен. Чуждые этому чудотворному принципу, мы стали жертвой завоевания. И когда, затем, освободившись от чужеземного ига, мы могли бы воспользоваться идеями, расцветшими за это время среди наших братьев на Западе, если бы только не были отторгнуты от общей семьи, мы подпали рабству, еще более тяжелому, и притом освященному самым фактом избавления нас от ига.

Сколько ярких лучей тогда уже вспыхнуло среди кажущегося мрака, покрывавшего Европу. Большинство знаний, которыми ныне гордится человеческий ум, уже предугадывалось в умах; характер нового общества уже определился, и, обращаясь назад к языческой древности, мир христианский снова обрел формы прекрасного, которых ему еще недоставало. До нас же, замкнутых в нашей схизме, ничего из происходившего в Европе не доходило. Нам не было дела до великой всемирной работы. Выдающиеся качества, которыми религия одарила современные народы и которые в глазах здравого смысла ставят их настолько выше древних...; новые силы, которыми она обогатила человеческий ум; нравы, которые под влиянием преклонения перед безоружной властью стали столь же мягкими, как ранее они были жестоки,— все это прошло мимо нас. Вопреки имени христиан, которое мы носили, в то самое время, когда христианство величественно шествовало по пути, указанному божественным его основателем, и увлекало за собой поколения людей, мы не двигались с места. Весь мир перестраивался заново, у нас же ничего не создавалось: мы по-прежнему ютились в своих лачугах из бревешек и соломы. Словом, новые судьбы человеческого рода не для нас совершались. Хотя мы и христиане, не для нас созревали плоды христианства. [с.13]

Я вас спрашиваю: не нелепость ли господствующее у нас предположение, будто этот прогресс народов Европы, столь медленно совершившийся и притом под прямым и явным воздействием одной нравственной силы, мы можем себе сразу усвоить, да еще не дав себе ясного отчета в том, как он совершился?

Ничего не понимает в христианстве тот, кто не замечает его чисто исторической стороны, составляющей столь существенную часть вероучения, что в ней до некоторой степени заключается вся философия христианства, так как

именно здесь обнаруживается, что оно сделало для людей и что ему предстоит сделать для них в будущем. <...> В мире христианском все должно вести непременно к установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле, иначе факты опровергали бы слова Спасителя. <...>

В христианстве есть две легко различимые стороны. Во-первых, его действие на личность, во-вторых, его действие на мировой разум. В Верховном Разуме то и другое естественно сливается и приводит к одной и той же цели. Но наш ограниченный взгляд не в силах охватить все протяжение времен, в которые осуществляются вечные предначертания божественной мудрости. Нам необходимо различать божественное действие, проявляющееся в данное время в жизни человека, от того действия, которое проявляется лишь в бесконечности. В день окончательного завершения дела искупления все сердца и все умы составят одно чувство и одну мысль, и падут все стены, разделяющие народы и вероисповедания. Но в настоящее время каждому валоно знать свое место в общем строе призвания христиан, т. е. знать, каковы те средства, которые он находит в себе и вокруг себя, для того, [с.14] чтобы сотрудничать в достижении цели, стоящей перед всем человеческим обществом в целом.

Непременно должен быть, следовательно, особенный круг идей, в пределах которого идет движение сознаний в том обществе, где цель эта должна осуществиться, т. е. там, где идея Откровения должна созреть и достигнуть всей своей полноты. Этот круг идей, эта нравственная сфера неизбежно вызывают особенный род существования и особенную точку зрения, которые, хотя могут быть и не тождественными у всякого отдельного лица, однако же, по сравнению с нами, как и по сравнению со всеми неевропейскими народами, создают одну и ту же особенность в поведении, как следствие той огромной работы духа в течение восемнадцати веков, куда влились все страсти, все интересы, все страдания, все усилия воображения и разума.

Все народы Европы, подвигаясь из века в век, шли рука об руку. Что бы они ни делали, каждый по-своему, они все же постоянно сходятся на одном и том же пути. <...> Вспомните, что в течение пятнадцати веков у них был один язык при обращении к Богу, один нравственный авторитет, одно и то же убеждение. Подумайте, в течение пятнадцати веков, ежегодно в один и тот же день, в один и тот же час, в тех же выражениях они возносили свой голос к Верховному Существо, прославляя Его в величайшем из Его благодеяний: дивное созвучие в тысячу раз более величественное, чем все гармонии физического мира. После этого ясно, что раз та сфера, в которой живут европейцы и которая одна лишь может привести человечество к его конечному назначению, есть результат влияния, произведенного на них религией, и раз слабость наших верований или недостаток нашего вероучения удерживали нас вне этого мирового движения, в котором [с.15] социальная идея христианства развилась и получила определенное выражение, а мы были откинута к числу народов, которым суждено использовать воздействие христианства во всей силе лишь косвенно и с большим опозданием, то необходимо стремиться всеми способами оживить наши верования и дать нам воистину христианский импульс, ибо ведь там все совершило христианство. Так вот что я имел в виду, говоря о необходимости снова начать у нас воспитание человеческого рода.

Вся история нового общества происходит на почве убеждений. Значит, это настоящее воспитание. Утвержденное с самого начала на этой основе, новое общество двигалось вперед лишь под влиянием мысли. Интересы в нем всегда следовали за идеями, а никогда им не предшествовали. В этом обществе постоянно из убеждений создавались интересы, никогда интересы не вызывали убеждений. Все политические революции были там в принципе переворотами нравственного порядка. Искали истины – нашли свободу и благоденствие. Только так объясняется исключительное явление нового общества и его цивилизации; иначе в нем ничего нельзя было бы понять. <...>

Итак, главный, можно сказать, единственный интерес у новых народов заключался лишь в убеждении. Все интересы – материальные, положительные, личные – поглощались этим.

Я знаю, вместо преклонения перед таким чудесным порывом человеческой природы к возможному совершенству его называли фанатизмом и суеверием. ...Что касается нас, мы можем только завидовать судьбе народов, которые в этом столкновении убеждений, в этих кровавых схватках в защиту истины создали себе мир понятий, какого мы не можем себе даже и представить, [с.16] а не то что перенестись туда телом и душою, как мы на это притязаем.

Повторю еще раз: разумеется, в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, – совсем нет. Но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей в ряде веков; все в ней вытекает из того продолжительного сцепления фактов и идей, которым создано теперешнее состояние общества. (Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое // Сочинения. – М., 1989. С. 18-31.)

Мысли о русской истории

Есть разные способы любить свое отечество; например, самоед, любящий свои родные снега, которые сделали его близоруким, закоптелую юрту, где он, скорчившись, проводит половину своей жизни, и прогорклый олениный жир, заражающий вокруг него воздух зловонием, любит свою страну конечно иначе, нежели английский гражданин, гордый учреждениями и высокой цивилизацией своего славного острова; и без сомнения, было бы прискорбно для нас, если бы нам все еще приходилось любить места, где мы родились, на манер самоедов. Прекрасная вещь любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное это любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества. Любовь к родине разделяет народы, питает национальную ненависть и подчас

одевает землю в траур; любовь к истине распространяет свет знания, создает духовные наслаждения, приближает людей к Божеству. *Не через родину, а через истину ведет путь на небо.* Правда, мы, русские, всегда мало интересовались тем, что истина и что ложь... <...> [с.17]

Уже триста лет Россия стремится слиться с Западной Европой, заимствует оттуда все наиболее серьезные свои идеи, наиболее плодотворные свои познания и свои живейшие наслаждения. Но вот уже век и более, как она не ограничивается и этим. Величайший из наших царей, тот, который, по общепринятому мнению, начал для нас новую эру, которому, как все говорят, мы обязаны нашим величием, нашей славой и всеми благами, какими мы теперь обладаем, полтора столетия назад пред лицом всего мира отрекся от старой России. Своим могучим дуновением он смёл все наши учреждения; он вырыл пропасть между нашим прошлым и нашим настоящим и грудой бросил туда все наши предания. Он сам пошел в страны Запада и стал там самым малым, а к нам вернулся самым великим; он преклонился пред Западом и встал нашим господином и законодателем. Он ввел в наш язык западные речения; свою новую столицу он назвал западным именем; он отбросил свой наследственный титул и принял титул западный; наконец, он почти отказался от своего собственного имени и не раз подписывал свои державные решения западным именем. С этого времени мы только и делали, что, не сводя глаз с Запада, так сказать, вбирали в себя веяния, приходявшие к нам оттуда, и питались ими. Должно сказать, что наши государи, которые почти всегда вели нас за руку, которые почти всегда тащили страну на буксире без всякого участия самой страны, сами заставили нас принять нравы, язык и одежду Запада. Из западных книг мы научились произносить по складам имена вещей. Нашей собственной истории научила нас одна из западных стран; мы целиком перевели западную литературу, выучили ее наизусть, нарядились в ее лоскутья и наконец стали счастливы, что походим [с.18] на Запад, и гордились, когда он снисходительно соглашался причислить нас к своим.

Надо сознаться оно было прекрасно, это создание Петра Великого, эта могучая мысль, овладевшая нами и толкнувшая нас на тот путь, который нам суждено было пройти с таким блеском. Глубоко было его слово, обращенное к нам: «Видите ли там эту цивилизацию, плод стольких трудов, эти науки и искусства, стоявшие таких усилий стольким поколениям? Все это ваше при том условии, чтобы вы отказались от ваших предрассудков, не охраняли ревниво вашего варварского прошлого и не кичились веками вашего невежества, но целью своего честолюбия поставили единственно усвоение трудов, совершенных всеми народами, богатств, добытых человеческим разумом под всеми широтами земного шара». И не для своей только нации работал великий человек. Эти люди, отмеченные Провидением, всегда посылаются для всего человечества. Сначала их присваивает один народ, затем их поглощает все человечество... Чем иным, как не новым усилием человеческого гения выйти из тесной ограды родной страны, чтобы занять место на широкой арене человечества, было зрелище, которое он явил миру, когда, оставив царский сан и свою страну, он скрылся и последних рядах цивилизованных народов? Таков был урок, который мы должны были усвоить; мы действительно воспользовались им и до сего дня шли по пути, который предначертал нам великий император. Наше громадное развитие есть только осуществление этой великолепной программы. Никогда ни один народ не был менее пристрастен к самому себе, нежели русский народ, каким воспитал его Петр Великий, и ни один народ не достиг также более славных успехов на поприще прогресса. Высокий ум этого необыкновенного [с.19] человека безошибочно угадал, какова должна быть наша современная точка на пути цивилизации и всемирного умственного движения. Он видел, что, за полным почти отсутствием у нас исторических данных, мы не можем утвердить наше будущее на этой бессильной основе; он хорошо понял, что, стоя лицом к лицу со старой европейской цивилизацией, которая является последним выражением всех прежних цивилизаций, нам незачем задыхаться в нашей истории и незачем тащиться, подобно западным народам, чрез хаос национальных предрассудков, по узким тропинкам местных идей, по изрытым колеям туземной традиции, что мы должны свободным порывом наших внутренних сил, энергическим усилием национального сознания овладеть предназначенной нам судьбой. И вот он освободил нас от всех этих пережитков прошлого, которые загромождают быт исторических обществ и затрудняют их движение; он открыл наш ум всем великим и прекрасным идеям, какие существуют среди людей; он передал нам Запад сполна, каким его сделали века, и дал нам всю его историю за историю, все его будущее за будущее. (Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Сочинения. – М., 1989. С. 139-143.)

История всякого народа представляет собою не только вереницу следующих друг за другом фактов, но и цепь связанных друг с другом идей. Каждый факт должен выражаться идеей; чрез события должна нитью проходить мысль или принцип, стремясь осуществиться: тогда факт не потерян, он провел борозду в умах, запечатлелся в сердцах, и никакая сила в мире не может изгнать его отсюда. Эту историю создает не историк, а сила вещей. Историк приходит, находит ее готовую и рассказывает её; но придет он или нет, она все равно существует, и каждый член исторической семьи, как бы ни был он незаметен и ничтожен, носит ее в [с.20] глубине своего существа. Именно этой истории мы и не имеем. Мы должны привыкнуть обходиться без нее, а не побивать камнями тех, кто первый подметил это.

Возможно, конечно, что наши фанатические славяне при их разнообразных поисках будут время от времени откапывать диковинки для наших музеев и библиотек; но, по моему мнению, позволительно сомневаться, чтобы им удалось когда-нибудь извлечь из нашей исторической почвы нечто такое, что могло бы заполнить пустоту наших душ и дать плотность нашему расплывчатому сознанию. Взгляните на средневековую Европу: там нет события, которое не было бы в некотором смысле безусловной необходимостью и которое не оставило бы глубоких следов в сердце человечества. А почему? Потому что за каждым событием вы находите там идею, потому что средневековая история это

история мысли нового времени, стремящейся воплотиться в искусстве, науке, в личной жизни и в обществе. И оттого сколько борозд провела эта история в сознании людей, как разрыхлила она ту почву, на которой действует человеческий ум! Я хорошо знаю, что не всякая история развивалась так строго и логически, как история этой удивительной эпохи, когда под властью единого верховного начала создавалось христианское общество; тем не менее несомненно, что именно таков истинный характер исторического развития одного ли народа или целой семьи народов и что нации, лишенные подобного прошлого, должны смиренно искать элементов своего дальнейшего прогресса не в своей истории, не в своей памяти, а в чем-нибудь другом. (Там же. С. 144-145.)

Мир искони делился на две части Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленный самой природой разумного существа: это два [с.21] принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, обнимающие весь жизненный строй человеческого рода. Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, создавался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе. По этим первоначальным данным естественно сложилось общество. На Востоке мысль, углубившись в самое себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыню, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами земли; на Западе идея, всюду кидаясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах, основала власть на принципе права; тем не менее и в той, и в другой сфере жизнь была сильна и плодотворна; там и здесь человеческий разум не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных созданиях. Первым выступил Восток и излил на землю потоки света из глубины своего единенного созерцания; затем пришел Запад со своей всеобъемлющей деятельностью, своим живым словом и всемогущим анализом, овладел его трудами, кончил начатое Востоком и, наконец, поглотил его в своем широком охвате. Но на Востоке покорные умы, коленопреклоненные пред историческим авторитетом, истощились в безропотном служении священному для них принципу и в конце концов уснули, замкнутые в своем неподвижном синтезе, не догадываясь о новых судьбах, которые готовились для них; между тем на Западе они шли гордо и свободно, преклоняясь только пред авторитетом разума и неба, останавливаясь только пред неизвестным, непрестанно устремив взор в безграничное будущее. (Там же. С. 146-147.)

Серьезная мысль нашего времени требует прежде всего строгого мышления, добросовестного анализа тех моментов, когда жизнь обнаруживалась у данного народа с большей или меньшей глубиной, [с.22] когда его социальный принцип проявлялся во всей своей чистоте, ибо в этом будущее, в этом элементы его возможного прогресса. (Там же. С. 148.)

Что же, разве я предлагаю моей родине скудное будущее? Или вы находите, что призываю для нее бесславные судьбы? И это великое будущее, которое, без сомнения, осуществится, эти прекрасные судьбы, которые, без сомнения, исполнятся, будут лишь результатом тех особенных свойств русского народа, которые впервые были указаны в злополучной статье. Во всяком случае, мне давно хотелось сказать, и я счастлив, что имею теперь случай сделать это признание: да, было преувеличение в этом обвинительном акте, предъявленном великому народу, вся вина которого в конечном итоге сводилась к тому, что он был заброшен на крайнюю грань всех цивилизаций мира, далеко от стран, где естественно должно было накапливаться просвещение, далеко от очагов, откуда оно сияло в течение стольких веков; было преувеличением не признать того, что мы увидели свет на почве, не вспаханной и не оплодотворенной предшествующими поколениями, где ничто не говорило нам о протекших веках, где не было никаких задатков нового мира; было преувеличением не воздать должного этой церкви, столь смиренной, иногда столь героической, которая одна утешает за пустоту наших летописей, которой принадлежит честь каждого мужественного поступка, каждого прекрасного самоотвержения наших отцов, каждой прекрасной страницы нашей истории; наконец, может быть, преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышли могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина. (Там же. С. 152.) [с.23]

Письмо А.С. Пушкина (1799-1837) к П.Я. Чаадаеву.

19 окт. 1836г.

Благодарю за брошюру, которую вы мне прислали. Я с удовольствием перечел ее... Что касается мыслей, то вы знаете, что я далеко не во всем согласен с вами. Нет сомнения, что Схизма отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена.

Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие Европы было избавлено от всяких помех. Вы говорите, что источник, откуда мы черпали христианство, был нечист, что Византия была достойна презрения и презираема и т.п. Ах, мой друг, разве сам Иисус Христос не родился евреем и разве Иерусалим не был притчею во языцех? Евангелие от этого разве менее изумительно? У греков мы взяли Евангелие и предания, но не дух ребяческий мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева. Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, никогда не вызвало бы реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве.

Согласен, что нынешнее наше духовенство отстало. Хотите знать причину? Оно носит бороду, вот и все. Оно не принадлежит [с.24] к хорошему обществу. Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы – разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие – печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, – так неужели все это не история, а лишь бледный полузабытый сон?

А Петр Великий, который один есть всемирная история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел нас в Париж? И (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы? Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора – меня раздражают, как человек с предрассудками – я оскорблен, – но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, какой нам Бог ее дал.

Вышло предлинное письмо. Поспориw с вами, я должен сказать, что многое в вашем послании глубоко верно. Действительно, нужно сознаться, что наша общественная жизнь – грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, справедливости и истине, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству – поистине могут привести в отчаяние. Вы хорошо сделали, что сказали это громко. [с.25] Но боюсь, как бы ваши исторические воззрения вам не повредили... Наконец, мне досадно, что я не был подле вас, когда вы передавали вашу рукопись журналистам. Я нигде не бываю и не могу вам сказать, производит ли ваша статья впечатление. Надеюсь, что ее не будут раздувать. <...> (Письмо А.С.Пушкина к П.Я.Чаадаеву // Русская идея. – М., 1992. С. 50-51.) [с.26]

А.И. Герцен (1812-1870)

Александр Иванович Герцен – русский философ, писатель и публицист. Основные работы: «Дилетантизм в науке», «Письма об изучении природы», «Былое и думы» и др.

О философии

Массами философия теперь принята быть не может. Философия как наука предполагает известную степень развития самомышления, без которого нельзя подняться в ее сферу. Массам вовсе недоступны бестелесные умозрения; ими принимается имеющее плоть. (Герцен А.И. Собр.соч. в 8 т. Т.2. – М. 1958. С.6.)

Необходимо, чтоб философия оставила свои грубые притязания на безусловную власть и на всегдашнюю непогрешимость. Ей по праву действительно принадлежит центральное место в науке, которым она вполне может воспользоваться, когда перестанет требовать его, когда откровенно победит в себе дуализм, идеализм, метафизическую отвлеченность, когда ее совершеннолетний язык отучится от робости перед словами, от трепета перед умозаключением; ее власть будет признана тогда более... <...> Философия развивает природу и сознание а priori, и в этом ее творческая власть; но природа и история тем и велики, что они не нуждаются в этом а priori; они сами представляют живой организм, развивающий логику а posteriori. Что тут за местничество? Наука одна; двух наук нет, как нет двух вселенных. (Там же. Т.2, с. 95-96.)

История философии – повесть, как этот силлогизм разрешился в высшей истине. При начале логического процесса [с.27] предмет остается страдательным и выступает лицо, трудящееся над ним, посредствующее его бытие с своим умом, озабоченное удержать предмет, каким он есть, не вовлекая его в процесс знания; но конкретный, живой предмет его уже оставил, у него перед глазами отвлечения, тела, а не живые существа, он старается мало-помалу придать все недостающее абстракциям, но они долго остаются такими, непрерывно указывая ему своими недостатками дальнейший путь. Этот путь нам легко уже проследить в истории философии. (Там же. Т.2, с.130-131.)

Идеализм всегда имел в себе нечто невыносимо дерзкое: человек, уверившийся в том, что природа вздор, что все временное не заслуживает его внимания, делается горд, беспощаден в своей односторонности и совершенно недоступен истине. Идеализм высокомерно думал, что ему стоит сказать какую-нибудь презрительную фразу об эмпирии – и она рассеется, как прах. <...> Эмпирики поняли, что существование предмета не шутка; что взаимодействие чувств и предмета не есть обман; что предметы, нас окружающие, не могут не быть истинными потому уже, что они существуют; они обернулись с доверием к тому, что есть, вместо отыскивания того, что должно быть, но чего, странная вещь, нигде нет! Они приняли мир и чувства с детской простотою и звали людей сойти с туманных облаков, где метафизики возились с схоластическими бреднями; они звали их в настоящее и действительное; они вспомнили, что у человека есть пять чувств, на которых основано начальное отношение его к природе, и выразили своим воззрением первые моменты чувственного созерцания – необходимого, единственно истинного предшественника мысли. Без эмпирии нет

науки, так, как нет ее и в одностороннем эмпиризме. Опыт и умозрение – две необходимые, истинные, [с.28] действительные степени одного и того же знания. <...> Опыт есть хронологически первое в деле знания, но он имеет свои пределы, далее которых он или сбивается с дороги, или переходит в умозрение. (Там же. Т.2, с. 93-94.)

Философия и наука

Всеобщее примирение в сфере мышления провозгласилось миру наукой. И жаждавшие примирения раздвоились: одни не верят науке, не хотят ею заняться, не хотят обследовать, почему она так говорит, не хотят идти ее трудным путем: «Наболевшие души наши, – говорят они, – требуют утешений, а наука на горячие просьбы о хлебе подает камни, на вопль и стон растерзанного сердца, на его плач, молящий об участии, – предлагает холодный разум и общие формулы; в логической неприступности своей она равно не удовлетворяет ни практических людей, ни мистиков». <...> Другие, совсем напротив, нашли внешнее примирение и ответ всему каким-то незаконным процессом, усваивая себе букву науки и не касаясь до живого духа ее. Они до того поверхностны, что им кажется все ужасно легким, на всякий вопрос они знают разрешение; когда слушаешь их, то кажется, что науке больше ничего не осталось делать. У них свой аль-коран, они верят в него и цитируют места, как последнее доказательство. Эти мухаммедане в науке чрезвычайно вредят ее успехам. <...>

Время для науки настало, она достигла до истинного понятия своего; духу человеческому, искусившемуся на всех ступенях лестницы самопознания, начала раскрываться истина в стройном наукообразном организме и притом в живом организме. За будущность науки нечего бояться. Но жаль поколения, которое, имея, если не совершенное освещение дня, то, наверное, [с.29] утреннюю зарю, – страдает во тьме или тешится пустяками, оттого что стоит спиной к востоку. (Там же. Т.2, с. 5-6.)

Положение философии в отношении к ее любовникам не лучше положения Пенелопы без Одиссея: ее никто не охраняет – ни формулы, ни фигуры, как математику, ни частоколы, воздвигаемые специальными науками около своих огородов. Чрезвычайная всеобъемлемость философии дает ей вид доступности извне. Чем всеобъемлемее мысль и чем более она держится во всеобщности, тем легче она для поверхностного разумения, потому что частности содержания не развиты в ней и их не подозревают. <...> В философии, как в море, нет ни льда, ни хрустали: все движется, течет, живет, под каждой точкой одинаковая глубина; в ней, как в горниле, расплавляется все твердое, окаменелое, попавшееся в ее безначальный и бесконечный круговорот, и, как в море, поверхность гладка, спокойна, светла, беспредельна и отражает небо. Благодаря этому оптическому обману дилетанты подходят храбро, без страха истины, без уважения к преемственному труду человечества, работавшего около трех тысяч лет, чтоб дойти до настоящего развития. (Там же. Т.2, с.11.)

Другие науки гораздо счастливее философии: у них есть предмет, непроницаемый в пространстве и сущий во времени. В естествознании, например, нельзя так играть, как в философии. Природа – царство видимого закона; она не дает себя насиловать; она представляет улики и возражения, которые отрицать невозможно: их глаз видит и ухо слышит. Занимающиеся безусловно покоряются, личность подавлена и является только в гипотезах, обыкновенно не идущих к делу. В этом отношении материалисты стоят выше и могут служить примером мечтателям-дилетантам; материалисты поняли дух в природе и только как природу – но [с.30] перед объективностью ее, несмотря на то, что в ней нет истинного примирения, склонились; оттого между ними являлись такие мощные люди, как Бюффон, Кювье, Ламарк и др. (Там же. Т.2, с. 13.)

Наука – живой организм, которым развивается истина. Истинная метода одна: это собственно процесс ее органической пластики; форма, система predeterminedены в самой сущности ее понятия и развиваются по мере стечения условий и возможностей осуществления их. Полная система есть расчленение и развитие души науки до того, чтоб душа стала телом и тело стало душой. Единство их одолевается в методе. Никакая сумма сведений не составит науки до тех пор, пока сумма эта не обрстет живым мясом около одного живого центра, т.е. не дойдет до понимания себя телом его. Никакая блестящая всеобщность, с своей стороны, не составит полного, наукообразного знания, если, заключенная в ледяную область отвлечений, она не имеет силы воплотиться, раскрыться из рода в вид, из всеобщего в личное, если необходимость индивидуализации, если переход в мир событий и действий не заключен во внутренней потребности ее, с которой она не может совладеть. Все живое живо и истинно только как целое, как внутреннее и внешнее, как всеобщее и единичное – сосуществующее. Жизнь связует эти моменты; жизнь – процесс их вечного перехода друг в друга. Одностороннее понимание науки разрушает неразрывное, т.е. убивает живое. (Там же. Т.2, с. 54-55.)

Естествоиспытатели никак не хотят разобрать отношение знания к предмету, мышления к бытию, человека к природе; они под мышлением разумеют способность разлагать данное явление и потом сличать, наводить, располагать в порядке найденное и [с.31] данное для них; критерий истины – вовсе не разум, а одна чувственная достоверность, в которую они верят; им мышление представляется действием чисто личным, совершенно внешним предмету. Они пренебрегают форму, методу, потому что знают их по схоластическим определениям. (Там же. Т.2, с. 92.)

Законы мышления – сознанные законы бытия, что, следственно, мысль нисколько не теснит бытия, а освобождает его; что человек не потому раскрывает во всем свой разум, что он умен и вносит свой ум всюду, а, напротив, умен

оттого, что все умно; сознав это, придется отбросить нелепый антагонизм с философией. Мы сказали, что фактические науки имели полное право отворачиваться от прежней философии; но эта односторонняя фаза, которой исторический смысл весьма важен, если не совсем миновала, то явно «агонизирует». Философия, не умевшая признать и понять эмпирию, хуже того, умевшая обойтись без нее, была холодна, как лед, бесчеловечно строга; законы, открытые ею, были так широки, что все частное выпало из них; она не могла выпутаться из дуализма и, наконец, пришла к своему выводу: сама пошла навстречу эмпирии, а дуализм смиренно сходит со сцены в виде романтического идеализма – явления жалкого, бедного, безжизненного, питающегося чужою кровью. (Там же. Т.2, с. 107.)

Первый пример наукообразного изложения естествоведения представляет Гегелева «Энциклопедия». Его строгое, твердо проведенное воззрение почти современно Шеллингу; им замыкается блестящий ряд мыслителей, начавшийся Декартом и Спинозой. Гегель показал предел, далее которого германская наука не пойдет; в его учении явным образом содержится выход не только из него, но вообще из дуализма и метафизики. Это было последнее, [с.32] самое мощное усилие чистого мышления, до того верное истине и полное реализма, что, вопреки себе, оно беспрестанно и везде перегибалось в действительное мышление. <...>

Гегель начинает с отвлеченных сфер для того, чтоб дойти до конкретных; но отвлеченные сферы предполагают конкретное, от которого они отвлечены. Он развивает безусловную *Идею* и, развив ее до самопознания, заставляет ее раскрыться временным бытием; но оно уже сделалось ненужным, ибо помимо его совершен тот подвиг, к которому временное назначалось. Он раскрыл, что природа, что жизнь развивается по законам логики; он фазу в фазу проследил этот параллелизм – и это уж не Шеллинговы общие замечания, рапсодические, несвязанные, а целая система, стройная, глубокомысленная, резанная на меди, где в каждом ударе отпечатлелась гигантская сила. (Там же. Т.2, с 114-116.)

О народе и России

У русского крестьянина нет нравственности, кроме вытекающей инстинктивно, естественно из его коммунизма; эта нравственность глубоко народная; не многое, что известно ему из евангелия, поддерживает ее; явная несправедливость помещиков привязывает его еще более к его правам и общинному устройству.

Община спасла русский народ от монгольского варварства и от имперской цивилизации, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хоть и сильно потрясенная, устояла против вмешательств власти; она благополучно дожидается развития социализма в Европе. Это обстоятельство бесконечно важно для России. [с.33]

Русское самодержавие вступает в новый фазис. Выросшее из анти-национальной революции, оно исполнило свое назначение; оно осуществило громадную империю, грозное войско, правительственную централизацию. Лишенное действительных корней, лишенное преданий, оно обречено на бездействие; правда, оно возложило было на себя новую задачу – внести в Россию западную цивилизацию, и оно до некоторой степени успевало в этом, пока еще играло роль просвещенного правительства. Эта роль теперь оставлена им. Правительство, распавшееся с народом во имя цивилизации, не замедлило отречься от образования во имя самодержавия. (А.И. Герцен. Собр. соч. в 30 т. М., 1954-1965. Т.7, с. 322-324.)

Европа, на первом шагу к социальной революции, встречается с этим народом, который представляет ей осуществление, полудикое, неустроенное, но все-таки осуществление постоянного дележа земель между землевладельцами. И заметьте, что этот великий пример дает нам не образованная Россия, но сам народ, его жизненный процесс. Мы, русские, прошедшие через западную цивилизацию, мы не больше, как средство, как закваска, как посредники между русским народом и революционной Европой. Человек будущего в России – мужик, точно так же, как во Франции рабочий.

Бедный крестьянин! На него обрушиваются все возможные несправедливости. Император преследует его рекрутскими наборами, помещик крадет у него труд, чиновник – последний рубль. Крестьянин молчит, терпит, но не отчаивается, у него остается община. Вырвут ли из нее член, община сдвигается еще теснее; кажется, эта участь достойна сожаления; а между тем она никого не трогает. Вместо того, чтобы заступаться за крестьянина его [с.34] обвиняют. Вы не оставляете ему даже последнего убежища, где он еще чувствует себя человеком, где он любит и не боится; вы говорите: «Его община – не община, его семейство – не семейство, его жена – не жена: прежде, чем ему, она принадлежит помещику; его дети – не его дети; кто знает, кто их отец?» Так вы подвергаете этот несчастный народ не научному разбору, но презрению других народов, которые с доверием внимают вашим легендам. (Там же, с. 326-327.)

Народ – консерватор по инстинкту, и по тому, что он не знает ничего другого, у него нет идеалов вне существующих условий; его идеал – буржуазное довольство. <...> Он держится за удручающий его быт, за тесные рамы, в которые он вколочен, – он верит в их прочность и обеспечение. Не понимая, что эту прочность он то им и дает. Чем народ дальше от движения истории, тем он упорнее держится за усвоенное, за знакомое. Он даже новое понимает в старых одеждах. Пророки, провозглашавшие социальный переворот анабаптизма, облачились в архиерейские ризы. Пугачев для низложения немецкого дела Петра сам назвался Петром, да еще самым немецким, и окружил себя Андреевскими кавалерами из казаков и разными псевдо-Воронцовыми и Чернышевскими.

Государственные формы церковь и суд выполняют овраг между непониманием масс и односторонней цивилизацией вершин. Их сила и размер – в прямом отношении с неразвитием их. <...>

Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри. Как ни странно, но опыт показывает, что народам легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы. <...> [с.35]

Государство – форма, через которую проходит всякое человеческое сожительство, принимающее значительные размеры. Оно постоянно изменяется с обстоятельствами и прилаживается к потребностям. Государство везде начинается с полного порабощения лица – и везде стремится, перейдя известное развитие, к полному освобождению его. Сословность – огромный шаг вперед как расчленение и выход из животного однообразия, как раздел труда. Уничтожение сословности – шаг еще больший. Каждый восходящий или воплощающийся принцип в исторической жизни представляет высшую правду своего времени... (Герцен А.И. Собр.соч. в 8 т., т. 8, с. 339-340.)

«Почему предполагают, что русский народ может пойти по иному пути исторического развития, чем по тому, каким были выработаны учреждения других современных народов?» Те, к кому обращались с таким вопросом, могли лишь ответить: «Почему? Да что мы знаем об этом? Ведь мы не привилегию какую-нибудь оберегаем, не преимущества какого-нибудь требуем для русского народа. У России нет особой миссии, как нет ее у любого другого народа: эта иудейская идея никогда не была нам свойственна. (Там же. с. 229.)

Свобода лица – величайшее дело; на ней и только на ней может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе. (Там же. Т.6, с. 14.) [с.36]

Ф.М. Достоевский (1821-1881)

Фёдор Михайлович Достоевский – выдающийся русский мыслитель, его идеи легли в основу формирования и развития русской классической философии.

Россия и Запад

...Нас, то есть всю Россию, ожидают, может быть, чрезвычайные и огромные события. ...Подожли сроки уж чему-то вековечному, тысячелетнему, тому, что приготавливалось в мире с самого начала его цивилизации. *Три идеи* встают перед миром и, кажется, формулируются уже окончательно. С одной стороны, с краю Европы – *идея Католическая*, осужденная, ждущая в великих муках и недоумениях: быть ей или не быть, жить ей еще или пришел ей конец. Я не про религию католическую одну говорю, а про всю идею Католическую, про участь наций, сложившихся под этой идеей в продолжение тысячелетия, проникнутых ею насквозь. В этом смысле Франция, например, есть как бы полнейшее воплощение Католической идеи в продолжение веков, глава этой идеи, унаследованной, конечно, еще от римлян и в их духе. <...> Самый теперешний *социализм* французский (*то есть успокоение и устройство человеческого общества уже без Христа и вне Христа*), – по-видимому, горячий и роковой протест против идеи Католической всех измученных и задущенных ею людей и наций, желающих во что бы то ни стало жить и продолжать жить уже без католичества и без богов его, – самый этот протест, начавшийся фактически с конца прошлого столетия (но в сущности гораздо раньше), есть не что иное, как лишь *вернейшее и неуклонное продолжение* Католической идеи, самое полное и [с.37] окончательное завершение ее, роковое ее последствие, выработавшееся веками. Ибо социализм французский есть не что иное, как *насильственное* единение человечества – идея, еще от древнего Рима идущая и потом всецело в католичестве сохранившаяся. Таким образом идея освобождения духа человеческого от католичества облеклась тут именно в самые тесные формы католические, заимствованные в самом сердце духа его, в букве его, в материализме его, в деспотизме его, в нравственности его.

С другой стороны восстает старый *Протестантизм*, протестующий против Рима вот уже девятнадцать веков, против Рима и идеи его, древней языческой и обновленной католической, против мировой его мысли владеть человеком на всей земле... Это – германец, верящий слепо, что в нем лишь обновление человечества, а не в цивилизации католической. Во всю историю свою он только и грезил, только и жаждал объединения своего для провозглашения своей гордой идеи... ...Германец уверен уже в своем торжестве всецело и в том, что никто не может стать вместо него в главе мира и его возрождения. Верит он этому гордо и неуклонно; верит, что выше германского духа и слова нет иного в мире и что Германия лишь одна может изречь его. <...> Между тем очень не лишнее было бы заметить, ...что во все девятнадцать веков своего существования Германия, только и делавшая, что протестовавшая, сама своего нового слова совсем еще не произнесла, а жила лишь все время одним отрицанием и протестом против врага своего... <...> ...Вера эта есть протестующая и лишь *отрицательная*, и чуть исчезнет с земли Католичество, исчезнет за ним вслед и Протестантство, наверно, потому что не против чего будет протестовать, обратится в прямой атеизм и тем кончится. <...> [с.38]

А между тем на Востоке действительно загорелась и засияла небывалым и неслыханным еще светом третья мировая идея – идея *Славянская*, идея нарождающаяся, – может быть, третья грядущая возможность разрешения судеб человеческих и Европы. Всем ясно теперь, что ...вдвинется в человечество новый элемент, новая стихия, которая лежала до сих пор пассивно и косно и которая, во всяком случае и наименее говоря, не может не повлиять на мировые судьбы чрезвычайно сильно и решительно. Что это за идея, что несет с собою единение славян? – всё это еще слишком неопределенно, но что действительно что-то должно быть внесено и сказано новое, – в этом почти уже никто не сомневается. И все эти три огромные мировые идеи сошлись, в развязке своей, почти в одно время. Всё это, уж конечно, не капризы, не война за какое-нибудь наследство или из-за пререканий каких-нибудь двух высоких дам, как в прошлом столетии. Тут нечто всеобщее и окончательное, и хоть вовсе не решающее *все* судьбы человеческие, но, без сомнения, несущее с собою начало конца всей прежней истории европейского человечества, – начало разрешения дальнейших судеб его, которые в руках божиих и в которых человек почти ничего угадать не может, хотя и может предчувствовать. (Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1877г. Январь. // Достоевский Ф.М. Искания и размышления. – М., 1983. С. 339-344.)

А между тем нам от Европы никак нельзя отказаться. Европа нам второе отечество, – я первый страстно исповедую это и всегда исповедовал. Европа нам *почти* так же *всем* дорога, как Россия; в ней всё Афетово племия, а наша идея – *объединение всех наций этого племени...* Как же быть? [с.39]

Стать *русскими* во-первых и прежде всего. Если *общечеловечность* есть идея национальная русская, то прежде всего надо каждому стать русским, то есть самим собой, и тогда с первого шагу всё изменится. Стать русским значит перестать презирать народ свой. И как только европеец увидит, что мы начали уважать народ наш и национальность нашу, так тотчас же начнет и он нас самих уважать. И действительно: чем сильнее и самостоятельнее развились бы мы в национальном духе нашем, тем сильнее и ближе отозвались бы европейской душе и, породнившись с нею, стали бы тотчас ей понятнее. Тогда не отвертывались бы от нас высокомерно, а выслушивали бы нас. Мы и на вид тогда станем совсем другие. Став самими собой, мы получим наконец облик человеческий, а не обезьяний. Мы получим вид свободного существа, а не раба, не лакея... Мы и говорить будем с ними умнее теперешнего, потому что в народе нашем и в духе его отыщем новые слова, которые уж непременно станут европейцам понятнее. Да и сами мы поймем тогда, что многое из того, что мы презирали в народе нашем, есть не тьма, а именно свет, не глупость, а именно ум, а поняв это, мы непременно произнесем в Европе такое слово, которого там еще не слышали. Мы убедимся тогда, что настоящее социальное слово несет в себе не кто иной, как народ наш, что в идее его, в духе его заключается живая потребность *всеединения* человеческого, всеединения уже с полным уважением к национальным личностям и к сохранению их, к сохранению полной свободы людей и с указанием, в чем именно эта свобода и заключается, – единение любви, гарантированное уже делом, живым примером, потребностью на деле истинного братства, а не гильотиной, не миллионами отрубленных голов... (Там же. С. 354-357.) [с.40]

О русском народе

В русском человеке из простонародья нужно уметь отвлекать красоту его от *наносного* варварства. Обстоятельствами всей почти русской истории народ наш до того был предан разврату и до того был развращаем, соблазняем и постоянно мучим, что еще удивительно, как он дожил, сохранив человеческий образ, а не то что сохранив красоту его. Но он *сохранил* и красоту своего образа. Кто истинный друг человечества, у кого хоть раз билось сердце по страданиям народа, тот поймет и извинит всю непроходимую наносную грязь, в которую погружен народ наш, и сумеет отыскать в этой грязи бриллианты. Повторяю: *судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно воздыхает*. А ведь не все же и в народе – мерзавцы, есть прямо святые, да еще какие: сами светят и всем нам путь освещают! <...> Нет, судите наш народ не по тому, чем он есть, а по тому, чем желал бы стать. А идеалы его сильны и святы, и они-то и спасли его в века мучений; они срослись с душой его искони и наградили ее навеки простодушием и честностью, искренностью и широким всеоткрытым умом, и всё это в самом привлекательном гармоническом соединении. А если притом и так много грязи, то русский человек и тоскует от нее всего более сам, и верит, что всё это – лишь наносное и временное, наваждение диавольское, что кончится тьма и что непременно воссияет когда-нибудь вечный свет. <...>

Вопрос о народе и о взгляде на него, о понимании его теперь у нас самый важный вопрос, в котором заключается всё наше будущее, даже, так сказать, самый практический вопрос наш [с.41] теперь. И однако же, народ для нас всех – всё еще теория и продолжает стоять загадкой. Все мы, любители народа, смотрим на него как на теорию, и, кажется, ровно никто из нас не любит его таким, каким он есть в самом деле, а лишь таким, каким мы его каждый себе представили. И даже так, что если б народ русский оказался впоследствии не таким, каким мы каждый его представили, то, кажется, все мы, несмотря на всю любовь нашу к нему, тотчас бы отступились от него без всякого сожаления. Я говорю про всех, не исключая и славянофилов; те-то даже, может быть, пуще всех. <...> Я думаю так: вряд ли мы столь хороши и прекрасны, чтоб могли поставить самих себя в идеал народу и потребовать от него, чтоб он стал непременно таким же, как мы. Не дивитесь вопросу, поставленному таким нелепым углом. Но вопрос этот у нас никогда иначе и не ставился: «Что лучше – мы или народ? Народу ли за нами или нам за народом?» – вот что теперь все говорят, из тех,

кто хоть капельку не лишен мысли в голове и заботы по общему делу в сердце. А потому и я отвечу искренно: напротив, это мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; преклониться пред правдой народной и признать ее за правду... Одним словом, мы должны склониться, как блудные дети, двести лет не бывшие дома, но воротившиеся, однако же, все-таки русскими, в чем, впрочем, великая наша заслуга. <...> ...Многое впереди загадка и до того, что даже страшно и ждать. Предсказывают, например, что *цивилизация* испортит народ... <...> Я очень склонен уверовать, что наш народ такая огромность, что в ней *уничтожатся*, сами собой, все новые мутные потоки, если только они откуда-нибудь выскочат и потекут. *Вот моя вера.* (Достоевский Ф.М. Дневник писателя. [с.42] 1876г. Февраль. // Достоевский Ф.М. Искания и размышления. – М., 1983. С. 255-259.)

О родном языке и русской литературе

Язык есть, бесспорно, форма, тело, оболочка мысли, ...так сказать, последнее и заключительное слово органического развития. Отсюда ясно, что чем богаче тот материал, те формы для мысли, которые я усваиваю себе для их выражения, тем буду я счастливее в жизни, отчетное и для себя и для других, понятнее себе и другим, *владычнее и победительнее*; тем скорее скажу себе то, что хочу сказать, тем глубже скажу это и тем глубже сам пойму то, что хотел сказать, тем буду крепче и спокойнее духом – и, уж конечно, тем буду умнее. <...> И действительно, мы можем не примечать, что мы мыслим на каком-нибудь языке, но это так, и если не мыслим словами, то есть произнося слова хотя бы мысленно, то всё же, так сказать, мыслим «*стихийной основной силой того языка*», на котором предпочли мыслить, если возможно так выразиться. Понятно, что чем гибче, чем богаче, чем *многообразнее* мы усвоим себе тот язык, на котором предпочли мыслить, тем легче, тем многообразнее и тем богаче выразим на нем нашу мысль. [с.43] <...> На высшую жизнь, на глубину мысли заимствованного, чужого языка не достанет, именно потому, что он нам все-таки будет оставаться чужим; для этого нужен язык *родной*, с которым, так сказать, родятся. <...> ...Великий Пушкин, по собственному своему признанию, тоже принужден был перевоспитать себя и обучался и языку, и духу народному, между прочим, у няни своей Арины Родионовны. Выражение «*обучиться языку*» особенно идет к нам, русским, потому что... **язык – народ**, в нашем языке это *синонимы*, и какая в этом богатая глубокая мысль! <...> Усвоив себе таким образом родной язык, то есть язык, на котором мы мыслим, по возможности, то есть хоть настолько хорошо, чтоб хоть походило на что-нибудь живое, и приучив себя непременно на этом языке мыслить, мы тем самым извлечем тогда пользу из нашей оригинальной русской способности европейского языкознания и многоязычия. В самом деле, только лишь усвоив в возможном совершенстве первоначальный материал, то есть родной язык, мы в состоянии будем в возможном же совершенстве усвоить и язык иностранный, но не прежде. Из иностранного языка мы невидимо возьмем тогда несколько чуждых нашему языку форм и согласим их, тоже невидимо и невольно, с формами нашей мысли – и тем *расширим* ее. Существует один знаменательный факт: мы, на нашем еще неустроенном и молодом языке, можем передавать глубочайшие формы духа и мысли европейских языков... <...> ...Нашего-то языка *дух* – бесспорно многообразен, богат, всесторонен и всеобъемлющ, ибо в неустроенных еще формах своих, а уже мог передать драгоценности и сокровища мысли европейской, и мы чувствуем, что переданы они точно и верно. <...> Живой же язык явится у нас не раньше, как когда мы совсем соединимся с народом. (Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Избранные главы. – СПб., 1999. С. 191-198.)

Но обращусь лучше к нашей литературе: всё, что есть в ней истинно прекрасного, то всё взято из народа, начиная с смиренного, простодушного типа Белкина, созданного Пушкиным. У нас всё ведь от Пушкина. Поворот его к народу в столь раннюю пору его деятельности до того был беспримечен и удивителен, представлял для того времени до того неожиданное новое слово, что объяснить его можно лишь если не чудом, то необычайною величиною гения, которого мы, прибавлю к слову, до сих пор еще [с.44] оценить не в силах. ...Всё, что в типах Гончарова и Тургенева векового и прекрасного, – всё это от того, что они в них соприкоснулись с народом; это соприкосновение с народом придало им необычайные силы. Они заимствовали у него его простодушие, чистоту, кротость, широкость ума и незлобие, в противоположность всему изломанному, фальшивому, наносному и рабски заимствованному. <...> ...За литературой нашей именно та заслуга, что она, почти вся целиком, в лучших представителях своих и прежде всей нашей интеллигенции, заметьте себе это, преклонилась перед *правдой народной*, признала идеалы народные за действительно прекрасные. (Достоевский Ф.М. Дневник писателя 1876 г. Февраль. // Достоевский Ф.М. Искания и размышления. – М., 1983. С. 256-257.)

Пушкин есть явление чрезвычайное и, может быть, единственное явление русского духа, сказал Гоголь. Прибавлю от себя: и *пророческое*. Да, в появлении его заключается для всех нас, русских, нечто бесспорно пророческое. Пушкин как раз приходит в самом начале *правильного самосознания* нашего, едва лишь начавшегося и зародившегося в обществе нашем после целого столетия с петровской реформы, и появление его сильно способствует освещению темной дороги нашей новым направляющим светом. В этом-то смысле Пушкин есть *пророчество* и *указание*. <...>

[Так, например,] в Алеко («Цыгане») Пушкин уже отыскал и гениально отметил того несчастного скитальца в родной земле, того исторического русского страдальца, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем. <...> Тип этот верный и схвачен безошибочно, тип постоянный и надолго у нас, в нашей русской земле поселившийся. Эти русские [с.45] бездомные скитальцы продолжают и до сих пор свое скитальчество, и

еще долго, кажется, не исчезнут. И если они не ходят уже в наше время в цыганские таборы искать у цыган в их диком своеобразном быте своих мировых идеалов и успокоения на лоне природы от сбивчивой и нелепой жизни нашего русского – интеллигентного общества, то все равно ударяются в социализм, которого еще не было при Алеко, ходят с новою верой на другую ниву и работают на ней ревностно, веруя, как и Алеко, что достигнут в своем фантастическом делании целей своих и счастья не только для себя самого, но и всемирного. Ибо русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтоб успокоиться... Человек этот, повторяю, зародился как раз в начале второго столетия ...в нашем интеллигентном обществе, оторванном от народа, от народной силы. <...> И никогда-то он не поймет, что правда прежде всего внутри его самого... <...> Тут уже подсказывается *русское* решение вопроса, «проклятого вопроса», по *народной* вере и правде: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость». <...> Не в вещах эта правда, не *вне* тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоём собственном *труде* над собою. Победишь себя, усмиришь себя – и станешь свободен, как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя, и поймешь, наконец, народ свой и святую правду его. <...>

Еще яснее выражено оно в «Евгении Онегине», поэме ...осозательно реальной, в которой воплощена *настоящая* русская жизнь с такою творческою силой и с такою законченностью, какой и не бывало до Пушкина, да и после его, пожалуй. <...> Позвольте, тут другой вопрос, и даже, может быть, самый важный в поэме. Кстати, вопрос: почему Татьяна не пошла с Онегиным, [с.46] имеет у нас, по крайней мере в литературе нашей, своего рода историю весьма характерную... И всего характернее, что нравственное разрешение этого вопроса столь долго подвергалось нас сомнению. <...> У [Онегина] никакой *почвы*, это былинка, носимая ветром. Не такова [Татьяна] вовсе: у ней и в отчаянии и в страдальческом сознании, что погибла ее жизнь, все-таки есть нечто твердое и незыблемое, на что опирается ее душа. Это ее воспоминания детства, воспоминания родины, деревенской глуши, в которой началась ее смиренная, чистая жизнь, – это «крест и тень ветвей над могилой ее бедной няни». О, эти воспоминания и прежние образы ей теперь всего драгоценнее..., они-то и спасают ее душу от *окончательного* отчаяния. И этого не мало, нет, тут уже многое, потому что тут целое основание, тут нечто незыблемое и неразрушимое. Тут соприкосновение с *родиной*, с родным *народом*, с его *святынею*. <...> Повсюду у Пушкина слышится вера в русский *характер*, вера в его *духовную* мощь, а коль вера, стало быть, и *надежда*, великая надежда за русского человека. <...> ...Не было бы Пушкина, не определились бы, может быть, с такою непоколебимою силой ...наша вера в нашу русскую *самостоятельность*, наша *сознательная* уже теперь надежда на наши народные силы, а затем и вера в грядущее самостоятельное *назначение* в семье европейских народов. <...>

...Укажите хоть на одного из ...великих гениев, который бы обладал такою способностью *всемирной отзывчивости*, как наш Пушкин. И эту-то способность, *главнейшую способность* нашей национальности, он именно разделяет с народом нашим, и тем, главнейше, он и *народный* поэт. Самые величайшие из европейских поэтов никогда не могли воплотить в себе с такою силой гений чужого, соседнего, может быть, с ними народа, дух его, всю [с.47] затаенную глубину этого духа и всю тоску его призвания, как мог это проявлять Пушкин. <...> Нет, положительно скажу, не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей *глубине* ее, а в *перевоплощении* своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и *чуждесном*, потому что нигде, ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось. Это только у Пушкина, и в этом смысле, повторяю, он явление невиданное и неслыханное, а по-нашему, и пророческое, ибо... ибо тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила, выразилась именно народность его поэзии, народность в дальнейшем своем развитии, народность нашего *будущего*, таящегося уже в настоящем, и выразилась *пророчески*. Ибо что такое сила духа русской народности, как не стремление ее в конечных целях своих ко *всемирности* и ко *всечеловечности*? Став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас же, как только прикоснулся к силе народной, так уже и предчувствует великое грядущее *назначение* этой силы. Тут он угадчик, тут он *пророк*. <...> Если бы жил он дольше, может быть явил бы бессмертные и великие образы души русской, уже понятные нашим европейским братьям, привлек бы их к нам гораздо более и ближе, чем теперь, может быть успел бы им разъяснить всю правду стремлений наших, и они уже более понимали бы нас, чем теперь, стали бы нас предугадывать, перестали бы на нас смотреть столь недоверчиво и высокомерно, как теперь еще смотрят. Жил бы Пушкин дольше, так и между нами было бы, может быть, менее недоразумений и споров, чем видим теперь. Но бог судил иначе. Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую *великую тайну*. И вот мы теперь без него эту тайну *разгадываем*. [с.48] (Достоевский Ф.М. Пушкин. (Очерк). // Достоевский Ф.М. «Человек есть тайна...» – М., 2003. С. 416-430.)

О Русской идее

Все эти полтора века после Петра мы только и делали, что выживали общение со всеми цивилизациями человеческими, *роднение* с их историей, с их идеалами. Мы учились и приучали себя любить французов и немцев и всех, как будто те были нашими братьями, и несмотря на то, что те никогда не любили нас, да и решили нас не любить никогда. Но в этом состояла наша реформа, всё Петрово дело: мы вынесли из нее, в полтора века, *расширение* взгляда, еще не повторявшееся, может быть, ни у одного народа ни в древнем, ни в новом мире. Допетровская Россия была деятельна и крепка, хотя и медленно слагалась политически; она выработала себе единство и готовилась закрепить свои

окраины; про себя же понимала, что несет внутри себя драгоценность, которой нет нигде больше, – *православие*, что она – хранительница Христовой *истины*, но уже *истинной* истины, настоящего Христова образа, затемнившегося во всех других верах и во всех других народах. Эта драгоценность, эта вечная, присущая России и доставшаяся ей на хранение истина, по взгляду лучших тогдашних русских людей, как бы избавляла их совесть от обязанности всякого иного просвещения. Мало того, в Москве дошли до понятия, что всякое более близкое общение с Европой даже может вредно и развратительно повлиять на русский ум и на русскую *идею*, извратить самое православие и совлечь Россию на путь гибели, «по примеру всех других народов». Таким образом, древняя Россия в замкнутости своей *готовилась быть неправа*, – неправа перед человечеством, решив бездейтельно [с.49] оставить драгоценность свою, свое православие, при себе и замкнуться от Европы... <...> С Петровской реформой явилось расширение взгляда беспримерное, – и вот в этом, повторяю, и весь подвиг Петра. Что же это за «расширение взгляда», в чем оно и что означает? Это не просвещение в собственном смысле слова и не наука, это и не измена тоже народным русским нравственным началам, во имя европейской цивилизации; нет, это именно нечто одному лишь народу русскому свойственное, ибо подобной реформы нигде никогда и не было. Это, действительно и на самом деле, почти братская *любовь* наша к другим народам, выжитая нами в полтора века общения с ними; это потребность наша *всеслужения* человечеству, даже в ущерб иногда собственным и крупным ближайшим интересам; это *примирение* наше с их цивилизациями, познание и *извинение* их идеалов, хотя бы они и не ладили с нашими; это нажитая нами способность в каждой из европейских цивилизаций или, вернее, – в каждой из европейских личностей открывать и находить заключающуюся в ней истину, несмотря даже на многое, с чем нельзя согласиться. Это, наконец, потребность быть прежде всего *справедливыми* и искать лишь истины. Одним словом, это, может быть, и есть начало, первый шаг того деятельного приложения нашей драгоценности, нашего православия, к всеслужению человечеству, – к чему оно и предназначено и что, собственно, и составляет настоящую сущность его. Таким образом, через реформу Петра произошло расширение *прежней* же нашей идеи, русской московской идеи, получилось умножившееся и усиленное понимание ее: мы сознали тем самым всемирное назначение наше, личность и роль нашу в человечестве, и не могли не сознать, что назначение и роль эта не похожи на таковые же у других народов, ибо там каждая народная личность [с.50] живет единственно для себя и в себя, а мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего *примирения*. И это вовсе не позорно, напротив, в этом величие наше, потому что всё это ведет к *окончательному* единению человечества. Кто хочет быть выше всех в царствии божием – стань всем слугой. Вот как я понимаю русское предназначение в *его идеале*.

В самом деле, что такое для нас петровская реформа, и не в будущем только, а даже и в том, что уже было, произошло, что уже явилось воочию? Что означала для нас эта реформа? Ведь не была же она только для нас усвоением европейских костюмов, обычаев, изобретений и европейской науки. Вникнем, как дело было, поглядим пристальнее. Да, очень может быть, что Петр первоначально только в этом смысле и начал производить ее, то есть в смысле ближайше утилитарном, но впоследствии, в дальнейшем развитии им своей идеи, Петр несомненно повиновался некоторому затаенному чутью, которое влекло его, в его деле, к целям будущим, несомненно огромнейшим, чем один только ближайший утилитаризм. Так точно и русский народ не из одного только утилитаризма принял реформу, а несомненно уже ощутив своим предчувствием почти тотчас же некоторую дальнейшую, несравненно более высшую цель, чем ближайший утилитаризм, – ощутив эту цель опять-таки, конечно, повторяю это, бессознательно, но, однако же, и непосредственно и вполне жизненно. Ведь мы разом устремились тогда к самому жизненному воссоединению, к единению всечеловеческому! Мы не враждебно..., а дружественно, с полною любовью приняли в душу нашу гении чужих наций, всех вместе, не делая преимущественных племенных различий, умея инстинктом, почти с самого первого шагу [с.51] различать, снимать противоречия, извинять и примирять различия, и тем уже выказали готовность и наклонность нашу, нам самим только что объявившуюся и сказавшуюся, ко всеобщему общечеловеческому воссоединению со всеми племенами великого арийского рода. Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать *настоящим* русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (*в конце концов, это подчеркните*) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей. <...> О, народы Европы и не знают, как они нам дороги! И впоследствии, я верю в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону! Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю «в рабском виде исходил, благословляя, Христос». Почему же нам не вместить последнего *слова* его? (Достоевский Ф.М. Пушкин. (Очерк). // Достоевский Ф.М. «Человек есть тайна...» – М., 2003. С. 416-430.) [с.52]

В.С. Соловьёв (1856-1900)

Владимир Сергеевич Соловьёв – выдающийся русский философ. Основные произведения: «Критика отвлеченных начал», «Чтения о богочеловечестве», «Оправдание добра» и др.

Личность и общество

Каждый единичный человек, как личность, обладает возможностью совершенства, или положительной бесконечности, именно способностью все понимать своим разумом и все обнимать сердцем, или входить в живое единство со всем. Эта двоякая бесконечность – силы представления и силы стремления и действия, называемая в Библии (по толкованию отцов церкви) образом и подобием Божиим, есть непрменная принадлежность каждого лица, в этом, собственно, состоит безусловное значение, достоинство и ценность человеческой личности и основание ее неотъемлемых прав. Ясно, что осуществление этой бесконечности, или действительность этого совершенства обусловлена совместностью всех и не может быть личною принадлежностью каждого, *в отдельности взятого*, а усвоится им чрез взаимодействие со всеми, – иначе, оставаясь в своей отдельности и ограниченности, единичное лицо тем самым лишает себя действительной полноты всего, т.е. лишает себя совершенства и бесконечности. Последовательно утверждать свою отдельность или обособленность было бы для лица даже физическою невозможностью. Все, что есть в жизни общей, непременно так или иначе воздействует на единичных лиц, усвоится ими и только в них и чрез них доходит до своей окончательной действительности, или завершения; а если [с.53] смотреть на то же самое дело с другой стороны – в жизни личной все *действительное* ее содержание получается чрез общественную среду и так или иначе обусловлено ее данным состоянием. В этом смысле можно сказать, что *общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество*.

Мировая задача состоит не в создании солидарности между каждым и всеми – она уже и так существует по природе вещей, а в полном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого, в ее превращении из метафизической и физической только в нравственно-метафизическую и нравственно-физическую. Жизнь человека уже сама по себе и сверху, и снизу есть невольное участие в прогрессивном существовании человечества и целого мира; *достоинство* этой жизни и смысл всего мироздания требуют только, чтобы это невольное участие каждого во всем становилось вольным, все более и более сознательным и свободным, т.е. действительно-личным, – чтобы каждый все более и более понимал и исполнял *общее дело*, как *свое собственное*. Очевидно, только таким образом бесконечное значение личности осуществляется, или из возможности переходит в действительность.

Но самый этот переход – это одухотворение, или морализация солидарности, по природе существующей, – есть тоже нераздельная часть общего дела; исполнение этой высшей задачи зависит в своем действительном успехе не от одних личных условий, а определяется непременно и общим ходом мировой истории, или наличным состоянием общественной среды в данный исторический момент, так что и личное совершенствование каждого человека никогда не может быть отделено от общего, личная [с.54] нравственность – от общественной.

Действительная нравственность есть должное взаимодействие между единичным лицом и его данною средою (в широком смысле этого слова, обнимающем все области бытия, высшие и низшие, с которыми человек практически соотносится). Действительное личное достоинство каждого несомненно выражается и воплощается в его отношениях к тому, что его окружает. В этой *лично-общественной* действительности постепенно осуществляются те бесконечные возможности, которые заложены и в самой природе человеческой – в каждом и во всех. Исторический опыт застает человека уже восполненным некоторою общественною средой, и затем вся история есть лишь возвышение и расширение той двусторонней, лично-общественной жизни. Указанные мною три главные степени, или формации, в этом процессе: родовая, национально-государственная и универсальная – связаны, разумеется, множеством промежуточных звеньев, и, помимо этого, высшая форма не заменяет и не упраздняет всецело низшую, а только, вбирая ее в свою сферу, видоизменяет ее, из самостоятельного целого делая подчиненную часть. Так, родовой союз с возникновением государства становится его подчиненным, частным элементом в виде семьи, в которой родственная связь не упраздняется, а скорее углубляется нравственно, изменяя только свое социологическое и правовое значение, переставая быть основанием независимой власти или собственной юрисдикции.

При переходе от низших форм собирательной жизни к высшим личность в силу присущей ей бесконечной потенции понимания и стремления к лучшему является в избранных своих представителях началом движения и прогресса (динамический элемент истории), тогда как данная общественная среда, как уже [с.55] достигнутая действительность, как законченная в своей сфере и на своей степени объективация нравственного содержания, естественно представляет косную, охранительную сторону (статический элемент истории). Когда единичные лица, более других одаренные или более развитые, начинают испытывать действие своей общественной среды не как осуществление и восполнение их жизни, а лишь как внешнее ограничение и препятствие для их положительных нравственных стремлений, тогда они становятся носителями высшего общественного сознания, которое стремится затем к поглощению в новых

соответствующих ему формам и порядкам жизни.

Всякая общественная среда есть объективное проявление или воплощение нравственности (должных отношений) на известной степени человеческого развития; но нравственная личность в силу своего стремления к безусловному добру перерастает данную ограниченную форму воплощенного в обществе нравственного содержания и начинает относиться к нему отрицательно – не к самому по себе, а только к данной низшей ступени его воплощения. Очевидно, такое столкновение не есть принципиальное противоречие между личным началом и общественным началом как таковыми, а только между прежнею и новым стадиями лично-общественного развития. (Соловьев В.С. «Оправдание добра». – Соч. в 2-х томах. – М. 1988г. Т.1. С.375-379.)

О патриотизме

История всех народов – древних и новых, – имевших прямое влияние на судьбы человечества, говорит нам одно и то же. Все они в эпохи своего расцвета и величия полагали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, [с.56] а в чем-то всеобщем, *сверхнародном*, во что они верили, чему служили и что осуществляли в своем творчестве – национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию или предметным результатам. Народы живут и действуют не во имя себя или своих материальных интересов, а во имя своей идеи, т.е. того, что для них всего важнее и *что нужно всему миру, чем они могут послужить ему*, – они живут не для себя только, а для всех. То, во что народ верит и что с верою делает, он непременно признает хорошим *безусловно*, хорошим не как свое, а само по себе, следовательно, для всех, и таковым; оно обыкновенно оказывается. Исторические представители народа могут иногда ложно понимать ту и другую сторону национально-универсальной идеи, которой они служат, и тогда их служение выходит дурное и безуспешное. Филипп II и герцог Альба очень плохо понимали идею церковного единства, парижский Конвент не лучше понимал идею человеческих прав; но дурное понимание проходит, а идея остается и просветляется в новых, лучших своих проявлениях, если только она действительно коренится в душе народа.

Поскольку универсально народное творчество, т.е. то, что народ осуществляет в действительности, постольку же универсально в своем предмете истинное самосознание народное. Народ не сознает себя отвлеченно, как какого-то пустого субъекта, отдельно от содержания и смысла своей жизни, он сознает себя именно в том или по отношению к тому, что он делает и что хочет делать, во что верит и чему служит.

Но если сам народ, как ясно из истории, не ставит целью своей жизни себя самого, отвлеченно взятого, или материальный интерес своего существования отдельно от его высшего, [с.57] идеального условия, то и каждый из нас не имеет права в любви к своему народу отделять его от смысла его жизни и служение его материальным выгодам ставить выше нравственных требований. И если сам народ своим истинным творчеством и самосознанием утверждает себя во всемирном – в том, что имеет значение для всех или в чем он солидарен со всеми, то каким же образом истинный патриот может ради предполагаемой «пользы» своего народа разрывать солидарность с другими, ненавидеть или презирать чужеземцев? Если сам народ видит свое настоящее благо в благе всеобщем, то как же патриотизм может ставить благо своего народа как что-то отдельное и противоположное всему другому? Очевидно, это не будет то нравственное идеальное благо, которое желает сам народ, и мнимый патриотизм окажется в противоречии не с чужими, а со своим собственным народом в его лучших стремлениях. Но существует же, однако, национальная вражда и противоборство? Существует, конечно, как некогда существовало повсюду людоедство, – существует как зоологический факт, осужденный лучшим человеческим сознанием самих народов. Возведенный в отвлеченное начало, этот зоологический факт тяготее над жизнью народов, затемняя ее смысл и подавляя ее вдохновение, ибо *смысл и вдохновение частного – только в связи и согласии его со всеобщим*.

Против ложного патриотизма или национализма, поддерживающего преобладание звериных инстинктов в народе над высшим национальным самосознанием, прав будет космополитизм, требующий безусловного применения нравственного закона без всякого отношения к национальным различиям. Но именно нравственный принцип, если проводить его последовательно до конца, не позволяет нам удовлетворяться этим отрицательным [с.58] требованием космополитизма.

Пусть непосредственным предметом нравственного отношения будет отдельное лицо. Но ведь в самом этом лице одна из существенных его особенностей – прямое продолжение и расширение его индивидуальности – есть его народность (в положительном смысле характера, типа и творческой силы). Это не есть только физический факт, но и психическое, и нравственное определение. На той степени развития, какой достигло человечество, принадлежность данного лица к известной народности закрепляется его собственным актом самосознания и воли. И, таким образом, народность есть внутренняя, неотделимая принадлежность этого лица, то, что для него в высокой степени дорого и близко. И как же возможно нравственное отношение к этому лицу, если не признать существование того, что для него так значительно? Нравственный принцип не позволяет превращать действительное лицо, живого человека с его неотъемлемым и существенным национальным определением в какой-то пустой, отвлеченный субъект, произвольно выделяя из него определяющие его особенности. Если мы должны признавать собственное достоинство этого человека, то эта обязанность простирается и на все то положительное, с чем он связывает свое достоинство; и если мы любим чело-

века, то должны любить его народность, которую он любит и от которой себя не отделяет. Высший нравственный идеал требует, чтобы мы любили всех людей, как самих себя, но так как люди не существуют вне народностей (как и народность не существует вне отдельных людей) и эта связь сделалась уже нравственною, внутреннею, а не физическою только, то прямой логический вывод отсюда есть тот, что *мы должны любить все народности, как свою собственную*. Этою заповедью утверждается патриотизм [с.59] как естественное и основное чувство, как прямая обязанность лица к своему ближайшему собирательному целому, и в то же время это чувство освобождается от зоологических свойств народного эгоизма, или национализма, становясь основой и мерилем для положительного отношения ко всем другим народностям согласно безусловному и всеобъемлющему нравственному началу. Значение этого требования любви к другим народностям несколько не зависит от метафизического вопроса о народах как о самостоятельных собирательных существах. Если бы даже народность существовала только в своих видимых единичных носителях, то *в них* она во всяком случае составляет положительную особенность, которую можно ценить и любить у чужестранцев так же, как и у своих единоплеменников. Если такое отношение станет действительно правилом, то национальные различия сохранятся и даже усилятся, сделаются более яркими, а исчезнут только враждебные *разделения* и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества.

Требование любить другие народности, как свою собственную, вовсе не означает *психологической одинаковости* чувства, а только *этическое равенство* волевого отношения: я должен так же хотеть истинного блага всем другим народам, как и своему собственному; эта «любовь благоволения» одинакова уже потому, что истинное благо едино и нераздельно. Разумеется, такая этическая любовь связана и с психологическим пониманием и одобрением положительных особенностей всех чужих наций, – преодолев нравственную волею бессмысленную и невежественную национальную вражду, мы начинаем знать и ценить чужие народности, они начинают нам *нравиться*. Но эта «любовь одобрения» не может быть тождественна с тою, которую мы чувствуем [с.60] к своему народу, как и самая искренняя любовь к ближним (по евангельской заповеди), этически равная любви к самому себе, никогда не может быть с нею психологически одинаковою. За собою, как и за *своим* народом, остается неизменное первенство исходной точки. А с устранением этого недоразумения устраняется и всякое серьезное возражение против нашего принципа: *люби все другие народы, как свой собственный*. (Там же. С. 375-379.)

О нравственном прогрессе

Уже условная житейская нравственность требует от человека, чтоб он передал в наследие своим детям не только то добро, которое он нажил, но еще и способность трудиться для дальнейшего обеспечения своей жизни. Высшая, безусловная нравственность также обязывает настоящее поколение передать новому двоякое наследие: во-первых, все положительное, что добыто прошедшим человечества, все результаты исторического сбережения, а во-вторых, способность и готовность воспользоваться этим основным капиталом для общего блага, для нового приближения к высшей цели. Таково существенное назначение истинного воспитания, которое должно быть зараз и нераздельно *традиционным и прогрессивным*. Разделение и противоположение между этими двумя производителями истинной жизни – между основанием и тем, что на нем основывается, между корнем и тем, что должно из него вырасти, – одинаково нелепо и одинаково убийственно для обеих сторон. Если старое, хорошее довлеет себе и не есть уже действительное основание для нового, лучшего, то, значит, это старое потеряло жизненную силу; признавая его как что-то *поконченное* и поклоняясь ему в атом виде как внешнему предмету, мы делаем из *религии* только *реликвию* – мертвую, но [с.61] не чудотворную. Это есть коренной грех ходячего консерватизма, который стремится заменить живые плоды духа искусственными консервами. Поскольку он выражается в воспитании, этот лжеконсерватизм плодит людей равнодушных и враждебных к религии. Вера не может получиться *вследствие* такого воспитания, когда ее уже нет в причине. Ясно, в самом деле, что исключительная ревность о консервировании веры может происходить только от маловерия самих ревнителей: им некогда и незачем было бы так сокрушаться и хлопотать о вере, если б они *жили верою*.

Где *предание* поставляется на место *преданного* (где, например, традиционная правильность понятия о Христе сохраняется безусловно, но присутствие Самого Христа и Духа Его не чувствуется), там религиозная жизнь невозможна, и всякие усилия искусственно ее вызывать только яснее обличают роковую потерю.

Но может ли на действительно умершем прошедшем вырасти жизнь будущего? Если действительно распалась связь времен, то что значит прогресс? *Кто* прогрессирует? Разве дерево могло бы действительно расти, если б его корни и ствол существовали только мысленно и лишь ветви и листья пользовались настоящею реальностью? Но, не останавливаясь пока на логических несообразностях такой точки зрения, ограничимся этическою стороною дела. Человек как нравственное существо имеет безусловное значение; его настоящая действительность, в отдельности взятая, этому значению не соответствует (не адекватна); отсюда нравственная задача – не отделять себя, свою личность и свою наличность от безусловного добра, пребывающего как единое во всем. Поскольку нравственное существо внутренне связано со *всею*, [с.62] оно действительно имеет безусловное значение, или удовлетворяет своему достоинству. В порядке времени то «все», от которого мы не должны себя отделять, с которым мы должны внутренне соединяться, является с двух сторон, ближайшим образом, как наше прошедшее и наше будущее, как предки и потомки. Чтобы осуществить наше нравственное достоинство во времени, мы должны стать духовно тем, чем мы уже являемся физи-

чески, – звеном соединения и посредства между теми и другими, а для этого мы должны признать за отшедшими пребывающую действительность, признать за предками безусловную будущность. Скончавшихся мы не должны считать поконченными – они носители безусловного начала, которое и для них должно иметь полноту осуществления. Отшедшие, предки, вместе со своим бытием в памяти прошлого имеют тайное существование и в настоящем и получают явное в будущем: *они обладают и действительностью и будущностью*.

Только на этой основе возможно настоящее воспитание. Если мы равнодушны к будущности наших предков, в силу чего будем мы заботиться о будущности нового поколения? Если мы не можем иметь безусловной нравственной солидарности с теми, которые *умерли*, то откуда возьмется такая солидарность с теми, которые непременно *умрут*? Поскольку воспитание существенно состоит в передаче нравственной обязанности от одного поколения другому, спрашивается: *какая же обязанность и по отношению к кому передается нами нашим преемникам*, если наша собственная связь с предками порвана? Обязанность двигать вперед человечество? Но это только игра словами, ибо ни «вперед», ни «человечество» не имеют здесь никакого реального смысла. «Вперед» должно значить к Добру, но откуда же оно возьмется, [с.63] когда в основу положено зло – самое элементарное и бесспорное зло неблагодарности к отцам, примирение с их исчезновением, спокойное отделение и отчуждение от них? И где же то человечество, которое наши воспитанники и преемники должны двигать вперед? Разве прошлогодние листья, развеянные ветром и сгнившие в земле, составляют вместе с новою листвою одно дерево? Никакого человечества с этой точки зрения вовсе не существует, а есть только отдельные поколения людей, сменяющие друг друга.

Если эту внешнюю и постоянно исчезающую связь мы должны заменить существенною и пребывающею связью нравственною, то, очевидно, это должно быть сделано в обе стороны. Форма времени, нравственно безразличная сама по себе, не может по существу определять наших нравственных отношений. Тут невозможна никакая сделка – двух безусловных принципов жизни быть не может. Мы должны окончательно и бесповоротно решить для себя вопрос: признаем ли мы безусловное значение за временным порядком явлений или же за нравственным порядком, за внутреннею связью существ? При первом решении – с исчезновением действительного единства в человечестве, как неисцельно раздробленном во времени, не может быть и общей задачи, а следовательно, не может быть и обязанности воспитывать будущие поколения для дальнейшего исполнения такой задачи. А при втором решении – воспитание неразрывно связано с почитанием прошедшего, составляет его естественное восполнение. Этим традиционным элементом воспитания обусловлен и его прогрессивный элемент, так как *нравственный прогресс может состоять только в дальнейшем и лучшем исполнении тех обязанностей, которые вытекают из предания*. [с.64]

То самое безусловное значение человеческого существа (его способность быть носителем вечной жизни и причастником божественной полноты бытия), которое мы религиозно чтим в отшедших, мы нравственно воспитываем в грядущем поколении, утверждая его связь с теми как проявляющуюся чрез торжество над временем и смертью. Частные вопросы, техника воспитания, принадлежат к особой специальной области, в которую мы не входим. Но если педагогика желает иметь общий положительный принцип, бесспорный в нравственном смысле и сообщающий безусловное достоинство ее стремлениям, то она найдет его только в одном: *нерасторжимая связь поколений, поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела – приготовления к явному Царству Божию и к воскресению всех*. (Там же. С. 495-498.) [с.65]

(Хрестоматия по философии. Книга 6. Русская философия XIX-XX вв. Часть Вторая. / Под редакцией проф. д.филос.н. Ивановой А.А. - Учебно-методическое пособие. - М: ИПЦ МИТХТ, 2005.)

Русская классическая философия XX столетия продолжала традиции, заложенные Ф.М. Достоевским и В.С. Соловьевым. Преодоление одностороннего и абсолютизированного рационализма, обоснование непреходящей важности нравственных основ бытия, духовности в жизни человека и общества объединяет представителей русской классической философии в двадцатом веке. Многие из них не по своей воле оказались за рубежом, но своим творчеством они были привержены традициям отечественной культуры. Проблемы специфики философского сознания, добра и зла, личности и общества, путей общественного развития, патриотизма и единения человечества, движущих сил развития культуры занимают важное место в творчестве русских философов этого периода времени.

В.В. Розанов (1856-1919)

Василий Васильевич Розанов – выдающийся русский философ и публицист. Основные произведения: «Люди лунного света. Метафизика христианства», «О понимании», «Опавшие листья», «Уединенное», «Апокалипсис нашего времени» и др.

О человеке и жизненных ценностях

Благовари каждый миг бытия и каждый миг бытия увековечивай. Смысл – не в Вечном; смысл – в Мгновениях. Мгновения-то и вечны, а Вечное – только «обстановка» для них. Квартира для жильца. Мгновение – жилец, мгновение – «я», Солнце. (Розанов В.В. Сочинения. – М., 1990. Т.2. С. 628.)

Малую травку родить – труднее, чем разрушить каменный дом..., за много лет литературной деятельности я замечал, видел, наблюдал из приходо-расходной книжки (по изданиям), по «отзывам печати», что едва напишешь что-нибудь насмешливое, злое, [с.4] разрушающее, убивающее – как все люди жадно хватаются за книгу, статью.— «И пошлу и пошлу»... Но с какой бы любовью, от какого бы чистого сердца вы ни написали книгу или статью с положительным содержанием – это лежит мертво, и никто не даст себе труда даже развернуть статью, разрезать брошюру, книгу. (Там же. С. 206.)

Не полон ли мир ужасов, которых мы еще совершенно не знаем? Не потому ли нет полного ведения, что его не вынес бы ум и особенно не вынесло бы сердце человека? (Там же. С. 369.)

История не есть ли чудовищное другое лицо, которое проглатывает людей себе в пищу, нисколько не думая о их счастье. Не интересуюсь им? Не есть ли мы – «я» в «Я»? Как все страшно и безжалостно устроено. Есть ли жалость в мире? Красота – да, смысл – да. Но жалость? Звезды жалеют ли? Мать – жалеет: и да будет она выше звезд. Жалость – в маленьком. Вот почему я люблю маленькое. (Там же. С. 285)

Нужно, чтобы о ком-нибудь болело сердце. Как это ни странно, а без этого пуста жизнь. (Там же. С. 346.)

Боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни. Вот отчего религия всегда будет одолевать философию. (Там же. С. 204.)

Техника, присоединившись к душе, дала ей всемогущество. Но она же ее и раздавила. Получилась «техническая душа», лишь с механизмом творчества, а без вдохновения творчества. (Там же. С. 322.)

Прогресс технически необходим, для души он вовсе не необходим. Нужно «усовершенствованное ружье», рантовые сапоги, печи, чтобы не дымили. Но душа в нем не растет. И душа скорее даже малится в нем. (Там же. С. 449.)

Пройдет все, пройдем мы, пройдут дела наши. Любовь? Нет. Хочется думать. (Там же. С. 370.)

Любовь есть боль. Кто не болит о другом, тот и не любит другого. (Там же. С. 301.) [с.5]

Умей искать уединения, умей искать уединения, умей искать уединения. Уединение – лучший страж души. Я хочу сказать – ее Ангел Хранитель. Из уединения – все. Из уединения – силы, из уединения – чистота. Уединение – «собранный дух», это – я опять целен. (Там же. С. 370-371.)

Механизм гибели европейской цивилизации будет заключаться в параличе против всякого зла, всякого негодяйства: и в конце времен злодеи разорвут мир. Заметьте, что уже теперь теснится, осмеивается, пренебрежительно оскорбляется все доброе, простое, спокойное, попросту добродетельное... Цивилизации гибнут от извращения основных добродетелей, стержневых, «на роду написанных», на которых «все тесто возшло». (Там же. С. 376.)

Вся «цивилизация XIX-го века» есть медленное, неодолимое и, наконец, восторжествовавшее просачивание всюду кабака. Кабак просочился в политику – это «европейские (не английский) парламенты». Кабак прошел в книгопечатание. Ведь до XIX-го века газет почти не было (было кое-что), а была только литература. К концу XIX-го века газеты заняли господствующее положение в печати, а литература – почти исчезла. Кабак просочился в «милое хозяйство», в «свое угодье». Это – банк, министерство финансов и социализм. Кабак просочился в труд: это фабрика и техника... Бога вообще в «кабаке» нет. И сущность XIX-го века заключается в оставлении Богом человека. (Там же. С. 431.)

Нужно разрушить политику... Нужно создать аполитичность. «Бог больше не хочет политики, залившей землю кровью»... обманом, жестокостью. Как это сделать? Нет как возможно это сделать? ...Погасить политическое пылание через то, чтобы вдруг «никто ничего не понимал», видя все «запутанным» и «смешавшимся»... (Там же. С. 433.)

Если «политика» и «политики» так страстно восстали против религии, поэзии и философии, то ведь давно надо было догадаться, [с.6] что, значит, душа религии, поэзии и философии в равной степени враждебна политике и пылает против нее... Что же скрывать? политики давно «оказывают покровительство» религии, позволяют поэтам петь себе «достойные стихосложения», «глядят по головке» философов, почти со словами – «ты существо, хотя и сумасшедшее, но мирное». Вековые отношения... Но не пора ли им сказать, что дух человеческий решительно не уместится в их кожу... (Там же. С. 435.)

О революции и отечестве

Демократия очень и очень умеет «целовать в плечико», ухаживать, льстить: хотя для «искренности и правдоподобия» обходится грубовато, спорит, нападает, подшучивает над аристократом и его (теперь вчерашним) аристократизмом... Ничего, одним словом, не упускают из чести, из тщеславия: любят сладенькое, как и все «смертные». В то же время так презирая «эполеты» и «чины» старого строя... (Там же. С. 302.)

Революция имеет два измерения – длину и ширину; но не имеет третьего – глубины. И вот по этому качеству она никогда не будет иметь спелого, вкусного плода; никогда не «завершится»... Она будет все расти в раздражение: но никогда не настанет в ней того окончательного, когда человек говорит: «Довольно! я — счастлив! Сегодня так хо-

рошо, что не надо завтра»... Революция всегда будет с мукою и будет надеяться только на «завтра»... И всякое «завтра» ее обманет и перейдет в «послезавтра»... В революции нет радости. И не будет. ...Она механистична, она материалистична. Но это не случай, не простая связь с «теориями нашего времени»; это – судьба и вечность. (Там же. С. 301.)

...В революции – ничего для мечты. (Там же. С.227.)

Социализм пройдет как дисгармония. Всякая дисгармония пройдет. А социализм — буря, дождь, ветер... [с.7]

Взойдет солнышко и осушит все. И будут говорить, как о высохшей росе: «Неужели он (соц.) был?» «И барабанил в окна град: братство, равенство, свобода?»

— О, да! И еще скольких этот град побил!!

— Удивительно. Странное явление. Не верится. Где бы об истории его прочитать? (Там же. С. 298.)

Достоевский, который терся плечом о плечо с революционерами (Петрашевский), — имел мужество сказать о ней: «мошенничество». «Русская революция сделана мошенниками» («Бесы»). (Там же. С. 604.)

Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить именно когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, наконец, даже порочна. (Там же. С.299.)

Н.А. Бердяев (1874-1948)

Николай Александрович Бердяев – выдающийся русский философ. Важное место в его философии занимали проблемы свободы и творчества человека, осмысление исторической судьбы России. Основные работы: «Самопознание», «Философия свободы», «Смысл творчества», «Истоки и смысл русского коммунизма», «Русская идея», «Судьба России», «Смысл истории» и др.

О философии

Мечта новой философии стать научной или наукообразной. Никто из официальных философов не сомневается серьезно в верности и законности этого стремления во что бы то ни стало превратить философию в научную дисциплину. На этом сходятся позитивисты и метафизики, материалисты и критицисты. Кант и Гегель, Конт и Спенсер, Коген и Риккерт, Вундт и Авенариус – все хотят, чтобы философия была наукой или наукообразной. Философы вечно завидуют науке. [с.8] Наука – предмет вечного вождения философов. Философы не смеют быть самими собой, они хотят во всем походить на ученых, во всем подражать ученым. Философы верят в науку больше, чем в философию, сомневаются в себе и в своем деле и сомнения эти возводят в принцип. Философы верят в познание лишь потому, что существует факт науки: по аналогии с наукой готовы верить они и в философское познание. ...Окончательное освобождение философии от всякой зависимости современные философы понимают как окончательное превращение философии в особую науку. Современное сознание одержимо идеей «научной» философии, оно загипнотизировано навязчивой идеей «научности». (Н.А. Бердяев. Смысл творчества. – М., 1989. С. 262.)

Философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной. <...> Не должны быть научны искусство, мораль, религия. Почему же философия должна быть научна? Казалось бы так ясно, что ничто на свете не должно быть научно, кроме самой науки. Научность есть исключительное свойство науки и критерий только для науки. Казалось бы так ясно, что философия должна быть философской, исключительно философской, а не научной, подобно тому как мораль должна быть моральной, религия – религиозной, искусство – художественным. Философия – первороднее, исконнее науки, она ближе к Софии; она была уже, когда науки еще не было, она из себя выделила науку. А кончилось ожиданием, что наука из себя выделит философию. Та дифференциация, которая выделила науку из философии, должна радовать философию как освобождение ее самобытной сферы. Но дифференциация эта попутно вела к порабощению философии. Если признать философию специальной наукой в ряду других наук..., то этим окончательно упраздняется философия как самобытная сфера духовной жизни. Нельзя уже будет говорить о философии наряду с наукой, искусством, моралью и т.п. О философии придется говорить наряду с другими науками, с математикой, с физикой, химией, физиологией и т.п. Но ведь философия – самостоятельная область культуры, а не самостоятельная область науки. (Там же. С. 264.) [с.9]

О человеке и мире

Истоки человека лишь частично могут быть поняты и рационализированы. Тайна личности, ее единственности, никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек – микрокосм и заключает в себе все. Но актуализировано и оформлено в его личности лишь индивидуально-особенное. (Н.А. Бердяев. Самопознание. – М., 1990. С. 11.)

...Я изначально чувствовал себя попавшим в чуждый мне мир, одинаково чувствовал и в первый день моей жизни, и в нынешний ее день. Я всегда был лишь прохожим. ...Нелюбовь ко всему родовому – характерное мое свойство. (Там же. С. 11.)

Священно не общество, не государство, не нация, а человек. (Там же. 104.)

Чувство жизни... я определяю как чуждость мира, неприятие мировой данности, неслиянность, неукорененность в земле, как любят говорить, болезненное отвращение к обыденности.... Человек есть сложное и запутанное существо. Мое «я» переживает себя как пересечение двух миров. При этом «сей мир» переживается как не подлинный, не первичный и не окончательный. Есть «мир иной», более реальный и подлинный. Глубина «я» принадлежит ему. (Там же. С. 28.)

Меня отталкивал всякий человеческий быт, и я стремился к прорыву за обыденный мир. (Там же. С. 41.)

Прежде всего я убежден в том, что воображение есть один из путей прорыва из этого мира в мир иной. (Там же. С. 39.)

...У меня есть напряженная устремленность к трансцендентному, к переходу за грани этого мира. Обратной стороной этой направленности моего существа является сознание неподлинности, неокончателности, падшести этого эмпирического мира. <...> Мне этот мир не только чужд, но и представляется не настоящим, в нем [с.10] объективируется моя слабость и ложное направление моего сознания. <...> Мне не импонирует массивность истории, массивность материального мира. (Там же. С. 35.)

В противоположность господствующей точке зрения я думаю что дух революционен, материя же консервативна и реакционна. Но в обыкновенных революциях мир духа ущемлен материей, и она искажает его достижения. Дух хочет вечности. Материя же знает лишь временное. (Там же. С. 37.)

Тема одиночества – основная. Обратная сторона ее есть тема общения. Чуждость и общность – вот главное в человеческом существовании, вокруг этого вращается и вся религиозная жизнь человека. Как преодолеть чуждость и далекость? Религия есть не что иное, как достижение близости, родственности. (Там же. С. 39.)

Другая основная тема есть тема тоски. Всю жизнь меня сопровождала тоска. <...> Тоска направлена к высшему миру и сопровождается чувством ничтожества, пустоты, тленности этого мира. Тоска обращена к трансцендентному, вместе с тем она означает неслиянность с трансцендентным, бездну между мною и трансцендентным. Тоска по трансцендентному, по иному, чем этот мир, по переходящему за границы этого мира. Но она говорит об одиночестве перед лицом трансцендентного. (Там же. С. 45.)

В «жизни», в самой силе «жизни» есть безумная тоска. «Сера всякая теория и вечно зелено древо жизни». Мне иногда парадоксально хотелось сказать обратное. «Серо древо жизни и вечно зелена теория». (Там же. С. 49.)

Мне свойственны не сомнения, а духовные борения, противоречия. Я не сомневаюсь, я бунтую. (Там же. С. 67.)

Человек живет и держится верой. <...> Скепсис есть ослабление человека и смерть. (Там же. С. 69.)

Меня всегда мучили не столько богословские, догматические, церковные вопросы или школьно-философские вопросы, сколько [с.11] вопросы о смысле жизни, о свободе, о назначении человека, о вечности, о страдании, о зле. Этим мне близки были герои Достоевского и Л. Толстого, через которых я воспринял христианство. (Там же. С. 78.)

Я бесконечно люблю свободу... Я всегда веду борьбу за независимость личности, не допускаю ее смещения с какой-либо коллективной силой и растворения в безликой стихии. Во мне всегда остается критическое отношение к силам, претендующим заражать и покорять. Пафос свободы и пафос личности, то есть, в конце концов, пафос духа, я всегда противопоставлял господствующей в начале XX века атмосфере. (Там же. С. 133-134.)

О свободе

Моя философия есть философия духа. Дух же для меня есть свобода, творческий акт, личность, общение любви. Я утверждаю примат свободы над бытием. Бытие вторично, есть уже детерминация, необходимость, есть уже объект. (Там же. С. 278.)

...Цель моя была раскрытие мира свободы, не подчиненного рационализации и не объективированного. Позже, в последние годы, я пришел к тому, что само бытие не первично и есть уже продукт рационализации, обработка мысли, то есть в сущности, пришел к отрицанию онтологической философии. Это был разрыв с онтологической традицией Парменида, Платона, Аристотеля, Фомы Аквината, многих течений новой философии вплоть до Вл. Соловьева с его учением о всеединстве. <...> Основная метафизическая идея, к которой я пришел в результате своего философского пути и духовного опыта, на котором был основан этот путь, это идея примата свободы над бытием. Это означает также примат духа, который есть не бытие, а свобода. Бытие есть как бы застывшая свобода, статизированная свобода. Примат бытия над свободой приводит к детерминизму и к отрицанию свободы. Если существует свобода, то она не может быть детерминирована бытием. (Там же. С. 92.) [с.12]

Я понял, что революционером я всегда был и остаюсь им по тем же причинам, по которым восставал против революции и революционеров. Эта Революционность связана с моим персонализмом и моим пафосом свободы. Я окончательно пришел к осознанию той истины, что дух есть свобода и революция, материя же есть необходимость и реакция, и она сообщает реакционный характер самим революциям. Основной темой тут является тема «Великого Инквизитора». За хлеб соглашаются отказаться от свободы духа. Я увидел, что в самом революционном социализме мож-

но обнаружить дух Великого Инквизитора. Это и есть интегральный коммунизм и национал-социализм. (Там же. С. 125.)

Категория свободы была основной категорией моего религиозного мироощущения и религиозного мышления. Я защищал свободу, как верховный принцип, против всякого освящения авторитета и власти. (Там же. С. 142.)

Меня называют философом свободы. <...> И я действительно превыше всего возлюбил свободу. Я изощрен от свободы, она моя родительница. Свобода для меня первичнее бытия. <...> В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира. Свобода в начале и свобода в конце. В сущности я всю жизнь пишу философию свободы, стараясь ее усовершенствовать и дополнить. У меня есть основное убеждение, что Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу. Лишь свобода должна быть сакрализована, все же ложные сакрализации, наполняющие историю, должны быть десакрализованы. <...> Но я всегда знал, что свобода порождает страдание, отказ же от свободы уменьшает страдание. Свобода не легка, как думают враги, клеветующие на нее, свобода трудна, она есть тяжелое бремя. И люди легко отказываются от свободы, чтобы облегчить себя. ... Не свобода есть создание необходимости (Гегель), а необходимость есть создание свободы. Я не согласен принять никакой истины иначе, как от свободы и через [с.13] свободу. Слово свобода я употребляю здесь не в школьном смысле «свобода воли», а в более глубоком метафизическом смысле. <...> В противоположность распространенному мнению я всегда думал, что свобода аристократична, а не демократична. Огромная масса людей совсем не любит свободы и не ищет ее. Революции масс не любят свободы. (Там же. С.51-52.)

Свобода вкоренена не в бытии, а в ничто, свобода безосновна, ничем не определяема, находится вне каузальных отношений, которым подчинено бытие и без которых нельзя мыслить о бытии. (Там же. С. 199.)

Под свободой разное понимают, и отсюда много недоразумений. Нельзя мыслить свободу статически, нужно мыслить динамически. Существует диалектика свободы, судьба свободы в мире. Свобода может переходить в свою противоположность. В школьной философии проблема свободы обычно отождествлялась с «свободой воли». Свобода мыслилась как свобода выбора, как возможность повернуть направо или налево. Выбор между добром и злом предполагает, что человек поставлен перед нормой, различающей добро и зло. Свободой воли особенно дорожили с точки зрения уголовно-процессуального понимания человеческой жизни. Свобода воли необходима для ответственности и наказания. Для меня свобода всегда означала что-то совсем другое. Свобода есть моя независимость и определяемость моей личности изнутри, и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленным перед мной добром и злом, а мое созидание добра и зла. Самое состояние выбора может давать человеку чувство угнетенности, нерешительности, даже несвободы. Освобождение наступает, когда выбор сделан и когда я иду творческим путем. С свободой связана тема о человеке и творчестве. Я верил всю жизнь, что божественная жизнь, жизнь в Боге есть свобода, воля, свободный полет, безвластие, анархия. Предельная тема тут не морально-психологическая, а метафизическая тема о Боге и свободе, о [с.14] свободе и зле, о свободе и творческой новизне. Свобода несет с собой новизну. (Там же. С. 56.)

В этом понимании свободы, как долга, бремени, как источника трагизма жизни мне особенно близок Достоевский. Именно отречение от свободы создает легкость и может дать счастье послушных младенцев. Даже грех я ощущаю не как непослушание, а как утерю свободы. Свободу же ощущаю как божественную. Бог есть свобода и дает свободу. Он не Господин, а Освободитель, Освободитель от рабства мира. Бог действует через свободу и на свободу. Он не действует через необходимость и на необходимость. Он не принуждает Себя признать. В этом скрыта тайна мировой жизни. (Там же. С. 162.)

В центре моего религиозного интереса всегда стояла проблема теодицеи. В этом я сын Достоевского. Единственным серьезным аргументом атеизма является трудность примирить существование всемогущего и всеблаготворного Бога со злом и страданиями мира. Все богословские учения мне представлялись недопустимой рационализацией тайны. Проблема теодицеи была для меня прежде всего проблемой свободы, основной в моей философской мысли. Я пришел к неизбежности допустить существование несотворенной свободы, что, в сущности, означает признание тайны, не допускающей рационализации, и описание духовного пути к этой тайне. (Там же. С. 163-164.)

Впоследствии меня более всего упрекали за мою идею «несотворенной свободы»... Обычно связывали эту идею с учением любимого мною Я. Бёме об Ungrund'e. Но у Бёме Ungrund, то есть, по моему толкованию, первичная свобода вкоренена в ничто... И это совсем не должно означать онтологического дуализма, который есть уже рационализация. (Там же. С. 164.)

Если Бог-Пантократор присутствует во всяком зле и страдании, в войне и в пытках, в чуме и холере, то в Бога верить нельзя, и восстание против Бога оправдано. Бог действует в порядке свободы, а не в порядке объективированной необходимости. <...> Бог никакой власти [с.15] не имеет. Он имеет меньше власти, чем полицейский. <...> Бог не имеет власти, потому что на Него не может быть перенесено такое низменное начало, как власть. (Там же. С. 164.)

Несотворенная свобода объясняет не только возникновение зла, непонятное для традиционных философских учений, но и возникновение творческой новизны, небывшего. Несотворенная свобода есть предельное понятие, вернее, не понятие, а символ, так как о несотворенной свободе, ввиду ее совершенной иррациональности, нельзя составить рационального понятия. (Там же. С. 279.)

О творчестве

Чтобы жить достойно и не быть приниженным и раздавленным мировой необходимостью, социальной обыденностью, необходимо в творческом подъеме выйти из имманентного круга «действительности», необходимо вызвать образ, вообразить иной мир, новый по сравнению с мировой действительностью (новое небо и новую землю). Творчество связано с воображением. Творческий акт для меня всегда был трансцендированием, выходом за границу имманентной действительности, прорывом свободы через необходимость. В известном смысле можно было бы сказать, что любовь к творчеству есть нелюбовь к «миру», невозможность остаться в границах этого «мира». Поэтому в творчестве есть эсхатологический момент. Творческий акт есть наступление конца этого мира, начало иного мира. (Там же. С. 204-205.)

Я противопоставлял «бытию» «творчество». «Творчество» не есть «жизнь», творчество есть прорыв и взлет, оно возвышается над «жизнью» и устремлено за границу, за пределы, к трансцендентному. Творчество и есть движение к трансцендентному. ...В мире творчества все интереснее, значительнее, оригинальнее, глубже, чем в действительной жизни, чем в истории или в мысли рефлексий и отражений. [с.16] Во мне раскрывался мир более прекрасный, чем этот «объективный» мир, в котором преобладает уродство. (Там же. С. 49.)

Тема о творчестве, о творческом призвании человека – основная тема моей жизни. <...> Творчество не нуждается в оправдании, оно оправдывает человека, оно есть антроподицея. Это есть тема об отношении человека к Богу, об ответе человека Богу. (Там же. С. 194.)

Для уяснения моей мысли очень важно понять, что для меня творчество человека не есть требование человека и право его, а есть требование Бога от человека и обязанность человека. Бог ждет от человека творческого акта как ответа человека на творческий акт Бога. О творчестве человека верно то же, что и о свободе человека. Свобода человека есть требование Бога от человека, обязанность человека по отношению к Богу. (Там же. С. 195.)

Идея Бога есть величайшая человеческая идея. Идея человека есть величайшая Божья идея. Человек ждет рождения в нем Бога. Бог ждет рождения в Нем человека. На этой глубине должен быть поставлен вопрос о творчестве. Необычайно дерзновенна мысль, что Бог нуждается в человеке, в ответе человека, в творчестве человека. Но без этого дерзновения откровение Богочеловечества лишается смысла. (Там же. С. 195.)

Творчество для меня не столько оформление в конечном, в творческом продукте, сколько раскрытие бесконечного, полет в бесконечность, не объективация, а трансцендирование. Творческий экстаз (творческий акт есть всегда экс-тасис) есть прорыв в бесконечность. Отсюда возникла для меня трагедия творчества в продуктах культуры и общества, несоответствие между творческим замыслом и осуществлением. (Там же. С. 196.)

Творческий акт человека и возникновение новизны в мире не могут быть поняты из замкнутой системы бытия. Творчество возможно лишь при допущении свободы, не детерминированной бытием, не выводимой из бытия. (Там же. С. 199.) [с.17]

Творческий акт человека нуждается в материи, он не может обойтись без мировой реальности, он совершается не в пустоте, не в безвоздушном пространстве. Но творческий акт человека не может целиком определяться материалом, который дает мир, в нем есть новизна, недетерминированная извне миром. Это и есть тот элемент свободы, который приводит во всякий творческий акт. В этом тайна творчества. В этом смысле творчество есть творчество из ничего. (Там же. С. 199.)

Творчество есть продолжение миротворения. Продолжение и завершение миротворения есть дело богочеловеческое, Божье творчество с человеком, человеческое творчество с Богом. (Там же. С. 200.)

Творческий акт в своей первоначальной чистоте направлен на новую жизнь, новое бытие, новое небо и новую землю, на преображение мира. Но в условиях падшего мира он отяжеляет, притягивается вниз, подчиняется необходимому заказу, он создает не новую жизнь, а культурные продукты большего или меньшего совершенства. (Там же. С. 200.)

Но творчество не всегда бывает истинным и подлинным, оно может быть ложным, иллюзорным. Человеку свойственно и лже-творчество. Человек может давать ответ не на призывы Бога, а на призыв Сатаны. (Там же. С. 205.)

Об особенностях русской души

Всякая народная индивидуальность, как и индивидуальность человека, есть микрокосм и потому заключает в себе противоречия, но это бывает в разной степени. По поляризованности и противоречивости русский народ можно сравнить лишь с народом еврейским. И не случайно, именно у этих народов сильно мессианское сознание. Противоречивость и сложность русской души, может быть, связана с тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории – Восток и Запад. Русский народ есть не чисто [с.18] европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Восток–Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное.

Есть соответствие между необъятностью, безгранностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть эти-

ми огромными пространствами и оформить их. У русского народа была огромная сила стихий и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности. У народов Западной Европы все гораздо более детерминировано и оформлено, все разделено на категории и конечно. Не так у русского народа, как менее детерминированного, как более обращенного к бесконечности и не желающего знать распределения по категориям. В России не было резких социальных граней, не было выраженных классов. Россия никогда не была в, западном смысле страной аристократической, как не стала буржуазной. Два противоположных начала легли в основу формаций русской души: природная, языческая дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие. Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм; вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт. Но никогда русское царство не было буржуазным, и определении характера русского народа и его призвания необходимо делать [с.19] выбор, который я назову выбором эсхатологическим по конечной цели. (Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. – М., 1997. С. 4-5.)

О русской идее

Русская идея – эсхатологическая, обращенная к концу. Отсюда русский максимализм. Но в русском сознании эсхатологическая идея принимает форму стремления ко всеобщему спасению. Русские люди любовь ставят выше справедливости. Русская религиозность носит соборный характер. Христиане Запада не знают такой коммюнитарности, которая свойственна русским. Все это – черты, находящие свое выражение не только в религиозных течениях, но и в течениях социальных... За внешним иерархическим строем русские в последней глубине всегда были антииерархичны, почти анархичны. У русского народа нет той любви к историческому величию, которым так пленены народы Запада. Народ, обладающий величайшим в мире государством, не любит государства и власти и устремлен к иному. Немцы давно уже построили теорию, что русский народ – народ женственный и душевный в противоположность мужеству иному и духовному немецкому народу. Мужественный дух немецкого народа должен овладеть женственной душой русского народа. С этой теорией связывалась и соответствующая практика. Вся теория построена для оправдания германского империализма и германской воли к могуществу. В действительности русский народ всегда был способен к проявлению большой мужественности, и он это докажет и доказал уже германскому народу. В нем было богатырское начало. Русские искания носят не душевный, а духовный характер. Всякий народ должен быть мужественным, в нем должно быть соединение двух начал... Верно, что германская и русская идеи – противоположны. Германская идея есть идея господства, преобладания, могущества; русская же идея есть идея коммюнитарности и братства людей и народов... У русских иное отношение к греху и преступлению, есть жалость к [с.20] падшим, униженным, есть нелюбовь к величию. Русские менее семейственны, чем западные люди, но безмерно более коммюнитарны. Они ищут не столько организованного общества, сколько общности, общения, и они малопедагогичны. Русский парадокс заключается в том, что русский народ гораздо менее социализирован, чем народы Запада, но и гораздо более коммюнитарен, более открыт для общения. Возможна мутация и резкие изменения под влиянием революции. Это возможно и в результате русской революции. Но Божий замысел о народе остается тот же, и дело усилий свободы человека – оставаться верным этому замыслу. Есть какая-то индетерминированность в жизни русского человека, которая малопонятна более рационально детерминированной жизни западного человека. Но эта индетерминированность открывает много возможностей. У русских нет таких делений, классификаций, группировок по разным сферам, как у западных людей, есть большая цельность. Но это же создает и трудности, возможность смещений. Нужно помнить, что природа русского человека очень поляризованная. С одной стороны – смирение, отречение; с другой стороны – бунт, вызванный жалостью и требующий справедливости. С одной стороны – сострадательность, жалостливость; с другой стороны – возможность жестокости; с одной стороны – любовь к свободе, с другой – склонность к рабству. У русских – иное чувство земли, и самая земля иная, чем у Запада. Русским чужда мистика расы и крови, но очень близка мистика земли. Русский народ, по своей вечной идее, не любит устройства этого земного града и устремлен к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму, но Новый Иерусалим не оторван от огромной русской земли, он с ней связан, и она в него войдет. Для Нового Иерусалима необходима коммюнитарность, братство людей, и для этого необходимо еще пережить эпоху Духа Св., в которой будет новое откровение об обществе. В России это готовилось. (Там же. С. 218-220.) [с.21]

Русская идея и марксизм. Марксизм был приспособлен к русским условиям и русифицирован. Мессианская идея марксизма, связанная с миссией пролетариата, соединилась и отождествилась с русской мессианской идеей. В русской коммунистической революции господствовал не эмпирический пролетариат, а идея пролетариата, миф о пролетариате. Но коммунистическая революция, которая и была настоящей революцией, была мессианизмом универсальным, она хотела принести всему миру благо и освобождение от угнетения. Правда, она создала самое большое угнетение и

уничтожила всякую свободу, но делала это, искренно думая, что это временное средство, необходимое для осуществления высшей цели.

Русский коммунизм есть извращение русской мессианской идеи. Он утверждает свет с Востока, который должен просветить буржуазную тьму Запада. В коммунизме есть своя правда и своя ложь. Правда – социальная, раскрытие возможности братства людей и народов, преодоление классов; ложь же – в духовных основах, которые приводят к процессу дегуманизации, к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания, которое было уже в русском нигилизме. Коммунизм есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию. Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа. И изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен. В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобожденная от лжи. Русская революция пробудила и расковала огромные силы русского народа. (Там же. С. 215-216.)

О предназначении России

Для истории русского мессианского сознания очень большое значение имеет историософическая идея инок Филофея о Москве, как Третьем Риме. После падения православного византийского [с.22] царства, Московское царство осталось единственным православным царством. Русский царь, говорит инок Филофей, «един-то во всей поднебесной христианский царь». «Престол вселенский и апостольский церкви имел представительницей церковь Пресв. Богородицы в богоносном граде Москве, просиявшую вместо Римской и Константинопольской, иже едина во всей вселенной паче солнца светится». Люди Московского царства считали себя избранным народом... В чем была двойственность идеи Москвы – Третьего Рима? Миссия России быть носительницей и хранительницей истинного христианства, православия. Это призвание религиозное. «Русские» определяются «православием». Россия единственное православное царство и в этом смысле царство вселенское, подобно первому и второму Риму. На этой почве происходила острая национализация православной церкви; Православие оказалось русской верой. В духовных стихах Русь – вселенная, русский царь – царь над царями, Иерусалим та же Русь, Русь там, где истина веры. Русское, религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства. (Там же. С.9.)

Русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова ее судьба. Русским людям давно уже было свойственно чувство, скорее чувство, чем сознание, что Россия имеет особенную судьбу, что русский народ – народ особенный. Мессианизм почти так же характерен для русского народа, как и для народа еврейского. Может ли Россия пойти своим особым путем, не повторяя всех этапов европейской истории? Весь XIX в. и даже XX в. будут у нас споры о том, каковы пути России, могут ли они быть просто воспроизведением путей Западной Европы. И наша историософическая мысль будет протекать в атмосфере глубокого пессимизма в отношении к прошлому и особенно настоящему России и оптимистической веры и надежды в отношении к будущему. Такова была [с.23] философия истории Чаадаева... Вся наша философия истории будет ответом на вопросы в письме Чаадаева.

Как выразил Чаадаев свое восстание против русской истории? «Прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное – это любовь к истине». «Не через родину, а через истину ведет путь к небу». «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами». Мысли Чаадаева о русской истории, о прошлом России выражены с глубокой болью, это крик отчаяния человека, любящего свою родину. Вот наиболее замечательные места из его письма: «Мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода...» Русское самосознание должно было пройти через это горькое самоотрицание, это был диалектический момент в развитии русской идеи. И сам Чаадаев в «Апологии сумасшедшего» придет к утверждению великой миссии России.

Чаадаев думал, что силы русского народа не были актуализированы в его истории, они остались как бы в потенциальном состоянии. Это он думал и тогда, когда взбунтовался против русской истории. Но оказалось возможным перевернуть его тезис. Он это сделал в «Апологии сумасшедшего». Неактуализированность сил русского народа в прошлом, отсутствие величия в его истории делаются для Чаадаева залогом возможности великого будущего. И тут он высказывает некоторые основные мысли для всей русской мысли XIX в. В России есть преимущество девственности почвы. Ее отсталость дает возможность выбора. Скрытые, потенциальные силы могут себя обнаружить в будущем... Россия может еще занять высшее положение в духовной жизни Европы. (Там же. 31-33.)

Только в начале XX в. были оценены результаты русской мысли XIX в. и подведены итоги. Но самая проблематика мысли к началу [с.24] XX в. очень усложнилась, и в нее вошли новые веяния, новые элементы. В России в начале века был настоящий культурный ренессанс. Только жившие в это время знают, какой творческий подъем был у нас пережит, какое веяние духа охватило русские души. Россия пережила расцвет поэзии и философии, пережила напряженные религиозные искания, мистические и оккультные настроения. <...>

И все-таки нужно признать, что был разрыв между интересами высшего культурного слоя ренессанса и интересами революционного социального движения в народе и в левой интеллигенции, не пережившей еще умственного и

духовного кризиса. Жили в разных этажах культуры, почти что в разных веках. Это имело роковые последствия для характера русской революции. <...>

Когда в 1917г. победили деятели революции, то они признали деятелей культурного ренессанса своими врагами и низвергли их, уничтожив их творческое дело. Вина тут лежала на обеих сторонах. У деятелей ренессанса, открывавших новые миры, была слабая нравственная воля и было слишком много равнодушия к социальной стороне жизни... Деятели русской революции жили идеями Чернышевского, Плеханова, материалистической и утилитарной философии, они не интересовались Достоевским, Л. Толстым, Вл. Соловьевым, не знали новых движений западной культуры. Поэтому революция была у нас кризисом и утеснением духовной культуры. Воинствующее безбожие коммунистической революции объясняется не только состоянием сознания коммунистов, очень суженного и зависящего от разного рода *ressentiments*, но и историческими грехами православия, которое не выполняло своей миссии преображения жизни, поддерживая строй, основанный на неправде и гнете. Христиане должны сознать свою вину, а не только обвинить противников христианства и посылать их в ад. Враждебна христианству и всякой религии не социальная система коммунизма, которая более соответствует христианству, чем капитализм, а лжерелигия коммунизма, которой хотят заменить христианство. Но лжерелигия коммунизма образовалась потому, что христианство не исполняло своего долга и было искажено... [c.25]

Культурный ренессанс был сорван, и его творцы отодвинуты от переднего плана истории, частью принуждены были уйти в эмиграцию... Но все это, свидетельствуя о трагической судьбе русского народа, совсем не означает, что весь запас творческой энергии и творческих идей пропал даром и не будет иметь значения для будущего. Но так совершается история. Она протекает в разнообразных психических реакциях, в которых то суживается, то расширяется сознание. Многое то уходит в глубину, исчезая с поверхности, то опять поднимается вверх и выражает себя вовне. Так будет и у нас. Происшедший у нас разгром духовной культуры есть только диалектический момент в судьбе русской духовной культуры и свидетельствует о проблематичности культуры для русских. Все творческие идеи прошлого вновь будут иметь оплодотворяющее значение. Духовная жизнь не может быть угашена она – бессмертна. (Там же. 190-217.)

Великой России уже нет, и нет стоявших перед ней мировых задач, которые я старался по-своему осмыслить. Все переходит в совершенно иное измерение. Те оценки, которые я применял в своих опытах, я считаю внутренне верными, но неприменимыми уже к современным событиям. Все изменилось вокруг в мире, и нужны уже новые реакции живого духа на все совершающееся. Эти новые реакции нужны и для духа, оставшегося верным своей вере, своей идее. Не вера, не идея изменилась, но мир и люди изменили этой вере и этой идее. <...>

Русский народ не выдержал великого испытания войны [Первой мировой – *ред.*]. Он потерял свою идею. Но испытания этого может не выдержать и вся Европа. И тогда может наступить конец Европы не в том смысле, в каком я писал о нем в одной из статей этой книги, а в более страшном и исключительно отрицательном смысле слова. Я думал, что [c.26] мировая война выведет европейские народы за пределы Европы, преодолет замкнутость европейской культуры и будет способствовать объединению Запада и Востока. Я думал, что мир приближается путем страшных жертв и страданий к решению всемирно-исторической проблемы Востока и Запада и что России выпадет в этом решении центральная роль...

Русский народ не захотел выполнить своей миссии в мире, не нашел в себе сил для ее выполнения, совершил внутреннее предательство. Значит ли это, что идея России и миссия России, как я ее мыслю в этой книге, оказалась ложью? Нет, я продолжаю думать, что я верно понимал эту миссию. Идея России остается истинной и после того, как народ изменил своей идее, после того, как он низко пал. Россия, как Божья мысль, осталась великой, в ней есть неистребимое онтологическое ядро, но народ совершил предательство, соблазнился ложью...

Я знал, что в русском народе и в русской интеллигенции скрыты начала самоистребления. Но трудно было допустить, что действие этих начал так далеко зайдет. Вина лежит не на одних крайних революционно-социалистических течениях. Эти течения лишь закончили разложение русской армии и русского государства. Но начали это разложение более умеренные либеральные течения. Все мы к этому приложили руку. Нельзя было расширять исторические основы русского государства во время страшной мировой войны...

Теперь уже иная задача стоит перед нами, да и перед всем миром. Русская революция не есть феномен политический и социальный, это прежде всего феномен духовного и религиозного порядка. И нельзя излечить и возродить Россию одними политическими средствами. Необходимо обратиться к большей глубине. Русскому народу предстоит духовное перерождение. Но русский народ не должен оставаться в одиночестве, на которое обрекает его происшедшая катастрофа. Во всем мире, во всем христианском человечестве должно начаться объединение всех положительных духовных, христианских сил против сил антихристианских и разрушительных <...> [c.27]

Решение социальных вопросов, преодолевающее социальную неправду и бедность, предполагает духовное перерождение человечества. Целое столетие русская интеллигенция жила отрицанием и подрывала основы существования России. Теперь должна она обратиться к положительным началам, к абсолютным святыням, чтобы возродить Россию. Но это предполагает перевоспитание русского характера. Мы должны будем усвоить себе некоторые западные добродетели, оставаясь русскими. Мы должны почувствовать и в Западной Европе ту же вселенскую святыню, которой и мы сами были духовно живы, и искать единения с ней. Мир вступает в период длительного

неблагополучия и великих потрясений. Но великие ценности должны быть пронесены через все испытания. Для этого дух человеческий должен облечься в латы, должен быть рыцарски вооружен. (Там же. С. 222-225.)

С.Л. Франк (1877-1950)

Семён Людвигович Франк – выдающийся русский философ. Его перу принадлежат глубокие труды, посвященные проблемам онтологии, гносеологии, социальной философии. Большое внимание он уделял также вопросам культуры, морали, религии. Основные труды: «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии», «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания», «Духовные основы общества. Введение в социальную философию», «Крушение кумиров», «Смысл жизни», «Свет во тьме», «С нами Бог», «Реальность и человек» и др.

О философии

Философия по своей сущности не только наука; она вообще, вероятно, наука лишь в прикладном смысле; первоначально же, по своей исконной сути, она – наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи... с религиозной мистикой. (Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. С. 474.) [с.28]

«Философия» есть попытка рассуждениями замазать щели, трещины и провалы бытия; замазка плохая, держится недолго, трещины опять скоро выступают наружу. А теперь, не боясь противоречий... я пытаюсь вкратце философски доказать невозможность философии (как вообще мудрость состоит в *docta ignorantia*, <умудренном неведении>, т.е. в преодолении мыслью сферы отвлеченной мысли. (Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб, 1996. С. 89.)

Вообще говоря, начало *ratio* характеризует не какую-нибудь отдельную ветвь или историческую эпоху философии: оно есть конститутивный признак понятия философии. Философы могут быть мистиками и рационалистами (в узком, точном смысле этого слова), эмпиристами и скептиками, но если они – философы и хотят строить философию, то все они рассуждают и доказывают, осуществляют божественное искусство диалектики, т.е. оперируют отвлеченными понятиями и опираются на логические нормы. В этом отношении нет разницы между античной и новой, западной и восточной философией. (Там же. С. 107.)

Философия является той самой совершенно особенной областью человеческого духовного творчества, в которой чистое незаинтересованное воззрение на бытие и его познание как целого прямо связано с религиозным осмыслением жизни. <...> От религиозности через мистическое переживание, через погружение духа в таинственные глубины божества путь ведет к мистическому познанию, к тому, что будет названо «гнозисом» или «теософией». С другой стороны, чистое познание мира приводит к познанию Абсолюта, который больше не является одним из чуждых человеческому духу внешних предметов познания, на которые он направляется с целью холодного незаинтересованного отражения; напротив, познание абсолютного само обнимает и внутренне проникает человеческий дух и этим тесно связывает его с глубоко внутренней центральной инстанцией религиозной жизни – с Богом. На перекрестье этих двух тенденций возникает единственное в своем роде событие человеческого духа – «философия» в классическом смысле этого понятия, всеобъемлющее мировоззрение, которое – как это мастерски [с.29] показал Бергсон – происходит от первичного чувства жизни. Однако равновесие этих двух тенденций, которые здесь объединены в единстве, остается в известной степени подвижным; одна легко может одержать верх над другой. Есть философы, у которых мотив чисто научного познания оттеснил на задний план религиозно-этический момент – как, к примеру, у Аристотеля, Декарта, Лейбница. С другой стороны, имеются философы, у которых религиозно-этический мотив, напротив, с такой страстью господствует в их сознании, что момент чистого познания отступает перед ним и может получить только подчиненное значение, как, например, у Сократа, представителей античной этической школы, или, в новое время, у Шопенгауэра и Ницше. (Там же, С. 207-208.)

Рациональность, направленная сама на себя, – философия! – необходимо вскрывает и трансрациональность самой себя, и ту трансрациональность бытия, в силу которой оно есть нераздельное единство рациональности с иррациональностью. Поэтому верховенство подлинного знания принадлежит лишь тому углубленному зрению, который проникает в трансрациональность, т.е. непостижимость или необъяснимость бытия.

«Непостижимое» не есть «ночь», в которой «все кошки серы» и перед лицом которой теряло бы всякий смысл ясное и отчетливое восприятие «дневного», зримого облика мира. Непостижимое есть, напротив, тот неприступный Свет, из которого, с одной стороны, вытекает сама «дневная», обыденная зримость мира и перед лицом которого эта обычная «светлость» мира оказывается сама лишь чем-то темным, непроницаемым, иррациональным. Правда науки и трезвого, рационального восприятия и постижения мира оказывается производной, частичной и лишь в этом смысле неадекватной правдой. Подлинную Правду нам открывает лишь философия – установка, в которой рациональность, направляясь на самое себя, тем самым трансцендирует через саму себя и опирается на общее и вечное откровение реальности как Трансрационального, Непостижимого. И философия, [с.30] таким образом, со своей стороны постулирует за пределами самой себя как источник, из которого она сама рождается и черпает свою возможность и свое существование, – непосредственное религиозное восприятие бытия – точнее говоря, саму священную реальность Божества, силою и

откровением которой все общее и есть, и есть-для-себя, т.е. открывается для постижения. (Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. – М., 1990. С. 558.)

Недостижимое достигается через посредство его недостижения. Непостижимое постигается через постижение его непостижимости. Где утрачено это основоположное для всей нашей жизни, осмысляющее всю нашу жизнь сознание, там жизнь становится бессмысленным, слепым прозябанием. (Там же. С. 559.)

О культуре

Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, у которых большинство из нас привыкло раньше учиться, мы заранее склонные к смирению, всегда чуждые национального самомнения и менее всего способные на него в эту несчастную для нас эпоху, с изумлением узнаем, что собственно учиться нам не у кого и нечему и что даже, наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожалуй, сами можем научить кое-чему полезному человечество. Мы по крайней мере уже тем опередили его, что у нас меньше осталось иллюзий и призрачных верований. Мы чувствуем себя среди европейцев, как Сократ среди своих соотечественников, у которых он хотел чему-нибудь научиться, пока не признал, что он – мудрее всех, потому что он, ничего не зная, по крайней мере отдает себе отчет в своем неведении, тогда как все остальные, ничего не зная, не знают даже своей собственной духовной нищеты! (Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. – М., 1990. С. 136.) [c.31]

Мы идем по красивым, удобным, благоустроенным улицам европейских столиц, которыми мы прежде восторгались, и не понимаем, что в них хорошего: ровная плоскость асфальта, однообразные высокие дома пошлой архитектуры; гудят и мчатся автомобили, развозя праздных жуиров, жадных спекулянтов или озабоченных, духовно пустых «деловых людей», внутри домов – десятки и сотни одинаковых квартир мещанского уклада, в которых копошится разбитый на семейные ячейки людской муравейник, – чему тут радоваться? Тоска, тоска беспросветная! (Там же. С. 137.)

Не радует нас больше и прогресс науки и связанное с ним развитие техники. Путешествия по воздуху, этот птичий полет, о котором человечество мечтало веками, стал уже почти будничным, обычным способом передвижения, Но для чего это нужно, если не знаешь куда и зачем лететь, если на всем свете царит та же скука, безысходная духовная слабость и бессодержательность? А когда подумаешь, что единственным реальным результатом этого развития воздушных сообщений является возможность превратить войну в быстрое и беспощадное убийство населения целых стран, в кошмарно-апокалиптическое истребление европейского человечества огнем с неба, то трудно духовно увлечься его успехами и разве только в припадке безумного отчаяния можно злорадно усмехнуться сатанинской мечте о самоуничтожении гибнущей Европы. Общее развитие промышленной техники, накопление богатства, усовершенствование внешних условий жизни – все это вещи неплохие и, конечно, нужные, но нет ли во всем этом какой-то безнадежности работы над сизифовым камнем, раз неудержимое влечение к промышленно-торговому развитию привело через войну к всеобщему разорению и обнищанию? Возможна ли сейчас еще та юная, наивная вера, с которой работали над накоплением богатства и развитием производства целые поколения людей, видевшие в этом средства к достижению какой-то радостной, последней цели? И нужно ли, в самом деле, для человеческого [c.32] счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин, телефонов и всяческих иных мертвых средств его собственной деятельности? У нас нет ответа на эти вопросы; но у нас есть сомнения и недоверие, которых мы прежде не знали. А духовные ценности европейской культуры, чистые и самодовлеющие блага искусства, науки и нравственной жизни? Но и на все это мы невольно смотрим теперь иным, скептическим взором. О нравственной жизни мы не будем здесь говорить – это особая, и особенно тяжелая, тема, о ней речь впереди. Здесь достаточно сказать, что мы как-то за это время утратили веру именно в самое наличие нравственной жизни, нравственных устоев культурного человечества; все это именно и оказалось неизмеримо более шатким, двусмысленным, призрачным, чем оно казалось ранее. В искусстве самое великое мы видим в прошлом, современность же – не будем произносить никаких приговоров о ней, претендующих на объективность и обоснованность, – но в ней нет художественного движения, способного захватить и окрылить нас, скрасить тоску нашей будничной жизни и давать нам радостные слезы умиления перед истинной вечной красотой. <...> Мы ищем – и не находим – чего-то простого, существенного, бесспорного и в искусстве, какого-то хлеба насущного, по которому мы духовно изголодались. А наука? Но и наука перестала для нас быть кумиром. Толстые ученые книги, плоды изумительного прилежания и безграничной осведомленности, всякие научные школы и методы не внушают нам прежнего почтения и как-то не нужны нам теперь. Яснее прежнего мы видим, сколько ограниченности, бездарности, рутинерства, словесных понятий, лишенных реального содержания, скрыто в этом накопленном запасе книжного знания и как мало, в конце концов, в большинстве «научных» произведений свежей мысли, ясных и глубоких прозрений. И иногда кажется, что вся так называемая «наука», к которой мы также раньше относились с благоговением неопитов и ученическим рвением, есть только искусственный способ [c.33] дрессировки бездарностей, что настоящие умные и живые мыслители всегда выходят за пределы «научности», дают нам духовную пищу именно потому, что ничего не изучают и никак не рассуждают, а видят что-то новое и важное, и что этому не может научить никакая наука, – или же, что в этом и состоит единственная подлинная наука, которой еще так мало в том, что слывет под именем науки. (Там же. С. 139-140.)

Мы видим духовное варварство народов утонченной умственной культуры, черствую жестокость при господстве гуманитарных принципов, душевную грязь и порочность *при* внешней чистоте и благопристойности, внутреннее бессилие внешнего могущества. От туманного, расползающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к более коренному, простому понятию жизни и ее вечных духовных нужд и потребностей. «Культура» есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества, и смотря по тому, чего мы ищем, и что мы ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями. (Там же. С. 143.)

О духовности человека

То, чего мы ищем и по чему тоскуем, есть не свобода, а прочность и устойчивость, не хаотическое блуждание по бесконечным далям, а покой в родном доме. Нас носят в стороны бурные волны жизни, и мы мечтаем ступить ногой на незыблемо твердый берег. Или, еще вернее, мы висим в воздухе над бездной, ибо утеряли внутреннюю связь нашего духа, нашей личности с бытием, и мы хотим восстановить эту связь, опереться на твердую духовную почву. Мы страдаем не от избытка, а от недостатка духовной силы. Мы изнемогаем в пустыне, душа наша ищет не бессмысленного простора отрешенности от всего, а, напротив, тесного, последнего слияния с чем-то неведомым, что может раз навсегда заполнить, укрепить, насытить ее. [с.34]

Наша душа обнищала и изголодалась. <...> Благо тому, кто в этой тоске, в этих мучениях духовного голода и жажды имеет близкую, родную душу – все равно, друга, мать или жену, – перед которой он может излить свое томление или с которой он может по крайней мере хоть передохнуть от него, – ибо часто мы не только самому близкому человеку, но даже себе самим не можем высказать до конца то, что нас мучит. И горе одинокому!

О патриотизме

Одно родное существо есть, впрочем, у нас всех: это – родина. Чем более мы несчастны, чем более пусты наши души, тем острее, болезненнее мы любим ее и тоскуем по ней. Тут мы по крайней мере ясно чувствуем: родина – не «кумир», и любовь к ней есть не влечение к призраку; родина – живое, реальное существо. Мы любим ее ведь не в силу «принципа патриотизма», мы не поклоняемся ни ее славе, ни ее могуществу, ни каким-либо отвлеченным признакам и началам ее бытия. Мы любим ее самое, нашу родную, древнюю, исконную мать; она сама теперь несчастна, обесчещена, больна тяжким недугом, лишена всякого величия, всяких приметных, бесспорных для постороннего достоинства и добродетелей; она и духовно больна вместе со всеми нами, ее детьми. Мы можем любить ее теперь только той «странной любовью», в которой признавался великий, столь духовно близкий нам, тоскующий русский поэт, «гонимый миром странник с русскою душой».

Эта «странная любовь» есть для нас теперь единственная подлинная, простая любовь – та всепрощающая любовь, для которой «не по хорошу мил, а по милу хорош». <...> Подлинное наше отношение обнаруживается не на словах, не в сознательных рассуждениях и оценках, а в той тоске, в тех слезах умиления, с которыми мы думаем о родных полях и лесах, о родных обычаях и внимаем звукам родной [с.35] песни. (Франк С.Л. Крушение кумиров // Сочинения. – М., 1990. С. 163.)

Кто еще верит, что спасение родины заключено в простом «свержении большевиков», что «большевики» – это какое-то наносное, случайное зло, которое достаточно внешне устранить, чтобы воцарилась на Руси правда и счастье, — кто еще живет верой в этот политический кумир, еще опьянен революционным дурманом с *обратным содержанием* – тот не знает нашей тоски и не для того пишутся эти строки. Но мы-то, к несчастью, хорошо знаем, что нельзя помочь никому, в том числе и родине, если сам – беспомощен, что нищий не может никого обогатить и больной не может стать ничьим целителем. Мы знаем, что мы сами больны одной и той же болезнью с нашей родиной, как бы ни были различны симптомы этой болезни, и что мы исцелимся только вместе – *если* исцелимся! Мы направим ее на новый, верный путь не ранее, чем найдем его для себя самих. (Там же. С. 165.)

О революции

Внешнее, политическое обновление России должно сопровождаться внутренним, культурным ее возрождением. <...> Никакой социальный порядок не может быть просто декретирован или утвержден путем внезапного политического переворота; в своей основе он складывается органически под влиянием всей совокупности технических, психологических и интеллектуальных условий, в которых живет общество. Люди живут так, как они умеют жить, как их научил жить их исторический опыт, их правовые воззрения и условия их хозяйствования. Для того чтобы изменить социальный строй, недостаточно просто приказать сделать это; надо научить людей жить иначе, надо перевоспитать их интеллектуально и морально, надо, чтобы в самом старом порядке уже естественно сложились элементы и формы отношений, могущие служить образцом дальнейшего развития. Идея «социальной революции», если [с.36] понимать

под нею какой-либо сознательно подготовленный и насильственным путем внезапно осуществленный переворот в социальных отношениях, лишена всякого реального смысла и представляет пережиток архаического, давно опровергнутого социологического воззрения. Поэтому и социалистический порядок отношений может быть осуществлен лишь эволюционным путем, лишь внутренним, непрерывным, органическим пересозиданием и перевоспитанием всего общества. Технические и хозяйственные условия должны достигнуть известного уровня развития; народ должен практически приучиться в кооперациях, профессиональных союзах и аналогичных формах общения к коллективному хозяйствованию, к экономическому самоуправлению; социальное и экономическое законодательство должно подготовить механизм общественного регулирования условий производства и распределения, и социальная наука и мораль должны воспитать общественное сознание к идее солидарности и коллективной ответственности. (Франк С.Л. Политика и идеи // Непрочитанное... – М., 2001. С. 34, 35.)

Национальное своеобразие русской революции, обусловленное своеобразием всей русской истории, шедшей по совсем иным путям, чем история западного мира, и исключительное своеобразие русского национального характера, умонастроения и склада верований, которое делает русского человека и Россию чем-то загадочным, непонятным и таинственным не только для западноевропейца, но и для русского, воспитавшегося на западных понятиях, – это своеобразие есть, конечно, бесспорный факт. Русская революция, так как она произошла, могла произойти только в России; русский социализм не есть социализм западный, а скорее, как определил его один из вождей германской социал-демократии, – социализм азиатский; русское революционное буйство и бесчинство, как оно изображено, например, в поэме «Двенадцать» Блока, имеет свою специфическую духовную природу, непостижимую и чуждую для европейца; «демократия» в России есть нечто совсем иное, чем демократия западная; методы управления, созданные революцией, носили также специфически русскую природу. И за всем тем русская [с.37] революция странным образом легко и непринужденно укладывается в общечеловеческую историческую эволюцию, имеет в ней точное, определенное место, есть в известном смысле ее логическое завершение. Весь идейный ее материал, который, правда, она перерабатывает по-своему, заимствован с Запада; социализм и республиканизм, атеизм и нигилизм – все эти мотивы, которые, по мнению мыслителей, прежде утверждавших своеобразие России, казались абсолютно чуждыми русскому народу, заимствованы с Запада. <...> Русский народ глумится над своей церковью, бреет себе бороду, надевает иностранный «френч» и занимается всяческими «электрификациями» и «организациями». Конечно, легко сказать, – как говорят и думают многие близорукие люди, – что все это делает совсем не русский народ, а кучка его насильников, не русского, преимущественно еврейского происхождения. Это объяснение не только не верно фактически, ибо во всех этих деяниях принимает непосредственное и вольное участие и коренной русский человек, но оно прежде всего упрощает вопрос своей поверхностью. Ибо самая власть и влияние инородцев на русскую судьбу есть загадка, требующая объяснения; и кто имеет беспристрастно видеть, тот должен признать, что эта власть есть в основе своей некое духовное обаяние, некий соблазн, которому легко поддается русская душа по собственному своему возбуждению, здесь обнаруживается странное и, с точки зрения обычного национального чувства, оскорбительное сродство исконно русского духа с духом нерусским. Так нужно засвидетельствовать просто как факт, что характерная революционная мятежность еврейского ума нашла какой-то странный, но глубокий отголосок в мятежности столь чуждого ему в других отношениях русского духа, и только потому им и овладела. Теория Маркса о классовой борьбе и восстании пролетариата, его призыв к низвержению старого европейского государства и буржуазного общества ответили какой-то давно назревшей, затаенной мечте безграмотного русского мужика. И как это ни странно сказать, но через воцарившийся в России «азиатский социализм», с одной стороны, совершается какой-то внутренний процесс европеизации России, ее [с.38] приобщение, если не к европейским порядкам жизни, то к внешнему европейскому облику, и, с другой стороны, обнаруживается великая притягательная сила России для Западной Европы, какая-то провиденциальная роль ее в судьбе Европы. Русская революция во всем ее неповторимо-национальном своеобразии выразила или осуществила нечто, все равно – положительное или отрицательное, что имеет какое-то кардинальное значение в судьбе общеевропейского человечества и – в национальном преломлении – выявила нынешнее состояние его духа, в известном смысле объяснила ему его путь. Русская смута есть смута общеевропейская, и мы, русские, пережившие и осмыслившие ее, в известной степени чувствуем себя теперь экспертами и признанными диагностами болезни Европы. Глубокий духовный кризис, переживаемый теперь русским народом, есть завершение и вместе с тем поворотный пункт пути, по которому идет все человечество. Возьмите цепь великих духовных процессов и исторических событий, начиная с зарождения так называемого «нового века»; в XIV веке – духовный мятеж Ренессанса, в XVI – религиозная буря Реформации, в XVII – английская революция, в XVIII – гордыня просветительства, завершающаяся Великой Французской революцией, в XIX – утверждение демократии и одновременное рождение революционного социализма. Не есть ли русская социалистическая революция начала XX века имманентное логическое завершение всего этого процесса?

<Все европейские и русская> революции суть последовательные и, несмотря на все их различия, в основе своей – родственные взрывы одних и тех же разрушительных сил, выношенных в духовном развитии европейского человечества. И даже своеобразие каждой из них укладывается в некий общий порядок, дает в совместном сочетании определенный единый ритм исторического развития. Мы видим в них постепенное ослабление внутренней интенсивности духовного напряжения и идейного богатства и одновременно с этим последовательное усиление экстенсивной силы, радикализма и широты захвата. <...> С каждой новой волной глубокая идейная ее сила ослабевает [с.39] и бледнеет, разрушительная же мощь и внешний объем возрастают. И, быть может, не будет ошибочным предположение, что с

русской революцией цикл великих разрушительных волн этого потока исчерпался. (Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Русское мировоззрение. – СПб., 1996. С. 121-123.)

Если мы взглянем теперь в духовное или идейное существо русской революции, то мы должны будем прежде всего признать, что – вопреки видимости – это существо не исчерпывается и не выражается адекватно социализмом. <...> Революция всегда осуществляется верой в ее идеалы активного меньшинства народа, образующего ядро ее участников, и всегда разнудывает темный вихрь порока, бесчинства и корысти. <...> Лишь в силу такой своей идейной природы, реальность которой мы считаем и социологически бесспорной и фактически удостоверенной беспристрастным наблюдением, русская революция становится вообще историческим явлением и, тем самым, явлением духовного порядка.

Но в чем, собственно, заключалось содержание этой веры? <...> Русская революция... – самая радикальная из всех доселе бывших: она отрицала не только определенную политическую форму правления или господства классов или сословий, она отрицала собственность, религию, государство, даже национальность; началом ее был неслыханный в истории факт – отрицание национальной самозащиты, национальное самоубийство во время войны, как бы восстание против элементарного инстинкта национального самосохранения. В ее дальнейшем течении она явила не только фактическое попрание (что случается во всех революциях), но и принципиальное отвержение всех бесспорных в европейском обществе морально-правовых устоев. Во имя чего? <...> Во имя безграничной самочинности рационального устроения жизни. Жажда самочинности и вера в безграничную мощь устрояющей самочинной воли есть характерная черта русской революционной психологии. <...> Стремление к идеалу свободы [с.40] предполагает веру в личность, ее абсолютное достоинство и ее неотъемлемые права; но такой веры в русской революции совсем не было. Напротив, идеал самочинности сочетался в ней с отрицанием также начала самодовлеющей ценности личности. Он вылился поэтому в форму веры в самочинную народную волю, веры, которая дала оправдание и идейную силу коммунистическому деспотизму. И если в этом участвовала вера в какое-либо положительное начало, это была вера в разум, в чисто рационалистическом смысле этого слова; русская революция жила убеждением, что, сбросив с себя все стеснения, разрушив все традиционные общественные устои и освободившись от всяких правовых ограничений, народная воля сможет разумно, т. е. подлинно целесообразно, устроить народную жизнь и утвердить общественную правду. Отсюда столь характерная для русской революции – не только в лице ее вождей-интеллигентов, но в лице ее чисто народных представителей – наивная вера во всемогущество науки, в возможность при помощи науки технически организовать жизнь, так что будет достигнуто высшее, последнее ее совершенство... Замечательно, что русская революция, обнаружив неслыханную вражду ко всякой духовной культуре – к религии, к праву, даже к внеутилитарному научному знанию, ...проявила наивную и страстную веру в техническую цивилизацию и истинно идолопоклоннический культ всякой рациональной – технической и социальной – организации. Русской революции, конечно, совершенно чужд «культ разума» в смысле просветительства французской революции – «Разума» с большой буквы как высшего абсолютного начала, как объекта, хотя туманной и убогой, но все же религиозной веры. Напротив, русская революционная вера в разум есть до последнего предела довершенный нигилизм, отрицание всяческих высших, сверхчеловеческих начал, признание человеческого самочинного разума как утвержденной лишь в самой себе и не ведающей никаких высших норм инстанции человеческого самоустроения. [с.41]

Если можно в краткую формулу свети русскую революционную веру, то ее можно выразить как *нигилистический рационализм* – сочетание неверия и отрицания всех объективных начал, связывающих человеческую волю, с верой в человеческую самочинность, которая, руководясь прирожденным влечением к счастью и благополучию, сумеет легко достигнуть его одной лишь технически рациональной организацией человеческой деятельности. Социализм есть лишь выражение этого нигилистического рационализма в области социально-экономической: то, о чем лишь робко мечтали западно-европейские массы и их вожди, и что в их собственном сознании наталкивалось на непреодолимые духовные преграды в лице всей укорененной системы прав и культуры, – попытка подчинить всю жизнь, в том числе ее глубочайшую, так сказать, физиологическую основу в лице хозяйственного кровообращения рациональной общественной регулировке – это было без малейших сомнений испробовано в России, ибо здесь было для этого и достаточное неверие в сверхрациональные основы культуры, в том числе и личность, даже как хозяйственного субъекта, и достаточная вера в простой человеческий разум, который с помощью кулака и плетки для неразумных и порочных легко и просто устроит человеческую жизнь.

Русская революция есть последнее действенное и всенародное проявление нигилизма – это исконно русского умонастроения, вместе с тем тесно связанного с общечеловеческим развитием нового времени. (Там же. С. 123-126.)

...Русская революция есть последнее завершение и заключительный итог того грандиозного восстания человечества, которое началось в эпоху ренессанса и заполняет собой всю так называемую «новую историю». (Там же. С. 127.)

Социализм есть сразу и завершение, и низвержение либеральной демократии. Он руководится тем же основным мотивом, что и она, общим мотивом всего нового времени: сделать человека и [с.42] человечество истинным хозяином его жизни, предоставить ему возможность самочинно устроить свою судьбу. Но он усматривает пустоту, бессодержательность и внутреннее противоречие той формальной свободы, которую дает либеральная демократия: человек, формально свободный, предоставленный самому себе, ничего не может сделать и гибнет жертвой социальных случайностей, оказывается игрушкой хозяйственных конъюнктур, рабом хозяйственно сильных слоев. Чтобы сделать

его истинно свободным, надо пожертвовать его формальной свободой личности, объединить его в коллективное целое и предоставить человечеству, сосредоточив в его руках все земные средства, самочинно и рационально устроить жизнь ценою даже рабства индивида. <...> Социализм есть последний итог великого восстания человечества и вместе с тем результат его совершенного истощения – полного духовного обнищания блудного сына за долгие века блуждания вдали от отчего дома и его богатства. (Там же. С. 127-129.)

В религиозном развитии Запада и Востока есть одно коренное различие, источник которого заложен в последних глубинах своеобразия религиозно-творческого духа Запада и Востока. В то время как на Западе религиозное творчество с самого начала вложилось в дело внешнего жизненного строительства и восприятие христианства означало для западно-германских народов вступление в суровую теократическую школу морального, государственного и гражданско-правового воспитания, в России великая духовная энергия, почерпаемая из безмерной сокровищницы православной веры, шла едва ли не целиком в глубь религиозного развития духа, почти не определяя эмпирическую периферию жизненного уклада русской жизни, не воспитала веры в какие-либо освященные ею принципы гражданских и государственных отношений. Поэтому, с одной стороны, в духовной глубине, скрытой от изменчивости и колыханий исторических волн, дольше могла сохраниться чистота церковной веры, и не было той жизненной потребности в борьбе с ней, в разрывании ее уз, которую [с.43] испытал западный мир, с другой стороны, остались неразвитыми и неукрепленными те промежуточные между религиозным духом и жизненной эмпирией сферы права и морали, которые на Западе так прочно привиты теократическим воспитанием. Этим своеобразием определена религиозно-историческая судьба России. (Там же. С. 130-131.)

Между чистой, глубокой и полной верой, между цельным погружением духа в недра церковно-религиозного бытия и его совершенной отрицательностью и пустотой у нас нет ничего промежуточного. Поэтому у нас религиозно-психологически невозможны промежуточные духовные тенденции, на которых уже давно зиждется западно-европейская жизнь, – ни реформация, ни либерализм, ни гуманизм, ни безрелигиозный национализм, ни демократизм. Русский человек либо имеет в своей душе истинный «страх Божий», подлинную религиозную просветленность, и тогда он являет черты благости и величия, изумляющие мир, либо же есть чистый нигилист, который уже не только теоретически, но и практически ни во что не верит и которому все позволено. Нигилизм – неверие в духовные начала и силы, в духовную первооснову общественной и частной жизни есть рядом и одновременно с глубокой, нетронутостью религиозной верой, коренное, исконное свойство русского человека.

Поэтому именно Россия была как бы изначально предназначена сказать последнее слово в этом духовном движении самоотрицания культуры, которое с неизбежностью выросло из замысла дать самочинное, самодовлеющее, отрешенное ее утверждение. <...> Русский народ потерял исконную цельность религиозной веры, он оторвался от старого и почувствовал, как Илья Муромец, тридцать три года пролежавший на печи, потребность расправить свои силы, пожить самочинно, стать самим хозяином своей жизни; но он не обрел и не мог обрести никакой новой положительной веры и потому обречен [с.44] был впасть в чистый нигилизм – отречься от родины, от религии, от начала собственности и труда. (Там же. С. 131.)

Этот итог, который ближайшим образом означает экспериментальную проверку и в результате ее – самоуразношение социализма, имеет в действительности гораздо более глубокое значение и универсальное содержание. Социализм сам по себе есть лишь последний этап всего духовного развития нового времени; его разрушительная – в отношении существующего культурно-общественного уклада – тенденция есть вместе с тем *завершение*, доведение до последнего конца всех заветных стремлений нового времени. (Там же. С. 134.)

Русская революция есть историческое..., экспериментальное изобличение неправды идеала самочинного устройства жизни, руководившего человечеством за все последние века. В ее лице совершается крушение вавилонской башни, которая строилась человечеством в течение четырех веков. Путь, на который человечество вступило с эпохи Ренессанса и Реформации, пройден до последнего конца; «новая история» кончается на наших глазах. И начинается какая-то подлинно «новейшая история», какая-то совершенно иная эпоха.

Отрицательное определение смысла этой новой эпохи совсем не трудно: она будет основана именно на отрицании идеала нового времени, на разочаровании в идее самочинного бунтарского человеческого самоустройства. (Там же. С. 135.)

Человечество стоит снова на перекрестке путей, и оно изберет правильный и исторически необходимый путь, если новым путем пойдет к прежней цели. <...> Ведь ...замысел новой истории был правомерен и исторически обоснован. Это был замысел осуществления духовной свободы, насаждения правды на земле не извне и сверху, а из глубины, из самых первооснов творческого человеческого духа; в этом замысле содержалось исправление односторонности теократического начала, попытка подлинного осуществления христианского начала богочеловечества, коренного соучастия свободного человеческого духа в Божьем творчестве. Основное заблуждение нового времени состояло лишь в том, что свобода была [с.45] отождествлена с бунтом; творческие глубины человеческого духа пытались утвердить отрешением их от божественной почвы, в который они укоренены и через которую они только и могут питаться. Человечество думало достигнуть неба, оторвавшись от своих корней и свободно паря в воздухе; оно хотело как будто владеть небом и подчинить его себе. На самом же деле дорасти до неба можно только, будучи с самого начала, через глубины духовно-исторической почвы укорененным в нем самом. Бунтарское человекобожество нового времени должно уступить место органическому, истинно творческому богочеловечеству, творческая сила которого заключена именно в

его религиозном смирении. <...> Эпоха, все творчество которой было основано на отрицании высших духовных сил, питающих человеческий дух, должна смениться эпохой, свободное творчество которой всецело укреплено укорененностью человеческого духа в высшем духовном начале. (Там же. С. 136-137.)

Личность и общество

В нашем философско-политическом мировоззрении мы исходим из идеи личности как носителя и творца духовных ценностей, осуществление которых в общественно-исторической жизни образует содержание культуры и есть высшая и последняя задача политического строительства. Личность для нас священна сама по себе, в силу присущего нам морального сознания, которое гласит, что человек должен всегда рассматриваться как цель и никогда – как простое средство, и требует от нас уважения ко всякой человеческой личности как таковой. И личность для нас священна, как живая и вечная лаборатория духовного творчества, как единственная на земле реальная точка, в которой и через которую действует божественный дух. Нет блага, которое было бы благом само по себе, если оно не служит личности; нет священной цели, кроме цели служения свободе и развитию личности. <...> Личность стоит выше государства, и никакое государство не может смотреть на нее только как на свое орудие. В этом отношении всякая диктатура, от кого бы она ни исходила и какими бы [с.46] соображениями ни руководствовалась, одинаково безнравственна и недопустима. Право должно служить обеспечению свободы, и всякий порядок, убивающий свободу, противоправен и незаконен. <...> Свобода личности и равноценность, а, следовательно, равноправие отдельных личностей – таковы морально-политические постулаты демократического движения. Но на этом нельзя останавливаться: демократия должна быть осуществлена не только в сфере политической (в узком смысле слова), но и в области хозяйственных и социальных отношений. (Франк С.Л. Политика и идеи // Непрочитанное... – М., 2001. С. 27-28, 29-30.)

Уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих. <Стало быть, совершенствование общественной жизни не должно пытаться просто> механически-принудительно регулировать жизнь, чтобы ее тем улучшить, а воспитательно воздействуя на волю, на глубинный духовный корень бытия, совершенствует условия жизни через посредство сил, исходящих из этого корня. <...> Такова в общественной жизни, например, роль законодательства о школе, внешкольном воспитании юношества, семье, меры по охране материнства и детства, меры по созданию благоприятных условий труда и т.п.». (Франк С.Л. Свет во тьме. – М., 1998. С. 240-241.)

Христианская нравственная установка ставит себе только одну умышленную цель – творить добро, вливать в мир силу добра и столь же неустанно бороться с грехом, злом, неустройством мира, с действующими в нем силами разрушения. <Заботу же о том, будет ли этот день или век лучше предыдущего, а следующий лучше нынешнего христианское сознание предоставляет промыслу Божию.> Кроме того, христианская любовь по самому своему смыслу направлена не на «человечество» или «мир» в целом и тем самым не на будущее их состояние, а на облегчение жизни, удовлетворение нужды, нравственное [с.47] исцеление конкретного человека, «ближнего» в его конкретном сегодняшнем состоянии». (Там же. С. 209.)

Для себя самого, в своем внутреннем мире и в своей личной жизни каждый человек есть особый, незаменимый и неповторимый мир, имеющий какую-то абсолютную ценность, и с этой точки зрения вся внешняя жизнь есть для него лишь средство к осуществлению своего собственного призвания и назначения, своей собственной мечты, своих упований и желаний. ...Всякая истинная полнота и глубина означает обретение внутри себя чего-то общечеловеческого, объединяющего данную отдельную личность с другими людьми. (Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство // Непрочитанное... – М., 2001. С. 254, 255.)

«Американизм» есть лозунг не одной советской молодежи. Презрение к духовной жизни, ко всем вопросам внутренней личной жизни, увлечение чисто внешним делом, техникой в широком смысле слова, мастерством в обращении с внешним миром, отвержение под пренебрежительной кличкой «романтики» всего иного, кроме умения успешно действовать и достигать внешних целей, – все это широко распространено в умонастроении нынешней молодежи всех стран. <...> И совсем как в Советской России, эта обращенность вовне, к вещам и силам внешнего мира, это восприятие технического совершенствования, как центральной и основной задачи человеческой жизни связано с потерей вкуса к личности, к началу индивидуальности и с более или менее смутными, но в основном своем мотиве совершенно явственными тенденциями к коллективизации жизни. Человек, обращенный вовне, жаждущий внешней активности, усматривающий в овладении природой, в технических достижениях последнюю цель своей жизни, легче всего чувствует себя в роли солдата некой армии, в роли слепо-послушного органа или орудия какого-то коллектива, в жизни и деятельности которого без остатка растворяется его собственная личная жизнь. (Там же. С. 250-251.) [с.48]

Для современного западного мира – иначе говоря, для тенденции «американизма» <...> характерно стремление превратить человеческую личность целиком и без остатка в тип так называемого «делового человека», то есть в циника, утратившего чутье и вкус к внутренней жизни и находящего себе полное удовлетворение в деятельности технической (в широком смысле слова), то есть в таком общении с людьми и с миром, где все есть только средство для успеха какого-либо внешнего дела. Такой человек, правда, «индивидуалист», он имеет в широком и поверхностном

смысле слова и личную жизнь, он даже всю свою жизнь рассматривает с точки зрения своих интересов, своего успеха, но личность в смысле внутренней реальности в нем уничтожена. Место подлинной любви, удовлетворяющей интимные потребности духа, занимают внешние, мимолетные, чувственные связи и вся цель жизни состоит во внешнем успехе – в достижении богатства, славы, власти, словом – в захвате лучшего места в мире, в подчинении себе мира в какой-нибудь области – выражаясь в терминах «спорта» – в том, чтобы «побить» какой-нибудь «рекорд». Такой человек – эгоист, он думает только о себе и своем успехе в мире; но замечательно, что, понимая цель жизни только как цель какого-либо внешнего делания, он незаметно становится рабом внешнего мира, рабом случая и под конец жизни, когда силы ослабевают, оказывается обычно с совершенно опустошенной душой у «разбитого корыта». Счастья и настоящего внутреннего удовлетворения он не знает; его жизнь есть, с одной стороны, верчение белки в колесе, и с другой стороны – внутреннее опустошение и растрачивание своих духовных сил; и потому так часты случаи, когда люди такого типа при малейшей неудаче впадают в отчаяние, теряют почву под ногами, кончают самоубийством.

Здесь мы имеем попытку простого погашения, истребления внутренних духовных сил личности и тем самым механизации личной жизни, противоестественную попытку найти полное удовлетворение [с.49] личной жизни в одной лишь внешней жизни в мире и мирской деятельности.

Если западноевропейская форма самоистребления внутренней жизни личности может быть коротко определена, как цинизм, то типично советско-русская форма того же извращения может быть обозначена как *социальный фанатизм*, как он представлен в миросозерцании коммунизма. Социальный фанатизм практически ...не отвергает внутренних, духовных сил личности; напротив, он хочет их использовать – и прежде всего основную потенцию внутренней жизни личности – *веру, мечту, нравственное чувство, энтузиазм*, коротко говоря, духовный огонь, которым горит личность. Но он хочет целиком без остатка вложить эту силу во внешнее делание – в социальное строительство. Он не хочет допустить в личности автономной, ей одной принадлежащей, интимной сферы жизни, так же, как не допускает и того частного окружения этой интимной жизни в форме семьи, любви, дружбы, которое мы называем личной жизнью. Вся душа, все сердце человека без остатка мобилизуется и предназначается для утилизации как сила, нужная для общественного строительства. <...> Социальный фанатизм... не считается с тем бесспорным фактом, что полезные для социального строительства духовные силы личности должны *вращиваться*, и что это вращивание подлинно возможно только, когда охраняется и поощряется какая-то неприкосновенная для внешнего вмешательства свободная, интимная, себе самой предоставленная глубина человеческой личности. <...> Стремясь создать из всей страны одну, воодушевленную верой и одной задачей, самоотверженную армию, ...уничтожая свободу личности, <социальный фанатизм> создает лишь кишашую массу взяточников, лентяев, карьеристов, трусливую и корыстную толпу советских обывателей, на которых ...не может положиться и в которой безнадежно тонут отдельные бескорыстные и правдивые личности». (Франк С.Л. Личная [с.50] жизнь и социальное строительство // Непрочитанное... – М., 2001. С. 257-259, 264.)

...Социальный фанатизм... не отрицает нравственных потенций личного духа – воодушевления, самоотвержения, духовного горения... Но, отрывая эти начала от той свободной интимно личной глубины, в которой они укоренены, отчуждая и «социализируя» их, он их невольно *уничтожает*. Незаметно и постепенно, но совершенно неизбежно, он приводит к замене самоотверженного служения беспринципным и безнравственным *делачеством*. Социальный фанатизм не терпит глубоких, независимых личностей, хотя они суть в действительности единственные плодотворные руководители социального строительства. Он вращивает обездушенных людей, в которых хочет иметь свои послушные орудия; но именно эти обездушенные и обезличенные люди оказываются тупыми и беззастенчивыми *эгоистами*, беспринципными корыстолюбцами, холодными дельцами, думающими только о себе. Но распространение цинизма и эгоизма, хотя бы в сочетании с величайшим техническим умением и деловой ловкостью, есть, конечно, гибель всякого подлинного социального строительства. Требуемая им подлинная, а не только симулируемая солидарность возможна лишь как свободная солидарность свободных личностей, то есть предполагает свободный расцвет внутренних духовно-нравственных сил личности. (Там же. С. 265.)

Всякая подлинная *вера* – не только религиозная вера в специфическом смысле, но и нравственная вера как источник общественной деятельности, – возможна только на основе *свободной личной духовной жизни*, ибо единственная почва, в которой она произрастает, есть последняя, таинственная, самопроизвольная глубина внутреннего существа человека. (Там же. С. 263.)

Цель социального строительства – человеческое счастье, возможно полное и гармоническое удовлетворение человеческих потребностей. Но если так, то позволительно сделать один, до банальности [с.51] очевидный и все же упускаемый из виду вывод: ведь существом, которое имеет потребности, ищет счастья и надеется его обрести через социальное строительство, может быть только отдельный конкретный человек, живая, индивидуальная личность. Всякий коллектив, всякое социальное целое, существует в конечном счете для человека, для блага личности; он имеет, следовательно, служебное в отношении личности назначение и не имеет никакой абсолютной, самодовлеющей ценности. Социальное строительство даже для тех, кто видит в нем *единственный* путь к осуществлению идеала человечества – есть все же только путь для *расцвета личной жизни*. Последняя цель лежит именно в личной жизни, а никак не в самом социальном строительстве; это, повторяем, так просто и очевидно, что не стоило бы об этом и говорить, если бы на практике это все же не забывалось. (Там же. С. 266.)

Вся социальная жизнь, и в том числе всякое социальное творчество есть не что иное, как отвлеченная сторона, момент личной, то есть внутренней жизни человека. Где замирает, засыхает или подавляется последняя, там наступает

общий паралич жизни, который нельзя залечить никакими машинами. Тракторы, комбайны и всякие технические средства движутся и работают не сами собой; и не сами собой функционируют комитеты, тресты, комбинаты, бригады и прочие общественные организации. Все это приводится в движение, работает и действует, руководимое нравственной волей, верой и мыслью живой человеческой личности. <...> Поэтому и в самые героические эпохи величайшего социального напряжения надо неустанно заботиться о поддержании условий, при которых человеческая личность не калечилась бы, не умалялась и не замирала, а жила по возможности полной и свободной жизнью и могла бы духовно поддерживать и развивать себя. (Франк С.Л. Личная жизнь и социальное строительство // Непрочитанное... – М., 2001. С. 269, 270.) [c.52]

И.А. Ильин (1883-1954)

Иван Александрович Ильин – выдающийся русский мыслитель двадцатого столетия, представитель русской классической философии. Он исследователь основополагающих философских проблем, таких, как сущность философского знания, соотношение философии и науки, философии и религии, проблемы духовности человека и общества. Труды Ильина содержат анализ главных общественных проблем последнего столетия, в том числе проблем власти, революции, культуры. Особое место в его творчестве занимали вопросы судеб России. Высланный из России в 1922 году, он внимательно следил за событиями, происходящими на родине и содержанием всех своих работ был связан со своим народом. Основные работы: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», «О русской культуре», «Путь духовного обновления», «Путь к очевидности», «О сопротивлению злу силою», «Основы художества», «Гении России» и др.

О духовном мире человека

Расколотый изнутри человек – несчастен и остается таковым даже тогда, когда ему удастся, когда исполняется его любое желание. Удача не радует его, потому, что одна часть его существа не причастна этой радости. Исполнение желаний не приносит ему удовлетворения, потому что даже в желании своем он расколот, а значит, и удовлетворение его не может быть *цельным*. Никакое внешнее везенье не приносит ему блаженства. Никакой жизненный успех не дарует ему счастья покоя. Нет у него для этого внутреннего органа; и орган этот именуется *гармонией*, уравновешенной *целостностью* влечений и способностей, *согласием* инстинкта и духа, веры и знания.

Расколотый изнутри человек – несчастен. Вечное недовольство – его удел; вечная и притом безнадежная погоня за новыми радостями – его предназначение. Разочарование подстерегает его на каждом шагу. [c.53] Разочарованный, ищет он все новых, не испытанных, острых ощущений; измышляет неслыханные возможности; извращает свой вкус, обезображивает искусство и готов воззвать и перерыть все бездны зла, чтобы добыть себе новую «услладу», испробовать новую, доселе небывалую утеху... Расколотый, *сам он не отважится на счастье*, как не узнает никогда и *блаженства*. Тому, кто упивается по частям, не светит упоение; расколотому человеку солнце не смеется...

Было бы крайне неверно толковать это вечное недовольство как признак более утонченной и благородной натуры, не способной довольствоваться «простыми земными радостями». Расколотое сознание – это не высшее достижение, к которому всеми силами надо стремиться; напротив, это – *болезнь духа*, которую надо преодолеть.

...Расколотый духовно человек – несчастный человек. Воспринимая *истину*, он даже не может определить, истина это или нет, потому что не способен ухватить целостность очевидности. А если и шевельнется истина в его сознании, то чувство его молчит, и он не ощущает светоносности ее содержания. Он не умеет владеть своим достоинством, не умеет распоряжаться доставшимся ему богатством. Про свет он «знает» лишь то, что это – свет, но он не созерцает его как свет и не испытывает от него радости. Он вообще теряет веру в то, что может существовать тотальная очевидность. Не признает ее он и у других, встречая ее предположение не без сарказма; а чтобы придать вес этому сарказму, он выдвигает доктрину, согласно которой человек в принципе ничего достоверно знать не может (агностицизм), его удел – все относительно воспринимать и относительно же признавать (релятивизм). Отсюда возникает по-следовательно воспитуемое малокровие познания, принципиальное «ни да, ни нет», *бегство от очевидности*. Расколотый человек – это духовно обесиленный человек. Своих убеждений у него нет; в вопросах исповедания он немощен; в сфере истины он несостоятелен. [c.54]

Примерно так обстоят у него дела и в других духовных сферах. Проблему *добра и зла*, например, он подменяет вопросом от относительно полезном и относительно ущербном (утилитаризм) и решает этот вопрос, исходя из случайных, рассудочных соображений. А про себя он думает о том, что «умному человеку» вообще ни к чему заниматься этим вопросом.

В вопросах *Отечества, правосознания, справедливости* он стоит на той же «умной» точке зрения релятивизма; и стоит потому, что его любовь и правосознание расколоты и ослаблены точно так же, как и его очевидность.

С *религией* у него и подавно нет ничего общего, потому что она требует целостной очевидности сердца, не довольствуется никакими частичными «уступками» и «симпатиями». Религиозный человек всегда целостен; человек же расколотый или *нерелигиозен*, или *враждебен религии*.

Только *искусство* он приветствует, особенно если оно забывает о своем Великом служении и идет на поводу у его прихотей. Тогда оно неизбежно отрывается от своей здоровой, глубоко укорененной цельности и становится раздробленным само: облекается в свой чувственно-заманчивый вид; предается дурманящему душу «импрессионизму» или «футуризму»; становится внешне притязательным, надменным, рассчитанным на «нервную щекотку» – только бы не быть «отвергнутым».

В основе такой *выродившейся культуры* лежит *выродившееся бытие*, расколотая, дробная жизнь души, лишенная корней и избегающая всего совершенного. Всю свою жизнь балансирует расколотый человек на грани соображений пользы, которые он именует «разумом», «разумным», и минутных прихотей, которые он не без удовольствия называет «настроением». Если ему удастся сохранить равновесие, его существование можно назвать вполне сносным; если не удастся – остается только посочувствовать ему. С чего начать – он не [с.55] знает, ибо более глубокие источники и настоящая святость жизни – не для него. Отсюда и «*taedium vitae*» – тяготы жизни.

Даже если и любит, он не до конца уверен, что любит, потому что частична его любовь. А если не любит, то нелюбовь его так же частична и немногого стоит. Его «да» – половинчатое «да», заигрывающее с «нет». А его «нет» столь же относительно, условно, преходяще и недостоверно. Его слова надо воспринимать чисто фонетически, потому что смысл их неоднозначен, а духовная ценность – величина ускользающая. В любой жизненной ситуации он может поступить «так», а может и «иначе»: в нем стержня нет, и связывать себя в нем нет охоты. В нем нет самой важной, самой драгоценной основы духовного характера – всеобъемлющего, единого, *единственного центра жизни*.

По-настоящему глубоко духовный характер подобен укрепленному городу, в центре которого высятся крепость. Здесь стоит Божий храм с алтарем, на котором горит неугасимый огонь. Это – священный центр града; от его огня люди зажигают свои семейные очаги. Здесь собираются все до едина. Здесь принимаются важные решения; отсюда излучается все упорядочивающая главная воля, здесь концентрируется сила, здесь вооружается крепость.

Расколотый человек даже представить себе не может структуру такого личностного характера, такой жизненный ритм. Он находит удовольствие в своем собственном «множестве» изнутри, называя это свое состояние «высшей дифференциацией духа». В нем существуют как бы несколько центров одновременно; каждому из них он клянется в верности и воображает, что он выше всяких подозрений. Как только один из этих центров оказывается не совсем удобным или пошатнувшимся, он тут же «съезжает на другую квартиру», устраивается там поудобней и пребывает – ничем не связанный, ко всему готовый, ни во что не верующий, ничего не любящий, скорый на предательство, [с.56] довольный собой. Об истинном своем положении и о своей великой беде он едва ли догадывается.

...За ледяным поветрием механистичности мировоззрения утрачивались внутренние реальности духа и тончайшие связи человеческой души. Расколотый человек разбалтывал доктрину раскола применительно к внешнему миру и ронял остатки своей духовности в черством, лишенном созерцания самонаблюдении. *Аналитический разум, беспочвенная и разнузданная воля и бездуховный инстинкт самосохранения* – вот все, что ему оставалось. Все остальное подлежало осмеянию: вера, стыд перед собственным безжизненным сердцем, творческое созерцание как признак «бесплодной фантазии» и пр.

Современный кризис – это *кризис расколотого человека*. И чем раньше мы это поймем, тем лучше для нас. Чем мужественней сформулируем мы этот тезис, чем ближе примем к сердцу и чем скорее сделаем выводы, тем скорее кризис будет преодолен. Человек должен обрести в себе свою цельность. Он должен собрать... разлетевшиеся органы своего духа, оживить их и воссоединить заново... Формальная, безудержная воля должна подчиниться совести и сердцу... Тогда рассудок обретет способность к созерцанию и станет разумом, а созревающий разум станет повиноваться сердцу, так что все пути будут вести к сердцу и исходить из сердца. *Сердечное созерцание, совестливая воля и верующая мысль* – вот три великие силы грядущего, которым будут по плечу все проблемы бытия; они-то и создадут человека, обладающего *творческой цельностью*.

Заглянувший с надеждой в даль непременно прочтет над тесными вратами будущего простые слова: «Обрети в себе цельность!» (Ильин И.А. Собр. соч. в 10т. – М., 1993-1999. Т. 8. С. 433-438.)

О Достоевском

...Гегель как-то сказал, что великий человек обрекает потомство на истолкование себя. И был прав. Говоря о великом художнике или [с.57] философе, необходимо помнить, что он видел все существующее на земле, под землей и над землей *по-иному*, чем видим мы; он и переживал их по-иному – своим непосредственным опытом, творческим созерцанием, пронизательным мышлением; по-иному – именно по-особому; *по-особому* – именно в смысле глубины, размаха и значимости.

Когда два человека произносят одно и то же слово, им и невдомек, что каждый при этом может думать, видеть и выражать нечто совсем другое, особое, свое.

Если же речь идет о великом провидце, о гениальном мыслителе, надо всегда быть настороже, чтобы не истолковать его превратно, не исказить его; ведь здесь все непросто, здесь ничего нельзя предугадать. Здесь только один путь: постараться проникнуться способом его восприятия, добыть себе его духовные очки; представить себе его твор-

ческий акт во всем его своеобразии и, исходя из этого акта, попробовать жить и созерцать, как он. Это не всегда легко, скорее, даже крайне трудно; но это единственно верный путь. (Там же. Т.6. Кн. 3. С. 277.)

...Так обстоит дело со *всеми* гениальными людьми: они – пророки своего народа, и по *образу и подобию* своего народа несут по жизни бремя этого мира и боль этого мира как бремя и боль Господа, и предлагают нести это бремя и эту боль другим людям – бери, неси, претерпевай. (Там же. С. 279.)

...Много читал; первыми, кого он заказал, выйдя из тюрьмы, были античные историки, новые экономисты, отцы Церкви, Коран, кантовская «Критика чистого разума» и гегелевская «История философии». И так – всю жизнь. Все это подстегивало его творческие, крайне своеобразные, выверенные самым точным, *самым бескомпромиссным способом* собственные замыслы. (Там же. С. 301.) [с.58]

...Величие его состоит как раз в том, что он по-своему смотрит на все происходящее в горнем мире, в этом мире и по ту сторону его, видит *сущность* всего и отражает ее в своем творчестве.

Ему удастся уловить момент становления этой сущности, которая часто, может быть, даже в *большинстве случаев* ускользает от нас или переживается нами как-то отстраненно, как-то глухо, как-то запутанно, смутно; как бы в *laterna magica*, в которой еще не вспыхнул свет, еще отсутствует оптическая цельность.

Но *он* видит реалии будней и духовные потребности людей во всей значимости их содержания и, соответственно, формы, во всем их неразрывном единстве.

А это означает, как я уже говорил, что он переживает все и созерцает *не так*, как мы. По-другому, по-особому, я говорил: в смысле глубины, размаха, значительности.

...Достоверность изображения психических переживаний его героев необычайно точна, не в меру велика (т.е. *превосходит* масштабы истинного искусства) порою просто ослепительна... (Там же. С. 308-309.)

...Он видел и переживал все, как никто другой – и чудесное, мощное сияние всеединящей любви, и разделяющую, разрывную силу ненависти, и эгоистичную силу закоренелой жестокости. Он видел то и другое и вопрошал с дрогнувшим от ужаса сердцем: что же сильнее всего этого, что изначально? За кем будущее? Где путь к целительному единению?

И что бы он ни писал, мы всегда ждем этого живого, молитвенного вопроса: он всегда присутствует, но, как правило, в тени.

Под этим углом зрения и надо читать его книги.

Почему человек зол? Откуда эта его разорванная снаружи и изнутри экзистенция? Несправедливость ли социальной организации тому виной? Тогда, может быть, поискать избавления на пути к социализму на основе религиозной любви (в духе Сен-Симона и Фурье)? [с.59] Почему праведные и гармонично-добрые люди оказываются в аду каторжной тюрьмы? В людских ли страстях все дело? Или в сердечной ранимости? Или в форме личностного существования, разрозненности, эгоизме инстинкта самосохранения?

Имеет ли вообще право на существование отдельный человек? Может ли он сам по себе созерцать, что-то по себе выбирать, поступать, как ему вздумается?

Откуда он знает, что-то добро, а что – зло? Совесть ли подсказывает? А что такое совесть? Где граница между личной совестью и личностным произволом? Что есть преступление? Что важнее – идея или любовь? Дозволяется ли человеку лишать другого жизни? Не убийцы ли мы в душе? Не есть ли злая воля уже преступление? Почему из любви порой возникает желание убить? Любовь ли страстная влюбленность?..

Как может человек быть праведным, если он носит в себе двойственность мыслей и злоречивость воли?

Тогда как может Спаситель требовать от нас совершенства?...Если человек *волен*, значит, он волен любить и ненавидеть? Почему же тогда он не избирает инстинктивно блаженство любви? По неразумению? А что есть разум? Из-за неверия? Что же тогда вера?

Вся человеческая жизнь, как однажды сказал Достоевский, есть битва, в которой «дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей».

А человек как таковой? Сам человек? Как он может стать зверем, пауком, сладострастным и жестоким насекомым?

...Так и слышится страдающий вопль-вопрос, рвущийся из его груди: «Человек! Куда тебя несет? Что можно сделать с твоим пропавшим, зачерствелым сердцем? Ибо к всеединой, братской осанне ведет лишь чистое и поющее сердце отрекающегося...» [с.60]

А что же белый свет? Что есть эта борьба между светом и тьмой – между поющим сердцем и глухонемым бесом, вселившимся в человека?

Вопросы, вопросы... Интригующие, взыскующие вопросы. Вопросы почти без ответа. Это и есть философия Достоевского. Не система разгадок и ответов. Не догма спасения, не успокаивающий и вгоняющий в сон кондуит, а принципиально безупречный, безошибочный ориентир.

Достоевский, как и Пушкин, – новый человек. Человек новой эпохи, проснувшийся в пустыне, который должен пойти на поиски и все найти. Человек из новой эры – после Рождества Христова, – которому тем не менее придется снова искать Христа. Он уже чувствует Его. Однако еще должен найти и признать. Ибо между новым человеком и Откровением Христа провисает внутренний мир секуляризованной души и внешний мир секуляризованной науки, который, как видно, воздвигли, а справиться не могут.

Вкусили плода с древа познания, а плод-то был пьянящий, усыпляющий, ослепляющий. Нельзя вернуться назад, в то прежнее время – до вкушения, и вперед двигаться нельзя – в состоянии опьянения, усыпления и ослепления. В этом состоянии человеку надлежит спрашивать, а не отвечать; сомневаться, а не поучать; отчаиваться, а не идти вперед.

Достоевский – исполин этого времени. Титан нового мира...

Достоевский вопрошает. Его вопросы горячи по тону, предельно резки, точны в формулировке. Они обращены к самому себе, как у Марка Аврелия, к Богу, как у Августина, к другим – как это и подобает искусству.

Он – великий мастер страстно-ясного вопрошания: до конца искренний, до конца пламенный, до конца точный, философски – достоверный. [с.61]

На такие вопросы всегда отвечают сверху, даже тогда, когда они само сомнение, притом отчаявшееся сомнение, как это имело место в Августином или Декартом. На них отвечают, ибо страстность вопрошающего уже сама в себе содержит ответ – ведь она Божественного происхождения и сама добывает для себя ответ сверху, от пылающего в небесах огня.

Но это вопрошание всегда художественно смоделировано. И не так, чтобы искусство искажалось в нем философствованием, а так, чтобы философия поддерживалась и прикрывалась искусством. Ответы не высказываются напрямую, а символизируются в судьбах главных героев: терзает совесть убийцу Раскольникова; вешается мертвое сердце – Ставрогин; из-за своей аморальности терпит крах Иван Карамазов – богорец; мерзкий полудьявол и каторжник Федор получает оплеуху и побои; чахнет под ношею мировой скорби блаженный идиот князь Мышкин и т.д.

Ничего от рассудочного мелкотемья. Ничего от нарочитой тенденциозности. Истинное искусство и истинная философия. Но философия, сокрытая в художественной форме, как в той притче, в которой старый отец говорит лишь намеком своим сыновьям о спрятанном кладе: пусть каждый роется, копает и хлопочет вокруг клада, пока у каждого в результате собственного созерцания не расцветет духовное сокровище. Это и есть клад.

В этом заключается воспитательная сила Достоевского – в мощном стимуле для самосозерцания и самостоятельности мысли – на пути к Христу.

А в результате приходишь к главному ответу, который он дает: мир во зле лежит, но не безнадежно болен; люди страдают в нем всю жизнь; страдаем и мы; всю жизнь мы пребываем в чистилище; вот почему мы должны быть готовы к тому, что на почве всякого добра может произрасти злое начало, а на всякой закоренелой злобе, какой бы глубокой она ни была, может зародиться воля к совершенству, [с.62] любви, свет совести. Ибо Бог сильнее, чем все человеческое и недочеловеческое.

Итак, я попытался отыскать и открыть вам двери в мир образов Достоевского.

Вход свободен. А то, что дают эти образы, пусть каждый сам изведает и испытает. (Там же. С. 334-337.)

То, что страдал, что созерцал сердцем Достоевский, было *осмысленным*, осмысленным *всегда*, порою с предельной отточенностью, порою с невыносимо горькой ясностью. Осмысленное он доводил до полной очевидности, всю жизнь вынашивая потребность внушить эти очевидные содержания другим.

Он был не просто созерцателем, но в известной мере и пропагандистом созерцаемого; не только страдальцем за истину, но и глашатаем ее, и пророком. Он пытался быть не только гистологом и микроскопистом человеческих страстей, но и врачом.

Он не мог смотреть на разъединяющее столкновение страстей в этом мире, не мог не вступить за великое единение людей, за спасительную общность. Страдая от зла, он желал добра. И желал его страстно, грезил им, молился, мечтал, предвосхищал возможное будущее, с уверенностью пытался выстроить его в картину неизбежно грядущего.

...Но это никоим образом не есть надуманное, искусственно раздутое пророчество. Это совершенно не в русском духе. Нет. Напротив, начинается разговор о самом важном в жизни (и как правило, под историческим углом зрения), в свете любви к Отечеству и к людям, а дальше все само по себе находит развитие. (Там же. С. 341-342.)

Так *кто* же мы?

Первый и самый существенный ответ на этот вопрос звучит у Достоевского в духе истинно народной педагогики: нам *прежде всего* [с.63] *самим надо понять*, кто мы есть, и самоутвердиться в политике; мы – русская интеллигенция.

...Русская интеллигенция должна завоевать доверие и любовь своего народа, должна сама проявить *любовь, понимание и жертвенность* по отношению к народу, перестроиться, слиться с родной землей, вобрать в себя великие, подлинные основы характера собственного народа. Потому что народ есть истинный носитель истинных содержаний и актов.

...Достоевский не боится говорить горькую правду в лицо русской интеллигенции, чтобы затем с удовлетворением отметить, что наступила новая эра, что русская интеллигенция (исключая революционеров-бомбистов) открыла для себя верный путь и уже вступила на него, ведь посмотрите: «у нас уже кишит новыми людьми, из этого нового людского пламени, которые хотят правды (в жизни), только правды, без обычной лжи, и которые отдадут все без остатка, чтобы добиться этой правды».

«Это наступающая будущая Россия честных людей, которым нужна только правда». «Они не устыдятся своего идеализма» в большой уверенности, что «истина и честь» всегда одержат победу.

...А народ? Что же народ? Что у него есть сказать?

Вспомним, что Достоевскому, почти как никому другому, пришлось пережить и наблюдать русский народ в лице его самых опустившихся, страшных экземпляров. Но – и его благороднейших, лучших представителей. Посредственность навязывалась ему сама по себе в течение всей жизни. Обладая удивительно тонким духовным чутьем, улавливающим любую душевную волну, уж он-то умел и сказать, и дать оценку.

Он не закрывает глаза на слабости, страсти и пороки русского народа, а говорит о них с суровой горечью, порою резко, но никогда неприязненно: состояние народа сразу после отмены крепостного права, длившегося 200 лет, он изображает как нечто ужасающее [с.64] – нравственный упадок, пьянство, взаимозахват. А как могло быть иначе? Откуда же взяться у нас истинной гражданственности и политическому разуму? Но надо отличать красоту внутри ядра от наносного варварства. Эта грубая черная масса, недавно еще крепостная, отягощенная пороками и дурными привычками, имеет большое сердце.

Каждый мошенник знает, что он мошенник; каждый падший знает о своем падении, как знает и то, что где-то есть правда и что эта правда всегда превыше всего...

Так что в этой душе грязь наносная, а порою – дьявольский соблазн. Если же заглянуть вглубь, увидишь удивительную сердцевину.

И вскорости поймешь, что у русских иные преступления совершаются лишь из дерзания, из стремления к экстремальному, из потребности дойти до крайней черты и заглянуть в бездну – возможно, чтобы проверить самого себя, свою веру и свою совесть. Страстный темперамент уводит людей к крайностям.

Но вместе с тем мы видим твердую сердцевину, искреннюю чистосердечность и от века данную внутреннюю гармонию.

Русский народ далеко не стадо, далеко не нация рабов, и здесь даже просто крестьянин ощущает себя глубоко индивидуальной личностью.

Русский народ вовсе не испорчен душой – он не материалист, не озабочен собственной выгодой; стоит только ему увидеть перед собою великую цель, он станет служить ей с самобытной душевной радостью, ибо в нем дремлет большой запас духовных созидательных сил.

Он очень неприспособлен; в его натуре нет европейской угловатости, непроницаемости, неподатливости.

И все это имеет место из-за его чистого, искреннего и широко открытого сердца; с ним связана и его удивительная веротерпимость. [с.65]

Он никогда не презирает других народов или чужой веры, он не умеет долго ненавидеть; живя с ним, очень скоро почувствуешь это идущее изнутри дыхание мягкости и доброжелательности, милосердия и смирения.

Он всегда склонен к милосердию и к всепрощению – даже если сидит в суде присяжных, в душе чувствует свою вину за случившееся и готов простить или признать смягчающие обстоятельства.

Его мышление так же ясно, широко и проникновенно, как и сердце. Отсюда – и его язык.

Надо просто сказать, что он обладает необычайным инстинктом всечеловечности он уживается со всеми и со всем. И это все благодаря своему по-христиански чувствительному сердцу.

Там, в глубинах сердца, следует искать и находить *его сущность*: и не только его живое и верное чутье, его юмор и способность к самой здоровой над собой критике, но и самое главное – его *христианскую веру* и его *христианский жизненный идеал* со стоической преданностью его главной идее.

...Такими видит Достоевский русскую душу и русский народ в их сути. И эта суть решающая и определяющая.

...Народ не есть Бог: он может заблуждаться и ошибаться..., но даже если Россию постигнут величайшие лишения и соблазны, мы должны верить, «что и тогда народ спасет себя сам, себя и нас, как это случалось не раз, и о чем свидетельствует вся его история»... (Там же. С. 354-360.) [с.66]

(Философия XX века. Под редакцией проф. Д.ф.н. Ивановой А.А. Учебно-методическое пособие. - М: ИПЦ МИТХТ, 1999.)

ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

НЕОПОЗИТИВИЗМ И ПОСТПОЗИТИВИЗМ

Данные философские течения самым тесным образом связаны с попытками создания «философии науки, противопоставления ее традиционной, особенно спекулятивной, философии. При этом если в неопозитивизме упор делался на логический анализ языка науки, то в постпозитивизме, наряду с подобным анализом, предпринимались попытки учесть социально-психологические факторы формирования и развития научных знаний, создания картины науки в целом. Основные труды: Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат; Р.Карнап. Элиминация метафизики посредством логического анализа языка науки; К.Поппер. Логика научного исследования; Объективное знание. Эволюционный

подход; Т.Кун. Структура научных революций; И. Лакатос. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ; П. Фейерабенд. Против методологического принуждения.

Людвиг Витгенштейн (1889-1951)

Критика традиционной философии. Формулировка философского метода

Большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем, не ложны, а бессмысленны. Поэтому мы вообще не можем отвечать на такого рода вопросы, мы можем только установить их бессмысленность. Большинство вопросов и предложений философов вытекает из того, что мы не понимаем логики нашего языка.

(Они относятся к такого рода вопросам, как: является ли добро более или менее тождественным, чем красота?) И не удивительно, что самые глубочайшие проблемы на самом деле не есть проблемы. (Витгенштейн Л.. Логико-философский трактат. – М., 1958, С.44).

Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, – следовательно, кроме предложений естествознания, т. е. того, что не имеет ничего общего с философией, – и затем всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях. Этот метод был бы неудовлетворителен для нашего собеседника – он не чувствовал бы, что мы учим его философии, но все же это был бы единственный строго правильный метод. (Там же. С. 97). [с.4]

Рудольф Карнап (1891-1970)

Критика «метафизики»

Начиная с греческих скептиков вплоть до эмпиристов XIX столетия имелось много противников метафизики. Вид выдвигаемых сомнений был очень различным. Некоторые объявляли учение метафизики ложным, так как оно противоречит опытному познанию. Другие рассматривали ее как нечто сомнительное, так как ее постановка вопросов перешагивает границы человеческого познания. Многие антиметафизики подчеркивали бесплодность занятий метафизическими вопросами; можно ли на них ответить или нет, во всяком случае не следует о них печалиться; следует целиком посвятить себя практическим задачам, которые предъявляются каждый день действующим людям.

Благодаря развитию современной логики стало возможным дать новый и более острый ответ на вопрос о законности и праве метафизики. Исследования «прикладной логики» или «теории познания», которые поставили себе задачу логическим анализом содержания научных предложений выяснить значение слов («понятий»), встречающихся в предложениях, приводят к позитивному и негативному результатам. Позитивный результат вырабатывается в сфере эмпирической науки; разъясняются отдельные понятия в различных областях науки, раскрывается их формально-логическая и теоретико-познавательная связь. В области метафизики (включая всю аксиологию и учение о нормах) логический анализ приводит к негативному выводу, который состоит в том, что мнимые предложения этой области являются полностью бессмысленными. Тем самым достигается радикальное преодоление метафизики, которое с более ранних антиметафизических позиций было еще невозможным. (Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С.69).

После того как мы установили, что многие метафизические предложения бессмысленны, возникает вопрос: имеются ли в метафизике такие осмысленные предложения, которые останутся после того, как мы исключим все бессмысленные?

На основе наших предыдущих выводов можно прийти к представлению, что метафизика содержит много опасностей впасть в бессмысленность и метафизик в своей деятельности должен тщательно их избегать. Но в [с.5] действительности дело обстоит таким образом, что осмысленных метафизических предложений вообще не может быть. Это вытекает из задачи, которую поставила себе метафизика: она хочет найти и представить знание, которое недоступно эмпирической науке (Там же. С. 84).

О роли логического анализа языка науки

Логический анализ выносит приговор бессмысленности любому мнимому знанию, которое претендует простираться за пределы опыта. Этот приговор относится к любой спекулятивной метафизике, к любому мнимому знанию из чистого мышления и чистой интуиции, которые желают обойтись без опыта. Приговор относится также к тому виду метафизики, которая, исходя из опыта, желает посредством особого ключа познавать лежащее вне или за опытом (например, к неовиталистскому тезису о действующей в органических процессах «энтелехии», которая физически непознаваема; к вопросу о «сущности каузальности», выходящему за пределы определенной закономерности следования; к речам о «вещи-в-себе»). Приговор действителен для всей философии ценностей и норм, для любой этики или эстетики как нормативной дисциплины. Ибо объективная значимость ценности или нормы не может быть (также и по мнению представителей ценностной философии) эмпирически верифицирована или дедуцирована из эмпирических предложений; они вообще не могут быть высказаны осмысленными предложениями. Другими словами: либо для «хорошо» и «прекрасно» и остальных предикатов, употребляемых в нормативной науке, имеются эмпирические характеристики, либо они недействительны. Предложение с такими предикатами становится в первом случае эмпирическим фактуальным

суждением, но не ценностным суждением; во втором случае оно становится псевдопредложением; предложение, которое являлось бы ценностным суждением, вообще не может быть образовано.

Приговор бессмысленности касается также тех метафизических направлений, которые неудачно называются теоретико-познавательными, а именно реализма (поскольку он претендует на высказывание большего, чем содержат эмпирические данные, например, что процессы обнаруживают определенную закономерность и что отсюда вытекает возможность применения индуктивного метода) и его противников: [с.6] субъективного идеализма, солипсизма, феноменализма, позитивизма (в старом смысле).

Что остается тогда для философий, если все предложения, которые нечто означают, эмпирического происхождения и принадлежат реальной науке? То, что остается, есть не предложения, не теория, не система, а только метод, т. е. логический анализ. Применение этого метода в его негативном употреблении мы показали в ходе предшествующего анализа; он служит здесь для исключения слов, не имеющих значения, бессмысленных псевдопредложений. В своем позитивном употреблении метод служит для пояснения осмысленных понятий и предложений, для логического обоснования реальной науки и математики. Негативное применение метода в настоящей исторической ситуации необходимо и важно. Но плодотворнее, уже в сегодняшней практике, его позитивное применение; однако подробнее останавливаться на нем здесь не представляется возможным. Указанная задача логического анализа, исследование основ есть то, что мы понимаем под «научной философией» в противоположность метафизике. (Там же. С.85 – 86).

Карл Поппер (1902-1994).

Отношение к «метафизике»

Таким образом, я открыто признаю, что при формулировке своего подхода я руководствовался в конечном счете соображениями, обусловленными оценочными суждениями и некоторыми предпочтениями. Однако я надеюсь, что мой подход вполне может оказаться приемлемым для тех, кто ценит не только логическую строгость, но и свободу от догматизма, кто стремится к практической применимости науки, но в еще большей степени увлечен приключенческим духом науки и теми открытиями, которые, вновь и вновь ставя перед нами новые и неожиданные вопросы, требуют от нас формулировать новые, до тех пор даже не снившиеся нам ответы. То, что моя концепция выдвинута под влиянием ценностных соображений, отнюдь не означает, что я совершаю ту же ошибку, за которую осуждал позитивистов, то есть пытаюсь уничтожить метафизику, навешивая на нее ярлыки. Я даже не захожу столь далеко, чтобы утверждать, что метафизика не имеет никакой ценности для эмпирической науки. Нельзя отрицать, что наряду с метафизическими [с.7] идеями, ставившими препятствия на пути прогресса науки, были и другие, такие, как умозрительный (спекулятивный) атомизм, которые способствовали ему. Рассматривая научное познание с психологической точки зрения, я склонен думать, что научное открытие невозможно без веры в идеи чисто спекулятивного, умозрительного, типа, которые зачастую бывают весьма неопределенными, веры, совершенно неоправданной с точки зрения науки и в этом отношении «метафизической». (К.Поппер. Логика и рост научного знания. М., Прогресс, 1983. С. 60).

Фальсифицируемость как критерий разграничения науки и метафизики

Следовательно, теории никогда эмпирически не верифицируемы. Если мы хотим избежать позитивистской ошибки, заключающейся в устранении в соответствии с нашим критерием демаркации теоретических систем естествознания, то нам следует выбрать такой критерий, который позволял бы допускать в область эмпирической науки даже такие высказывания, верификация которых невозможна. Вместе с тем я, конечно, признаю некоторую систему эмпирической, или научной, только в том случае, если имеется возможность опытной ее проверки. Исходя из этих соображений, можно предположить, что не верифицируемость, а фальсифицируемость системы следует рассматривать в качестве критерия демаркации. Это означает, что мы не должны требовать возможности выделить некоторую научную систему раз и навсегда в положительном смысле, но обязаны потребовать, чтобы она имела такую логическую форму, которая позволяла бы посредством эмпирических проверок выделить ее в отрицательном смысле: эмпирическая система должна допускать опровержение путем опыта». (Там же. С.62 – 63).

Концепция «трех миров»

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; [с.8] в-третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства.

Поэтому то, что я называю «третьим миром», невидимому, 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. 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 состоянием критических споров; конечно, сюда относится и содержание журналов, книг и библиотек. (Там же. С.439-441).

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 научное 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. (Там же. С.442).

Итак, мы можем сказать, что существует некий вид платоновского (или соответствующего идеям Больцано) третьего мира книг самих по себе, теорий самих по себе, проблем самих по себе, проблемных ситуаций самих по себе, рассуждений самих по себе и т.д. Кроме того, я полагаю, что, хотя этот третий мир есть человеческий продукт, существует много [с.9] теории самих по себе, рассуждений самих по себе и проблемных ситуаций самих по себе, которые никогда не были созданы или поняты и, возможно, никогда не будут созданы или поняты людьми. (Там же. С. 452)

Томас Кун (1922 -1996)

«Нормальная» и «революционная» наука

В данном очерке термин «нормальная наука» означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений—достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности. В наши дни такие достижения излагаются, хотя и редко в их первоначальной форме, учебниками— элементарными или повышенного типа. Эти учебники разъясняют сущность принятой теории, иллюстрируют многие или все ее удачные применения и сравнивают эти применения с типичными наблюдениями и экспериментами. До того как подобные учебники стали общераспространенными, что произошло в начале XIX столетия (а для вновь формирующихся наук даже позднее), аналогичную функцию выполняли знаменитые классические труды ученых: «Физика» Аристотеля, «Альмагест» Птолемея, «Начала» и «Оптика» Ньютона, «Электричество» Франклина, «Химия» Лавуазье, «Геология» Лайеля и многие другие. Долгое время они неявно определяли правомерность проблем и методов исследования каждой области науки для последующих поколений ученых. Это было возможно благодаря двум существенным особенностям этих трудов. Их создание было в достаточной мере беспрецедентным, чтобы привлечь на длительное время группу сторонников из конкурирующих направлений научных исследований. В то же время они были достаточно открытыми, чтобы новые поколения ученых могли в их рамках найти для себя нерешенные проблемы любого вида.

Достижения, обладающие двумя этими характеристиками, я буду называть далее «парадигмами», термином, тесно связанным с понятием «нормальной науки». Вводя этот термин, я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований— примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение [с.10] и необходимое оборудование, – все в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования. Таковы традиции, которые историки науки описывают под рубриками «астрономия Птолемея (или Коперника)», «аристотелевская (или ньютонианская) динамика», «корпускулярная (или волновая) оптика» и так далее. Изучение парадигм, в том числе парадигм гораздо более специализированных, чем названные мною здесь в целях иллюстрации, является тем, что главным образом и подготавливает студента к членству в том или ином научном сообществе. Поскольку он присоединяется таким образом к людям, которые изучали основы их научной области на тех же самых конкретных моделях, его последующая практика в научном исследовании не часто будет обнаруживать резкое расхождение с фундаментальными принципами. Ученые, научная деятельность которых строится на основе одинаковых парадигм, опираются на одни и те же правила и стандарты научной практики. Эта общность установок и видимая согласованность, которую они обеспечивают, представляют собой предпосылки для нормальной науки, то есть для генезиса и преемственности в традиции того или иного направления исследования (Т. Кун. Структура научных революций. М., Прогресс, 1977. С. 28-29).

Предшествующее обсуждение показало, что научные революции рассматриваются здесь как такие некумулятивные эпизоды развития науки, во время которых старая парадигма замещается целиком или частично новой пара-

дигмой, несовместимой со старой. Однако этим сказано не все, и существенный момент того, что еще следует сказать, содержится в следующем вопросе. Почему изменение парадигмы должно быть названо революцией? Если учитывать широкое, существенное различие между политическим и научным развитием, какой параллелизм может оправдать метафору, которая находит революцию и в том и в другом?

Один аспект аналогии должен быть уже очевиден. Политические революции начинаются с роста сознания (часто ограничиваемого некоторой частью политического сообщества), что существующие институты перестали адекватно реагировать на проблемы, поставленные средой, которую они же отчасти создали. Научные революции во многом точно так же начинаются с возрастания сознания, опять-таки часто ограниченного узким подразделением научного сообщества, что существующая парадигма перестала адекватно функционировать при исследовании того аспекта природы, к которому сама эта парадигма раньше проложила путь. И в политическом и в научном развитии [с.11] осознание нарушения функции, которое может привести к кризису, составляет предпосылку революции. Кроме того, хотя это, видимо, уже будет злоупотреблением метафорой, аналогия существует не только для крупных изменений парадигмы, подобных изменениям, осуществленным Лавуазье и Коперником, но также для намного менее значительных изменений, связанных с усвоением нового вида явления, будь то кислород или рентгеновские лучи. Научные революции, как мы отмечали в конце V раздела, должны рассматриваться как действительно революционные преобразования только по отношению к той отрасли, чью парадигму они затрагивают. Для людей непосвященных они могут, подобно революциям на Балканах в начале XX века, казаться обычными атрибутами процесса развития. Например, астрономы могли принять открытие рентгеновских лучей как простое приращение знаний, поскольку их парадигмы не затрагивались существованием нового излучения. Но для ученых типа Кельвина, Крукса и Рентгена, чьи исследования имели дело с теорией излучения или с катодными трубками, открытие рентгеновских лучей неизбежно нарушало одну парадигму и порождало другую. Вот почему эти лучи могли быть открыты впервые только благодаря тому, что нормальное исследование каким-то образом зашло в тупик. (Там же. С. 128-129).

Имре Лакатос (1922 -1974)

Методология научно-исследовательских программ

В соответствии с моей концепцией фундаментальной единицей оценки должна быть не изолированная теория или совокупность теорий, а «исследовательская программа». Последняя включает в себя конвенционально принятое (и поэтому «неопровержимое», согласно заранее избранному решению) «жесткое ядро» и «позитивную эвристику», которая определяет проблемы для исследования, выделяет защитный пояс вспомогательных гипотез, предвидит аномалии и победоносно превращает их в подтверждающие примеры – все это в соответствии с заранее разработанным планом. Ученый видит аномалии, но, поскольку его исследовательская программа выдерживает их натиск, он может свободно игнорировать их. Не аномалии, а позитивная эвристика его программы – вот что в первую очередь диктует ему выбор проблем. И лишь тогда, когда активная сила позитивной эвристики ослабевает, [с.12] аномалиям может быть уделено большее внимание. В результате методология исследовательских программ может объяснить высокую степень автономности теоретической науки, чего не может сделать несвязанная цепь предположений к опровержениям наивного фальсификациониста. Тс, что для Поппера. Уоткинса к Агасси выступает как внешнее, метафизическое влияние на науку, здесь превращается во внутреннее—в '«жесткое ядро» программы.

Картина научной игры, которую предлагает методология исследовательских программ, весьма отлична от подобной картины методологического фальсификационизма. Исходным пунктом здесь является не установление фальсифицируемой (и, следовательно, непротиворечивой) гипотезы, а выдвижение исследовательской программы. Простая «фальсификация» (в попперовском смысле) не влечет отбрасывания соответствующего утверждения. Простые «фальсификации» (то есть аномалии) должны быть зафиксированы, но вовсе не обязательно реагировать на них. В результате исчезают великие негативные решающие эксперименты Поппера: решающий эксперимент» – это лишь почетный титул, который, конечно, может быть пожалован определенной аномалии, но только спустя долгое время после того, как одна программа будет вытеснена другой. Согласно Попперу, решающий эксперимент описывается некоторым принятым базисным утверждением, несовместимым с теорией; согласно же методологии научно-исследовательских программ, никакое принятое базисное утверждение само по себе не дает ученому права отвергнуть теорию. Такой конфликт может породить проблему (более или менее важную), но ни при каких условиях не может привести к «победе». Природа может крикнуть: «Нет!», но человеческая изобретательность – в противоположность мнению Вейля и Поппера – всегда способна крикнуть еще громче. При достаточной находчивости и некоторой удаче можно на протяжении длительного времени «прогрессивно» защищать любую теорию, даже если эта теория ложна. Таким образом, следует отказаться от попперовской модели «предположений и опровержений», то есть модели, в которой за выдвиже-

нием пробной гипотезы следует эксперимент, показывающий ее ошибочность: ни один эксперимент не является решающим в то время – а тем более до времени. – когда он проводится (за исключением, может быть, его психологического аспекта). (Структура и развитие науки. М., Прогресс. 1978. С. 217 – 219).

Исследовательская программа считается прогрессирующей тогда, когда ее теоретический рост предвосхищает ее эмпирический рост, то есть [с.13] когда она с некоторым успехом может предсказывать новые факты («прогрессивный сдвиг проблем»): программа регрессирует, если ее теоретический рост отстает от ее эмпирического роста, то есть когда она дает только запоздалые объяснения либо случайных открытий, либо фактов, предвосхищаемых и открываемых конкурирующей программой («регрессивный сдвиг проблем»)). Если исследовательская программа прогрессивно объясняет больше, нежели конкурирующая, то она «вытесняет» ее и эта конкурирующая программа может быть устранена (или, если угодно, «отложена»). (Там же. С. 219 – 220).

Пауль Фейерабенд (1922 -1994). «Методологический анархизм»

Наука представляет собой по сути анархистское предприятие: теоретический анархизм более гуманен и прогрессивен, чем его альтернативы, опирающиеся на закон и порядок.

Данное сочинение написано в убеждении, что, хотя анархизм, быть может, и не самая привлекательная политическая философия, он, безусловно, необходим как эпистемологии, так и философии науки. (П.Фейерабенд. Против методологического принуждения. Благовещенск, 1998. С.20). Это доказывается и анализом конкретных исторических событий, и абстрактным анализом отношения между идеей и действием. Единственным принципом, не препятствующим прогрессу, является принцип допустимо все.

Идея метода, содержащего жесткие, неизменные и абсолютно обязательные принципы научной деятельности, сталкивается со значительными трудностями при сопоставлении с результатами исторического исследования. При этом выясняется, что не существует правила—сколь бы правдоподобным и эпистемологически обоснованным оно ни казалось, – которое в то или иное время не было бы нарушено. Становится очевидным, что такие нарушения не случайны и не являются результатом недостаточного знания или невнимательности, которых можно было бы избежать. Напротив, мы видим, что они необходимы для прогресса науки. Действительно, одним из наиболее замечательных достижений недавних дискуссий в области истории и философий науки является осознание того факта, что такие события и достижения, как изобретение атомизма в античности, коперниканская революция, [с.14] развитие современного атомизма (кинетическая теория, теория дисперсии, стереохимия, квантовая теория), постепенное построение волновой теории света, оказались возможными лишь потому, что некоторые мыслители либо сознательно решали разорвать путь: «очевидных» методологических правил, либо произвольно нарушали их. (Там же. С.26).

В мои намерения вовсе не входит замена одного множества общих правил другим; скорее я хочу убедить читателя в том, что всякая методология – даже наиболее очевидная—имеет свои пределы. Лучший способ показать это состоит в демонстрации границ и даже иррациональности некоторых правил, которые тот или иной автор считает фундаментальными. (Там же. С.36).

Прекрасный пример той ситуации, которую я имею в виду, дает развитие теории Коперника от Галилея до XX столетия. Мы начали с твердого убеждения, противоречащего разуму и опыту своего времени. Эта вера росла и находила поддержку в других убеждениях, в равной степени неразумных, если не сказать больше (закон инерции, телескоп). Далее исследование приобрело новые направления, создавались новые виды инструментов, «свидетельства» стали по-новому соотноситься с теориями, и наконец появилась идеология, достаточно богатая для того, чтобы сформулировать независимые аргументы для любой своей части, и достаточно подвижная для того, чтобы найти такие аргументы, если они требуются. Сегодня мы можем сказать, что Галилей стоял на правильном пути, так как его настойчивая разработка на первый взгляд чрезвычайно нелепой космологии постепенно создала необходимый материал для защиты этой космологии от нападков со стороны тех, кто признает некоторую концепцию лишь в том случае, если она сформулирована совершенно определенным образом и содержит определенные магические фразы, называемые «протоколами наблюдения». И это не исключение, это норма: теории становятся ясными и «разумными» только после того, как их отдельные несвязанные части использовались длительное время. Таким образом, столь неразумная, нелепая, антиметодологическая предварительная игра оказывается неизбежной предпосылкой ясности и эмпирического успеха. (Там же. С.30).

Принцип «контриндукции»

Например, мы можем использовать гипотезы, противоречащие хорошо подтвержденным теориям или обоснованным экспериментальным результатам. Можно развивать науку, действуя контриндуктивно. [с.15]

Подробный анализ этого принципа означает рассмотрение следствий из тех «контрправил», которые противостоят некоторым известным правилам научной деятельности. Для примера рассмотрим правило, гласящее, что именно «опыт», «факты» или «экспериментальные результаты» служат мерилем успеха наших теорий, что согласование между теорией и «данными» благоприятствует теории (или оставляет ситуацию неизменной), а расхождение между ними подвергает теорию опасности и даже может заставить нас отбросить ее. Это правило является важным элементом всех теорий подтверждения и подкрепления и выражает суть эмпиризма. Соответствующее «контрправило» рекомендует нам вводить и разрабатывать гипотезы, которые несовместимы с хорошо обоснованными теориями или фактами. Оно рекомендует нам действовать контриндуктивно. (Там же. С.32).

Принцип пролиферации

Основным положением моей концепции является принцип пролиферации, который призывает создавать и разрабатывать теории, несовместимые с принятыми точками зрения, даже если последние являются в высокой степени подтвержденными и общепризнанными. Любая методология, принимающая этот принцип, будет называться плюралистической методологией. Теории, созданные в соответствии с этим принципом, будут называться альтернативами по отношению к уже существующей теории.

Принцип пролиферации не только рекомендует изобретать новые альтернативы, он также предотвращает устаревание прежних теорий, которые ранее уже были опровергнуты. Причина этого требования состоит в том, что такие теории также вносят свой вклад в содержание их победоносных соперниц. Так, современные попытки построить классическую трактовку типично релятивистских эффектов дают новые проверки теории относительности, и провал этих попыток является новым подтверждением этой теории. То же самое верно в отношении хорошо известных, но непопулярных методов в квантовой теории. (Структура и развитие науки. С.420 – 421). [с.16]

НЕОТОМИЗМ

В философии XX века видное место занимает неотомизм. Это философская школа, исходящая из учения средневекового философа Фомы Аквинского. Неотомизм представляет собой современный этап в развитии томистской философии. Наиболее известными представителями неотомистской философии являются Ж. Маритен и Э. Жильсон. В центре их внимания такие философские проблемы, как проблемы гуманизма, соотношения знания и веры, воспитания, развития современной цивилизации.

Основные работы Э.Жильсона: «Дух средневековой философии», «Философия средневековья от истоков до конца XIV века», «Философ и теология» и др.

Основные работы Ж.Маритена: «Различать, чтобы объединять: ступени познания», «Воспитание на распутье», «Искусство и схоластика» и др.

Этьен Жильсон (1884-1970)

Вера и философия.

Можно скептически слушать рассуждения верующего, философствующего в сени религиозного авторитета; но, с другой стороны, какое право мы имеем судить о сознании другого человека? Со своей стороны скажу только, что я никогда не считал, что можно разделить человеческий дух, так, чтобы одна его половина верила, а другая в это время предавалась философствованию... моя философия никоим образом не смешиваясь с моей верой, не терпящей никакой примеси, и доселе теснейшим образом связана с тем, во что верю. (Э.Жильсон Философ и теология.М.»Гнозис». 1995. С. 13).

Дело в том, что наиболее оригинальные и глубокие философские понятия св. Фомы открываются только тем, кто читает как теолог. Влияет это и на тот метод, которым пользуется в своей работе читатель. Вынося приговор достижениям философов, теолог берег из их доктрин только то, что может быть поставлено на службу вере. Он может пользоваться различными философскими языками, но мы скорее всего ошибемся, если [с.17] припишем этим языкам тот смысл, который они имеют в доктринах их авторов. (Там же. С. 168).

Религия, философия и наука

Ответ на вопрос, какие формы приобретет христианская философия в грядущих веках, может дать только время... Если мы возьмем в качестве примера средневековую схоластику – которая, кстати сказать, является типичным образцом изменений такого рода – то мы увидим, что изменения эти происходят при столкновении двух различных

духовных течений. С одной стороны, это научный прогресс, внезапно заменяющий прежний взгляд на природу новым. С другой стороны, это христианская вера, воплощенная в Церкви и ограниченная традицией как в своей терминологии, так и в своем объекте. ... Можно сказать, что в результате контакта рождается новый вид познания, совершенно отличающийся от тех двух, которые мы упомянули выше, но получивший в наследство оболочку доктрины, включающую в себя цельное видение вселенной, причем данные для этого представляет наука, но основным объектом является возможно более полное понимание полученного через посредство веры христианского Откровения. В таком синтезе все исходит из веры и к ней же возвращается. Можно сказать, что этот синтез рождается из усилия, совершаемого верой и направленного на достижение такого самопознания, какого она только способна достичь. Великий научный переворот является для нее только поводом для обновления этого синтеза, путем перосмысления новой картины вселенной, которую дает изменяющаяся наука, в духе неизменной христианской веры. (Там же. С. 172-173).

Будущее христианской философии, таким образом, зависит от наличия или же отсутствия научного образования у теологов. Конечно, образование это не может не быть ограниченным, но оно должно быть достаточным для того, чтобы теологи могли воспринимать диалоги известнейших ученых не только в области математики или физики, но и биологии, как и во всех прочих областях естественнонаучного знания, где познание природы уже достигло уровня доказательности.. Мы должны не утрачивать старое знание, а приобретать новое, однако, никто не сможет этого сделать, если не будет понимать языка науки нашего времени именно так, как 8гс понимают ученые, которые на нем говорят. Для будущего христианской философии очень важно, чтобы всегда находились теологи, способные понимать этот язык, так как в случае, если они не воспримут важнейшие научные заключения (чтобы [с.18] обогатить ими теологию), то неизбежно найдутся христианские ученые, которые начнут приспособлять учение теологии к выводам науки. Теологи всегда должны сохранять за собой инициативу и контроль в области теологии, поскольку это наиболее верный путь, чтобы избежать мучительных кризисов, которые не дают ничего ни религии, ни философии, (Там же. С. 176).

Истины веры сверхъестественны – поэтому они находятся вне досягаемости науки. Не стоит опасаться за их сохранность, так как всякая научная истина относится к природе и принадлежит ей по своей сущности; тогда как истины веры в свою очередь неотчуждаемо относятся к своей области, так как никакие доводы естественнонаучного характера не могут быть приняты во внимание, если речь идет о том, что по определению трансцендентно по отношению к природе. Когда теолог по неосторожности вторгается в область науки, то это приносит вред и науке, и теологии – если теолог не ожидает получить теологию из физики, то и ученый, в свою очередь, не рассчитывает, что теология станет физикой. Это не единственный случай, когда соседи тем лучше понимают друг друга, чем реже они пересекают границы своей области. Пререкания возникают только в случае незаконного посягательства на область, выходящую за рамки своей компетенции; следует отметить, что наука делает это так часто, что это уже стало почти что правилом. (Там же. С. 179).

...Мы не можем с одобрением относиться к усилиям некоторых ученых, направленным на увязывание судьбы христианской философии с непрерывно сменяющимися друг друга переворотами в науке. Хотя эти ученые стремятся таким образом обеспечить прогресс христианской философии, все же питающий ее источник лежит вне области науки, поскольку ее истина имеет ненаучное происхождение. Христианскую философию можно рассматривать как историю, которая развивается, начиная с некой неподвижной точки, расположенной вне времени и поэтому внеисторической. Эта философия есть развертывание прогресса, имеющего в своей основе неподверженную никакому прогрессу истину, которая имеет божественное происхождение и, следовательно, не меняется, в то время как просвещаемый ею мир не перестает меняться. Это можно сказать о мире научных открытий, о морали, социальной, экономической и политической сферах, искусстве. Христианская мудрость должна уделять достижениям во всех этих областях самое сердечное внимание, чтобы очистить их и отделить сокрытый в них истинный смысл, который может быть благотворным и даже – после его освящения – спасительным. Христианская истина [с.19] остается неизменной, хотя и не перестает углублять и обогащать накопленные за многие века сокровища христианской философии. Она и должна быть неизменной, чтобы, постоянно наблюдая за становлением мира и сохраняя верность самой себе, служить источником прогресса для всего остального. (Там же. С. 186).

Могу ли я сказать, что христианская философия не будет развиваться в чисто философском смысле? Вовсе нет. Напротив, я думаю, что у нее в запасе неограниченные возможности для будущего развития, только бы она сохранила нерушимую верность своим принципам во всей их истинности. (Там же. С. 188).

Жак Маритен (1882—1973)

Основные сочинения: «Краткий очерк о существовании и существующем», «Ответственность художника и другие».

О моральном благе

...Нам надлежит взять для рассмотрения и другую сторону медали, и противоположный аспект проблемы. Уже не домен Искусства, но домен Морали. Не распорядок Делания, но распорядок Действования. Не практическую деятельность Разума, выявляющую благо долженствующего быть сделанным произведения, но практическую деятель-

ность Разума, выявляющую благо человеческой жизни, долженствующее быть достигнутым через упражнение в свободе.

Каковы суть главные компоненты домена Морали? Первое понятие, с которым мы имеем дело, есть понятие морального блага. Взятое в полном своем объеме, Благо принадлежит к рангу трансценденций. Благо трансцендентно, как Бытие, и равно Бытию по экстенсивности. Все существующее благо постольку, поскольку оно есть, или поскольку оно обладает бытием. Ибо Благо, или Желательное, есть полнота бытия. Обозначенное мною понятие есть благо метафизическое, или онтологическое, – не понятие морального блага. Моральное благо есть род блага, специально относящийся к действию человеческой воли. Тот род блага, через обладание которым человек может быть хорошим, сущностно и неотделимо хорошим.

И вместе с понятием морального блага возникает и раскрывается перед нами распорядок, отличный от любого физического или метафизического распорядка; новый строй вещей, новый универсум, строй или универсум [с.20] морали. Если бы человеческие действия были всего лишь природным происшествием, результатом взаимодействия причинных констелляций, складывающихся в мире, не было бы иного универсума, кроме универсума природы. Но действия человека входят в мир как результат свободного выбора, как некая вещь, которая зависит от инициативы, несводимой на сцепления причин, данных в этом мире, источником которой является иная целокупность – я сам, моя собственная личность, ответственная за эту инициативу.

Рассмотрим другой пункт: какое качество определяет, что мое действие благо? Благо есть полнота бытия. Но вещь тогда достигает полноты своего бытия, когда она образована в соответствии с формой, требуемой ее природой. Поскольку же человек есть существо, наделенное разумом, форма, сущностно требуемая его природой для того, чтобы его действия получили свою полноту бытия, есть форма разума. Человеческое действие хорошо, существенно и неделимо хорошо или морально хорошо, когда оно образовано разумом или получило меру, сообразно с разумом. Ну что ж! То, что человеческое действие может быть хорошим или дурным, и составляет его внутреннюю моральную ценность. Это понятие моральной ценности не имеет ничего общего с понятием эстетической или артистической ценности. Добродетель духовно прекрасна, и греки обозначали моральное благо одним словом: калокагатия, прекрасное-и-доброе. Но эта внутренняя красота, или благородство, морально хорошего действия не относится к произведению, долженствующему быть созданным, она относится к пользованию человеческой свободой. С другой стороны, подобное действие хорошо не как средство к некоторой цели, оно хорошо само по себе – то, что Древние называли *bonum honestum*, или добро как правота, качество действия быть благим из любви к благу. (Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С 168-170). О художественной ценности и моральном благе.

Художественная ценность относится к произведению, моральная ценность относится к человеку. Грехи человека могут послужить сюжетом или материалом для произведения искусства, а искусство может сообщить им эстетическую красоту; без этого не было бы романистов. Опыт в моральном зле может даже внести нечто в культивирование способности искусства, – я хочу сказать, акцидентальным образом, не по необходимому требованию самого искусства. Чувственность Вагнера до такой степени сублимирована в его оперировании с музыкой, что «Тристан» не пробуждает иных образов, кроме чистой сущности любви. Остается предположить, что, если бы Вагнер не был околдован любовью [с.21] к Матильде Везендонк. мы, вероятно, не имели бы «Тристана». Миру от этого, без сомнения, не пришлось бы хуже. Байреит – не Небесный Иерусалим. Вот как искусство извлекает пользу из всего, даже из греха. Оно действует, как прилично одному из богов: оно не думает ни о чем, кроме своей славы. Если художника осуждают, картине на это наплевать, лишь бы огонь, на котором его жгут, пошел на обжиг прекрасного витража.

От этого дело не становится безразличным для художника: ибо художник не есть вид картины и он не только художник. Он еще и человек, и притом он человек прежде, чем художник. Работая с понятием ценности, мы пребываем в статичном порядке вещей – в том, который Аристотель именует формальной причинностью. Перейдем к динамическому порядку вещей, порядку действия, или эффектуации, в экзистенции; мы будем иметь дело с другим компонентом домена Морали – с понятием цели, и притом последней цели. По необходимости природы человек не может пользоваться своей свободой, не может действовать иначе как в стремлении к счастью. Но то, что составляет счастье человека, не входит в необходимую деятельность природы и лежит по ту сторону этой деятельности. Ибо человек есть свободный действователь. Поэтому ему дано определить самостоятельно, какого же рода высшее благо составит его счастье, он должен выбрать свое счастье, или свое высшее благо. Предположим для примера, что человек решил совершить убийство, потому что ему нужны деньги. Он знает, что убийство – зло, но он предпочитает моральному благу то благо, каким являются деньги и какое позволит ему удовлетворить свои желания. Он увлечен любовью к благу (благу онтологическому), которое есть благо не с точки зрения Блага, но с точки зрения его собственного вожделения. В этот самый момент он подчиняет свою жизнь своему высшему, или конечному, благу, которое есть его Это.

Подумаем затем об Антигоне, которая решает противостоять несправедливому закону и пожертвовать жизнью, чтобы похоронить мертвого брата. Она решает совершить это добро из любви к добру. Она жертвует своей жизнью ради некоторой вещи, которая для нее лучше и дороже жизни, которую она любит больше. В этот самый момент, коль скоро она выбирает благо с точки зрения блага, она направляет свою жизнь, знает она об этом или нет. к тому благу, которое выше всех в данной иерархий, а именно к общественному благу государства (ибо несправедливый закон тирана разрушает это общественное благо). Более того, знает она об этом или нет, но она ставит свою жизнь в зависимость [с.22] от абсолютно высшего блага, от абсолютно последней цели, которая есть абсолютное Благо, сущее через себя Благо, трансцендентное бесконечное Благо, т.е. Бог. Всякий человек- который в изначальном акте свободы, достаточно глубоко, чтобы поглотить всю его личность, избирает творить добро из любви к добру, тот избирает Бога, даже если у него нет концептуального знания Бога. (Там же С. 171-172).

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Эдмунд Гуссерль (1859-1938)

Немецкий философ, основатель феноменологии. Ранее термин «феноменология» имел самые разные значения. Со времени использования этого термина Э. Гуссерлем (с начала XX в.): он стал употребляться и как феноменологический метод создания философии, и как любой описательный метод. Основные произведения: «Логические исследования», «Философия как строгая наука», «Трансцендентальная логика и формальная логика», «Картезианские размышления», «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

О роли и месте философии

С самого момента своего возникновения философия выступила с притязанием быть строгой наукой и притом такой, которая удовлетворила бы самым высоким теоретическим потребностям, и в этически-религиозном отношении делала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума. Это притязание выступало то с большей, то с меньшей энергией, но никогда не исчезало.

Притязанию быть строгой наукой философия не могла удовлетворить ни в одну эпоху своего развития. Так обстоит дело и с последней эпохой, которая, сохраняя, при всем многообразии и противоположности философских направлений, единый в существенных чертах ход развития, продолжается от Возрождения до настоящего времени. Правда, господствующей чертой новой философии является именно то, что она вместо того, чтобы наивно предаться философскому влечению, стремится, наоборот, конституироваться в строгую науку, пройдя сквозь горнило критической рефлексии и углубляя все дальше и дальше исследования о методе. Однако единственным зрелым плодом этих усилий оказалось обоснование и утверждение своей самостоятельности строгими науками о природе и духе, равно как и [с.23] новыми чисто математическими дисциплинами. Между тем философия даже в особом, только теперь дифференцирующем смысле; лишена как и прежде, характера строгой науки...

Даже самый смысл философской проблемы еще не приобрел научной ясности. Итак, философия по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук, – представительница исконного притязания человечества на чистое и абсолютное познание, не может выработаться в чистую науку. Признанная учительница вечного дела человечности оказывается вообще не в состоянии учить, учить объективно значительным образом.

Я не говорю, что философия – несовершенная наука, я говорю просто, что она еще вовсе не наука, что в качестве науки она еще не начиналась, и за масштаб я беру при этом объективность обоснованного научного содержания. Несовершенны все науки, даже и вызывающие такой восторг точные науки... Но, как всегда, некоторое научное содержание есть в них в наличности. В объективной истинности удивительных теорий математики и естественных наук не усомнится ни один разумный человек. Здесь, говоря вообще, не места для «частных мнений», «воззрений», «точек зрения»; таковые в отдельных случаях еще встречаются, поскольку наука оказывается еще не установившейся и подвергается обсуждению. Совершенно иного рода несовершенство философии. Она располагает не просто неполной системой учений, но попросту не обладает системой вовсе. Все вместе и каждое в отдельности здесь спорно, каждая позиция в отдельном вопросе есть дело индивидуального убеждения, «точки зрения».

Пусть то, что мировая философская литература предлагает нам в старое и новое время в качестве замыслов, основывается на серьезной, даже необъятной работе духа, более того, пусть это все подготавливает будущее построение научно строгих систем; но в качестве основы философской науки в настоящее время и этого не может быть признано.

...»Перевороты», оказывающие решающее влияние на прогрессы философии, суть те, в которых притязание предшествующих философии быть наукой разбивается критикой их мнимого научного метода и взамен того руководя-

щим оказывается стремление радикально переработать философию в смысле строгой науки. Вся энергия мысли прежде всего концентрируется на том, чтобы привести к решительной ясности наивно или дурно понятые предшествующей философией условия строгой науки и потом уже пытаться начать новую постройку какого-либо философского здания. (Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – М., 1994, с. 129-132) [с.24]

Великие интересы человеческой культуры требуют образования строго научной философии; вместе с тем, если философский переворот в наше время должен иметь свои права, то он должен быть одушевлен стремлением к новообразованию философии. Это стремление не чуждо современности... Что же касается переворота, происходящего в наше время, то он, правда, в существенных чертах направлен антинатуралистически, под влиянием историзма он уклоняется и хочет слиться с одной только философией мирозерцания. (Там же. с. 132-133).

Современная наука не может ответить на самые важные жизненные вопросы, так как оставляет в стороне проблемы, имеющие большое значение в жизни человека, а именно: вопросы о смысле и бессмысленности человеческого существования, о мире и месте человека в нем. Наука претерпела такие изменения, что пришла к ошибочному для философии позитивистскому ограничению идеи науки и самой философии. Все это произошло потому, что была утеряна вера в универсальную философию.

...Кризис заключается не в научности как таковой, а в значении, которое имели науки для человеческого существования. Ослепленность мнимым «процветанием» позитивных наук 19в. означала вместе удаление от проблем, решительно важных для подлинной человечности. Чисто фактологические науки создавали посредственного человека-факт ... где и когда доказано, что иной истины кроме научной быть не может? На чем основана уверенность, что научно-описанный мир реален? Наука картезианского типа исключила в принципе проблемы, наиболее сложные и неотвратимые в контексте человеческого существования, отдав их на произвол судьбы. Что может сказать наука по поводу разумности и неразумности поведения человека и мира, его окружающего? По поводу нас как субъектов свободного выбора? По поводу нас как нравственных субъектов? Ясно, что науке чистых фактов, абстрагируясь от какого бы то ни было субъекта нечего сказать об этом.

...Признавая значение науки и техники, философия должна сохранить за собой историческую традицию, не допускать технической фетишизации. Феноменология есть первая философия, оставляющая человеку свободу выхода к новым горизонтам. Феноменология не может быть завершенной, ее смысл – в неостановимом возобновлении.

Для философии важен тот факт, что любая объективность не абсолютна, в ее пересмотре – смысл жизни. Претензия на абсолютность [с.25] она противопоставляет субъективность с ее интенциональной созидательной активностью. Единственно реальный исторический субъект – само человечество, со всеми его проектами. Философы могут стать его служителями и даже спасателями. Для этого достаточно открыть сознанию его автономию и свободу взамен пассивной слепоты органического роста. (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология, М., 1997г, с. 676-677).

Феноменологический метод Э. Гуссерля

Феноменология – строгая наука. «Обратимся к вещам» – такая программа феноменологии ставит целью найти прочную и несомненную опору для нового здания философии. Ее методом призван стать метод *еросхе* (греч.: остановка в суждении). Хотя термин «эпохе» напоминает сомнение скептиков и картезианцев, все же его следует понимать несколько иначе. Что же может устоять под прессом *еросхе*? Единственное – это сознание, субъективность. *Cogito* и *cogitata* -феноменологический остаток, очевидность которых абсолютна. Сознание – не просто реальность очевидная, но и реальность абсолютная, основание всякой реальности. Мир «конструирован» сознанием... «Я», которое осуществляет *еросхе* – это «Я», которое вопрошает мир как феномен, тот мир, что значим для меня так же, как и для других, кто принимает его во всей определенности. Следовательно, я возвышаюсь над всяким природным существом, раскрывающимся для меня. Я – субъективный полюс трансцендентальной жизни...

Сознание есть всегда. Это нечто, о чем я думаю, вспоминаю, мечтаю, ощущаю. Значит несовпадение субъекта и объекта дано непосредственным образом. Субъект – я, способный ощущать, вспоминать, судить, воображать. Объект – манифестации этих образов: образы, воспоминания, цвета и т.д.; поэтому необходимо различать являемость объекта от самого объекта. И если верно, что познание – это явленное, то также верно, что из виденного живо лишь то, что ясно проявлено. Процесс познания – «*noesis*», а то, что мы знаем – «*ноета*». Среди нозм философ различает факты и сущности.

Сознание, таким образом, интенционально. Психические акты характеризуются привязкой к некоему предмету. Я не вижу ощущения цвета, но вижу окрашенные предметы, слышу пение, не имея ощущения звука. Сказанное не

значит, что перед нами концепция реализма. Интенциональность сознания оставляет неразрешенным спор между идеализмом и реализмом. [с.26]

Для феноменолога важно описать то, что действительно явлено сознанию, и пределы такой явленности. Речь идет о «кажмости», противопоставленной «вещи в себе»; я не воспринимаю, как музыка мне является – я слышу музыку. Начало всех начал – интуиция. Всякая интуиция, изначально конкретизированная, по праву является источником познания. Все, что представляется нам в интуиции первичным образом, должно принять таким, как есть, даже если только в границах предполагаемого. (Гуссерль Э. Философия как строгая наука. М. 1998. с. 374-375).

Познание начинается с опыта, существующих вещей или факта. Факт случаен, он может быть или не быть. Но когда факт явлен нашему сознанию, вместе с фактом оно улавливает и сущность. В самых разных ситуациях, слушая то кларнет, то виолончель, то скрипку, мы говорим о сущности – о музыке. Индивидуальное приходит в сознание через универсальное: если факт дан, здесь и сейчас, то значит, дана сначала *guid* факта, т.е. его сущность. Сущности суть типические модусы являемости феноменом. Чтобы сравнивать множество фактов, уже необходимо иметь представление об их сущности, то, благодаря чему они похожи. Это познание сущностей и есть эйдетическая интуиция (*Wesen*), в отличие от интуиции эмпирической, улавливающей отдельные факты. Конечно, реальны только единичные факты; универсалии как идеальные объекты не реальны...

Как наука о сущностях феноменология ставит целью описывать типические модусы, посредством которых феномены являются нашему сознанию. Модальности, благодаря которым этот звук есть звук, а не цвет или шум, и есть сущности относящиеся к фактическим данным. Интуицию сущностей следует понимать как описание феномена, предшествующего сознанию, когда мы отвлеклись от его эмпирических аспектов.

Не только в чувственно воспринимаемом мире обнаруживаются сущности, они есть и в мире наших влечений, надежд, воспоминаний... природа, общество, мораль, религия являются «регионами», изучению которых должен предшествовать анализ сущностей и модальностей, оформляющих моральные, религиозные и др. феномены. (Гуссерль Э., Логические исследования, 1909 г. Т.1, с. 71-73).

Цель моего метода – прояснение существенной природы ментальных актов и тем самым истин, которые являются источниками человеческого знания ... философия должна быть логикой научного [с.27] познания – наукоучением. Возникает вопрос: что такое истина? Истина – нечто абсолютное, нечто истинное «само по себе»; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди, ангелы или боги.

Для выяснения истины требуется феноменологический анализ, который состоит в осмыслении того, чем вообще является мышление и познание, и каковы те виды и формы, с которыми оно связано (Там же с. 101).

Сознание выступает в виде потока переживаний, элементы которого – феномены. Поэтому учение о структуре потока переживаний называется феноменологией. Понять феномен как целостность можно только в том случае, если схватить его посредством интуиции. Этого можно достигнуть, если его «пережить», т.е. непосредственно войти в поток сознания. При этом происходит непосредственное, чисто умозрительное усмотрение сущности. Феноменологический метод состоит в том, чтобы слиться с потоком сознания непосредственным образом. (Гуссерль Э., Трансцендентальная логика и формальная логика, М., 1999, с. 121).

ПСИХОАНАЛИЗ

ПСИХОАНАЛИЗ – одно из центральных направлений психологии и философии XX века. Родоначальником этого направления является австрийский психолог *Зигмунд Фрейд*.

В первой половине XX века возник неопрейдизм, который стремился превратить психоанализ в чисто социологическую и культурологическую теорию. Наиболее известные его представители: Э. Фромм («гуманистическая психология»), Э. Эриксон («психосоциальная теория»), К. Хорни («социокультурная психоаналитическая теория»), Г. Салливан («межличностная психиатрия»). Разрабатывая концепцию становления личности, они стремились выяснить механизм взаимодействия психологических и социальных факторов в процессе ее формирования. Во второй половине XX века под воздействием психоанализа возникли экзистенциальный анализ, структурный психоанализ, идеология «новых левых» и многие другие направления в психологии, антропологии, литературе к искусству. Основные произведения:

З. Фрейд: «Лекции по введению в психоанализ», «сновидений», «Я и Оно», «Тотем и табу», «Остроумие и его отношение к [с.28] бессознательному», «Психология бессознательного». «По ту сторону принципа удовольствия»;

А. Адлер: «Индивидуальная психология» (теория и практика), «Индивидуально-психологическое лечение неврозов»;

К.Г. Юнг: «Психоз и его содержание». «Коллективное бессознательное», «Аналитическая психология», «Архетип и символ», «Психологические типы»;

Э. Фромм: «Искусство любви», «Иметь или быть», «Бегство от свободы», «Психоанализ и этика».

Зигмунд Фрейд (1856-1939)

Учение о бессознательном.

Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и приобщить науке наблюдающиеся 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...

...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, я полагаю, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые – не говоря уже о всей области паталогического – принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

К термину или понятию бессознательного мы пришли путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика. ...Здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что некоторые представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными. Эта теория оказывается неопровержимой благодаря тому, что в психоаналитической технике нашлись средства, с помощью которых можно установить противодействующую силу и довести соответствующее представление до сознания. Состояние, в котором [с.29] они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддержавшая его, ощущается нами во время 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. 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 имеет теперь три термина: «сознательное», «предсознательное» и «бессознательное». (З. Фрейд. Я и оно. М. 1989. С. 370-371),

Предсознательное – как бессознательное в данный момент – не осознается человеком, но может быть им в принципе осознано. Но есть и другое бессознательное, бессознательное в подлинном смысле слова, о существовании которого в собственной психике человек не только не догадывается, более того: он энергично отрицает наличие подобных содержаний в его душе, потому что они кажутся ему несовместимыми с моральными и этическими нормами, принятыми в обществе, в котором он живет, несовместимыми с его собственным «Я». И представления, которые тесно связаны с этими желаниями и влечениями, подвергаются вытеснению в бессознательное.

Но в бессознательном вытесненное желание продолжает существовать и ждет только первой возможности сделаться активным и послать от себя в сознание искаженного, ставшего неузнаваемым заместителя. Этими заместителями являются прежде всего уже знакомые нам истерические симптомы, но множество их также можно найти и в повседневной жизни. Я имею в виду, например, сновидения. Но и здесь бессознательное дано субъекту не прямо, а в искаженной форме: даже в сновидениях человек боится признаться самому себе в своих желаниях. И тогда их нужно толковать... (З. Фрейд. Психология бессознательного. М. 1989. С. 360).

А что еще, кроме сновидения, может сказать нам о бессознательном? Так называемые «ошибочные действия». А в обмолвках и описках скрытые желания иногда просто-напросто открываются собеседнику... Одна дама говорит другой восхищенным тоном: «Эту прелестную шляпу вы, вероятно, сама обделали (вместо отделали)?» [с.30]

...Даже юмор и шутки – явление, свойственное далеко не всем людям -тоже, имеют определенное отношение к бессознательному. Но, кстати, такая роль бессознательного в жизни человека отнюдь не случайна. Сознание – лишь небольшой островок, омываемый океаном бессознательного. Среди бессознательных содержаний выделяется область предсознательного и собственно бессознательного» об этом мы уже говорили. Я еще раз хочу показать их различие на конкретном примере сновидений.

Сновидение продельывает колоссальную работу, превращая скрытые желания в образы явного сновидения, но конкретная форма получившегося в результате сна во многом зависит от впечатлений дня накануне сновидения, которые для субъекта в данный момент тоже не осознаются, но это предсознательное, а не бессознательное. В принципе

эти содержания могут быть осознаны видевшим сон (он может вспомнить ситуацию накануне сновидения и какие-то ее детали). Но скрытые мысли сновидения которые облекаются в образы, которые пользуются «материалом дневных впечатлений», чтобы символически проявиться, так или иначе выразиться, остаются для субъекта бессознательными, т.е. в принципе неизвестными и непознаваемыми без специальной работы по толкованию сновидения с помощью психоаналитика.

Таким образом, только основная работа над «поверхностными явлениями» человеческой психики – их толкование, т.е. открытие их скрытого от сознания субъекта смысла – есть путь понимания бессознательного. (З. Фрейд. Толкование сновидений М. 1991. С. 285-286).

Коллективное бессознательное.

Мы исходим из основного факта, что в отдельном индивиде, находящемся в массе под ее влиянием часто происходят глубокие изменения его душевной деятельности. Его эффективность чрезвычайно повышается, его интеллектуальные достижения заметно понижаются, и оба процесса происходят, по-видимому, в направлении уравнивания себя с другими индивидами. Этот результат может быть достигнут лишь в том случае, если индивид перестанет тормозить первичные позывы и откажется от удовлетворения своих склонностей привычным для него образом. Эти часто нежелательные последствия хотя бы частично могут быть устранены более высокой «организацией» массы, но это не опровергает основного факта массовой психологии – тезисов о [с.31] повышении аффектов и снижении мыслительной работы в примитивной массе. Нам интересно найти психологические объяснения душевного изменения, происходящего в отдельном человеке под влиянием массы. ...Авторы по социологии и массовой психологии предлагают нам обычно в качестве объяснения одно и то же, хотя иногда под сменяющимися друг друга названиями, а именно магическое слово «внушение». Вместо этого я сделаю попытку применить для уяснения массовой психологии понятия «либидо» и «бессознательное». (З. Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия. М. 1991. С. 273-274).

Я. Оно. Сверх-Я.

...Итак, я выделил в психической жизни сознание, предсознательное и бессознательное, С некоторых пор меня, однако, перестала удовлетворять эта схема, потому что обнаружилась многокачественность бессознательного. В частности, не только самое низменное, но и самое высокое в душевной жизни тоже оказалось бессознательным по механизму своего влияния на остальное содержание психической жизни поэтому я выделяю три инстанции – Я, Оно и Сверх-Я. ...Оно – самая нижняя (глубинная) подструктура личности. Содержит в себе безудержные сексуальные и агрессивные влечения. Подчиняется принципу удовольствия и, естественно конфликтует с Я и Сверх-Я. Но не только Оно бессознательно. Бессознательным является также и высшая инстанция в структуре личности – Сверх-Я. Она выполняет роль внутреннего цензора, совести, и представляет собой складывающуюся под влиянием воспитания систему моральных и культурных норм, принятых в данном обществе и усвоенных личностью. Это тот самый «внутренний голос».

Я – это фактически посредник между Оно и Сверх-Я, между индивидом и внешним миром. Я выполняет функцию восприятия, осознания внешнего мира и приспособления к нему, подчиняется поэтому принципу реальности, но в то же время вынуждено «угождать» и Оно, и Сверх-Я. Естественно, между этими подструктурами личности все время возникают конфликты. И для сохранения целостности личности Я вырабатывает так называемые защитные механизмы, дающие вроде бы реальное, а на самом деле мнимое разрешение конфликтов. (З. Фрейд. Я и Оно. М. 1989. С. 181-182).

Неверно, что человеческая психика с древнейших времен не развивалась и, в отличие от прогресса науки и техники сегодня все еще такая же, как в [с.32] начале истории. Мы можем здесь привести один пример этого психического прогресса. Наше развитие идет в том направлении, что внешнее принуждение постепенно уходит внутрь к особой психической инстанции, человеческое Сверх-Я, включает его в число своих заповедей. Каждый ребенок демонстрирует нам процесс подобного превращения. Приобщаясь к нравственности и социальности. Это усиление Сверх-Я есть в высшей степени ценное психологическое приобретение человеческой культуры. (З. Фрейд. Будущее одной иллюзии. М. 1998 С.)

Психоанализ и культура

Принцип удовольствия господствует в начале нашей жизни, в детстве; но уже тогда этот принцип сталкивается с другим – принципом реальности. И тогда ребенку придется подчиняться нормам культуры и морали, действующим в обществе...

Большую часть вины за наши несчастья несет наша так называемая культура; мы бы были несравнимо счастливее, если бы от нее отказались и вернулись к первобытности. Я называю это утверждение поразительным, поскольку, как бы мы ни определяли понятие культуры, все же не вызывает сомнений, что все наши средства защиты от угрожающих страданий принадлежат именно культуре. Итак, культура вредна, потому что мешает удовлетворению изначальных биологических влечений...

Человеческая культура – я имею в виду то, в чем человеческая жизнь возвысилась над своими биологическими обстоятельствами и чем она отличается от жизни животных, причем я пренебрегаю различием между культурой и цивилизацией – обнаруживает перед наблюдателем, как известно, две стороны. Она охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы и взять у нее блага для удовлетворения человеческих потребностей, а во-вторых, все институты, необходимые для упорядочения человеческих взаимоотношений и особенно – для дележа добываемых благ. Оба эти направления культуры связаны между собой... примечательно, что, как мало бы ни были способны люди к изолированному существованию, они тем не менее ощущают жертвы, требуемые от них культурой ради возможности совместной жизни, как гнетущий груз. Культура должна поэтому защищать себя от одиночек, и ее институты, учреждения и заповеди ставят себя на службу этой задаче; они имеют целью не только обеспечить известное распределение благ, но и постоянно поддерживать [с.33] его, словом, должны защищать от враждебных побуждений людей все то, что служит покорению природы и производству благ. Творения человека легко разрушимы, а наука и техника, созданные им, могут быть применены для его уничтожения.

Так создается впечатление, что культура есть нечто, навязанное противящемуся большинству меньшинством, которое ухитрилось завладеть средствами власти и насилия.

...Этому психологическому факту принадлежит определяющее значение при оценке человеческой культуры. Если в начале еще можно было думать, что главное в ней – это покорение природы ради получения жизненных благ и что грозящие ей опасности устранимы, то теперь центр тяжести переместился, по-видимому, с материального на душевное. (З. Фрейд. Будущее одной иллюзии. М. 1998. С. 95-97).

Таким образом культура есть определенная «плата» отдельного человека за выгоды совместной жизни; вместе с тем культура необходима обществу как средство подавления влечений отдельного человека в интересах большинства общества. Люди не имеют спонтанной любви к труду и требуется определенная доля насилия над теми, кто не хочет ради труда ограничивать свои влечения...

Новые поколения, воспитанные с любовью и приученные высоко ценить мысль, заблаговременно приобщенные к благодеяниям культуры, по-иному к ней и отнесутся, увидят в ней свое интимнейшее достояние, добровольно принесут ей жертвы, трудясь и отказываясь от удовлетворения своих влечений, как то необходимо для ее поддержания. Они смогут обойтись без принуждения и будут мало чем отличаться от своих вождей. А если ни одна культура до сих пор не располагала человеческими массами такого качества, то причина здесь в том, что ни одной культуре пока еще не удавалось создать такой порядок, при котором человек формировался бы в нужном направлении, причем с самого детства.

Соответствующий эксперимент еще не осуществлен. (З. Фрейд. Недовольство культурой. М. 1992. С. 21-22).

...Мера интериоризации предписаний культуры популярно и ненаучно выражаясь, нравственный уровень ее участников, – не единственное духовное благо, которое надо принимать в расчет при оценке культуры. У нее было и другое богатство – идеалы и творения искусства. ...Другого рода удовлетворение доставляет представителям того или иного региона искусство. Искусство, как мы давно убедились, дает [с.34] эрзац-удовлетворение, компенсирующее древнейшие, до сих пор глубочайшим образом переживаемые культурные запреты, и тем самым как ничто другое примеряет с принесенными им жертвами Кроме того, художественные создания, давая повод к: совместном)' переживанию высоко ценимых ощущений, вызывают чувства идентификации. -которых так остро нуждается всякий культурный круг служат они также и нарциссическому удовлетворению, когда впечатляющим образом? напоминают с себе в идеалах. (З. Фрейд. Сумерки богов. М. 1994. С. 101

Альфред Адлер (1870-1937)

Центральная идея моей теории – это идея о бессознательном стремлении человека к совершенству; стремление это определяется исходным и неизбежным переживанием чувства собственной неполноценности и необходимостью его компенсировать. Переживание неполноценности (помимо переживания реальных физических или интеллектуальных дефектов) естественно в силу того, что каждый ребенок видит окружающих более сильными, более умными, более компетентными; эти переживания могут усугубляться недемократическими отношениями ребенка с родителями (основная задача которых – обеспечение ребенку чувства безопасности; особенно велика в этом роль матери) и сиб-

лингками, т.е. братьями и сестрами. Опыт отношений, получаемый ребенком до 5-летнего возраста, является решающим для развития детского характера и более того – именно этот период определяет характер человека вообще. (А. Адлер. Практика и теория индивидуальной психологии. М. 1997. С. 383).

...Хотя компенсация и сверхкомпенсация чувства неполноценности через стремление к превосходству может приносить свои неожиданные плоды (например, ораторское искусство Демосфена), однако, чаще всего, это стремление остается неудовлетворенным и порождает все новые проблемы... Поэтому в жизни человека должны быть ориентиры, другой источник душевной энергии. И таким источником является присущая каждому человеку врожденная потребность ощущать себя частицей мироздания – чувство человеческой общности... В этом смысле чувство общности выступает антитезой стремления к власти, одновременно являясь мерой душевного здоровья и социальной адаптации личности. [с.35]

Это, стремление к личной власти представляет собой форму конкретизации стремления к совершенству! Основываясь на результатах исследований индивидуальной массовой психологии можно утверждать: стремление к личной власти – это роковое заблуждение, отравляющее жизнь человечества... Было бы грубой ошибкой рассматривать опьянение властью только как явление индивидуальной психики. Масса также руководствуется сходными целями, а ведь чувство личной ответственности в массе существенно ослаблено. Мы нуждаемся в воспитании могучего чувства общности и в отказе от властолюбия как отдельного человека, так и целых народов. Процесс должен двигаться путем утверждения всего социально-полезного. (Психология и психоанализ власти. М.1999. Т. 1. С. 237).

Целью жизненного воззрения человека являются: усиление чувства реальности, ответственность и замена скрытой враждебности взаимной доброжелательностью, чего можно добиться лишь через сознательное развитие чувства общности и сознательное разрушение стремления к власти. ...Быть большим! Быть могущественным! Вот всегдашнее стремление всех маленьких или чувствующих себя маленькими. Всякий слабый тянется к превосходству. Это извечное стремление людей есть попытка преодолеть чувства своей недостаточности, незащищенности. (Там же. С. 233-234).

Для объяснения поведения индивида, его психических реакций необходимо прежде всего знать цель, к которой он стремится. Ибо любое душевное явление, если оно должно помочь нам понять другого человека, может быть осмысленно и понято, как движение к цели. Такое стремление к цели, которое чаще всего человеком не осознается, формирует его так называемые «линии жизни» и «жизненный стиль». (А. Адлер. Индивидуальная психология. М. 1995. С. 11).

При ближайшем рассмотрении нам очень легко понять разного рода душевное поведение людей, признав в качестве самой общей их предпосылки то, что они имеют перед собой цель достижения превосходства. Человеку намного легче смириться с доказательством, что он, как и все остальные, стремится к славе и превосходству, чем признать вечную истину, что и он тоже связан узами общей человеческой принадлежности, и поэтому хитроумно скрывает это от себя и других. Только линия поведения, которая может дать нам, представление о [с.36] социальной активности личности, показывает степень слияния человека с требованиями жизни, окружающих людей и Вселенной. (Там же. С. 29).

Карл-Густав Юнг (1875-1961)

Коллективное бессознательное. Архетипы

Итак, архетипы – это некие всеобщие образы, формы, идеи, которые передаются данным} человеку от его предков и представляют собой как бы «доопытные» бессознательные «мыслеформы», определяющие опытное познание мира. В наиболее чистом виде архетипические образы представлены, как я уже говорил, в идеалах, сновидениях, галлюцинациях, видениях... (К.Г. Юнг, Аналитическая психология, М. 1996 г., С. 187) .

Мои взгляды на «архетипы» или первообразы постоянно критиковались людьми, которые не обладали достаточными знаниями в психологии или мифологии. Термин «архетип» часто истолковывался неверно, как некоторый мифологический образ или мотив. Но последние являются не более, чем сомнительными репрезентациями.

Архетип же является тенденцией к образованию таких представлений мотива, которые могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой схемы. Мои критики неверно полагают, что я имею дело с «унаследованными представлениями», и на этом основании отвергают идею архетипа как простое суеверие, имеющее свое происхождение в нашем сознании. В сущности, архетипы являются инстинктивными векторами, направленным трендом точно таким, как импульс у птиц вить гнезда, а у муравьев – строить муравейники. Здесь я должен пояснить разницу между архетипами и инстинктами. То, что мы называем инстинктами является физиологическим побуждением. Но в то же время инстинкты проявляют себя в фантазиях и часто обнаруживают свое присутствие только посредством

символических образов. Эти проявления я и назвал архетипами. Они не имеют определенного происхождения, они воспроизводят себя в любое время и в любой части света. (К. Г. Юнг. Архетип и символ. М. 1991. С. 64-65).

Гипотеза о существовании коллективного бессознательного принадлежит к числу тех научных идей, которые поначалу остаются чуждыми публике, но затем быстро превращаются в хорошо ей известные и популярные... Хотя у Фрейда бессознательное выступает – по крайней мере [с.37] метафорически, в качестве действующего субъекта, по сути оно не остается ничем иным, как местом скопления именно вытесненных содержаний; и только потому за ним признается практическое значение. Ясно, что с этой точки зрения бессознательное имеет исключительно личностную природу, хотя с другой стороны, уже Фрейд понимал архаико-мифологический характер бессознательного способа мышления. Конечно, поверхностный слой бессознательного является в известной степени личностным. Мы называли его личностным бессознательным. Однако этот слой покоится на другом, более глубоком, ведущем свое происхождение и приобретаемом уже не из личного опыта. Этот врожденный, более глубокий слой и является так называемым «коллективным бессознательным». Я выбрал термин «коллективное», поскольку речь идет о бессознательном, имеющем не индивидуальную, а всеобщую природу. Это означает, что оно включает в себя, в противоположность личной душе, содержания и образы поведения, которые являются повсюду и у всех индивидов одними и теми же; другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным.

Существования чего-либо в нашей душе признается только в том случае, если в ней присутствует так или иначе осознаваемое содержание. Мы можем говорить о бессознательном лишь в той мере, в какой способны удостовериться о наличии таких содержаний. В личном бессознательном это, по большей части, так называемые комплексы, образующие интимную душевную жизнь личности. Содержанием коллективного бессознательного являются так называемые архетипы. (Там же. С. 97-98).

Бессознательное – это часть нашей ментальной структуры, которая контролируется нами в самой незначительной степени и в которой откладываются всякого рода впечатления и ощущения, включающие сюда мысли и даже заключения, которых мы не осознаем. Они воспринимаются за порогом нашего сознания, но все эти сублимированные восприятия фиксируются и не утрачиваются... Бессознательное масс: сто самых интеллигентных в мире людей составят вместе тупую толпу}'. Десять тысяч таких обладают коллективной интеллигентностью крокодила. Вследствие этого многомиллионная нация являет собой нечто нечеловеческое монстр – вот что такое нация. Нравственность ее государственных деятелей не превышает уровня животноподобной нравственности масс, хотя отдельные деятели демократического государства в состоянии несколько приподняться над [с.38] общим уровнем... здесь уместно вспомнить и психологический закон о диктаторах: преследует тот, кого преследовали. Диктаторы делаются из человеческого материала, который страдает. (Психология и психоанализ власти. М. 1999. Т. I. С. 553-554).

Психологические типы

Энергия жизни доставляет большие неудобства, требуя приемлемого для нее градиента, в противном случае она становится разрушительной. Перенести психическую энергию на рационально избранный объект – не в нашей власти... Нет энергии, если нет борьбы; поэтому необходимо уяснить установку, противоположенную установке разума. Теория Фрейда выдвигала вперед Эрос, теория Адлера – волю к власти (точки зрения Фрейда, Адлера и моя противоречат друг другу только тогда, когда они претендуют на универсальное значение, по сути они не противоречат и не исключают друг друга). Существует множество высших принципов в жизни и философии, и, соответственно, множество различных форм компенсации посредством противоположностей. Я выделил два, как мне кажется, основным противоположных типа, которых я назвал интровертированным и экстравертированным... Более основательные исследование показало, что каждый тип обнаруживает тенденцию к союзу с противоположным и оба они комплементарны по отношению друг к другу.

Однако следует принять во внимание что ни один человек не может быть только интровертом или экстравертом, но потенциально содержит в себе обе установки, хотя в качестве функции адаптации развивает только одну из них.

...Интроверт может стать экстравертируемым, а экстраверт -интровертируемым, но экстраверсия интроверта отличается от экстраверсии экстраверта и наоборот. Следовательно: ценность одного типа является отрицанием ценности другого. И тем не менее для развития нашего характера необходимо дать возможность выразиться другой, неразвитой функции, ибо может наступить момент, когда нам понадобится вторая функция, но мы не будем готовы к этому, как показывает богатый опыт психологических исследований. (К. Г. Юнг. Психологические типы. М. 1995. С. 187-193) [с.39]

Об источниках неврозов

Сила психологической травмы не имеет большого патогенного значения сама по себе, – она должна иметь особый смысл для пациента; иными словами не шок как таковой создает патогенный эффект при любых обстоятельствах, но для того, чтобы вызвать этот эффект, должна быть затронута психическая склонность пациента приписывать особое значение происходящему при определенных обстоятельствах... И чем внимательнее мы исследуем этиологию проблем пациента, тем более травма теряет свою исключительную значимость и уступает место гораздо более глубокой и широкой концепции, к примеру: любовь и ее проблемы имеют фундаментальное значение в человеческой жизни; скрытые эротические конфликты являются частыми источниками невроза и т.д.

...Неврозы молодых людей обычно проистекают из столкновения сил реальности с неадекватной начальной установкой (например, инфантильная зависимость от родителей). Здесь редуktивные методы Фрейда и Адлера на своем месте. Но существует множество неврозов, которые проявляются только в зрелом возрасте. В таких случаях реальная терапия начинается только тогда, когда пациент понимает, что он сам становится препятствием для самого себя, то есть бессознательная часть его личности.

То, что сначала человеку зрелого возраста казалось успехом, представляется юношеской иллюзией, и ничего уже не ожидает его впереди кроме старости и ревизии всех иллюзий. Человек, который находится во второй половине своей жизни проходит через проблему смысла и бессмысленности человеческого существования. (Знаменитые случаи из практики психоанализа. М. 1995. С. 190-193).

Эрих Фромм (1900-1980)

Под обладанием и бытием я понимаю не некие отдельные качества субъекта, примером которых могут быть такие утверждения, как «у меня есть автомобиль» или «я белый» или «я счастливый»; а два основных способа существования, два разных вида самоориентации и ориентации в мире, две различных структуры характера, преобладание одной из которых определяет все, что человек думает, чувствует и делает. При существовании по принципу обладания мое отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения и обладания, в стремлении превратить все и всех, в том числе и самого себя, в свою собственность. [с.40]

Что касается бытия как способа существования, то следует различать две его формы. Одна из них является противоположностью обладания – и означает подлинную причастность к миру. Другая форма бытия – это противоположность видимости. Она относится к истинной природе, истинной реальности личности или вещи в отличие от обманчивой видимости... (Э. Фромм. Иметь или быть. М. 1990. С. 32-33).

Чтобы полнее охарактеризовать принцип обладания, который мы здесь рассматривали, необходимо сделать еще одно уточнение и показать функцию экзистенциального обладания; само человеческое существование в целях выживания требует, чтобы мы имели и сохраняли определенные вещи, заботились о них и пользовались ими. Это относится к нашему телу, пище, жилищу, одежде, а также к орудиям производства, необходимым для удовлетворения наших потребностей, такую форму обладания можно назвать экзистенциальным обладанием, потому что оно коренится в самих условиях человеческого существования. Оно представляет собой рационально обусловленное стремление к самосохранению – в отличие от характерологического обладания, страстного желания удержать, сохранить... , которое не является врожденным, а возникло в результате воздействия социальных условий на биологически данный человеческий вид. Экзистенциальное обладание не вступает в конфликт с бытием, характерологическое обладание вступает в такой конфликт. Даже те, кого называют «справедливыми» и «праведными», должны обладать в экзистенциальном смысле, поскольку они люди, тогда как средний человек хочет обладать в экзистенциальном и характерологическом смысле. (Там же. С. 91-92).

...Людям присущи две тенденции: одна из них иметь – обладать – в конечном счете черпает силу в биологическом факторе, стремлении к самосохранению; вторая тенденция – быть, а значит отдавать, жертвовать собой – обретает свою силу в специфических условиях человеческого существования и внутренне присущей человеку потребности в преодолении одиночества посредством единения с другими. Учитывая, что эти два противоположных стремления живут в каждом человеке, можно сделать вывод, что социальная структура, ее ценности и нормы определяют, какое из этих двух стремлений станет доминирующим. Те культуры, которые поощряют жадность наживы, а значит модус обладания, опираются на одни потенции человека; те же, которые благоприятствуют бытию и единению опираются на другие. Мы должны решить, какую из [с.41] этих двух потенций мы хотим культивировать, понимая, однако, что наше решение в значительной мере предопределено социальноэкономической структурой данного общества, побуждающей нас принять то или иное решение. (Там же. С. 112).

...Важное значение бытия обнаруживается при противопоставлении его видимости. Если я кажусь добрым, хотя моя доброта – лишь маска, прикрывающая мое стремление эксплуатировать других людей; если я представляюсь мужественным, в то время как я чрезвычайно тщеславен или, возможно, склонен к самоубийству; если я кажусь человеком, любящим свою родину, а на самом деле преследую свои эгоистические интересы, то видимость, то есть мое открытое поведение, находится в резком противоречии с реальными силами, мотивирующими мои поступки. Мое поведение отличается от моего характера. Структура моего характера, истинная мотивация моего поведения составляют мое реальное бытие. Мое поведение может частично отражать мое бытие, но обычно оно служит своего рода маской, которой я обладаю и которую я ношу, преследуя какие-то свои цели...

Понимание несоответствия между поведением и характером, между маской, которую я ношу, и реальностью, которую она скрывает, является главным достижением психоанализа Фрейда. Он разработал метод (свободных ассоциаций, анализ сновидений, трансфера, сопротивления), направленный на раскрытие инстинктивных (главным образом, сексуальных) влечений, подавляемых в раннем детстве. И хотя в дальнейшем развитии теории и терапии психоанализа большее значение стали придавать травмирующим событиям в сфере ранних межличностных отношений, чем инстинктивной жизни, принцип остался тем же самым: подавляются ранние и – как я считаю – более поздние травмирующие влечения и страхи; путь избавления от симптомов или вообще от болезней лежит в раскрытии подавленного материала. Иными словами, то, что подавляется – это иррациональные инфантильные и индивидуальные элементы жизненного опыта. (Там же. С. 103-104).

В первую очередь мы займемся рассмотрением такого механизма бегства от свободы, который состоит в тенденции отказаться от независимости своей личности, слить свое «Я» с кем-нибудь или чем-нибудь внешним, чтобы обрести силу, недостающую самому индивиду. Отчетливые формы этого механизма можно найти в стремлениях к подчинению или господству. И та и другая тенденции представляют собой бегство от невыносимого одиночества...

[с.42]

В социальном плане по очевидным причинам садистские наклонности обычно меньше осознаются и больше рационализируются, чем мазохистские (более безобидные); часто они полностью скрыты наслоениями доброты и заботы о других. (Э. Фромм. Бегство от свободы. М. 1998. С. 76-77)

Уничтожение собственного «Я» как попытка преодолеть невыносимое чувство бессилия может выражаться в попытке раствориться во внешней силе и стать ее частицей. Этой силой может быть другой человек, бог, нация... Став частью силы, которую человек считает непоколебимой, вечной и прекрасной, он становится причастной к ее мощи и славе. Отрекаясь от свободы собственного «Я», человек избавляется от ответственности за свою судьбу и от сомнений, какое решение принять, от сомнений относительно смысла своей жизни. В этом смысле самоубийство это последняя надежда, если все остальные попытки снять бремя одиночества оказались безуспешными. (Там же. С. 276-277).

Власть не обязательно должна воплощаться в каком-то лице или институте (т.е. быть внешней). Власть может быть и внутренней, выступая под именем долга, совести. Фактически вся современная мысль – от протестантизма и до философии Канта – представляет собой подмену внешней власти властью интериоризованной. Эта замена многим казалась победой свободы... Но анализ показывает, что совесть правит не менее сурово, чем внешняя власть. Своей суровостью совесть может и превзойти внешнюю власть, ведь человек ощущает ее приказы как свои собственные. Как же ему восстать против себя самого? ...У внутренней власти множество масок: здравый смысл, наука, общественное мнение... Интериоризованная власть эффективнее открытой... (Там же. С. 291).

В авторитарной философии нет понятия равенства. Любые различия – будь то пол или раса – для него обязательно являются признаками превосходства или неполноценности. Авторитарный характер относится к наиболее резко выраженным формам бегства от свободы путем симбиотического отношения к объекту. (Психология власти. М. 1999. С. 295-296).

Наблюдения показывают, что сущность любого невроза составляет борьба за личную свободу и независимость... Невроз всегда можно понять как попытку – неудачную попытку – разрешить конфликт между [с.43] непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе (Там же. С. 298)

ФИЛОСОФИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Экзистенциализм – философское течение, которое ставит в центр внимания вопросы цели и смысла человеческой жизни: вины и ответственности, решения и выбора, отношения человека к своему призванию, свободе, смерти. Экзистенциализм проявляет интерес к проблематике науки, морали, философии истории, искусства. Его представители *К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю* и другие. Основные произведения:

К.Ясперс: «Истоки истории и ее цель», «Духовная ситуация времени», «Философская вера»

М.Хайдеггер: «Что такое метафизика?», «Наука и осмысление», «Время картины мира», «Европейский нигилизм», «Письмо о гуманизме» и др.

Ж.-П.Сартр: «Бытие и ничто», «Экзистенциализм – это гуманизм», «Что такое литература?», «Критика диалектического разума» и др.

А.Камю: «Миф о Сизифе», «Бунтующий человек» и др.

Карл Ясперс (1883-1969)

О философской вере

Наша тема – философская вера, фундамент нашего мышления. Эта тема безгранична. Вера отличается от знания. Джордано Бруно верил, Галилей знал. Оба они были в одинаковом положении. Суд инквизиции требовал от них под угрозой смерти отречения от своих убеждений. Бруно был готов отречься от нескольких, не имевших для него решающего значения положений своего учения; он умер смертью мученика. Галилей отрекся от утверждения, что Земля вращается вокруг Солнца, и возникла меткая острота, будто он впоследствии сказал – и все-таки она движется. В этом отличие: истина, страдающая от отречения, и истина, которую отречение не затрагивает... Истина, верность которой я могу доказать, существует без меня; она общезначима, вне истории и вне времени, но не безусловна, напротив, соотносена с предпосылками и методами познания в рамках конечного... [с.44]

Случай с Бруно необычен. Ибо философия, как правило, концентрируется не в положениях, принимающих характер исповедания, а в мыслительных связях, проникающих в жизнь в целом...

Веру никоим образом не следует воспринимать как нечто иррациональное. Более того, полярность рационального и иррационального приносит затуманивание экзистенции. В обращении то к науке, то к своей неоспоримой якобы последней точке зрения – в этом призыве то к пониманию, то вновь к чувствам – возникло некоммуникационное поверхностное высказывание мнений. Эта игра была возможна, пока путь еще освещало все более слабеющее содержание великой традиции. То, что дух сознательно остановился на иррациональном, было его концом. В дешевых нападках на все, в упорном отстаивании желаемого и признаваемого правильным содержания, в расточительном разбазаривании традиции, в несерьезной, кажущейся чем-то высшим свободе и в патетике ненадежного дух сгорал как фейерверк. Все эти мнения не могут быть побеждены, ибо противника нет, а есть только смутное, подобное Протею, многообразие, которое в его тотальной забывчивости вообще не может быть постигнуто – оно может быть только преодолено ясностью. Нашей верой не может быть, по существу, лишь негативное, иррациональное, погружение во мрак того, что противоречит рассудку и лишено закона.

Признаком философской веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя. Безграничное познание, наука – основной элемент философствования. Не должно быть ничего, не допускающего вопроса, не должно быть тайны, закрытой исследованию, ничто не должно маскироваться, отстраняться. Критика ведет к чистоте, пониманию смысла и границ познания. Философствующий способен защититься от иллюзорного знания, от ошибок наук. Философская вера хочет высветлить самое себя. Философствуя, я ничего не принимаю так, как оно мне навязывается, не проникая в него. Правда, вера не может стать общезначимым значением, но посредством моего убеждения должна стать присутствующей во мне. И должна беспрестанно становиться яснее, осознаннее и продвигаться далее посредством сознания.

Что же такое вера?

В ней нераздельно присутствуют вера, в которой коренится мое убеждение, и содержание веры, которое я постигаю, – вера, которую я [с.45] осуществляю, и вера, которую я в этом осуществлении усваиваю. Субъективная и объективная стороны веры составляют целое. Если я беру только субъективную сторону, остается вера только как верование, вера без предмета, которая как бы верит лишь в самое себя, вера без существенного содержания веры; Если же я беру только ее объективную сторону, то остается содержание веры как предмет, как положение, догмат, состояние, как бы мертвое ничто.

Поэтому вера всегда есть вера во что-то. Но я не могу сказать ни то, что вера – объективная истина, которая не определяется верой, а, напротив, определяет ее, ни что она – субъективная истина, которая не определяется предметом, а, напротив, определяет его. Вера едина в том, что мы разделяем на субъект и объект, как вера, исходя из которой мы верим, и как вера, в которую мы верим.

Следовательно, говоря о вере, мы будем иметь в виду то, что она объемлет субъект и объект. В этом заключается вся трудность, с которой мы сталкиваемся, желая говорить о вере...

Бытие, которое не есть ни только субъект, ни только объект, которое в расщеплении на субъект и объект присутствует и в том, и в другом, мы называем объемлющим. Хотя оно и не может стать адекватным предмету, мы в философствовании говорим, отправляясь от него и приближаясь к нему. Вера, как иногда кажется, есть нечто непосредственное в противоположность всему тому, что опосредовано рассудком. Тогда вера была бы переживанием – переживанием объемлющего, которое мне дано или не дано. Однако при таком понимании основа и истоки подлинного бытия как бы соскальзывают в то, что может быть психологически описано, в то, что случается...

Философская вера это осознает. Для нее всякое философствование, выраженное языком, – построение, лишь подготовка или воспоминание, повод или подтверждение. Поэтому философия никогда не может рационально замкнуться в себе как творение мысли. Созданное мыслью всегда половинчато; чтобы стать истинным, оно требует дополнения тем, что не только мыслит его в качестве мысли, но делает его историческим в собственной экзистенции.

Поэтому философствующий свободно противостоит своим мыслям. Философскую веру надо характеризовать негативно. Она не может стать исповеданием; ее мысль не становится догматом. Философская вера не имеет прочной опоры в виде объективного конечного в мире, потому что она только пользуется своими основоположениями, понятиями и методами, не подчиняясь им. Ее субстанция всецело исторична, не может [с.46] быть фиксирована во всеобщем – она может только высказать себя в нем.

Поэтому философская вера должна в исторической ситуации все время обращаться к истокам. Она не обретает покой в пребывании. Она остается решимостью радикальной открытости. Она не может ссылаться на самое себя как на веру в окончательной инстанции. Она должна явить себя в мышлении и обосновании. Уже в пафосе безоговорочного утверждения, которое звучит как возвешение, нам угрожает утрата философичности (Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. – М., 1991. С. 420-425).

Мартин Хайдеггер (1889-1976)

Основные понятия метафизики

В каком смысле мы сохраняем ...само название «метафизика». Перед нами встает... задача: впервые отыскать значение уже существующего названия, исходя из первичного разумения «первой философии». Словом, не «первую философию» нужно толковать, исходя из метафизики, а, наоборот, выражение «метафизика» следует оправдывать путем глубинной интерпретации того, что происходит в «первой философии» Аристотеля.

Выдвигая подобное требование, мы исходим из убеждения, что содержательное традиционное название «метафизика» как познание сверхчувственного сложилось не в русле первичного разумения «первой философии»...

Относительно традиционного понятия метафизики мы выдвигаем три утверждения:

1. Оно овнешнено;
2. Оно запутано в себе;
3. Оно не выражает озабоченности подлинной проблематикой того, что призвано обозначать.

Наоборот, название «метафизика» в его содержательном значении тащится сквозь всю историю философии, порою, правда, слегка модифицируясь, но ни разу не будучи понято так, чтобы оно само оказалось проблемой относительно того, что оно намерено обозначать. (Хайдеггер Мартин. Основные понятия метафизики. Вопросы философии. 1989, № 9. С. 48-49). Что значит мыслить?

Что же более всего требует осмысления? В чем проявляется оно в наше требующее осмысления время?

Требующее осмысления проявляет себя в том, что мы еще не мыслим. Все еще не мыслим, хотя состояние мира все настоятельнее требует осмысления. Правда, кажется, ход событий способствует скорее тому, [с.47] чтобы человек действовал, вместо того, чтобы произносить речи на конференциях и конгрессах, и вращаться в одних лишь представлениях о том, что должно быть и как нужно это сделать. Следовательно, не хватает действия, а ни в коем случае не мышления.

Все же, возможно, что человек до сих пор веками слишком много действовал и слишком мало мыслил. Но как же можно сегодня говорить, что мы еще не мыслим, сегодня, когда к философии наблюдается живой интерес везде, который становится все более деятельным, так что каждый хочет знать, как там обстоят дела с философией.

Философы – это мыслители. Они называются так потому, что мышление происходит главным образом в философии. Никто не будет отрицать сегодняшнего интереса к философии. Но осталось ли сегодня еще хоть что-нибудь, чем бы не интересовался человек в том смысле, в котором понимается сегодняшним человеком слово «интересоваться»?

Inter-esse значит: быть среди вещей, между вещей, находиться в центре вещи и стойко стоять при ней. Однако сегодняшний интерес ценит одно лишь интересное. А оно таково, что может уже в следующий момент стать безразличным и смениться чем-то другим, что нас столь же мало касается. Сегодня нередко люди считают, что, найдя какую-то вещь интересной, они удостоивают ее своим вниманием. На самом же деле такое отношение принижает интерес до уровня безразличного и вскоре отбрасывает как скучное.

Интерес, проявляемый к философии, никоим образом не свидетельствует о готовности мыслить. И то, что мы годами упорно занимаемся сочинениями великих мыслителей, едва не гарантирует того, что мы мыслим или хотя бы готовы учиться мыслить. Занятие философией может даже создать нам стойкую иллюзию того, что мы мыслим, раз мы «философствуем»...

Требуемое осмысления – это то, что дает мыслить. Оно зовет нас, чтобы мы к нему повернулись, а именно – мысля...

То, что мы все еще не мыслим, никоим образом не обусловлено лишь тем, что человек недостаточно повернулся к тому, что может мыслиться от него самого. То, что мы все еще не мыслим, скорее идет от того, что то, что должно осмыслиться, само отвернулось от человека, более того, уже давно отвернувшись, сохраняет это положение..

То, что мышление до сих пор основывается на представлении, а представление – на репрезентации, все это имеет давнее происхождение. Оно скрывается в невзрачном событии: в начале истории Западной [с.48] Европы бытие сущего явилось для всего ее течения как наличность, как присутствие...

Бытие означает присутствие... Присутствующее – это длящееся, которое входит в несокрытость и сущностится внутри нее. Присутствие происходит лишь там, где уже парит несокрытость. Но присутствующее есть постольку, поскольку оно, в качестве настоящего, продлевается в несокрытость. Поэтому к присутствию принадлежит не только несокрытость, но и настоящее. Господствующее в присутствии настоящее – это свойство времени, сущность которого, однако, никоим образом не дает себя постичь в традиционном понятии времени.

Происхождение сущности бытия сущего непомыслено. По-настоящему более всего требуемое осмысления по-прежнему скрыто. Для нас оно еще не стало достойным мышления. Поэтому наше мышление еще не попало в свою собственную стихию. Мы мыслим еще не в собственном смысле слова. Поэтому мы спрашиваем: что значит мыслить? (Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. С. 144-145).

Жан-Поль Сартр (1905-1980)

Человек и его бытие

...По появлении человека среди бытия, его «облекающего», открывается мир. Но исходный и существенный момент этого появления – отрицание. Так мы добрались до первого рубежа нашего исследования; человек есть бытие, благодаря которому возникает ничто. Но вслед за этим ответом тотчас возникает другой вопрос: что такое человек в его бытии, если через чело века в бытие приходит ничто? Бытие может продолжать лишь бытие, и если человек включен в этот процесс порождения, выйти из него он может, лишь выходя за пределы бытия. Коль скоро человек способен вопрошать об этом процессе, то есть ставить его под вопрос, предполагается, что он может обозревать его как совокупность, то есть выводить самого себя за пределы бытия, ослабляя вместе с тем структуру бытия. Однако человеческой реальности не дано нигилировать (*n'entir*) массу бытия, ей предстоящего, пусть даже временно. Человеческой реальности дано лишь видоизменять свое отношение с этим бытием. Для нее выключить из обращения то или иное существующее – значит выключить саму себя из обращения по отношению к этому существующему. В таком случае оно выскальзывает из существующего, становится для него недостижимой, не зависимой от его воздействий, она отступила по ту сторону ничто. Декарт, вслед за [с.49] стоиками, назвал эту способность человека – способность выделять ничто, его обособляющее, – свободой. Но «свобода» пока что только слово. Если мы хотим проникнуть в проблему дальше, нельзя удовлетвориться этим ответом, теперь следует задаться вопросом: что такое свобода человека, если путем ее порождается ничто?.. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто (извлечения) Человек и его ценности. Ч.1, М.. 1988. С.98-99).

Свобода человека...

...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, харак-

теризующих сущность бытия человека. Выше мы уже отмечали, 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, неотличимо от бытия «человеческой реальности». О человеке нельзя сказать, что он сначала есть, а затем – он свободен; между бытием человека и его «свободобытием» нет разницы.

Об истине

... 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.

Чтобы получить какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против» меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем [с.50] интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

Объективность и субъективность человеческого существования. Кроме того, если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования. Не случайно современные мыслители чаще говорят об условиях человеческого существования, чем о человеческой природе. Под ними они понимают, с большей или меньшей степенью ясности, совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме. Исторические ситуации меняются: человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным. Пределы не субъективны и не объективны, скорее, они имеют объективную и субъективную стороны. Объективны они потому, что встречаются повсюду и повсюду могут быть опознаны. Субъективны потому, что переживаемы; они ничего не представляют собой, если не пережиты человеком, который свободно определяет себя в своем существовании по отношению к ним. И хотя проекты могут быть различными, ни один мне не чужд, потому что все они представляют собой попытку преодолеть пределы, или раздвинуть их, или не признать их, или приспособиться к ним. Следовательно, всякий проект, каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью. Любой проект, будь то проект китайца, индейца или негра, может быть понят европейцем. Может быть понят – это значит, что европеец 1945 года может точно так же идти от постигнутой им ситуации к ее пределам, что он может воссоздать в себе проект китайца, индейца или африканца. Любой проект универсален в том смысле, что понятен каждому. Это не означает, что данный проект определяет человека раз навсегда, а только то, что он может быть воспроизведен. Всегда можно понять идиота, ребенка, дикаря или иностранца, — достаточно иметь необходимые сведения. В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно созидается. Выбирая себя, я созидая всеобщее. Я созидая его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. Эта абсолютность выбора не ликвидирует относительности каждой отдельной эпохи. Экзистенциализм и хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, реализуя в то же время определенный тип человечества, – действия, понятного [с.51] любой эпохе и любому человеку, и относительностью культуры, которая

может явиться следствием такого выбора. Необходимо отметить вместе с тем относительность картезианства и абсолютность картезианской позиции. Если хотите, в этом смысле каждый из нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием. (Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. // Сумерки богов. – М., 1989. С. 335-337).

Абсурд и самоубийство

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями – второстепенно. Таковы условия игры: прежде всего нужно дать ответ. И если верно, как того хотел Ницше, что заслуживающий уважения философ должен служить примером, то понятна и значимость ответа – за ним последуют определенные действия. Эту очевидность чувствует сердце, но в нее необходимо вникнуть, чтобы сделать ясной для ума. Как определить большую неотложность одного вопроса в сравнении с другим? Судить должно по действиям, которые следуют за решением. Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент. Галилей отдавал должное научной истине, но с необычайной легкостью от нее отсекся, как только она стала опасной для его жизни. В каком-то смысле он был прав. Такая истина не стоила костра. Земля ли вертится вокруг Солнца, Солнце ли вокруг Земли – не все ли равно? Словом, вопрос этот пустой. И в то же время я вижу, как умирает множество людей, ибо, по их мнению жизнь не стоит того, чтобы ее прожить. Мне известны и те, кто, как ни странно, готовы покончить с собой ради идей или иллюзий, служащих основанием их жизни (то, что называется причиной жизни, оказывается одновременно и превосходной причиной смерти). Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов. (Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С 24-25). [с.52]

Миф о Сизифе

Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадежный труд. ...Уже из этого понятно, что Сизиф – абсурдный герой. Таков он и в своих страстях, и в страданиях. Его презрение к богам, ненависть к смерти и желание жить стоили ему несказанных мучений – он вынужден бесцельно напрягать силы. Такова цена земных страстей. Нам неизвестны подробности пребывания Сизифа в преисподней. Мифы созданы для того, чтобы привлекать наше воображение. Мы можем представить только напряженное тело, сиюминутно поднимающее огромный камень, покатить его, взобраться с ним по склону, видим сведенное судорогой лицо, прижатую к камню щеку, плечо, удерживающее покрытую глиной тяжесть, оступающуюся ногу, вновь и вновь поднимающие камень руки с измазанными землей ладонями. В результате многих и размеренных усилий, в пространстве без неба, во времени без начала и конца, цель достигнута. Сизиф смотрит, как в считанные мгновения камень скатывается к подножию горы, откуда его опять придется поднимать к вершине. Он спускается вниз.

Сизиф интересует меня во время этой паузы, Его изможденное лицо едва отличимо от камня! Я вижу этого человека, спускающегося тяжелым, но ровным шагом к страданиям, которым нет конца. В это время вместе с дыханием к нему возвращается сознание, неотвратимое, как бедствия. И каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он тверже своего камня.

Этот миф трагичен, поскольку его главный герой наделен сознанием. О какой каре могла бы идти речь, если бы на каждом шагу его поддерживала надежда на успех? Сегодняшний рабочий живет так всю свою жизнь, и его судьба не менее трагична. Но сам он трагичен лишь в те редкие мгновения, когда к нему возвращается сознание. Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела, о нем он думает во время спуска. Ясность видения, которая должна быть его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение (там же С.90—91). Есть преступления, внушенные страстью, и преступления, продиктованные бесстрастной логикой. Чтобы различить их, уголовный кодекс пользуется удобствами ради таким понятием, как 'предумышленность'. Мы живем в эпоху мастерски выполненных преступных замыслов. Современные правонарушители давно уже не те наивные дети, которые, умоляя простить их, ссылались на овладевшую ими страсть. Это люди зрелого ума, и неопровержимым оправданием [с.53] служит им философия, благодаря которой даже убийца оказывается в роли судьи.

Хитклиф. герой «Грозового перевала», готов уничтожить весь шар земной. лишь бы только обладать Кэтти, но ему бы и в «слову не пришло заявить, что такая гекатомба разумна и может быть оправдана философской системой. Хитклиф способен на убийство, но дальше этого его мысль не идет. В его преступной решимости чувствуется сила страсти и характера. Поскольку такая любовная одержимость – дело редкое, убийство остается исключением из правила. Подобное убийство столь же примитивно, как взлом квартиры. Но с того часа, когда по недостатку темперамента

преступник прибегает к помощи философской доктрины, с того часа, когда преступление само себя обосновывает, оно, пользуясь всевозможными силлогизмами, распространяется так же, как сама мысль. Раньше злодеяние было одиноким, словно крик, а теперь оно столь же универсально, как наука. Еще вчера преследуемое по суду, сегодня преступление стало законом.

Пусть никого не возмущает сказанное. Цель моего эссе – осмыслить реальность логического преступления, характерного для нашего времени, и тщательно изучить способы его оправдания. Это попытка понять нашу современность. Некоторые, вероятно, считают, что эпоха, за полстолетия обездолившая, поработившая или уничтожившая семьдесят миллионов людей, должна быть только и прежде всего осуждена. Но необходимо еще и понять суть ее вины. В былые наивные времена, когда тиран ради вящей славы сметал с лица земли целые города, когда прикованный к победной колеснице невольник брел по чужим праздничным улицам, когда пленника бросали на съедение хищникам, чтобы потешить толпу, тогда перед фактом столь простодушных злодейств совесть могла оставаться спокойной, а мысль – ясной. Но законы для рабов, осененные знаменем свободы, массовые уничтожения людей, оправдываемые любовью к человеку или тягой к сверхчеловеческому, – такие явления в определенном смысле просто обезоруживают моральный суд. В новые времена, когда злой умысел рядится в одеяния невинности, по странному извращению, характерному для нашей эпохи, именно невинность вынуждена оправдываться. В своем эссе я стремлюсь принять этот необычный вызов, с тем чтобы как можно глубже понять его. Необходимо разобраться, способна ли невинность предпринять усилия, препятствующие убийству. Мы можем действовать только в собственную эпоху среди окружающих нас людей. Мы ничего не сможем сделать, если не будем знать, имеем ли право убивать ближнего или давать свое согласие на его убийство. Поскольку сегодня любой поступок пролагает [с.54] путь к прямому или косвенному убийству, мы не можем действовать, не зная заранее, каким образом и по какой причине мы поневоле сеем гибель.

Нам не столь важно, в который уже раз докапываться до сути вещей, сколь насущно знать, как себя вести в мире, каков он есть. Во времена отрицания бесполезно поставить перед собой вопрос о самоубийстве. Во времена идеологий необходимо разобраться, каково твоё отношение к убийству. Если для него находятся оправдания, значит наша эпоха и мы вполне соответствуем друг другу. Если же таких оправданий нет, это означает, что мы пребываем в безумии, и нам остается всего один выход: либо соответствовать эпохе убийства, либо отвернуться от нее. Во всяком случае нужно четко ответить на вопрос, поставленный перед нами среди крови и криков нашего столетия. Ведь мы сами под вопросом. Тридцать лет тому назад, прежде чем решиться на убийство, люди отрицали многое, отрицали даже самое себя посредством самоубийства. Бог плурует в игре, а вместе с ним и все смертные, включая меня самого, следовательно, не лучше ли мне умереть: самоубийство было проблемой. Сегодня идеология отрицает только чужих, объявляя их нечестными игроками. И каждое утро украшенные медалями душегубы вламываются в камеры-одиночки: проблемой стало убийство.

Оба рассуждения связаны друг с другом. Они все больше держат нас в своей власти, да так крепко, что мы уже не можем сами выбирать себе проблемы. Это они, проблемы, поочередно выбирают нас. (Там же 120-121).