Е.В. Хомич
Д.Г. Доброродний

ФИЛОСОФИЯ

Практикум

для студентов
факультета философии и социальных наук БГУ

В двух частях

ЧАСТЬ 1
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФИЛОСОФИИ

МИНСК
БГУ
2012

УДК 14(075.8)

Авторы-составители:

Хомич Елена Викторовна – кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и методологии науки БГУ

Доброродний Данила Григорьевич – кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и методологии науки БГУ

Рецензенты:

Я.С. Яскевич – директор Института социально-гуманитарного образования Белорусского государственного экономического университета, доктор философских наук, профессор;

А.А. Легчилин – зам. декана факультета философии и социальных наук БГУ, зав. кафедрой философии культуры ФФСН БГУ, кандидат философских наук, доцент.

Рекомендовано в качестве учебного пособия
Советом факультета философии и социальных наук БГУ
Протокол № 2 от 29 марта 2012 г.

Философия : практикум для студентов факультета философии и социальных наук БГУ. В 2 ч. Ч. 1. Исторические типы философии /Авт.-сост.: Е.В. Хомич, Д.Г. Доброродний; Белорусский государственный университет. – Минск, 2012. – 419 с.

Практикум предлагает подборку текстов, отражающих историческое и предметное многообразие философского знания. Он ориентирован на обеспечение материалами семинарских занятий и контролируемой самостоятельной работы студентов по дисциплине «Философия». Помимо текстов практикум содержит комментарии и вопросы к заявленным произведениям. Пособие подготовлено на основе типовой учебной программы по курсу.

Часть 1 – Исторические типы философии – посвящена реконструкции исторической динамики философского знания от Востока и Античности до современности.

Адресовано студентам и преподавателям высших учебных заведений, а также всем, интересующимся философией.

УДК 14(075.8)
© Хомич Е.В., Доброродний Д.Г., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....5

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ КУЛЬТУРЫ. 7

Т Е М А 1. ФИЛОСОФИЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН.....7

1.1. Предмет философии и круг ее проблем.....7
1.1.1. Что такое философия?.....7
1.1.2. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики.....19
1.1.3. Платон. Апология Сократа.....25

Т Е М А 2. ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.. .40

2.1. Философия и миф: становление философии в культуре древних цивилизаций Востока.....40
2.1.1. Дао Дэ Цзин.....40
2.1.2 Лунь Юй.....52
2.1.3. Дхаммапада.....67
2.2. Характер древнегреческой цивилизации и особенности 86
античной философской традиции.....86
2.2.1. Платон. Государство.....86
2.2.2. Аристотель. Метафизика.....111
2.2.3. Аристотель. О душе.....119
2.2.4. Аристотель. Политика.....121
2.2.5. Эпикур. Письмо к Менекею.....127
2.3. Философия и религия. Статус и функции философии 133
в средневековой европейской культуре.....133
2.3.1. Августин Аврелий. Исповедь.....133
2.3.2. Ансельм Кентерберийский. Прослогион.....146
2.4. Философия эпохи Ренессанса.....152
2.4.1. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека.....152
2.4.2. Макиавелли Н. Государь.....158
2.5. Философия и наука: проблема самоопределения философии 169
в новоевропейской культуре.....169
2.5.1. Бэкон Ф. Новый Органон.....169
2.5.2. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках.....179
2.6. Социально-исторические и мировоззренческие основания философской мысли эпохи Просвещения.....193
2.6.1. Гоббс Т. Левиафан.....193
2.6.2. Локк Дж. Два трактата о правлении.....208
2.7. Немецкая классическая философия и ее роль в развитии европейской философской традиции.....221
2.7.1. Кант И. Критика чистого разума.....221
2.7.2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории.....231
2.7.3. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.....243

Т Е М А 3. СТАНОВЛЕНИЕ И ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....257

3.1. Критика классической рациональности.....257
3.1.1. Ницше Ф. Так говорил Заратустра Книга для всех и ни для кого.....258
3.1.2. Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение.....281
3.2. Социально-критическая стратегия в развитии европейской философской мысли.....291
3.2.1. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.....291
3.2.2. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии.....300
3.2.3. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире.....309
3.3. Экзистенциально-феноменологическая стратегия философского мышления 323
3.3.1. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм.....323
3.3.2. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде.....337
3.4. Аналитическая стратегия развития философии.....345
3.4.1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат.....345
3.4.2. Витгенштейн Л. Философские исследования.....354
3.5. Современная философия Запада на рубеже XX-XXI вв.....366
3.5.1. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна.....366
3.5.2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла.....377

Т Е М А 4. ФИЛОСОФИЯ И НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ. 389

4.1. Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду 389
4.2. Франк С.Л. Русское мировоззрение.....402
4.3. Бердяев Н.А. Русская идея.....409

Введение

В системе академических дисциплин философия имеет абсолютно уникальный статус. Во-первых, сама идея университета формировалась и выстраивалась ради сохранения и развития философского наследия Античности. Античность, как и Средние века, давно канули в лету, однако университеты остались. Расширяясь через введение новых дисциплин и специальностей, они существенно потеснили философию, но отказаться от нее не посмели. Подготовка специалистов – задача первостепенная, однако «университетское образование» предполагает не только знание специальных предметов, но и определенный уровень общей культуры и эрудиции. В этом плане именно философии принадлежит привилегированное право осуществления просвещенческой миссии, поскольку ничего более «универсального» человечество пока не придумало. Будучи ориентирована со времен Фалеса и Аристотеля на поиск «первых причин», она единственная из наук собирает вместе знания о мире, человеке и истории. Являясь, по словам Гегеля, «эпохой, снятой мыслью», философия одновременно дает возможность понять внутреннюю логику развития человечества, исторические особенности решения «вечных» проблем и своеобразие их современных трактовок.

Во-вторых, философия, несмотря на то, что ее царственный статус как «науки наук» был существенно поколеблен еще в XIX в., все еще остается методологическим основанием позитивного знания. В наибольшей степени это правомерно для социально-гуманитарного познания, которое в своих концептуальных построениях во многом производно от соответствующих философских моделей. Говоря о сущности, причине и смысле человека, общества или культуры, философия зачастую выступает не просто как «метатеория» по отношению к психологическим, социологическим, антропологическим и др. дисциплинам, но непосредственно включается в корпус их теоретических знаний. В еще большей степени данная зависимость характерна для истории данных наук, являющейся зачастую воспроизведением истории философии под определенным углом видения.

В-третьих, отдавая дань высокой степени теоретичности и рациональности философского знания, конкретизирующего его как «строгую науку», нельзя не отметить его авторский характер и соотнесенную с ним плюральность и дополнительность истин. Особая уникальность философии как учебной дисциплины связана с роковой для нее сложностью определения того, а что такое философия, и какие ответы на вопросы о человеке, природе или обществе являются правильным. Есть философия Платона, Аристотеля, Канта, Ницше и т.д., но разговор о философии «вообще» также беспредметен, как разговор о поэзии «вообще» с человеком, который никогда не читал стихи. История культуры показала, что именно в этой авторской свободе во многом состоит основная привилегия философии по сравнению с наукой. Будучи ориентирована на описание не столько мира «сущего», сколько «должного», представления о котором всегда варьировались от автора к автору, или от эпохи к эпохе, она предлагает спектр дополняющих друг друга теорий и концептов, по-своему востребованных в последующем культурном и научном опыте.

С учетом данных моментов выстраивался замысел данного пособия. Основная его цель – это ознакомление студентов с базовыми философскими текстами, отражающими историческую динамику и содержательное многообразие классической и современной философии. Акцент на работе с текстами продиктован спецификой самой философии, о которой, как и о поэзии, нельзя судить по вторичным источникам. Одновременно, философский текст, в отличие от поэтического, предполагает определенные интеллектуальные усилия по его пониманию; и, что особенно привлекательно для работы на семинаре, он всегда открыт для новых вопросов и интерпретаций. Как дополнение к лекционному материалу, чтение и обсуждение текстов максимально способствуют пониманию содержательной вариабельности и единства философии как уникального феномена культуры и «академической дисциплины».

Данный практикум предлагает подборку текстов, отражающих историческое и предметное многообразие философского знания. Он выполнен в соответствии с типовой программой по дисциплине «Философия» и состоит из двух частей. Часть 1 – «Исторические типы философии» – посвящена реконструкции историко-философской традиции, начиная от Востока и Антично-

сти, заканчивая философией эпохи постмодерна. Часть 2 – «Основные разделы философского знания» – репрезентирует базовые предметные блоки современной философии от метафизики и онтологии до философии культуры. Поскольку у студентов нередко складывается впечатление, что философия – это только история философии, акцент во второй части практикума сделан только на современных авторах. Вместе с тем разделение на две части достаточно условно, поскольку никто не мешает предложить в рамках темы «Метафизика и онтология» тексты Платона и Аристотеля, а в контексте «Философии политики» Макиавелли или Гоббса. Практикум, как и философия в целом, ориентирован историческую преемственность и диалог философской классики и современности.

Подборка текстов осуществлялась на основе реального опыта работы с ними в студенческой аудитории. Основными требованиями при их селекции были, с одной стороны, философская значимость и «глубина» того или иного произведения; с другой, способность студентов (не философов) заинтересоваться данным текстом, понять и проинтерпретировать его. В этом плане тексты частично «специализированы» под соответствующие отделения факультета философии и социальных наук (в первую очередь, психологии и социологии). Исходя из требования оптимального усвоения текста студентами, авторы данного практикума старались отбирать произведения, написанные относительно «простым» языком. Из этих же соображений преимущественное большинство текстов были сокращены до 10– 12 страниц. Безусловно, некоторые тексты (например, «Апология Сократа») воспроизведены полностью, некоторые (например, подборка из Платона и Аристотеля) по объему приближаются к 20 страницам, что вполне объяснимо значимостью данных персоналий для историко-философской традиции.

В структуру пособия помимо текстов входят: формулировка общего задания к тексту, небольшие комментарии к нему и список вопросов. Комментарии, в свою очередь, состоят из двух блоков: 1) небольшие биографические справки по конкретному философу, с тем, чтобы личность автора могла быть более «зримой» для студентов; 2) краткая информация по тексту (т.е. когда он был написан, и о чем этот текст). Список вопросов к тексту имеет по преимуществу наиболее общий установочный характер, поскольку всякий философский текст порождает множество вопросов, которые едва ли можно учесть в рамках отдельного пособия.

Авторами-составителями данного практикума являются:

Кандидат философских наук, доцент Е.В. Хомич (Ч. 1: Введение; 2.1 (2.1.3); 2.2; 2.3 (2.3.1); 2.4 (2.4.1); 2.5 (2.5.1); 2.7 (2.7.3); 3.1 (3.1.1); 3.2 (3.2.1, 3.2.2); 3.3 (3.3.2); 3.4 (3.4.1); 3.5 (3.5.2); 4 (4.3). Ч. 2: 5 (5.1, 5.3); 6 (6.1, 6.3); 7 (7.2–7.4); 8 (8.1, 8.2); 9 (9.2); 10 (10.3); 11 (11.2); 12 (12.2, 12.3); 13 (13.1–13.3); 14 (14.1–14.4)).

Кандидат философских наук, доцент Д.Г. Доброродний (Ч. 1: 1.1; 2.1 (2.1.1, 2.1.2); 2.3 (2.3.2); 2.4. (2.4.2); 2.5 (2.5.2.); 2.6; 2.7 (2.7.1., 2.7.2); 3.1 (3.1.2); 3.2 (3.2.3); 3.3 (3.3.1); 3.4 (3.4.2); 3.5 (3.5.1); 4 (4.1, 4.2). Ч. 2: 5 (5.2, 5.4); 6 (6.2); 7 (7.1); 8 (8.3, 8.4); 9 (9.2, 9.3); 10 (10.1, 10.2); 11 (11.1, 11.3, 11.4); 12 (12.1); 13 (13.4, 13,5); 14 (14.5, 14.6)).

Раздел I. Философия в исторической динамике культуры
Т е м а 1. Философия как социокультурный феномен

1.1. Предмет философии и круг ее проблем.

«ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?» – фрагменты оригинальных источников следующих авторов:

ПИФАГОР САМОССКИЙ (вт. пол. VI – нач. V вв. до н.э.) – древнегреческий философ и математик из города Самос, греческой колонии в южной Италии. Основатель школы пифагорейцев, считавших первоосновой мира число.

АРИСТОТЕЛЬ (384-322 гг. до н.э.) – один из величайших мыслителей древней Греции, обобщивший и систематизировавший весь предшествующий опыт развития философской мысли, основной оппонент Платона в историко-философской традиции. *(Подробнее см. С. 111)*

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (1401-1464) – средневековый философ, церковный деятель, математик, ученый. Известен своими работами, посвященными постижению Бога и познанию природы, в которых классические проблемы патристики интерпретируются сквозь призму философии Платона.

МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ (1533-1592) – французский философ-скептик, писатель-гуманист и просветитель эпохи Возрождения. В известной работе «Опыты» Монтень выступает с критикой схоластики, отвлеченной философии, догматической теологии, притязаний разума на «всеведение», при этом придерживаясь позиции натурализма и эмпиризма.

РЕНЕ ДЕКАРТ – (1596-1650) – французский философ, математик и физик, основатель европейского рационализма и один из влиятельнейших мыслителей эпохи Нового времени. *(Подробнее см. С. 179)*

ИОГАНН ВОЛЬФГАНГ ГЁТЕ (1749-1832) – выдающийся немецкий поэт, философ, ученый, общественный деятель. Гёте считается одним из наиболее влиятельных мыслителей в немецкой культуре.

ФРИДРИХ ШЛЕГЕЛЬ (1772-1829) – немецкий философ, языковед, писатель. Одна из ключевых фигур немецкого романтизма.

ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ СОЛОВЬЕВ (1853-1900) – русский философ, поэт, публицист и литературный критик, основоположник философии всеединства, один из теоретиков русского символизма.

БЕРТРАН РАССЕЛ (1872-1970) – английский математик, философ и общественный деятель. Является основоположником английского неореализма и неопозитивизма.

ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ (1883-1955) **–** крупнейший испанский философ 20 в. Написал большое число работ по самым различным философским проблемам – философской антропологии, философии техники, эстетики, философии истории, истории науки и др. Был одним из основоположников теории массового общества. *(Подробнее см. Ч. 2, с. 404)*

Вопросы к текстам:

1) Как меняется представление о предмете философии и ее задачах у мыслителей в различные исторические эпохи?

2) Как М. Монтень объясняет выражение «философствовать – это не что иное, как приуготовлять себя к смерти»?

3) В чем, по мнению Ф. Шлегеля, состоит близость философии и поэзии?

4) Какие два вида философии выделяет В.С. Соловьев? На каком основании?

5) Почему Х. Ортега-и-Гассет называет философа специалистом по универсумам?

1.1.1. Что такое философия?
Пифагор Самосский

Диоген Лаэрций X,10,1. Как говорит Гераклид Понтийский в сочинении «О бездыханной», Пифагор впервые назвал философию (любомудрие) этим именем и себя философом, разговаривая в Сикионе с сикионским или филутским тираном Леонтом: по его словам, никто не мудр, кроме Бога.

Диодор Сицилийский X, 10,1. Пифагор назвал свое учение любомудрием, а не мудростью. Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по способности своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа, может подобающе назван любомудром (философом).

Аристотель

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

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

Итак, из всего сказанного следует, что имя [мудрости] необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины: ведь и благо, и «то, ради чего» есть один из видов причин. А что это не искусство творения, объяснили уже первые философы. Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это, а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Аристотель. Метафизика // Сочинения: в 4-х т. Т. 1. – М., 1975. – С. 67-69.

Николай Кузанский

...Когда заботы чрезмерны, они отчуждают от созерцания премудрости. Недаром написано, что философия противоположна плоти и умерщвляет ее. Между философами опять-таки об-

наруживается большое различие, и, главное, потому, что ум одного лучший охотник, потому что упражнялся, и логика ему послушнее, и он умело ею пользуется, и еще потому, что один лучше другого знает, в какой области желанную премудрость быстрее отыскать и как уловить. Поистине философы не что иное, как охотники за премудростью, которую каждый по-своему прослеживает в свете прирожденной ему логики.

Кузанский Н. Охота за мудростью // Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. – М., 1980. – С. 34.

...Мы ведь не знаем всего, что может быть познано человеком. Так, скажем, не стал грамматиком, ритором, логиком, философом, математиком, теологом, механиком и так далее, однако, будучи человеком, можешь всем этим стать. Хотя возможность стать человеком ; актуально определилась в тебе именно таким вот образом, каков ты : есть, и эта определенность есть твоя сущность, однако возможность стать человеком в тебе никогда не завершена до полной определенности. Имея ввиду эту несовершенную неопределившуюся возможность стать, платоники, как передает Прокл, называли все составом из законченного, или определившегося и бесконечного, законченность относится к определившейся сущности, бесконечность к потенции и возможности стать.

Кузанский Н. Охота за мудростью // Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. – М., 1980. – С. 393,394.

Вложенное в нас природное влечение побуждает нас искать не только знания, но и мудрости (sapientiam), то есть питательного знания (sapidam scientam). Нашей интеллектуальной природе, поскольку она живет, надо питаться, причем она не может подкрепляться ничем, кроме пищи духовной жизни, как и все живое кормится сообразной его жизни пищей; жизненный дух всегда движим влечением – это движение и зовется жизнью – и сила духа жизни без восстановления свойственным ему питанием иссякнется и прекратится.

Кузанский Н. Охота за мудростью // Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. – М., 1980. – С. 347.

Дух премудрости нисходит в дух интеллекта как желанное к жаждующему, смотря по пылкости жажды, обращает к себе духовность интеллекта.

Кузанский Н. Охота за мудростью // Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. – М., 1980. – С. 387.

М. Монтень

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

Разногласия между философскими школами в этом случае – чисто словесные (Transcurramus sollertissimas nugas). Здесь больше упрямства и препирательств по мелочам, чем подобало бы людям такого возвышенного призвания. Впрочем, кого бы ни взялся играть человек, он всегда играет вместе с тем и себя самого. Чтобы ни говорили, но даже в самой добродетели конечная цель – наслаждение. Мне нравится дразнить этим словом слух тех, кому оно очень не по душе. И когда оно действительно обозначает высшую степень удовольствия и полнейшую удовлетворенность – подобное наслаждение в большей мере зависит от добродетели, чем от чего-либо иного. Становясь более живым, острым, сильным и мужественным, такое наслаждение делается от того лишь более мягким, более милым и естественным словом «удоволь-

ствие», нежели словом «вожделение», как его часто именуют. Что до этого более низменного наслаждения, то если оно вообще заслуживает этого прекрасного названия, но разве что в порядке соперничества, а не по праву. Я нахожу, что этот вид наслаждения еще более, чем добродетель, сопряжен с неприятностями и лишениями всякого рода. Мало того, что оно мимолетно, зыбко и преходяще, ему также присущи и свои бдения, и свои посты, и свои тяготы, и пот, и кровь; сверх того, с ним сопряжены особые, крайне мучительные и самые разнообразные страдания, а затем – пресыщение, до такой степени тягостное, что его можно приравнять к наказанию. Мы глубоко заблуждаемся, считая, что эти трудности и помехи обостряют такое наслаждение и придают ему особую пряность, подобно тому, как это происходит в природе, где противоположности, сталкиваясь, вливают друг в друга новую жизнь; но в неменьшее заблуждение мы впадаем тогда, когда, переходя к добродетели, говорим, что сопряженные с нею трудности и невзгоды превращают в бремя для нас, делают чем-то бесконечно суровым и недоступном, ибо тут гораздо больше, чем в сравнении с вышеназванным наслаждением, они облагораживают, обостряют и усиливают божественное и совершенное удовольствие, которое добродетель дарует нам. Поистине недостоин общения с добродетелью тот, кладет на чаши весов жертвы, которые она от нас требует, и приносимые ею плоды, сравнивая их вес; такой человек не представляет себе ни благодеяний добродетели – дело мучительное и трудное и что лишь обладание ею приятно, что все равно как если бы он говорил, что она всегда неприятна. Разве есть у человека такие средства, с помощью которых кто-нибудь хоть однажды достиг полного обладания ею? Наиболее совершенные среди нас почитали себя счастливыми и, когда ни выпадала возможность добиваться ее, хоть немного приблизиться к ней, без надежды обладать ею? И одно из древнейших благодеяний ее – презрение к смерти; оно придает нашей жизни спокойствие и безмятежность, оно позволяет вкушать ее чистые и мирные радости; когда этого нет – отравлены и все прочие наслаждения. Вот почему все философские учения встречаются и сходятся в этой точке. И хотя они в один голос предписывают нам презирать страдания, нищету и другие невзгоды, которым подвержена жизнь человека все же не это должно быть первейшей нашей заботою, как потому что эти невзгоды не столь уже неизбежны (большая часть людей проживает жизнь, не испытав нищеты, а некоторые – даже не зная, что такое физическое страдание и болезни, каков, например, музыкант Ксенофил, умерший в возрасте ста шести лет и пользовавшийся до смерти прекрасным здоровьем), так и потому, что на худой конец, когда мы того пожелаем, можно прибегнуть к помощи смерти, которая положит предел нашему земному существованию и прекратит наши мытарства.

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

Р. Декарт

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

Затем я предложил бы осудить полезность этой философии и вместе с тем доказал бы важность убеждения, что философия (поскольку она распространяется на все доступное для человеческого познания) одна только отличает нас от дикарей и варваров и что каждый народ тем более гражданственен и образован, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов. Сверх того, любому человеку важно не только пользоваться близостью тех, кто предан душою этой науке, но поистине много лучше самим посвящать себя ей же, подобно тому, как несомненно предпочтительнее при ходьбе пользоваться собственными глазами и благодаря им получать наслаждение от красок и цвета, нежели закрывать глаза и следовать на поводу у других; однако и это все же лучше, чем, закрыв глаза, отказываться от всякого постороннего руководства. Действительно, те, кто проводит жизнь без изучения философии, совершенно замкнули глаза и не заботятся открыть их; между тем удовольствие, которое мы получаем при созерцании вещей, видимых нашему глазу, отнюдь не сравнимо с тем удовольствием, какое доставляет нам познание того, что мы находим с помощью философии. К тому же для наших нравов и для жизненного уклада эта наука более необходима, чем пользование глазами для направления наших шагов. Неразумные животные, которые должны заботиться только о своем теле, непрерывно и заняты лишь поисками пищи для него; для человека же, главною частью которого является ум, на первом месте должна стоять забота о снискании его истинной пищи – мудрости. Я твердо убежден, что очень многие не преминули бы это сделать, если бы только надеялись в том успеть и знали, как это осуществить. Нет такого самого последнего человека, который был бы так привязан к объектам чувств, что когда-нибудь не обратился бы от них к чему-то лучшему, хотя бы часто и не знал, в чем последнее состоит. Те, к кому судьба благосклонна, кто в избытке обладает здоровьем, почетом и богатством, не более других свободны от такого желания; я даже убежден, что они сильнее прочих тоскуют по благам более значительным и совершенным, чем те, какими они обладают. А такое высшее благо, как показывает даже и помимо света веры один природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, то есть мудрость; занятие последнею и есть философия. Так все это вполне верно, то нетрудно в том убедиться, лишь бы правильно все было выведено. Но поскольку этому убеждению противоречит опыт, показывающий, что люди, более всего занимающиеся философией, часто менее мудры и не столь правильно пользуются своим рассудком, как те, кто никогда не посвящал себя этому занятию, я желал бы здесь кратко изложить, из чего состоят те науки, которыми мы теперь обладаем, и какой ступени мудрости эти науки достигают. Первая ступень содержит только те понятия, которые благодаря собственному свету настолько ясны, что могут быть приобретены и без размышления. Вторая ступень охватывает все то, что дает нам чувственный опыт. Третья – то, чему учит общение с другими людьми. Сюда можно присоединить, на четвертом месте, чтение книг, конечно не всех, но преимущественно тех, которые написаны людьми, способными наделить нас хорошими наставлениями; это как бы вид общения с их творцами. Вся мудрость, какою обычно обладают, приобретена, на мой взгляд, этими четырьмя способами. Я не включаю сюда божественное откровение, ибо оно не постепенно, а разом поднимает нас до безошибочной веры. Однако во все времена бывали великие люди, пытавшиеся присоединять пятую ступень мудрости, гораздо более возвышенную и верную, чем предыдущие четыре; по-видимому, они делали это исключительно так, что отыскивали первые причины и истинные начала, из которых выводили объяснения всего доступного для познания. И те, кто старался об этом, получили имя философов по преимуществу. Никому, однако, насколько я знаю, не удалось счастливое разрешение этой задачи. Первыми и наиболее выдающимися из таких писателей, сочинения которых дошли до нас, были Платон и Аристотель.

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

И. В. Гёте

В сущности говоря, вся философия есть лишь человеческий рассудок на туманном языке...

Каждому возрасту человека соответствует известная философия. Ребенок является реалистом: он также убежден в существовании груш и яблок, как и в своем собственном. Юноша, обуреваемый внутренними страстями, должен следить за собою. Забегая со своими чувствами

вперед, он превращается в идеалиста. Напротив, у мужчины все основания стать скептиком. Он хорошо делает, когда сомневается, надлежащее ли средство выбрал он для своей цели. Перед поступком и во время поступка у него все основания сохранять подвижность рассудка, чтобы не сетовать потом на неправильный выбор. Старик же всегда будет тяготеть к мистицизму. Он видит, как много вещей зависит от случая: неразумное удается, разумное идет прахом, счастье и несчастье неожиданно уравновешивают друг друга. Так есть, так было, – и преклонный возраст находит успокоение в Том, который был, и есть, и будет...

От физика нельзя требовать, чтобы он был философом; но можно ожидать от него философского образования, достаточного для того, чтобы основательно отличать себя от мира и снова соединяться с ним в высшем смысле. Он должен образовать себе метод, согласный с наглядным представлением; он должен остерегаться превращать наглядное представление в понятие, понятия в слова и обходиться с этими словами так, словно это предметы; он должен быть знаком с работой философа, чтобы доводить феномены вплоть до философской области.

От философа нельзя требовать, чтобы он был физиком, и тел не менее его воздействие на область физики и необходимо, и желательно. Для этого ему не нужны частности, нужно лишь понимание тех конечных пунктов, где эти частности сходятся. Худшее, что только может постигнуть физику, как и некоторые иные науки, получается тогда, когда производное считают за первоначальное, и так как второе не могут вывести из первого, то пытаются объяснить его первым. Благодаря этому возникает бесконечная путаница, суесловие и постоянные усилия искать и находить лазейки, как только покажется где-нибудь истина, грозя приобрести власть.

Между тем как наблюдатель, естествоиспытатель бьется, таким образом, с явлениями, которые всегда противоречат мнению, философ может оперировать в своей сфере и с ложным результатом, так как нет столь ложного результата, чтобы его нельзя было, как форму без всякого содержания, так или иначе пустить в ход...

Но если физик в состоянии дойти по познания того, что мы назвали первичным феноменом, – он обеспечен, а с ним и философ. Физик – так как он убеждается, что достиг границы своей науки, что он находится на той эмпирической высоте, откуда он, оглядываясь назад, может обозревать опыт на всех ступенях, а оборачиваясь вперед, если не вступать, то заглядывать в царство теории. Философ обеспечен потому, что из рук физика он принимает то последнее, что у него становится первым. Теперь он имеет право не заботиться о явлении, если понимать под последним все производное, как его можно найти в научно-сопоставленном материале, или как оно в рассеянном и спутанном виде предстает перед нашими чувствами в эмпирических случаях. Если же он хочет пробежать и этот путь и не отказывается кинуть взгляд на единичное, он сделает это с удобством, тогда как при иной обработке он либо чересчур долго задерживается в промежуточных областях, либо слишком долго заглядывает туда, не получая о них точного знания.

Гёте И. В. Избранные философские произведения. – М., 1964. – С. 136-137, 350, 369.

Ф. Шлегель

...Философия, и притом каждая отдельная философия, имеет собственный язык. Язык философии отличен как от поэтического языка, так и от языка обыденной жизни. На языке поэзии бесконечное только намечается, не обозначается определенно, как это происходит в языке обыденной жизни с ее предметами. Философский же язык должен определенно обозначать бесконечное, как это делает обычный язык с предметами обыденной жизни, как механические искусства обращаются с полезными предметами. Поэтому философия должна создать собственный язык из обоих других. Но, как и сама философия, он находится в вечном устремлении, и подобно тому как не существует еще одной-единственной философии, не существует еще и одного-единственного философского языка, но каждый философ имеет свой собственный.

Следовательно, философский язык вообще очень изменчив, вполне своеобразен, весьма труден, понятен только для самого философа. Это своеобразие и отличие его от других языков, делающие его трудными для понимания, в чем философов часто упрекает обычный человек, и составляют достоинство философского языка. Ибо форма должна соответствовать своей материи. Философская же материя умозрения пригодна не для всех, а только для немногих людей, и лишь немногие могут понимать ее. Нужно философствовать самому, если хочешь понять язык

философии, тогда как для понимания поэтического языка нужно обладать лишь обычными, естественными способностями и некоторым развитием.

...Поэзия вообще очень понятна, и по той особой причине, что поэзия имея дело, как и философия, с высшим, бесконечным, гораздо более естественна для человека, чем последняя. В поэтическом искусстве прекрасное, божественное, бесконечное не определено, а только намечено. Оно позволяет только предчувствовать его, подобно тому как и человек скорее угадывает, чем знает высшее, божественное, больше намекает на него, чем объясняет его, заключая в определенные формулы, как это все же стремится сделать философия, пытающаяся рассматривать бесконечное с той же точностью и целесообразностью, что и вещи, окружающие человека в обыденной жизни. Однако это более далеко от первоначальных естественных побуждений, нежели поэзия, это искусственное состояние, плод высшего напряжения. Поэтому и философия витает посредине между поэзией и обычной практической жизнью. Здесь нет никакой связи с бесконечным, все слишком ограниченно и определенно, там же все слишком неопределенно. У нее общий предмет с поэзией, общий подход с обыденной жизнью; возникновение философской формы можно вывести из обеих.

Исходя из всего этого, в качестве необходимого условия понимания какого-либо философского языка нужно, во-первых, философствовать самому, а во-вторых, вполне изучить язык каждой философии, в-третьих, для этого необходимо множество ученых познаний; в-четвертых, чтобы верно и непартийно судить о целом, нужно очень точно ознакомиться с принципами и мнениями каждого философа, собственно написать историю духа каждой философии в его развитии, происхождении, формировании его идей и мнений и конечном результате или, если такового нет, указать причину этого и исследовать ее. Это предполагает, правда, обладание всей полнотой произведений, в которых изложена система философии. Нужно обозреть ее во всем ее объеме, ибо философия понятна только в целом. Система, в которой недостает хотя бы одной части, имеет почти столь же малую ценность для историка, как и просто фрагмент из всей системы.

Шлегель Ф. История европейской литературы // Эстетика. Философия. Критика. Т. 2. – М., 1983. – С. 88-90.

В. С. Соловьев

Слово «философия», как известно, не имеет одного точно определенного значения, но употребляется во многих весьма между собой различных смыслах. Прежде всего мы встречаемся с двумя главными, равно друг от друга отличающимися понятиями о философии: по первому философия есть только теория, есть дело только школы; по второму она есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже и школы. По первому понятию философия относится исключительно к познавательной способности человека; по второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства, имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии со сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них. Для философии, соответствующей первому понятию, – для философии школы – от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных предрассудков; для философии, соответствующей второму понятию, – для философии жизни – требуется, кроме того, особенное направление воли, то есть особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения, или фантазии. Первая философия, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной, вторая философия стремится стать образующею и управляющею силой этой жизни.

Спрашивается, какая из этих двух философий есть истинная? И та и другая имеют одинаковое притязание на познание истины, но самое это слово понимается ими совершенно различно: для одной оно имеет только отвлеченно-теоретическое значение, для другой – живое, существенное. Если для разрешения нашего вопроса мы обратимся к этимологии слова «философия», то получим ответ в пользу живой философии. Очевидно, название «любомудрие», то есть любовь к мудрости (таков смысл греческого слова), не может применяться к отвлеченной теоретической науке. Под мудростью разумеется не только полнота знания, но и нравственное

совершенство, внутренняя цельность духа. Таким образом, слово «философия» означает стремление к духовной цельности человеческого существа – в таком смысле оно первоначально и употреблялось. Но разумеется, этот этимологический аргумент сам по себе не имеет важности, так слово, взятое из мертвого языка, может впоследствии получить значение, независимое от его этимологии. Так, например, слово «химия», значащая этимологически «черноземная» или же «египетская» (от слова «хем» – черная земля, как собственное имя – Египет), в современном своем смысле имеет, конечно, очень мало общего с черноземом или с Египтом. Но относительно философии должно заметить, что и большинством людей она понимается соответственно своему первоначальному значению. Общий смысл и его выражение – разговорный язык и доселе видят в философии более чем отвлеченную науку, в философе – более чем ученого. В разговорном языке можно назвать философом человека не только малоученого, но и совсем необразованного, если только он обладает особенным умственным и нравственным настроением. Таким образом, не только этимология, но и общее употребление придает этому слову значение, совершенно не соответствующее школьной философии, но весьма близкое к тому, что мы назвали философией жизни, что, конечно, составляет уже большое praejudicium в пользу этой последней. Но решающего значения это обстоятельство все-таки не имеет: ходячее понятие о философии может не отвечать требованиям более развитого мышления. Итак, чтобы разрешить вопрос по существу, нам должно рассмотреть внутренние начала обеих философий и лишь из собственной состоятельности или несостоятельности вывести заключение в пользу той или другой.

Все многообразие систем в школьной философии может быть сведено к двум главным типам или направлениям, причем одни из систем представляют простые видоизменения этих типов или различные стадии их развития, другие образуют переходные ступени или промежуточные звенья от одного типа к другому, третьи, наконец, суть опыты эклектического соединения обоих.

Воззрения, принадлежащие к первому типу, полагают основной предмет философии во внешнем мире, в сфере материальной природы и соответственно этому настоящим источником познания считают внешний опыт, то есть тот, который мы имеем посредством нашего обыкновенного чувственного сознания. По предполагаемому им предмету философии этот тип может быть назван натурализмом, по признаваемому же им источнику познания – внешним эмпиризмом.

Признавая настоящим объектом философии природу, данную нам во внешнем опыте, натурализм, однако, не может приписывать такого значения непосредственной, окружающей нас действительности во всем сложном и изменчивом многообразии ее явлений. Если же искомая философией истина была тождественна с этою окружающей нас действительностью, если бы она, таким образом, была у нас под руками, то нечего было бы и искать ее, и философия как особенный род знания не имела бы причины существовать. Но в том то и дело, что эта наша действительность не довлеет себе, что она представляется как нечто частичное, изменчивое, производное и требует, таким образом, своего объяснения из другого истинно-сущего как своего первоначала. Эта феноменальная действительность – то, что мы в совокупности называем миром, – есть только данный предмет философии, то, что требуется объяснить, задача для разрешения, загадка, которую нужно разгадать. Ключ этой задачи (le mot de I'enigme) и есть исковое философии. Все философские направления, где бы они ни искали сущей истины, как бы ее ни определяли, одинаково признают, что она должна представлять характер всеобщности и неизменности, отличающий ее от преходящей и раздробленной действительности явлений. Это признает и натурализм (как философское воззрение) и потому считает истинно-сущим природу не в смысле простой совокупности внешних явлений в их видимом многообразии, а в смысле общей реальной основы или материи этих явлений. Определяя эту основу, натурализм проходит три ступени развития. Первая, младенческая, фаза натуралистической философии (представляемая, например, древней ионийской школой) может быть названа элементарным или стихийным материализмом; за основу или начало принимается здесь одна из так называемых стихий, и все остальное признается за ее видоизменение. Но легко видеть, что каждая стихия, как ограниченная, отличающаяся от другого реальность, не может быть настоящим первоначалом;

им может быть только общая неопределенная стихия или общая основа всех стихий (io iov Анаксимандра)...

Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Сочинения: в 2-х т. Т. 2. – М., 1988. – С. 179-181, 227-229.

Б. Рассел

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

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

Х. Ортега-и-Гассет

Почему бы нам не удовлетвориться тем, что мы находим в мире без философствования, тем, что уже есть, и есть здесь очевиднейшим образом перед нашими глазами. По простой причине: все, что есть и существует здесь, когда это нам дано, наличное, возможное, есть по своей сущности лишь отрывок, частица, фрагмент, отчленение. И мы не можем видеть этого, не предвидя и не предчувствуя нехватки части недостающей. Во всем данном бытии, в каждой частичке информации мира находим существенную черту его излома, его характер части, видим увечье его онтологической искаженности, в нас кричит его боль по ампутированному члену, его ностальгия по части, которой не хватает ему для совершенства, его божественное недовольство.

Прошло десять лет с тех пор, как я в Буэнос-Айресе определил это недовольство как любовь без любимого и как боль, что чувствует калека в ампутированной конечности. Это есть чувствование лишённости того, что не есть мы, признание себя несовершенными и однорукими. Строго выражаясь, я хотел бы сказать следующее. Если мы берем любой из объектов, что находим в мире и концентрируемся на том, чем мы владеем, имея его пред нами, то вскоре догадываемся, что это есть лишь фрагмент, который, будучи таковым, направляет наши мысли на другую реальность, которая дополнила бы эту. Так, цвета, которые мы видим и которые пред нашими глазами представляются всегда столь подвижными и изящными, не являются только тем, что мнит о них наше зрение, т. е. не являются только цветами. Всякий цвет должен распространяться (более или менее), существовать, быть разлитым в некотором пространстве: не существует следовательно, цвета без протяженности. И это есть лишь часть целого, которое мы называем окрашенной протяженностью, либо протяженным цветом. Но протяженность, чтобы быть таковой, предполагает нечто ее протягивающее, то, что подпирает протяженность и цвет, некий субстрат или опору. Протяженность требует, повторяя лейбницевские возражения Декарту, нечто extensione prius [Первое к протяжению]. Назовем, следуя традиции, эту опору пространственного цвета материей. Приходя к ней, кажется, мы достигаем нечто самодостаточное. Материя уже не нуждается в том, чтобы быть подпираемой чем-либо: существует вообще и сама по себе – не то что цвет, сущий через другое, благодаря материи, что подпирает его. Но сразу же нас захватывает следующее подозрение: могла ли материя, раз она существует, здесь, и достаточным для себя образом, дать себе бытие, прийти к бытию своей собственной властью?

Материя также не может мыслиться без видения ее поставленной к существованию какой-либо другой силой, как невозможно видеть стрелы в полете без поиска руки, ее посылающей. Следовательно, и она есть часть процесса более общего, который продуцирует ее, реальности более широкой, которая завершает ее. Все вышеупомянутое довольно правильно и служит мне лишь для выяснения идеи, которой мы сейчас довольствуемся. Более ясным и непо-

средственным мне кажется еще один пример. Этот зал является в его целостности наличным в нашем его восприятии. Кажется, по крайней мере на наш взгляд, чем-то целостным и самодостаточным, состоит из того, что мы видим в нем и не из чего больше. По крайней мере, если анализировать то, что есть в нашем восприятии, когда мы созерцаем его, то кажется, что мы не обнаруживаем ничего, кроме красок, света, форм, пространства, и что более ни в чем нет нужды. Но если бы, покидая его, мы обнаружили, что за дверью мир кончается, что вне этого зала нет ничего, даже пустого пространства нет – наш разум едва ли сохранил бы обыденное спокойствие.

Почему же нас безусловно изумляет возможность небытия дома, улицы, земли, атмосферы и всего прочего вне стен зала, если до этого в нашем уме ничего, кроме того, что мы видели в нем, не было? По всей видимости, в нашем восприятии, наряду с непосредственной наличностью интерьера, с тем, что мы видели, существовал, пусть в скрытой форме, целый мир условий возможности его бытия, чье отсутствие явственно сказалось бы для нас. Значит, этот зал не являлся, даже в простом восприятии, чем-то целостным, а лишь первым планом, который выделяется на общем фоне, который мы неявно имеем в виду, который уже существовал для нас до данного видения (пусть скрыто и неоднозначно), окружал то, что мы действительно созерцаем. Этот, обусловливающий данное мое восприятие фон не наличествует сейчас, но есть со-наличествующий (co-presente).

И в самом деле, всегда, когда мы видим нечто, это нечто выступает из скрытой, темной, несоизмеримой глубины, которая является просто миром, миром, кусочек которого и составляет то, что мы видим. Созерцаемое нами – лишь шишка на необъятном лбу мироздания. Таким образом, мы можем индуцировать как всеобщий закон наше наблюдение и говорить: нечто наличествует всегда – соналичествующему миру. И то же самое происходит, если мы обращаем внимание на интимную нам реальность, на психическое. То, что видится в каждом моменте нашего внутреннего бытия, – есть лишь маленькая часть: эти идеи, которые сейчас мы мыслим, эта боль, которую терпим, образы, возникающие на интимной сцене психического,, эмоция, которую сейчас чувствуем; но эта скудная горстка определенностей, которые мы сейчас зрим в себе, есть лишь то, что в каждом случае выступает к нашему взгляду, обращенному внутрь, это есть лишь основание нашего совершенного и действительного Я, остающееся в глубине, подобно большой ложбине или гористой местности, откуда в каждый момент виднеется лишь фрагмент пейзажа.

Итак, мир, в смысле, который мы сейчас приписываем этому слову, есть просто совокупность вещей, которые можем рассматривать одну за другой. Те вещи, которые сейчас не видны, служат фоном зримым, Но будут теми, что потом предстанут перед нами как непосредственные, очевидные, данные. А если каждая из них является только фрагментом, и мир представляет собой не что иное, как их собрание или скопище, то, значит, мир в целом, в свою очередь являющийся совокупностью того, что нам дано, и, поскольку это нам дано, называемый нами «нашим миром», будет тоже громадным, колоссальным фрагментом, но фрагментом, в конце концов, ничем больше. Мир не объясняет самого себя: наоборот, когда мы теоретически находимся перед ним, нам дана только... проблема. В чем состоит проблематичность проблемы?

Возьмем старый пример: палочка в воде кажется осязательно прямой, но непрямой зрительно. Ум желает держаться одной из этих видимостей, но вторая предъявляет равные права. Ум, поскольку он не может остановиться ни на одной из «очевидностей», тревожится и ищет решения: ищет спасения в представлении их видимостями. Проблема есть осознание бытия и небытия одновременно, противоречия. Как говорил Гамлет: «Быть иль не быть, вот в чем вопрос». Параллельно мир, который мы находим, наличествует в смысле существования, но в то же время есть сам себе недостаточный. Не будучи способным поддержать свое собственное бытие, он взывает к недостающему ему, объявляет свое небытие и заставляет нас философствовать; потому что это и значит философствовать – искать целостность мира, завершать его в Универсуме и строить для части целостность, где она могла бы вместиться и успокоиться. Мир – несамодостаточный, фрагментарный объект, основанный на чем-то, что не есть он сам, не есть то, что дано. Это нечто имеет, следовательно, sensu strictu (в строгом смысле) обосновательную миссию, является основным бытием. Как говорил Кант: «Когда обусловленное нам

дано, необусловленное составляет проблему». Вот решительно философская проблема и умственная необходимость, которая толкает нас к ней.

Философия – это познание Универсума, или всего, что существует. Мы уже видели, что это имплицирует для философа обязанность ставить перед собой абсолютную проблему, то есть не исходить спокойно из предварительных верований, ничего не считать познанным предварительно. Что познано – уже не является проблемой. Однако, то что познано вне, по ту сторону или до философии, является познанным с точки зрения частной, а не универсальной. Существует знание низшего уровня, которое не может применяться в высотах, где движется a nativitate [изначально (по природе)] философское познание.

Если смотреть с философских высот, то всякое и прочее знание представляется наивным и относительно ложным, то есть вновь приобретающим проблематичность. Потому-то Николай Кузанский называл науки docta ignorancia [ученое незнание]. Это положение философа, неотъемлемое от его интеллектуального героизма и нелепое для лишенных этого призвания, налагает на его мышление то, что я называю императивом автономности. Этот методологический принцип означает отказ от опоры на что-либо предшествующее самой становящейся философии и обязательство не исходить из предположения истин. Философия есть беспредпосылочная наука. Я понимаю под таковой систему истин, построенную без допущения в качестве оснований каких бы то ни было положений, считавшихся доказанными вне системы. Следовательно, не существует таких философских истин, которые не были бы обретены. То есть философия является интеллектуальным законом для самой себя, является автономным знанием. Это я называю принципом автономности – и он безущербно связывает нас со всем прошлым критицизма в философии; он ведет нас к великому инициатору современного мышления и определяет нас как позднейших внуков Декарта. Но ласки этих внуков опасны. На следующий день нам придется сводить счеты с нашими дедушками.

Философ начинает с освобождения своего духа от верований. С его преобразования в остров, необитаемый для иноземных истин. И затем он, заключенный на острове, приговаривает себя к методической робинзонаде. Таков смысл методического сомнения, навеки положенного Декартом у рубежей философского познания. Его (сомнения) смысл не ограничивается лишь подвешиванием всего, что на самом деле вызывает у нас сомнение (так каждодневно поступает всякий достойный), но еще того, в чем обычно не сомневаются, но в принципе – могут. Такое инструментальное техническое сомнение, являющееся скальпелем философа, имеет много более широкий радиус действий, чем обыденная подозрительность человека, ибо, оставляя сомнительное, оно доходит до вообще возможного быть подверженным сомнению. Потому-то Декарт и не называет свою знаменитую медитацию: «De ce quon revoque en doute» [О том, что вызывает сомнение], но «De ce quon peut revoque en doute» [О том, что может вызвать сомнение]. Здесь перед вами корень, характернейший аспект всякой философии: парадоксальность ее облика. Всякая философия есть парадокс, она отдаляет себя от «естественно-очевидных истин», которыми мы пользуемся в жизни, поскольку считаем теоретически сомнительными те элементарнейшие верования, которые в жизни не кажутся нам подозрительными.

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

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

Так, физика говорит только о том, чем является материя, будто бы в универсуме существует лишь она одна, будто бы она сама есть Универсум. Поэтому физика часто тщится бунтовать, чтобы самой стать настоящей философией, и именно эта бунтующая псевдофилософия и есть материализм. Философ же, напротив, будет искать в материи ее ценность, как части Универсума и определять истинность каждой вещи в ее отношении к остальным. Этот принцип концептуации я и называю пантономией, или законом тотальности. Необходимо, чтобы философия удовлетворилась своей бедностью и оставила сторонними те благодати, которые ей не принадлежат, дабы ими украсились другие способы и виды познания. Вопреки тому титанизму, которым первоначально страдает философия в своей претензии охватывать Универсум и поглотить его, сама она является, строго говоря, дисциплиной не более и не менее скромной, чем другие. Потому что Универсум, или все сущее, не есть каждая из сущих вещей, а лишь универсальное каждой вещи, а значит, лишь определенная сторона каждой вещи. В этом смысле, но только в этом, объект философии тоже является частным, поскольку он есть часть, благодаря которой всякая вещь включается в целое, скажем, она есть пуповина, что связует их с целым. И не было бы бессмысленным утверждать, что и философ, в конце концов, является специалистом, а именно, специалистом по универсумам. Но так же, как и Эйнштейн, как мы видели, превращает эмпирическую, а значит, относительную, метрику, то есть то, что на первый взгляд представляется ограниченностью и даже источником заблуждений, в принцип всех физических понятий, так и философия, мне важно это подчеркнуть, делает из стремления интеллектуально объять Универсум логический и методологический принцип своих идей. Значит, делает то, что могло бы показаться пороком, безумной страстью, своей строгой судьбой и плодоносящей добродетелью.

Однако наряду с другими, менее значимыми, к понятию философии следует добавить еще один атрибут. Атрибут, который мог бы показаться слишком очевидным, чтобы заслуживать формулировки здесь. Тем не менее он очень важен. Мы называем философией определенное теоретическое знание, определенную теорию. Теория есть совокупность понятий, в строгом смысле термина «понятие». И этот строгий смысл заключается в том, что понятие – это определенное высказываемое содержание ума. То, что нельзя выговорить, невысказываемое или невыразимое, не является понятием, и знание, заключающееся в невыразимом видении объекта, будет всем, чем вам угодно, даже, если хотите, высшей формой знания, только не тем, что мы преследуем под именем философии.

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

Философия есть великая жажда ясности и решительная воля к полуденному. Ее коренное намерение – приносить к поверхности, объявлять, обнаруживать скрытое и завуалированное. В Греции философия начиналась названием aletheia, что значит раскрывание, откровение и девуалирование; в итоге – проявление. И проявлять есть не что иное, как говорить – logos. Если мистицизм есть молчание, то философствование – вскрывание, обнаружение в великой обнаженности и прозрачности слова бытия вещей, то есть онтология (ontologia). Вопреки мистицизму, философия хотела бы быть секретом, известным каждому. Возвращаясь, что я и потом буду делать неоднократно, к изысканию термина в сравнении с действительной наукой, скажу: если физика есть все то, что можно измерить, то философия является совокупностью того, что можно сказать об универсуме.

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

Специфика философского познания в работе М. Хайдеггера «Основные понятия метафизики».

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР (1889-1976) – немецкий философ, один из основоположников экзистенциализма. Оказал значительное влияние на европейскую философию XX в. Хайдеггер родился в г. Месскирхе в небогатой католической семье. Учился в гимназиях в г. Констанце и г. Фрайбурге. В 1909-1913 гг. в университете Фрайбурга изучал теологию, затем философию, гуманитарные и естественные науки. В 1913 г. защитил диссертацию «Учение о суждении в психологизме». В 1919-1922 гг. – ассистент Э. Гуссерля. В 1923-1928 гг. – экстраординарный профессор университета в г. Марбурге, с 1928 – ординарный профессор в университете г. Фрайбурга на кафедре, которую до ухода на пенсию занимал Гуссерль. В 1932 г. Хайдеггер возглавил Фрайбургский университет, в 1933 г. вступает в НСДАП, принимает участие в политической деятельности. Остаётся членом НСДАП до самого окончания II Мировой войны. С 1945 по 1951 года Хайдеггеру запрещается преподавать из-за его связей с нацистским режимом. Умер Мартин Хайдеггер в 1976 г. в г. Фрайбурге. Основные работы М. Хайдеггера посвящены переосмыслению фундаментальных проблем классической онтологии и метафизики (Хайдеггер разрабатывал новую фундаментальную онтологию), прежде всего категорий «бытие» и «ничто», в контексте кризиса классической европейской рациональности и цивилизации в целом. Являясь учеником и ассистентом основателя феноменологии Э. Гуссерля, Хайдеггер уделяет большое внимание анализу феноменов человеческого существования, а также исследованию языка и понимания.

«ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МЕТАФИЗИКИ» является названием лекционного курса, прочитанного М. Хайдеггером в 1929-1930 гг. В этих лекциях, как и в своём главном труде «Бытие и время», Хайдеггер ставит вопрос о смысле бытия и ничто, подлинном человеческом существовании в его временности и смертности. Рассмотрение таких фундаментальных философских проблем Хайдеггер начинает с прояснения специфики самого философского знания и философствования как особой деятельности.

Вопросы к тексту:

1) Почему философию, по мнению М. Хайдеггера, нельзя сравнивать с мировоззрением и наукой?

2) В чем заключается трудность определения философии?

3) Как Хайдеггер интерпретирует изречение Новалиса: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома»?

4) В чем особенность метафизических понятий и категорий?

1.1.2. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики

1. Несравнимость философии.

а) Философия ни наука, ни мировоззренческая проповедь

Наш курс объявлен под названием «Основные понятия метафизики».

Это название мало о чем дает догадаться, при том что по своей форме оно совершенно ясно. Оно как будто бы похоже на другие названия куров: первоначала зоологии, основные положения лингвистики, очерк истории реформации и подобное. Мы понимаем: перед нами отчетливо очерченная дисциплина, именуемая <метафизикой>. Дело идет теперь о том, чтобы в рамках одного семестра представить – опуская многочисленные подробности ее важнейшие понятия. Поскольку же метафизика – центральное учение всей философии, то разбор ее основных черт превращается в сжатое изложение главное содержание философии. Раз философия по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия благодаря ей обретут должную широту и закругленность. Все в полном порядке и университетская фабрика может начинать.

Да она давно уже и начала, и работать так ходко, что некоторые даже начинают чуять в ее гонке какую-то опустошенность и потерянность. Может быть, что-то сломалось в самих недрах механизма? Неужели его удерживают от развала уже только навязчивость и банальность организации и сложившегося уклада? Неужели в глубине всего этого занятия засели фальшь и

тайное отчаяние? А что если разговоры о метафизике как надежно очерченном разделе философских знаний предрассудок, и философия как преподаваемая и изучаемая наука видимость?

Впрочем, какая надобность еще и специально констатировать подобные вещи? Всякий и так давно знает, что в философии, тем более в метафизике, все шатко, несчетные разные концепции, позиции и школы сталкиваются и раздирают друг друга сомнительная сумятица мнений в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенными, как говорится, результатами наук. Вот где источник всех бед. Философия, а прежде всего именно метафизика, просто пока еще не достигла зрелости науки. Она движется на каком-то отсталом этапе. Что она пытается сделать со времен Декарта, с начала Нового времени, подняться до ранга науки, ей пока не удалось. Так что нам надо просто все силы положить на то, чтобы она в один прекрасный день достигла успеха. Когда-нибудь она твердо встанет на ноги и пойдет выверенным путем науки на благо человечества. Тогда мы узнаем, что такое философия.

Или все надежды на философию как абсолютную науку одно суеверие? Скажем, не только потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что сама постановка такой цели принципиальный промах и непризнание глубочайшего существа философии. Философия как абсолютная наука высокий, непревосходимый идеал. Так кажется. И все-таки, возможно, измерение ценности философии идеей науки есть уже фатальнейшее принижение ее подлиннейшего существа.

Если, однако, философия вообще и в принципе не наука, к чему она тогда, на что она тогда еще имеет право в кругу университетских наук? Не оказывается ли тогда философия просто проповедью некоего мировоззрения? А мировоззрение? Что оно такое, как не личное убеждение отдельного мыслителя, приведенное в систему и на некоторое время сплачивающее горстку приверженцев, которые вскоре сами построят свои системы? Не обстоит ли тогда дело с философией, словно на какой-то большой ярмарке?

В конечном счете истолкование философии как мировоззренческой проповеди ничуть не меньшее заблуждение, чем ее характеристика как науки. Философия (метафизика) ни наука, ни мировоззренческая проповедь. Что в таком случае остается на ее долю? Для начала мы делаем лишь то негативное заявление, что в подобные рамки ее не вгонишь. Может быть, она не поддается определению через что-то другое, а только через саму себя и в качестве самой себя вне сравнения с чем-либо, из чего можно было бы добыть ее позитивное определение. В таком случае философия есть нечто самостоятельное, последнее.

б) К сущностному определению философии не ведет окольный путь сравнения с искусством и религией.

Философия вообще не сравнима ни с чем другим? Может быть, все-таки сравнима, пускай лишь негативно, с искусством и с религией, под которой мы понимаем не церковную систему. Почему же тогда нельзя было точно так же сравнить философию с наукой? Но ведь мы не сравнивали философию с наукой, мы хотели определить ее как науку. Тем более не собираемся мы определять философию как искусство и как религию. При всем том сравнение философии с наукой есть неоправданное снижение ее существа, а сравнение с искусством и религией, напротив, оправданное и необходимое приравнивание по существу. Равенство, однако, не означает здесь одинаковости.

Стало быть, мы сумеем обходным путем через искусство и религию уловить философию в ее существе? Но не говоря даже о всех трудностях, которые сулит этот путь, мы посредством новых сравнений опять не схватим существо философии – сколь ни близко соседствуют с ней религия и искусство – если прежде уже не увидим это существо в лицо. Ведь только тогда мы сумеем отличить от него искусство и религию. Так что и здесь нам дорога закрыта, хотя на нашем пути нам встретится и то, и другое, искусство и религия.

Опять и опять во всех подобных попытках постичь философию путем сравнения мы оказываемся отброшены назад. Обнаруживается: все эти пути, по существу, никуда не ведущие окольные пути. Постоянно отбрасываемые назад с нашим вопросом, что такое философия, что такое метафизика сама по себе, мы оказываемся загнаны в тесноту. На каком опыте нам узнать, что такое сама по себе философия, если нам приходится отказаться от всякого окольного пути?

с) Подход к сущностному определению философии путем историографической ориентировки как иллюзия.

Остается последний выход: осведомиться у истории. Философия если таковая существует возникла все-таки не вчера. Делается даже странно, почему мы сразу не направились этим путем, через историю, вместо того чтобы мучить себя бесполезными вопросами. Сориентировавшись при помощи историографии, мы сразу же получим разъяснения относительно метафизики. Мы можем спросить о трех вещах: 1) Откуда идет слово < метафизика> и каково его ближайшее значение? Нам предстанет удивительная история удивительного слова. 2) Мы сможем, оперевшись на простое словесное значение, проникнуть в то, что определяется как метафизика. Мы познакомимся с одной из философских дисциплин. 3) Наконец, через это определение мы сумеем пробиться к самой названной цели.

Ясная и содержательная задача. Только никакая историография еще не даст нам почувствовать, что такое сама по себе метафизика, если мы заранее уже этого не знаем. Без такого знания все сведения из истории философии остаются для нас немы. Мы знакомимся с мнениями о метафизике, а не с ней самой. Так что и этот оставшийся напоследок путь ведет в тупик. Хуже того, он таит в себе самый большой обман, постоянно создавая иллюзию, будто историографические сведения позволяют нам знать, понимать, иметь то, что мы ищем.

2. Определение философии из нее самой по путеводной нити изречения Новалиса.

а) Ускользание метафизики (философствования) как человеческого дела в темноту существа человека.

Итак, во всех этих обходных попытках характеристики метафизики мы в последний раз провалились. Неужто мы ничего взамен не приобрели? И нет, и да. Приобрели мы, пожалуй, важное и, может быть, сущностное понимание своеобразия метафизики: того, что мы сами перед ней увиливаем, ускользаем от нее, как таковой, и встаем на окольные пути, и что нет другого выбора, кроме как раскрыться самим и увидеть метафизику в лицо, чтобы не терять ее снова из вида.

Но как возможно потерять из виду что-то, что мы даже еще и не уловили взором? Как это так: метафизика от нас ускользает, когда мы даже не в состоянии последовать за ней туда, куда она ускользает, нас тянет? Вправду ли мы не можем видеть, куда она ускользает, или просто отшатываемся в испуге от специфического напряжения, требующегося для прямого схватывания метафизики?

Наш негативный результат гласит: философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама. Она требует, чтобы мы смотрели не в сторону от нее, но добывали ее из нее самой. Она сама – что же мы все-таки о ней знаем, что она и как она? Она сама есть, только когда мы философствуем. Философия есть философствование. Это как будто бы очень мало нам сообщает. Но просто повторяя, казалось бы одно и то же, мы выговариваем тут большую правду. Указано направление, в котором нам надо искать, и заодно направление, в каком от нас ускользает метафизика.

Метафизика, как философствование, как наше собственное, как человеческое дело как и куда прикажете ускользать от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Что есть человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чуждым? Как прикажете философии не тонуть во мраке этого существа? Философия – мы как-то вскользь, пожалуй, знаем – вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг, но мы лишь смутно это чувствуем нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Ибо зачем нам было иначе сюда приходить? Или мы попали сюда не подумав, потому что другие тоже идут или потому что как раз между пятью и шестью у нас свободный час, когда нет смысла идти домой? Зачем мы здесь? Знаем ли мы, с чем связались?

б) Ностальгия как фундаментальное настроение философствования и вопросы о мире, конечности, отъединенности.

Философия – последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно. Но что такое человек, что он философствует в недрах своего существа, и что такое это философствование? Что мы такое при нем? Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? Новалис говорит в одном фрагменте: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома».

Удивительная дефиниция, романтическая, естественно. Ностальгия – существует ли сегодня вообще такое? Не стала ли она невразумительным словом, даже в повседневной жизни? В самом деле, разве нынешний городской человек, обезьяна цивилизации, не разделался давно уже с ностальгией? А тут еще ностальгия как определение философии! И главное, кого это мы приводим в свидетели о философии? Новалис – все-таки лишь поэт и отнюдь не научный философ. Разве Аристотель не говорит о своей <Метафизике>: много лжи сочиняют поэты?

И все же, не затевая спора о правоте и весомости этого свидетеля, вспомним о том одном, что искусство – к нему принадлежит и поэзия – сестра философии и что всякая наука по отношению к философии, возможно, только служанка.

Останемся при своем и спросим: в чем тут дело – философия ностальгия? Новалис сам поясняет: <тяга повсюду быть дома>. Подобной тягой философия может быть, только когда мы, философствующие, повсюду не дома. По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома – что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это <в целом> есть мир. Мы спрашиваем: что это такое – мир?

Туда, к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие есть это напряжение. Мы всегда уже так или иначе направились к этому целому или, лучше, мы на пути к нему. Но <нас тянет> – это значит нас одновременно что-то неким образом тащит назад, мы пребываем в некоей оттягивающей тяготе. Мы на пути к этому <в целом>. Мы сами же и есть переход, <ни то, ни другое.>Что такое это наше колебание между <ни то – ни другое>? Ни одно, ни, равным образом, другое, вечное <пожалуй, и все-таки нет, и однако же>. Что такое этот непокой неизменного отказа? Мы называем это конечностью. Мы спрашиваем: что такое конечность?

Конечность не свойство, просто приданное нам, но фундаментальный способ нашего бытия. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение сокровеннейший процесс нашего бытия, то есть нашей сокровеннейшей обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге уединение человека до его неповторимого присутствия. Смысл единения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я , раздувающемся в замахе на ту или иную мнимость, которую считает миром. Такое уединение есть, наоборот, то одиночество, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру. Что такое это одиночество, в котором человек всегда будет оказываться словно единственным? Что это такое – уединение?

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существа совершается такое? Не есть ли то, что мы знаем о человеке, – животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, – не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что именуем присутствием? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность – не слепая и растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая именно к таким вопросам в их единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? Каждый подобный вопрос нацелен на целое. Нам мало знакомства с подобными вопросами, решающим оказывается то, действительно ли мы задаемся ими, имеем ли силу пронести их через всю нашу экзистенцию. Мало неуверенно и шатко плестись в хвосте у этих вопросов: нет, эта тяга быть повсюду дома есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. Для этого нужен еще и молот понимания таких понятий, которые способны пробить подобный путь. Это – понимание и понятие исконного рода. Метафизические понятия для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именующим себя философом, и применять на практике.

А главное, мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если заранее не захвачены тем, что они призваны охватить. Этой захваченности, ее пробуждению и наслаждению, служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из настроения и пребывает в таковом. Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в основании человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть основные настроения нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека, хотя он совсем не обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении. Философское охватывание коренится в захваченности, а эта последняя в фундаментальном настроении. Не о том ли думает в конечном счете Новалис, называя философию ностальгией? Тогда, может быть, изречение поэта никоим образом ни лживо, стоит только добраться до сути.

Но опять же все, что нами здесь добыто, конечно, никакое определение метафизики, а чуть ли ни наоборот. Мы видели: в наших начальных попытках характеристики метафизики мы на наших кружных путях снова и снова оказывались отброшены назад и принуждены к пониманию метафизики из нее же самой. Она от нас все время ускользала. Но куда она нас за собой влекла? Метафизика влекла и влечет нас назад, в темноту человеческого существа. Наш вопрос: что такое метафизика? превратился в вопрос: что такое человек?

На него мы, разумеется тоже не получили какого ответа. Напротив, сам человек стал для нас загадочнее. Мы снова спрашиваем: что такое человек? Переходное звено, вектор, буря, проносящаяся по планете, возвращение богов или надругательство над ними? Мы этого не знаем. Но мы видели, что в этом загадочном существе происходит событие философии.

3. Метафизическое мышление как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию

Мы остаемся при предварительном рассмотрении. Оно призвано подвести нас к задаче курса и одновременно прояснить его целостную установку. Вопреки первоначальной ясности заглавия <Основные понятия метафизики> мы скоро увидели, что стоим перед этой целью, по существу в растерянности, постигшей нас, как только мы понастойчивее занялись этим вопросом, что это такое метафизика, – вещь, которую должны же мы все-таки в основных чертах знать, чтобы занять какую-то позицию по отношению к тому, с чем имеем дело. Когда в вопросе, что такое метафизика, мы попробуем идти проторенными путями, которые напрашиваются сами собой и которыми все исстари ходят, когда определяем философию как науку, или как мировоззренческую пропаганду, или пытаемся сравнить философию с искусством и религией, или, наконец, пускаемся в определение философии путем историографической ориентировки, то оказывается, что каждый раз мы движемся окольным путем, – окольным не просто потому, что можно было бы короче, но потому, что мы ходим только вокруг да около нашего дела. Эти окольные пути, собственно, – лесные тропы, пути, которые внезапно прерываются, ведут в тупик.

Но эти соображения и эти попытки, лишь вчерне перебираемые нами, показывают нам нечто существенное: что мы абсолютно не вправе тем самым увиливать от непосредственного, прямого охватывания философии и метафизики что именно в том и заключается трудное, – действительно держаться темы нашего вопрошания и не искать себе лазеек по окольным путям. Такая неотступность особенно трудна, прежде всего потому, что философия, коль скоро мы всерьез спрашиваем о ней самой, ускользает от нас туда, где она собственно и есть: как дело человека – в сущностных недрах человеческого бытия.

Нечаянно и, казалось бы, прихотливо мы обратились к изречению Новалиса, согласно которому философия есть ностальгия, тяга повсюду быть дома. Мы попытались истолковать это изречение. Мы попытались что-то из него извлечь. Оказалось, что это стремление быть дома повсюду, то есть экзистировать в совокупном целом сущего, есть не что иное, как потребность задаться своеобразным вопросом, что значит это < в целом>, именуемое на ми миром. В нашем вопрошании и искании, в наших метаниях и колебаниях дает о себе знать конечность человека. То, что совершается в этой обусловленности концом, есть последнее уединение человека, когда каждый за себя как единственный стоит перед целым. Так оказалось, что это охваты-

вающе-понимающее вопрошание коренится, по существу, в той захваченности, которая призвана нас определять и на почве которой мы только и обретаем способность всеохватывающего понимания и схватывания того, о чем спрашиваем. Всякая захваченность коренится в настроении. В конечном итоге то, что Новалис называет ностальгией, есть фундаментальное настроение философствования.

Возвращаясь к первому шагу нашего предварительного рассмотрения и снова спросив: что значит название « Основные понятия метафизики», мы теперь уже не будем понимать его просто по аналогии с «первоначалами зоологии», «основоположениями лингвистики». Метафизика не специализированная наука, где мы с помощью некоей умственной дознаемся до чего-то в ограниченной области. Мы воздержимся тот того, чтобы помещать метафизику как научную дисциплину в ряду прочих. Нам придется пока оставить открытым, что это вообще такое метафизика. Мы видим только: метафизика есть фундаментальное событие в человеческом бытии. Ее основные понятия суть понятия, последние же как – принято говорить в логике – суть представления, в которых мы представляем себе нечто общее или нечто вообще, нечто в аспекте того универсального, что многие вещи имеют между собой сообща. На почве представления этого всеобщего мы в состоянии определить отсюда отдельные данности, например эту вот вещь как кафедру, ту как здание. Понятие есть некоего рода определяющее представление. Но таковыми основы метафизики и понятия философии вообще явно не будут, если мы вспомним, что сама она коренится в той захваченности, в которой мы не делаем схватываемое предметом представления, но движемся совершенно другим способом, исходно и в принципе отличным от любого научного подхода.

Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос.

Соответственно основные понятия тут – не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особого рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они – охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие – не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двояком значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию.

М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики /Мартин Хайдеггер // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116-122.

Формирование образа философа и философии в античной культуре

СОКРАТ (470-399 до н.э.) – первый афинский философ и один из самых известных и уважаемых мыслителей в истории человечества. Сократ является полулегендарной личностью, поскольку сам он не оставил никаких письменных сочинений, а большая часть сведений о его жизни и учении передана боготворившими его учениками (прежде всего, Платоном и Ксенофантом). Отец Сократа был каменотесом, а мать – повивальной бабкой. Будучи незнатного происхождения и небогат, он никогда не стремился улучшить свое материальное положение. Сократ был женат на Ксантиппе и имел троих детей. Сократ известен как мыслитель, совершивший антропологический поворот в проблемном поле философии, он обратился от исследования природы, поиска субстанции и первопричин Космоса к анализу духовной сферы личности. Сократ не предлагал никакого учения, полагая, что истиной обладает каждый человек, нужно только помочь ему самостоятельно к ней прийти, но в отличие от софистов Сократ настаивал на существовании объективной истины, ценностей и норм, являющихся всеобщим благом. Для того чтобы достичь истины Сократ вел долгие беседы, задавал наводящие вопросы, заставляя собеседника формулировать четкие определения понятий и прояснять сущность явлений. Это часто не нравилось жителям Афин, им неприятно было осознавать собственные заблуждения и незнание. Среди влиятельных членов общества сложилось мнение, что Сократ, подобно софистам, пагубно влияет на юношество и не почитает богов. Судом присяжных Сократ был приговорен к смерти, которую он и принял, выпив чашу с ядом. Хотя у Сократа была возможность избежать смерти, он не согласился уклониться от решения суда, поскольку это противоречило его философским взглядам. Сократ считал, что счастье человека как высшая ценность и цель представляет собой жизнь в мире с самим собой, с чистой совестью и самоуважением. Ни физические страдания, ни смерть не могут препятствовать счастью человека. Сократ осознанно принял несправедливое наказание, сохранив верность своим убеждениям, тем самым, став образцом для подражания всем последующим поколениям философов.

«АПОЛОГИЯ СОКРАТА» – одно из ранних произведений Платона, в котором он воспроизводит текст речи Сократа в свою защиту на суде**.** Она является прекрасным образцом диалогического метода сократовских рассуждений. Кроме того, на основании этой речи читатель может понять, в чем видел свое призвание Сократ как философ, чем для него была философия.

Вопросы к тексту:

1) Почему оракул назвал Сократа мудрейшим из людей?

2) Как Сократ строит свои рассуждения с оппонентами?

3) В чем Сократ видит свое призвание?

4) Почему Сократ принимает несправедливое решение суда? Почему он не боится смерти?

1.1.3. Платон. Апология Сократа

После обвинительных речей.

Как подействовали мои обвинители на вас, о мужи афиняне, я не знаю; что же меня касается, то от их речей я чуть было и сам себя не забыл: так убедительно они говорили. Тем не менее, говоря без обиняков, верного они ничего не сказали. Но сколько они ни лгали, всего больше удивился я одному – тому, что они говорили, будто вам следует остерегаться, как бы я вас не провел своим ораторским искусством; не смутиться перед тем, что они тотчас же будут опровергнуты мною на деле, как только окажется, что я вовсе не силен в красноречии, это с их стороны показалось мне всего бесстыднее, конечно, если только они не считают сильным в красноречии того, кто говорит правду; а если это они разумеют, то я готов согласиться, что я – оратор, только не на их образец. Они, повторяю, не сказали ни слова правды, а от меня вы услышите ее всю. Только уж, клянусь Зевсом, афиняне, вы не услышите речи разнаряженной, украшенной, как у этих людей, изысканными выражениями, а услышите речь простую, состоящую из первых попавшихся слов. Ибо я верю, что то, что я буду говорить, – правда, и пусть никто из вас не ждет ничего другого; да и неприлично было бы мне в моем возрасте выступать перед вами, о мужи, наподобие юноши с придуманною речью.

Так вот я и прошу вас убедительно и умоляю, о мужи афиняне: услыхавши, что я защищаюсь теми же словами, какими привык говорить и на площади у меняльных лавок, где многие из вас слыхали меня, и в других местах, не удивляйтесь и не поднимайте из-за этого шума. Дело-то вот в чем: в первый раз пришел я теперь в суд, будучи семидесяти лет от роду ; так ведь здешний-то язык просто оказывается для меня чужим, и как вы извинили бы меня, если бы я, будучи в самом деле чужеземцем, говорил на том языке и тем складом речи, к которым привык с детства, так и теперь я прошу у вас не более, чем справедливости, как мне кажется, – позволить мне говорить по моему обычаю, хорош он или нехорош – все равно, и смотреть только на то, буду ли я говорить правду или нет; в этом ведь и заключается долг судьи, долг же оратора – говорить правду.

И вот правильно будет, о мужи афиняне, если сначала я буду защищаться против обвинений, которым подвергался раньше, и против первых моих обвинителей, а уж потом против теперешних обвинений и против теперешних обвинителей. Ведь у меня много было обвинителей перед вами и раньше, много уже лет, и все-таки ничего истинного они не сказали; их-то опасаюсь я больше, чем Анита с товарищами. И эти тоже страшны, но те еще страшнее, о мужи! Большинство из вас они восстановляли против меня, когда вы были детьми, и внушали вам против меня обвинение, в котором не было ни слова правды, говоря, что существует некий Сократ, мудрый муж, который испытует и исследует все, что над землею, и все, что под землею, и выдает ложь за правду. Вот эти-то люди, о мужи афиняне, пустившие эту молву, и суть страшные мои обвинители, потому что слушающие их думают, что тот, кто исследует подобные вещи, тот и богов не признает. Кроме того, обвинителей этих много и обвиняют они уже давно, да и говорили они с вами в том возрасте, когда вы больше всего верили на слово, будучи детьми, некоторые же юношами, словом – обвиняли заочно, в отсутствие обвиняемого. Но всего нелепее то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только сочинителей комедий. Ну а все те, которые восстановляли вас против меня по зависти и злобе или потому, что сами были восстановлены другими, те всего неудобнее, потому что никого из них нельзя ни привести сюда, ни опровергнуть, а просто приходится как бы сражаться с тенями, защищаться и опровергать, когда никто не возражает. Так уж и вы тоже согласитесь, что у меня, как я сказал, два рода обвинителей: одни – обвинившие меня теперь, а другие – давнишние, о которых я сейчас говорил, и признайте, что сначала я должен защищаться против давнишних, потому что и они обвиняли меня перед вами раньше и гораздо больше, чем теперешние. Хорошо.

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.

Припомним же сначала, в чем состоит обвинение, от которого пошла обо мне дурная молва, полагаясь на которую Мелет и подал на меня жалобу. Хорошо. В каких именно выражениях клеветали на меня клеветники? Следует привести их показание, как показание настоящих обвинителей: Сократ преступает закон, тщетно испытуя то, что под землею, и то, что в небесах, с выдавая ложь за правду и других научая тому же. Вот в каком роде это обвинение. Вы и сами видели в комедии Аристофана, как какой-то Сократ болтается там в корзинке, говоря, что он гуляет по воздуху, и несет еще много разного вздору, в котором я ничего не смыслю. Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах (недоставало, чтобы Мелет обвинил меня еще и в этом!), а только ведь это, о мужи афиняне, нисколько меня не касается. А в свидетели этого призываю большинство из вас самих и требую, чтобы это дело обсудили между собою все те, кто когда-либо меня слышал; ведь из вас много таких. Спросите же друг у друга, слышал ли кто из вас когда-либо, чтобы я хоть сколько-нибудь рассуждал о подобных вещах, и тогда вы узнаете, что настолько же справедливо и все остальное, что обо мне говорят.

А если еще кроме всего подобного вы слышали от кого-нибудь, что я берусь воспитывать людей и зарабатываю этим деньги, то и это неправда; хотя мне кажется, что и это дело хорошее, если кто способен воспитывать людей, как, например, леонтинец Горгий, кеосец Продик, элидец Гиппий. Все они, о мужи, разъезжают по городам и убеждают юношей, которые могут даром пользоваться наставлениями любого из своих сограждан, оставлять своих и поступать к ним в ученики, платя им деньги, да еще с благодарностью. А вот и еще, как я узнал, проживает здесь один ученый муж с Пароса. Встретился мне на дороге человек, который переплатил софистам денег больше, чем все остальные вместе, – Каллий, сын Гиппоника; я и говорю ему (а у него двое сыновей): «Каллий! Если бы твои сыновья родились жеребятами или бычками, то нам следовало бы нанять для них воспитателя, который бы усовершенствовал присущую им породу, и человек этот был бы из наездников или земледельцев; ну а теперь, раз они люди, кого думаешь взять для них в воспитатели? Кто бы это мог быть знатоком подобной доблести, человеческой или гражданской? Полагаю, ты об этом подумал, приобретя сыновей? Есть ли таковой, спрашиваю, или нет?» «Конечно, – отвечает он, – есть». «Кто же это? – спрашиваю я. Откуда он и сколько берет за обучение?» «Эвен, – отвечает он, – с Пароса, берет по пяти мин , Сократ». И благословил я этого Эвена, если правда, что он обладает таким искусством и так недорого берет за с обучение. Я бы и сам чванился и гордился, если бы был искусен в этом деле; только ведь я в этом не искусен, о мужи афиняне!

Может быть, кто-нибудь из вас возразит: «Однако, Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на тебя эти клеветы? В самом деле, если бы сам ты не занимался чем-нибудь особенным, то и не говорили бы о тебе так много. Скажи нам, что это такое, чтобы нам зря не выдумывать». Вот это, мне кажется, правильно, и 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 слывут мудрыми, думая, что тут-то я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу, что вот этот, мол, мудрее меня, а ты меня назвал 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 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 слывут 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 прирожденною способностью и в исступлении, подобно гадателям 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 будущий 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, клевеща на меня издавна и громко. От этого обрушились на меня и Мелет, и Анит, и Ликон: Мелет, негодуя 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.

Итак, что касается первых моих обвинителей, этой моей защиты будет обвинителей достаточно; а теперь я постараюсь защищаться против Мелета, любящего, как он говорит, наш город, и против остальных обвинителей. Опять-таки, конечно, примем их обвинение за формальную присягу других обвинителей. Кажется, так: Сократ, говорят они, преступает закон тем, что развращает молодых людей и богов, которых признает город, не при- с знает, а признает другие, новые божественные знамения. Таково именно обвинение; рассмотрим же каждое слово этого обвинения отдельно. Мелет говорит, что я преступаю закон, развращая молодых людей, а я, о мужи афиняне, утверждаю, что преступает закон Мелет, потому что он шутит важными вещами и легкомысленно призывает людей на суд, делая вид, что он заботится и печалится о вещах, до которых ему никогда не было никакого дела; а что оно так, я постараюсь показать это и вам.

- Ну вот, Мелет, скажи-ка ты мне: неправда ли, для тебя очень важно, чтобы молодые люди были как можно лучше?

- Конечно.

- В таком случае скажи-ка ты вот этим людям, кто именно делает их лучшими? Очевидно, ты знаешь, коли заботишься об этом. Развратителя ты нашел, как говоришь: привел сюда меня и обвиняешь; а назови-ка теперь того, кто делает их лучшими, напомни им, кто это. Вот видишь, Мелет, ты молчишь и не знаешь что сказать. И тебе не стыдно? И это не кажется тебе достаточным доказательством, что тебе нет до этого никакого дела? Однако, добрейший, говори же: кто делает их лучшими?

- Законы.

- Да не об этом я спрашиваю, любезнейший, а о том, кто эти люди, что прежде всего знают их, эти законы.

- А вот они, Сократ, – судьи.

- Что ты говоришь, Мелет! Вот эти самые люди способны воспитывать юношей и делать их лучшими?

- Как нельзя более.

- Все? Или одни способны, а другие нет?

- Все.

- Хорошо же ты говоришь, клянусь Герой, и какое множество людей, полезных для других! Ну а вот они, слушающие, делают юношей лучшими или же нет?

- И они тоже.

- А члены Совета?

- Да, и члены Совета.

- Но в таком случае, Мелет, не портят ли юношей те, что участвуют в Народном собрании? Или и те тоже, все до единого, делают их лучшими?

- И те тоже.

- По-видимому, кроме меня, все афиняне делают их добрыми и прекрасными, только я один порчу. Ты это хочешь сказать?

- Как раз это самое.

- Большое же ты мне, однако, приписываешь несчастье. Но ответь-ка мне: кажется ли тебе, что так же бывает и относительно лошадей, что улучшают их все, а портит кто-нибудь один? Или же совсем напротив, улучшать способен кто-нибудь один или очень немногие, именно знатоки верховой езды, а когда ухаживают за лошадьми и пользуются ими все, то портят их? Не бывает ли. Мелет, точно так же не только относительно лошадей, но и относительно всех других животных? Да уж само собою разумеется, согласны ли вы с Анитом на это или не согласны, потому что это было бы удивительное счастье для юношей, если бы их портил только один, остальные же приносили бы им пользу. Впрочем, Мелет, ты достаточно показал, что никогда не заботился о юношах, и ясно обнаруживаешь свое равнодушие: тебе нет никакого дела до того самого, из-за чего ты привел меня в суд.

А вот, Мелет, скажи нам еще, ради Зевса: что приятнее, жить ли с хорошими гражданами или с дурными? Ну, друг, отвечай! Я ведь не спрашиваю ничего трудного. Не причиняют ли дурные какого-нибудь зла тем, которые всегда с ними в самых близких отношениях, а добрые – какого-нибудь добра?

- Конечно.

- Так найдется ли кто-нибудь, кто желал бы скорее получать от ближних вред, чем пользу? Отвечай, добрейший, ведь и закон повелевает отвечать. Существует ли кто-нибудь, кто желал бы получать вред?

- Конечно, нет.

- Ну вот. А привел ты меня сюда как человека, который портит и ухудшает юношей намеренно или ненамеренно?

- Который портит намеренно.

- Как же это так, Мелет? Ты, такой молодой, настолько мудрее меня, что тебе уже известно, что злые причиняют своим ближним какое-нибудь зло, а добрые – добро, а я, такой старый, до того невежествен, что не знаю даже, что если я кого-нибудь из близких сделаю негодным, то должен опасаться от него какого-нибудь зла, и вот такое-то великое зло я добровольно на себя навлекаю, как ты утверждаешь! В этом я тебе не поверю, Мелет, да и никто другой, я думаю, не поверит. Но или я не порчу, или если порчу, то ненамеренно; таким образом, у тебя-то выходит ложь в обоих случаях. Если же я порчу ненамеренно, то за такие невольные проступки не следует по закону приводить сюда, а следует, обратившись частным образом, учить и наставлять; потому, ясное дело, что, уразумевши, я перестану делать то, что делаю ненамеренно. Ты же меня избегал и не хотел научить, а привел меня сюда, куда по закону следует приводить тех, которые имеют нужду в наказании, а не в научении.

Но ведь это уже ясно, о мужи афиняне, что Мелету, как я говорил, никогда не было до этих вещей никакого дела; а все-таки ты нам скажи. Мелет, каким образом, по-твоему, порчу я юношей? Не ясно ли, по обвинению, которое ты против меня подал, что я порчу их тем, что учу не почитать богов, которых почитает город, а почитать другие, новые божественные знамения? Не это ли ты разумеешь, говоря, что своим учением я врежу?

- Вот именно это самое

- Так ради них. Мелет, ради этих богов, о которых теперь идет речь, скажи еще раз то же самое яснее и для меня, и для этих вот мужей. Дело в том, что я не могу понять, что ты хочешь сказать: то ли, что некоторых богов я учу признавать, а следовательно, и сам признаю богов, так что я не совсем безбожник и не в этом мое преступление, а только я учу признавать не тех богов, которых признает город, а других, и в этом-то ты меня и обвиняешь, что я признаю других богов; или же ты утверждаешь, что я вообще не признаю богов, и не только сам не признаю, но и других этому научаю.

- Вот именно, я говорю, что ты вообще не признаешь богов.

- Удивительный ты человек, Мелет! Зачем ты это говоришь? Значит, я не признаю богами ни Солнце, ни Луну, как признают прочие люди?

- Право же так, о мужи судьи, потому что он утверждает, что Солнце-камень, а Луна-земля.

- Берешься обвинять Анаксагора, друг Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь несведущими по части литературы! Ты думаешь, им неизвестно, что книги Анаксагора Клазоменского переполнены подобными мыслями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня, когда они могут узнать то же самое, заплативши за это в орхестре иной раз не больше драхмы, и потом смеяться над Сократом, если бы он приписывал эти мысли себе, к тому же еще столь нелепые! Но скажи, ради Зевса, так-таки я, по-твоему, никаких богов и не признаю?

- То есть вот ничуточки!

- Это невероятно, Мелет, да, мне кажется, ты и сам этому не веришь. Что касается меня, о мужи афиняне, то мне кажется, что человек этот большой наглец и озорник и что он подал на меня эту жалобу просто по наглости и озорству да еще по молодости лет. Похоже, что он придумал загадку и пробует: заметит ли Сократ, наш мудрец, что я шучу и противоречу сам себе, или мне удастся провести и его, и прочих слушателей? Потому что мне кажется, что в своем обвинении он сам себе противоречит, все равно как если бы он сказал: Сократ нарушает закон тем, что не признает богов, а признает богов. Ведь это же шутка!

Ну вот посмотрите, так ли он это говорит, как мне кажется. Ты, почтеннейший Мелет, отвечай нам, а вы помните, о чем я вас просил вначале, – не шуметь, если я буду говорить по-своему. Есть ли. Мелет, на свете такой человек, который дела бы людские признавал, а людей не признавал? Скажите ему, о мужи, чтобы он отвечал, а не шумел бы то и дело. Есть ли на свете кто-нибудь, кто бы лошадей не признавал, а все лошадиное признавал бы? Или: флейтистов бы не признавал, а игру на флейте признавал бы? Не существует такого, любезнейший! Если ты не желаешь отвечать, то я сам буду говорить тебе, а также вот и им. Ну а уж на следующее ты должен сам ответить: есть ли на свете кто-нибудь кто бы знамения божественные признавал, а гениев бы не признавал?

- Нет.

- Наконец-то! Как это хорошо, что они тебя заставили ответить! Итак, ты утверждаешь, что божественные знамения я признаю и научаю других признавать – новые или старые все равно, только уж самые-то божественные знамения признаю, как ты говоришь, и ты подтвердил это клятвою; а если я признаю божественные знамения, то мне уже никак невозможно не признавать гениев. Разве не так? Конечно, так. Принимаю, что ты согласен, если не отвечаешь. А не считаем ли мы гениев или богами, или детьми богов? Да или нет?

- Конечно, считаем.

- Итак, если гениев я признаю, как ты утверждаешь, а гении суть своего рода боги, то оно и выходит так, как я сказал, что ты шутишь и предлагаешь загадку, утверждая, что я не признаю богов и в то же время что я признаю богов, потому что гениев-то я по крайней мере признаю. А с другой стороны, если гении вроде как побочные дети богов, от нимф или каких-то еще существ, как это и принято думать, то какой же человек, признавая божьих детей, не будет признавать богов? Это было бы так же нелепо, как если бы кто-нибудь признавал, что существуют мулы – лошадиные и ослиные дети, а что существуют лошади и ослы, не признавал бы. Нет, Мелет, не может быть, чтобы ты подал это обвинение иначе, как желая испытать нас, или же ты недоумевал, в каком бы настоящем преступлении обвинить меня. А чтобы ты мог убедить кого-нибудь, у кого есть хоть немного ума, что один и тот же человек может и признавать и демоническое, и божественное и в то же время не признавать ни демонов, ни богов, это никоим образом невозможно.

Впрочем, о мужи афиняне, что я невиновен в том, в чем меня обвиняет Мелет, это, мне кажется, не требует дальнейших доказательств, довольно будет и сказанного. А что у многих явилось против меня сильное ожесточение, о чем я и говорил вначале, это, будьте уверены, истинная правда. И если что погубит меня, так именно это; не Мелет и не Анит, а клевета и недоброжелательство многих – то, что погубило уже немало честных людей, думаю, что и еще погубит. Не думайте, что дело на мне остановится!

Но пожалуй, кто-нибудь скажет: не Сократ стыдно ли тебе, заниматься таким делом, от которого, может быть, тебе придется теперь умереть? А на это я по справедливости 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 с справедливые или несправедливые, дела доброго человека или злого. Плохими, по твоему рассуждению, окажутся все те полубоги, которые пали под Троей, в том числе и сын Фетиды, который из страха сделать что-нибудь постыдное до того презирал опасность, что, когда мать его, богиня, видя, что он горит желанием убить Гектора, сказала ему, помнится, так: «Дитя мое, если ты отомстишь за убийство друга твоего Патрокла и убьешь Гектора, то сам умрешь: «Скоро за сыном Приама конец и тебе уготован», – он, услыхав это, не посмотрел на смерть и опасность, а гораздо больше убоялся оставаться в живых, будучи трусом и не мстя за друзей. «Умереть бы, – говорит он, – мне тотчас, покарав обидчика, только бы не оставаться еще здесь, у кораблей дуговидных, посмешищем для народа и бременем для земли». Кажется ли тебе, что он подумал при этом о смерти и об опасности? Вот оно как бывает поистине, о мужи афиняне: где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место, или же поставлен начальником, там и должен переносить опасность, не принимая в расчет ничего, кроме позора, – ни смерти, ни еще чего-нибудь.

Было бы ужасно, о мужи афиняне, если бы, после того как я оставался в строю, как и всякий другой, и подвергался опасности умереть тогда, когда меня ставили начальники, вами выбранные для начальства надо мною, – под Потидеей, Амфиполем и Делием, – если бы теперь, когда меня поставил сам бог, для того, думаю, чтобы мне жить, занимаясь философией, и испытывать самого себя и других, если бы теперь я испугался смерти или еще чего-нибудь и бежал из строя; это было бы ужасно, и тогда в самом деле можно было бы по справедливости судить меня за то, что я не признаю богов, так как не слушаюсь оракула, боюсь смерти и считаю себя мудрым, не будучи таковым, потому что 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, 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 оставлю 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 го-

роде 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, отпустите меня или нет – поступать с 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 в смерть, не проглядеть 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, 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, а 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, с что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, нежели из страха перед тюрьмою 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 важным, как оно и следует? Никоим 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 не был никогда ничьим учителем, а если кто, молодой или старый, желал меня слушать 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 с 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 в 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 Парад, Демодоков сын, которому Феаг приходился братом; а вот

Адимант, Аристонов 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. Возможно, что кто-нибудь из вас рассердится, вспомнив о себе самом, как сам он, хотя дело его было и не так важно, как мое, упрашивал и умолял судей с обильными слезами и, чтобы разжалобить их как можно больше, приводил своих детей и множество других родных и друзей, а вот я ничего такого делать не намерен, хотя подвергаюсь, как оно может казаться, самой крайней опасности. Так вот возможно, что, подумав об этом, кто-нибудь не сочтет уже нужным стесняться со мною и, рассердившись, подаст в сердцах свой голос. Думает ли так кто-нибудь из вас в самом деле, я этого не утверждаю; а если думает, то мне кажется, что я отвечу ему правильно, если скажу: есть и у меня, любезнейший, кое-какие родные; тоже ведь и я, как говорится у Гомера, не от дуба родился и не от скалы, а произошел от людей; есть у меня и родные, есть и сыновья, о мужи афиняне, целых трое, один уже взрослый, а двое – младенцы; тем не менее ни одного из них не приведу я сюда и не буду просить вас о помиловании. Почему же, однако, не намерен я ничего этого делать? Не по презрению к вам, о мужи афиняне, и не потому, что я бы не желал вас уважить. Боюсь ли я или не боюсь смерти, это мы теперь оставим, но для чести моей и вашей, для чести всего города, мне кажется, было бы нехорошо, если бы я стал делать что-нибудь такое в мои года и при том прозвище, которое мне дано, верно оно или неверно – все равно. Как-никак, а ведь принято все-таки думать, что Сократ отличается кое-чем от большинства людей; а если так будут вести себя те из вас, которые, по-видимому, отличаются или мудростью, или мужеством, или еще какою-нибудь доблестью, то это будет позорно. Мне не раз приходилось видеть, как люди, казалось бы, почтенные проделывали во время суда над ними удивительные вещи, как будто они думали, что им предстоит испытать что-то ужасное, если они умрут; можно было подумать, что они стали бы бессмертными, если бы вы их не убили! Мне кажется, эти люди позорят город, так что и какой-нибудь чужеземец может заподозрить, что у афинян люди, которые отличаются доблестью и которых они сами выбирают на главные государственные и прочие почетные должности, ничем не отличаются от женщин. Так вот, о мужи афиняне, не только нам, людям как бы то ни было почтенным, не следует этого делать, но и вам не следует этого позволять, если мы станем это делать, – напротив, вам нужно делать вид, что вы гораздо скорее признаете виновным того, кто устраивает эти слезные представления и навлекает насмешки над городом, нежели того, кто ведет себя спокойно.

Не говоря уже о чести, мне кажется, что это и неправильно, о мужи, – просить судью и избегать наказания просьбою, вместо того чтобы разъяснять дело и убеждать. Ведь судья посажен не для того, чтобы миловать по произволу, но для того, чтобы творить суд; и присягал он не в том, что будет миловать кого захочет, но в том, что будет судить по законам. А потому и нам ни следует приучать вас нарушать присягу, и вам не следует к этому приучаться, а иначе мы можем с вами одинаково впасть в нечестие. Так уж вы мне не говорите, о мужи афиняне, будто я должен проделывать перед вами то, чего я и так не считаю ни хорошим, ни правильным, ни согласным с волею богов, да еще проделывать это теперь, когда вот он, Мелет, обвиняет меня в нечестии. Ибо очевидно, что если бы я вас уговаривал и вынуждал бы своею просьбою нарушить присягу, то научал бы вас думать, что богов не существует, и, вместо того чтобы защищаться, попросту сам бы обвинял себя в том, что не почитаю богов. Но на деле оно совсем иначе; почитаю я их, о мужи афиняне, больше, чем кто-либо из моих обвинителей, и предоставляю вам и богу рассудить меня так, как будет всего лучше и для меня, и для вас.

После обвинительного приговора

Многое, о мужи афиняне, не позволяет мне возмущаться тем, что сейчас случилось, тем, что вы меня осудили, между прочим и то, что это не было для меня неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и на другой стороне. Что меня касается, то ведь я и не думал, что буду осужден столь малым числом голосов, я думал, что буду осужден большим числом голосов. Теперь же, как мне кажется, перепади тридцать один камешек с одной стороны на другую, и я был бы оправдан. Ну а от Мелета, по-моему, я и теперь ушел; да не только ушел, а еще вот что очевидно для всякого: если бы Анит и Ликон не пришли сюда, чтобы обвинять меня, то он был бы принужден уплатить тысячу драхм как не получивший пятой части голосов.

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

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

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

буду их отгонять, то они сами меня выгонят, подговорив старших, а если я не буду их отгонять, то их отцы и домашние выгонят меня из-за них же.

В таком случае кто-нибудь может сказать: «Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен проживать спокойно и в молчании?» Вот в этом-то и всего труднее убедить некоторых из вас. В самом деле, если я скажу, что это значит не слушаться бога, а что, не слушаясь бога, нельзя оставаться спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я шучу; с другой стороны, если я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, пытая и себя, и других, есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека, – если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. На деле-то оно как раз так, о мужи, как я это утверждаю, но убедить в этом нелегко. Да к тому же я и не привык считать себя достойным чего-нибудь дурного. Будь у меня деньги, тогда бы я назначил уплатить деньги, сколько полагается, в этом для меня не было бы никакого вреда, но ведь их же нет, разве если вы мне назначите уплатить столько, сколько я могу. Пожалуй, я вам могу уплатить мину серебра; ну столько и назначаю. А вот они, о мужи афиняне, – Платон, Критон, Критобул, Аполлодор – велят мне назначить тридцать мин, а поручительство берут на себя; ну так назначаю тридцать, а поручители в уплате денег будут у вас надежные.

После смертного приговора

Немного не захотели вы подождать, о мужи афиняне, а вот от этого пойдет о вас дурная слава между людьми, желающими хулить наш город, и они будут обвинять вас в том, что вы убили Сократа, известного мудреца. Конечно, кто пожелает вас хулить, тот будет утверждать, что я мудрец, пусть это и не так. Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собою; подумайте о моих годах, как много уже прожито жизни и как близко смерть. Это я говорю не а всем вам, а тем, которые осудили меня на смерть. А еще вот что хочу я сказать этим самым людям: быть может, вы думаете, о мужи, что я осужден потому, что у меня не хватило таких слов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить все, чтобы уйти от наказания. Вовсе не так. Не хватить-то у меня, правда что, не хватило, только не слов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать, вопия и рыдая, делая и говоря, повторяю я вам, еще многое меня недостойное – все то, что вы привыкли слышать от других. Но и тогда, когда угрожала опасность, не находил я нужным делать из-за этого что-нибудь рабское, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом, и гораздо скорее предпочитаю умереть после такой защиты, нежели оставаться живым, защищавшись иначе. Потому что ни на суде, ни на войне, ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти всякими способами без разбора. Потому что и в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти-то можно иной раз уйти, или бросив оружие, или начавши умолять преследующих; много есть и других способов избегать смерти в случае какой-нибудь опасности для того, кто отважится делать и говорить все. От смерти уйти нетрудно, о мужи, а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть. И вот я, человек тихий и старый, настигнут тем, что идет тише, а мои обвинители, люди сильные и проворные, – тем, что идет проворнее, – нравственною порчей. И вот я, осужденный вами, ухожу на смерть, а они, осужденные истиною, уходят на зло и неправду; и я остаюсь при своем наказании, и они – при своем. Так оно, пожалуй, и должно было случиться, и мне думается, что это правильно.

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

роший, и самый легкий: не закрывать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше. Ну вот, предсказавши это вам, которые меня осудили, я ухожу от вас.

А с теми, которые меня оправдали, я бы охотно побеседовал о самом этом происшествии, пока архонты заняты своим делом и мне нельзя еще идти туда, где я должен умереть. Побудьте пока со мною, о мужи! Ничто не мешает нам поболтать друг с другом, пока есть время. Вам, друзьям моим, я хочу показать, что, собственно, означает теперешнее происшествие. Со мною, о мужи судьи, – вас-то я по справедливости могу называть судьями – случилось что-то удивительное. В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещий голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь, как вы сами видите, со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере так принято думать; тем не менее божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать. Ведь прежде-то, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова. Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому у меня теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было благом.

А рассудим-ка еще вот как – велика ли надежда, что смерть есть благо? Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так что умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят. И если бы это было отсутствием всякого ощущения, все равно что сон, когда спят так, что даже ничего не видят во сне, то смерть была бы удивительным приобретением. Мне думается, в самом деле, что если бы кто-нибудь должен был взять ту ночь, в которую он спал так, что даже не видел сна, сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, то, я думаю, не только всякий простой человек, но и сам Великий царь нашел бы, что сосчитать такие дни и ночи сравнительно с остальными ничего не стоит. Так если смерть такова, я со своей стороны назову ее приобретением, потому что таким-то образом выходит, что вся жизнь ничем не лучше одной ночи. С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и если правду говорят, будто бы там все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, о мужи судьи? В самом деле, если прибудешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей, и найдешь там судей настоящих, тех, что, говорят, судят в Аиде, – Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема, и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, – разве это будет плохое переселение? А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Что меня касается, то я желаю умирать много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести там беседы, если бы я встретился, например, с Паламедом и Теламоновым сыном Аяксом или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою неправедного суда, и мне думается, что сравнивать мою судьбу с их было бы не неприятно. И наконец, самое главное – это проводить время в том, чтобы распознавать и разбирать тамошних людей точно так же, как здешних, а именно кто из них мудр и кто из них только думает, что мудр, а на самом деле не мудр; чего не дал бы всякий, о мужи судьи, чтобы узнать доподлинно с человека, который привел великую рать под Трою, или узнать Одиссея, Сисифа и множество других мужей и жен, которых распознавать, с которыми беседовать и жить вместе было бы несказанным блаженством. Не может быть никакого сомнения, что уж там-то за это не убивают, потому что помимо всего прочего тамошние люди блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно то, что об этом говорят.

Но и вам, о мужи судьи, не следует ожидать ничего дурного от смерти, и уж если что принимать за верное, а так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах; тоже вот и моя судьба устроилась не сама собою, напротив, для меня очевидно, что мне лучше уж умереть и освобо-

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

Платон. Апология Сократа / Платон // Апология Сократа; Критон; Ион; Протагор; [пер. с древнегреч. Вл.С. Соловьева, ред. Лосев А.Ф.; прим. Тахо-Годи А.А.]. – М.: Мысль, 1999. – С. 70-96.

Т е м а 2. Исторические типы классической философии.
2.1. Философия и миф: становление философии в культуре древних цивилизаций Востока. Основные положения даосской философии.

ЛАО-ЦЗЫ (ориент. нач. 6 – сер. 4 вв. до н.э.) – древнекитайский философ, считается основоположником даосизма. Существует очень мало достоверных источников о личности Лао-Цзы, его жизни и творчестве, большая часть сведений носит сказочный и мифический характер. Первые сведения о Лао-Цзы содержатся в текстах 4–3 вв. до н.э. Прежде всего надо отметить, что «Лао-Цзы» – это не настоящее имя мыслителя (его имя по рождению Ли Эр), а прозвище, в переводе оно означает «старый младенец», «престарелый философ». Его так «окрестили», потому что мать вынашивала его около 90 лет и родила уже стариком, поражавшим всех окружающих своей мудростью. По разным источникам можно судить, что он был небогат, прост, скромен, нетребователен. Известно, что Лао-Цзы служил в императорском архиве начальником книгохранилища, архивариусом, соответственно имел хорошее образование. Кроме того, в библиотеке он имел постоянный доступ к главной сокровищнице всей письменной культуры Китая, что, безусловно, сказалось на его философском учении, выразившем уникальный духовный опыт всего народа. Существуют сведения, что Лао-Цзы встречался с Конфуцием, который был намного моложе основателя даосизма. Конфуций был настолько восхищен мудростью Лао-Цзы, что удостоил его сравнения с божественным драконом. После того как Лао-Цзы оставил государственную службу, недовольный течением общественных и политических дел, он удалился в уединение, посвятив жизнь созерцанию и размышлению, а потом и вовсе покинул Китай. О дальнейшей жизни мыслителя и его смерти ничего неизвестно. Уже во II в. до н.э. имя Лао-Цзы соединяется с именем мифического культурного героя Хуан-ди (Желтый император), а с рубежа н.э. начинается процесс мифологизации и обожествления личности Лао-Цзы.

«ДАО ДЭ ЦЗИН» («Книга о пути и добродетели») – главный трактат даосской философии, посвященный осмыслению фундаментальной категории всей древнекитайской культуры «Дао». Согласно легенде Лао-Цзы написал эту священную для даосов работу, когда навсегда покидал пределы китайского государства. По преданию, направляясь на запад, Лао-Цзы достиг границ империи, где его остановил начальник пограничной стражи, глубоко почитавший философа. Полагая, что Лао-Цзы хочет исчезнуть навсегда, он сказал: «Философ! Ужели ты думаешь скрыться? Если так, то прошу – изложи сначала свое учение для нашего наставления». В ответ на это Лао-Цзы написал свою книгу «Дао дэ цзин». Однако это красивое предание, скорее всего, недостоверно: очевидно, что книга Лао-Цзы не представляет собой цельное, последовательное повествование, она написана частями в разное время и представляет собой сборник афоризмов, составлявшихся по разным случаям и при различных обстоятельствах. Центральная категория трактата – «Дао» интерпретируется в различных значениях и контекстах как «начало» всего сущего и как «ничто»; как «путь» развития мироздания и «путь» жизни каждого человека; как разум, высшая справедливость, гармония, которая управляет всем в Поднебесной.

Вопросы к тексту:

1) Какие способы определения «Дао» встречаются в тексте?
2) Что такое «Дао без имени»?
3) Какую роль играет Дао в мире и в жизни человека?
4) Чего должен достичь в своей жизни человек?
5) Что собой представляет принцип «не-деяния»?

2.1.1. Дао Дэ Цзин

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

Поэтому тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну (Дао), а тот, кто имеет страсти видит его только в конечной форме. Оба они [1] одного и того же происхождения, но с разными названиями. Вместе они называются глубочайшими. (Переход) от одного к другому – дверь ко всему чудесному.

2. Когда в поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появится и безобразное. Когда все узнают, что добро является добром, возникает зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое друг другом определяются. Звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом. Поэтому совершенномудрый, совершая дела, предпочитает недеяние; осуществляя учение, не прибегает к словам, вызывая изменение вещей, (он) не осуществляет их сам; создавая, не обладает (тем, что создано); приводя в движение, не прилагает к этому усилий; успешно завершая (что-либо), не гордится. Поскольку он не гордится, его заслуги не могут быть отброшены.

3. Если не почитать мудрецов, то в народе не будет ссор. Если не ценить редких предметов, то не будет воров среди народа. Если не показывать того, что может вызвать зависть, то не будут волноваться сердца народа. Поэтому, управляя (страной), совершенномудрый делает сердца (подданных) пустыми, а желудки – полными. (Его управление) ослабляет их волю и укрепляет их кости. Оно постоянно стремится к тому, чтобы у народа не было знаний и страстей, а имеющие знание не смели бы действовать. Осуществление недеяния всегда приносит спокойствие.

4. Дао пусто, но в применении неисчерпаемо. О глубочайшее! Оно кажется праотцом всех вещей.

Если притупить его проницательность, освободить его от хаотичности, умерить его блеск, уподобить его пылинке, то оно будет казаться ясно существующим. Я не знаю, чьё оно порождение, (я лишь знаю, что) оно предшествует небесному владыке.

5. Небо и земля не обладают человеколюбием [2] и предоставляют всем живым существам жить собственной жизнью [3]. Совершенномудрый не обладает человеколюбием и предоставляет народу жить своей жизнью.

Разве пространство между небом и землей не напоминает кузнечный мех? Чем больше (в нем) пустоты, тем дольше (он) действует, чем сильнее (в нем) движение, тем больше (из него) выходит (ветер).

Тот, кто много говорит, часто терпит неудачу, поэтому лучше соблюдать меру.

6. Превращения невидимого (Дао) бесконечны. (Дао) – глубочайшие врата рождения – корень неба и земли. (Оно) существует (вечно) подобно нескончаемой нити, его действие неисчерпаемо.

7. Небо и земля – долговечны. Небо и земля долговечны потому, что они существуют не для себя. Вот почему они могут быть долговечными. Поэтому совершенномудрый ставит себя позади других, благодаря чему он оказывается впереди. Он пренебрегает своей жизнью, и тем самым его жизнь сохраняется.

Не происходит ли это от того, что он пренебрегает личными (интересами)? Напротив, он действует согласно своим личным (интересам.)

8. Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам, и не борется (с ними). Она находится там, где люди не пожелали бы быть, поэтому она похожа на Дао.

(Человек, обладающий высшей добродетелью, как и вода), должен селиться ближе к земле; его сердце должно следовать внутренним побуждениям; в отношениях с людьми он должен быть дружелюбным, в словах – искренним; в управлении (страной) должен быть последовательным; в делах должен исходить из возможностей, в действиях – учитывать время. поскольку (он) так же как и вода не борется с вещами, (он) не совершает ошибок.

9. Лучше ничего не делать, чем стремится к тому, что бы что-нибудь наполнить. Если (чем-либо) острым (все время) пользоваться, оно не сможет долго сохранить свою остроту. Если зал наполнен золотом и яшмой, никто не силах их уберечь. Если богатые и знатные люди проявляют кичливость, они сами навлекают на себя беду.

Когда дело завершено, человек должен устранится. В этом закон небесного Дао.

10. Если душа и тело будут в единстве, можно ли сохранить его? Если сделать дух мягким, можно ли стать (бесстрастным), подобно новорожденному? Если созерцание станет чистым, возможны ли тогда заблуждения? Можно ли любить народ и управлять страной, не при-

бегая к мудрости? Возможны ли превращения в природе, если следовать мягкости? Возможно ли осуществление недеяния, если познать все взаимоотношения в природе?

Создавать и воспитывать (сущее); создавая, не обладать (тем, что создано); приводя в движение, не прилагать к этому усилий; руководя, не считать себя властелином – вот что называется глубочайшим Дэ.

11. Тридцать спиц соединятся в одной ступице (образуя колесо), но употребления колеса зависит от пустоты (между спицами). Из глины делаю сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают окна и двери, чтобы сделать дом, но использование дома зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность чего-либо имеющегося зависит от пустоты.

12. Пять цветов притупляют зрение. Пять звуков притупляют слух. Пять вкусовых ощущений притупляют вкус [4]. Быстрая езда и охота волнуют сердце. Драгоценные вещи заставляют человека совершать преступления. Поэтому совершенномудрый стремится к тому, чтобы сделать жизнь сытой, а не к тому, что бы иметь красивые вещи. Он отказывается от последнего и ограничивается первым.

13. Слава и позор подобны страху. Знатность подобна великому несчастью в жизни. Что значит слава и позор подобны страху? Это значит, что нижестоящие люди приобретают славу со страхом, и теряют ее также со страхом. Это и называется – слава и позор подобны страху. Что значит, знатность подобна великому несчастью? Это значит, что я имею великое несчастие, дорожа самим собой. Когда я не буду дорожить самим собой, тогда у меня и не будет несчастья, поэтому знатный, самоотверженно служа людям, может жить среди них.

14. Смотрю на него и не вижу, а потому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, а потому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, а потому называю его мельчайшим. Не надо стремится узнать о источнике этого, потому что это едино. Его верх не освещен, его низ не затемнен. Оно бесконечно, и не может быть названо. Оно снова возвращается к небытию. И вот называют его формой без форм, образом без существа. Поэтому называют его неясным и туманным. Встречаюсь с ним, и не вижу лица его. Следую за ним, и не вижу спины его.

Придерживаясь древнего Дао, чтобы овладеть существующими вещами, можно познать древнее начало. Это называется принципом Дао.

15. В древности те, кто был способен к учености, знали мельчайшие и тончайшие вещи. Но другим их глубина не ведома. Поскольку она не ведома, (я) произвольно даю им описание: они были робкими, как будто переходили зимой поток; они были нерешительны, как будто боялись соседей; он были важными, как гости; они были осторожными, как идущий по тающему льду; они были простыми, подобно неотделанному дереву; они были необъятными подобно долине; они были непроницаемы, подобно мутной воде. Это были те, которые, соблюдая спокойствие, умели грязное сделать чистым. Это были те, которые своим умением сделать долговечное движение спокойным содействовали жизни. Они соблюдали Дао, и не желали многого. Они ограничивались тем, что существует, и не создавали нового.

16. Нужно сделать свое сердце предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тога все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. (В мире) большое разнообразие вещей, (но все они) возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, а покой называется возвращением к сущности. Возвращение к сущности называется постоянством. Знание постоянства называется (достижением) ясности, а незнание постоянства приводит к беспорядку и в результате – к злу. Знающий постоянство становиться совершенным; тот, кто достиг совершенства становиться справедливым; тот, кто обрел справедливость, становиться государем. Тот, кто становится государем, следует небу. Тот, кто следует небу, следует Дао. Тот, кто следует Дао, вечен и до конца жизни не будет подвергаться опасности.

17. Лучший правитель тот, о ком народ знает лишь то, что он существует. Несколько хуже те правители, которые требуют от народа их любить и возвышать. Еще хуже те правители, который народ боится. Но хуже всех те правители, которых народ презирает. Кто вдумчив и сдержан в словах, кто успешно совершает дела, и народ говорит, что он следует естественности.

18. Когда устранили великое Дао, появилось «человеколюбие» и «справедливость». Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников [5] в ссоре, появляется «сыновняя почтительность» и «отцовская любовь». Когда в государстве царит беспорядок, тогда появляются и «верные слуги» [6].

19. Когда будут уничтожены мудрствование и ученость, народ будет счастливее во сто крат. Когда будут устранены «человеколюбие» и «справедливость», народ возвратится к сыновней почтительности и отцовской любви. Когда будут уничтожены хитрость и нажива, исчезнут воры и разбойники. Все эти вещи происходят от недостатка знаний. Поэтому нужно указывать людям, что они должны быть простыми и скромными, уменьшать личные желания и освобождаться от страстей.

20. Когда будет уничтожена ученость, не будет и печали. Как ничтожна разница между обещанием и лестью, и как велика разница между добром и злом! надо избегать того, чего люди боятся.

О! Как хаотичен (мир), где все еще не установлен порядок. Все люди радостны, как будто присутствуют на торжественном угощении или празднуют наступление весны. Только я один спокоен и не выставляю себя на свет.

Я подобен ребенку, который не явился в мир. О! Я несусь! Кажется нет места, где я мог бы остановиться. Все люди полны желаний, только я подобен тому, кто погружен во мрак. Все люди пытливы, только я один равнодушен. Я подобен тому, кто несется в мирском просторе и не знает, где ему остановится. Все люди проявляют свои способности, лишь я один похож на глупого и низкого. Только я один отличаюсь от других тем, что вижу основу в еде.

21. Содержание великого Дэ подчиняется только Дао. Дао бестелесно. Дао туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности содержаться образы. Оно туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности скрыты вещи. Оно глубоко и темно. Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью.

С древних времен до наших дней его имя не исчезает. Только следуя ему можно познать начало всех вещей. Каким образом мы познаем начало всех вещей? Только благодаря ему.

22. В древности говорили: «ущербное становится совершенным, кривое – прямым, пустое – наполненным, ветхое становиться новым; стремясь к малому, достигаешь многого; стремление получить многое ведет к заблуждениям».

Поэтому совершенномудрый внемлет этому поучению, коему необходимо следовать в поднебесной. Совершенномудрый исходит не только из того, что видит сам, поэтому может видеть ясно. Он не считает правым только себя, поэтому может обладать истинной. Он не прославляет себя, поэтому имеет заслуженную славу. Он не возвышает себя, поэтому он старший среди других. Он не противоборствует, поэтому непобедим в поднебесной.

Слова древних: «ущербное становится совершенным» – разве пустые слова. Они действительно указывают человеку путь к (истинному) совершенству.

23. Нужно меньше говорить, следовать естественности. Быстрый ветер не продолжается все утро. Сильный дождь не продержится весь день. Кто делает все это? Небо и Земля. Даже небо и земля не могут сделать что-либо долговечным. Там более человек. Поэтому он служит Дао. Кто (служит) Дао, тот тождественен Дао. Кто (служит) Дэ, тот тождественен Дэ. Тот кто теряет, тождественен потере. Тот, кто тождественен Дао, тот приобретает Дао. Тот, кто тождественен Дэ, тот приобретает Дэ. Тот, кто тождественен потере, тот приобретает потерянное. Только сомнения порождают неверие.

24. Кто поднялся на цыпочки, тот не может долго стоять. Кто делает большие шаги, тот не может долго идти. Кто сам себя выставляет на свет, тот не блестит. Кто сам себя восхваляет, тот не добудет славы. Кто нападает, тот не достигнет успеха. Кто сам себя возвышает, тот не может стать старшим среди других. Если исходить из Дао, то все это называется лишним желанием и бесполезным поведением. Таких ненавидят все существа. Поэтому человек, обладающий Дао, не делает этого.

25. Вот вещь, в хаосе возникшая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее

можно считать матерь поднебесной. Я не зная ее имени. Обозначая ее иероглифом, назову ее Дао; произвольно давая ей имя, назову ее великое. Великое – оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела. Оно возвращается (к своему истоку). Вот почему велико небо, велик земля, велик также и государь. Во вселенной имеются четыре великих, и среди них – государь.

Человек следует законам земли. Земля следует законам неба, небо следует законам Дао. А Дао следует самому себе.

26. Тяжелое становится основой легкого. Покой есть главное в движении. Поэтому совершенномудрый, шагая весь день, не отходит от (телеги) с тяжелым грузом. Хотя он живет прекрасной жизнью, он в нее не погружается. Почему властитель десяти тысяч колесниц, занятый собой, так пренебрежительно смотрит на мир? Пренебрежение разрушает его основу, торопливость приводит к потере власти.

27. Умеющий шагать не оставляет следов. Умеющий говорить не допускает ошибок. Кто умеет считать, не пользуется инструментом для счета. Кто умеет закрыть двери, не употребляет затвор, но закрывает их так крепко, что открыть их не возможно. Кто умеет завязывать узлы, не пользуется веревкой, (но завязывает их так прочно), что развязать не возможно. Поэтому совершенномудрый постоянно умело спасает людей и не покидает их. Это называется глубокой мудростью. Таким образом добродетель является учителем недобрых, а недобрые ее опорой. Если (недобрые) не ценят своего учителя и добродетель не любит свою опору, то они, хотя и считают себя разумными, погружены в слепоту. Вот что наиболее важно и глубоко.

28. Кто, зная свою храбрость, сохраняет скромность, тот (подобно) горному ручью становится (главным) в стране. Кто становиться главным в стране, тот не покидает постоянное Дэ и возвращается к состояние младенца. Кто, зная праздничное, сохраняет для себя будничное, тот становится примером для всех. Кто стал примером для всех, тот не отрывается от постоянного Дэ и возвращается к изначальному. Кто, зная свою славу, сохраняет для себя безызвестность, тот становиться главный в стране, тот достигает совершенства в постоянном Дэ и возвращается к естественности. Когда естественность распадается, она становится средством, при помощи которого совершенномудрый становится вождем и великий порядок не разрушается.

29. Если кто-нибудь силой пытается овладеть страной, то, вижу я, он не достигнет своей цели. Страна подобна таинственному сосуду, к которому нельзя прикоснуться. Если кто-нибудь тронет его, то потерпит неудачу. Если кто-нибудь схватит его, то его потеряет.

Поэтому одни существа идут, другие следуют за ними; одни – расцветают, другие высыхают; одни укрепляются – другие слабеют; одни создаются, другие разрушаются. Поэтому совершенномудрый отказывается от излишеств, устраняет роскошь и расточительность.

30. Кто служить главе народа посредством Дао, не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы. Истинный полководец побеждает, и на том останавливается, и он не осмеливается осуществлять насилие. Он побеждает и себя не прославляет. Он побеждает и не нападет. Он побеждает и не гордится. Он побеждает потому, что его к этому вынуждают. Он побеждает, но не воинствен. Когда существо, полное сил, становится старым, то это называется отсутствие Дао. Кто не соблюдает Дао, погибнет раньше времени.

31. Хорошее войско – средство (порождающее) несчастье, его ненавидят все существа. Поэтому человек, следующий Дао, его не употребляет.

Благородный (правитель) во время мира предпочитает быть уступчивым (в отношении чужих стран), и лишь на войне применяет насилие. Войско – орудие несчастья, поэтому благородный (правитель) не стремится использовать его тогда, когда его к этому не вынуждают. Главное состоит в том, чтобы соблюдать спокойствие, а в случае победы себя не прославлять. Прославлять себя победой – это значит радоваться убийству людей. Тот кто радуется убийству людей, не может завоевать сочувствия в стране. Благополучие создается уважением, а несчастие происходит от насилия.

Слева стоят военачальники флангов, справа стоит полководец. Говорят, что их нужно встретить похоронной процессией. Если убивают много людей, об этом нужно плакать. Победу следует отмечать похоронной процессией.

32. Дао вечно и безымянно. Хотя оно ничтожно, но никто в мире не может подчинить его себе. Если знать и государи могут его соблюдать, то все существа становятся спокойными. Тогда небо и земля сольются в гармонии, наступят счастье и благополучие, народ без приказания успокоится.

При установлении порядка появились имена. Поскольку появились имена, нужно знать предел (их употребления). Знание предела позволяет избавиться от опасности [7].

Когда Дао находится в мире, (все сущее влияет на него), подобно тому, как горные ручьи текут к рекам и морям.

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

34. Великое Дао растекается повсюду. Оно может находиться и вправо и влево. Благодаря ему все сущее рождается т не прекращает (своего роста). Оно совершает подвиги, но славы себе не желает. С любовью воспитывая все существа, оно не считает себя властелином. Оно никогда не имеет собственных желаний, поэтому его можно назвать ничтожным. Все сущее возвращается к нему, не оно не рассматривает себя основой. Его можно назвать великим. Оно становиться великим, потому что никогда не считает себя таковым.

35. К тому, кто представляет собой великий образ (Дао), приходит весь народ. Люди приходят, и он им не причиняет вреда. Он приносит им мир, спокойствие, музыку и пищу. Даже путешественник у него останавливается.

Когда Дао выходит изо рта, оно пресное, безвкусное. Оно не зримо, и его нельзя услышать. В действии оно неисчерпаемо.

36. Чтобы нечто сжать, необходимо сначала расширить его. Чтобы нечто ослабить, необходимо сначала укрепить его. Что бы нечто уничтожить, необходимо прежде дать ему расцвести. Чтобы нечто отнять, нужно прежде дать ему. Это называется глубокой истинной. Мягкое и слабое побеждает твердое и сильное. Как рыба не может покинуть глубину, так и государство не должно выставлять на показ людям свои совершенные методы (управления).

37. Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, чтобы оно не делало. Если знать и государи будут его соблюдать, то все существа будут изменяться сами собой. Если те, которые изменяются, захотят действовать, то я буду подавлять их при помощи простого бытия, не обладающего именем. Не обладающее именем – простое бытие – для себя ничего не желает. Отсутствие желание приносит покой, и тогда порядок в стране сам собой установится.

38. Человек с высшим Дэ не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен; человек с низшим Дэ не оставляет (намерения) совершать добрые дела, поэтому он недобродетелен. Человек с высшим Дэ бездеятелен и осуществляет недеяние. Человек с низшим Дэ деятелен и его действия нарочиты. Обладающий высшим человеколюбием действует, осуществляя недеяние. Человек высшей справедливости деятелен, и его действия нарочиты. Человек, во всем соблюдающий ритуал, действует, (надеясь на взаимность). Если он не встречает взаимности, то он прибегает к наказаниям. Вот почему Дэ появляется только после утраты Дао; человеколюбие – после утраты Дэ; справедливость – после утраты человеколюбия; ритуал – после утраты справедливости. (В ритуале) – начало смуты.

Внешний вид – это цветок Дао, начало невежества. Поэтому (великий человек) берет существенное и оставляет ничтожное. Он берет плод, и отбрасывает его цветок. Он предпочитает первое и отказывается от второго.

39. Вот те, кто с древних времен находятся в единстве. Благодаря ему небо стало чистым, земля – незыблемой, дух – чутким, долина – цветущей и начали рождаться все существа. Благодаря единству знать и государи становятся образцом в мире. Вот что создает единство.

Если небо не чисто, оно разрушается; если земля зыбка – она раскалывается; если дух не чуток – он исчезает; если и долина не цветет – она превращается в пустыню; если вещи не рождаются – они исчезают; если знать и государи не являются примером благородства, они будут свернуты.

Незнатные являются основой для знатных, а низкое – основанием для высокого. Поэтому знать и государи сами называют себя «одинокими», «сирыми», «несчастливыми». Это происходит от того, что они не рассматривают незнатных как свою основу. Это ложный путь. Если разобрать колесницу, то от нее ничего не останется. Нельзя считать себя драгоценным, как яшма, а надо быть простым, как камень.

40. Превращение в противоположное есть действие Дао, слабость есть свойство Дао. В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии.

41. Человек высшей учености, узнав о Дао, то соблюдает его, то его нарушает. Человек низшей учености, узнав о Дао, повергает его насмешке. Если оно не подверглось бы насмешке, оно не являлось бы Дао. Поэтому существует поговорка: кто узнает Дао, похож на темного; кто проникает в Дао, похож на отступающего; кто на высоте Дао, похож на заблуждающегося; человек высшей добродетели похож на простого; великий просвещенный похож на презираемого; безграничная добродетель похожа на ее недостаток; распространение добродетели похоже на ее расхищение; истинна похожа на ее отсутствие.

Великий квадрат не имеет углов; большой сосуд долго изготовляется; сильный звук нельзя услышать; великий образ не имеет формы.

Дао скрыто (от нас) и не имеет имени. Но только оно способно помочь (всем существам) и привести их к совершенству.

42. Дао порождает одно, одно порождает два, два порождает три, а три порождает все существа [8]. Все существа носят в себе инь и ян, наполнены ци и образуют гармонию.

Люди не любят (имена) «одинокий», «сирый», «несчастливый». Между тем гуны и ваны этими именами называют себя. Поэтому вещи возвышаются, когда их принижают, и принижаются, когда их возвышают.

Чему учат люди, тому обучаю и я: сильный и жестокий не умирают своей смертью. Этим руководствуюсь я в своем обучении.

43. В поднебесной самые слабые побеждают самых сильных. Небытие проникает везде и всюду. Вот почему я знаю пользу от недеяния. В поднебесной нет ничего, что можно было бы сравнить с учением, не прибегающим к словам и пользой от недеяния.

44. Что ближе слава или жизнь? Что дороже – жизнь или богатство? Что тяжелее пережить – приобретение или потерю? Кто многое сберегает, тот понесет большие потери. Кто много накапливает, тот потерпит большие убытки. Кто знает меру – у того не будет неудач. Кто знает предел, тот не будет подвергаться опасности, он может стать долговечным.

45. Великое похоже на несовершенное, но его действие (не может быть) нарушено; великая полнота похожа на пустоту, но ее действие неисчерпаемо. Великая прямота похожа на кривизну; великое остроумие похоже на глупость; великий оратор похож на заику.

Ходьба побеждает холод, покой побеждает жару. Спокойствие создает порядок в мире.

46. Когда в стране существует Дао, лошади унавоживают землю; когда в стране отсутствует Дао, боевые кони пасутся в окрестностях. Нет больше несчастья, чем незнание границы своей страсти, и нет большей опасности, чем стремление к приобретению (богатств). Поэтому, кто умеет удовлетворяться, всегда доволен своей жизнью.

47. Не выходя со двора, можно познать мир. Не выглядывая из окна можно видеть естественное Дао. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не ходит, не познает (все). Не видя (вещей), он проникает в их (сущность). Не действуя, добивается успеха.

48. Кто учится, с каждым днем увеличивает свои знания. Кто служит Дао, изо дня в день уменьшает свои желания. В непрерывном уменьшении (человек) доходит до недеяния. Нет ничего такого, что бы не делало недеяние. Поэтому овладение поднебесной всегда осуществляется посредством недеяния. Кто действует, не в состоянии овладеть поднебесной.

49. Совершенномудрый не имеет постоянного сердца. Его сердце состоит из сердец народа. Добрым я делаю добро, не добрым я так же делаю добро. Таким образом и воспитывается добродетель. Искренним я верен и неискренним я также верен. Таким образом и воспитывается искренность.

Совершенномудрый живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнения народа. Он смотрит на народ, как на своих детей.

50. (Существа) рождаются и умирают. Из десяти человек три (идут) к жизни, тир – к смерти. Из каждых десяти еще имеются три человека, которые умирают от своих деяний. Почему так? Это происходит от того, что у них слишком сильно стремление к жизни.

Я слышал, что, кто умеет овладевать жизнью, идя по земле, не боится носорога и тигра, вступая в битву, не боится вооруженных солдат. Носорогу некуда вонзить в него свой рог, тигру некуда положить на него свои когти, а солдатам некуда поразить его мечем. В чем причина? Это происходит от того, что для него не существует смерти.

51. Дао рождает (вещи), Дэ вскармливает (их). Вещи оформляются, формы завершаются. Поэтому нет вещи, которая не почитала бы Дао и не ценила бы Дэ. Дао почитаемо, Дэ ценимо, потому, что они не отдают приказаний, а следуют естественности.

Дао рождает (вещи), Дэ вскармливает (их), взращивает их, воспитывает их, совершенствует их, делает их зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает их. Создавать и не присваивать, творить и не хвалиться, являясь старшим, не повелевать – вот что называется глубочайшим Дэ.

52. В поднебесной имеется начало, и оно – мать поднебесной. Когда будет постигнута мать, то можно узнать и ее детей. Когда уже известны ее дети, то снова нужно вспомнить о их матери. В таком случае до конца жизни (у человека) не будет опасности. Если человек оставляет свои желания и освобождается от страстей, то до конца жизни не будет у него усталости. Если же он распускает свои страсти и поглощен своими делами, то не будет спасения (от бед).

Видение мельчайшего называется зоркостью. Сохранение слабости называется могуществом. Следовать сиянию (Дао), постигать его глубочайший смысл, не навлекать (на людей) несчастья – это и есть соблюдение постоянства.

53. Если бы я владел знанием, то шел бы по большой дороге. Единственная вещь, которой я боюсь – это узкие тропинки. Большая дорога совершенно ровна, но народ любит тропинки.

Если дворец роскошен, то поля покрыты сорняком и хлебохранилища совершенно пусты. (Знать) одевается в роскошные ткани, носит острые мечи, не удовлетворяется (обычной) пищей и накапливает излишние богатства. Все это называется разбоем и бахвальством. Оно является нарушением Дао.

54. Кто умеет крепко стоять, того нельзя опрокинуть. Кто умеет опереться, того нельзя свалить. Сыновья и внуки вечно сохранят память о нем.

Кто совершенствует (Дао) внутри себя, у того добродетель становиться искренней. Кто совершенствует (Дао) в семье, у того добродетель становиться обильной. Кто совершенствует (Дао) в деревне, у того добродетель становится обширной. Кто совершенствует (Дао) в стране, у того добродетель становится богатой. Кто совершенствует (Дао) в поднебесной, у того добродетель становиться всеобщей.

По себе можно познать других; по одной семье можно познать все остальные; по одной деревне можно познать другие; по одному царству можно познать все прочие; по одной стране можно узнать всю поднебесную. Каким образом я узнаю, что поднебесная такова? Поступая так.

55. Кто содержит в себе совершенное Дэ, тот похож на новорожденного. Ядовитые насекомые и змеи не его ужалят, свирепые звери его не схватят, хищные птицы его не заклюют. Кости у него мягкие, мышцы слабые, но он держит (Дао) крепко. Не зная союза двух полов, он обладает животворящей способностью. Он очень чуток, он кричит весь день, и его голос не изменяется. Он совершенно гармоничен.

Знание гармонии называется постоянством. Знание постоянства называется мудростью. Обогащение жизнью называется счастьем. Стремление управлять чувствами называется упор-

ством. Существо полное сил стареет – это называется нарушением Дао. Кто не соблюдает Дао – стареет раньше времени.

56. Тот, кто знает, не говорит. Тот кто говорит, не знает. То, что оставляет свои желания, отказывается от своих страстей, притупляет свою проницательность, освобождает себя от хаотичности, умеряет свой блеск, уподобляет себя пылинке, представляет собой глубочайшее. Его нельзя приблизить для того, чтобы им пренебрегать. Его нельзя приблизить для того, чтобы с ним сродниться. Его нельзя приблизить для того, чтобы им воспользоваться. Его нельзя приблизить для того, чтобы его возвысить. Его нельзя приблизить для того, чтобы его унизить. Вот почему оно уважаемо в поднебесной.

57. Страна управляется справедливостью, война ведется хитростью. Поднебесную получают во владение недеянием. Откуда я зная это? Вот откуда: когда в стране много запретительных законов народ становится бедным. Когда у народа много оружия, в стране увеличиваются смуты. Когда много искусных мастеров, умножаются редкие вещи. Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников.

Поэтому совершенномудрый говорит: «если я не действую, народ будет находиться в самоизменении; если я спокоен, народ сам будет исправляться; если я пассивен, народ сам становится богатым; и если я не имею страстей, народ становится простодушным».

58. Когда правительство спокойно, народ становится простодушным. Когда правительство деятельно, народ становится несчастным. О несчастье! Оно является опорой счастья. О счастье! В нем заключено несчастье. Кто знает их границы? Они не имеют постоянства. Справедливость снова превращается в хитрость, добро в зло. Человек уже давно находится в заблуждении. Поэтому совершенномудрый справедлив и не отнимает ничего от другого. Он бескорыстен и не вредит другим. Он правдив и не делает плохого. Он светел, но не желает блестеть.

59. Управляя людьми и служа небу [9], лучше всего соблюдать воздержание. Воздержание должно стать главной заботой. Оно называется совершенствованием Дэ. Совершенствование Дэ – всепобеждающе. Всепобеждающее обладает неисчерпаемой силой. Неисчерпаемая сила дает возможность овладеть страной. Начало, при помощи которого управляется страна, долговечно и называется глубоким и прочным, вечно существующим Дао.

60. Управление большим царством напоминает приготовление блюда из мелких рыб [10]. Если в поднебесной управлять, следуя Дао, то злые духи (умерших) не будут действовать. Но злые духи не только не будут действовать, они также не смогут вредить людям. Не только они не смогут вредить людям, но и совершенномудрые не смогут вредить людям. Поскольку и те и другие не смогут вредить людям, их Дэ соединяется друг с другом.

61. Великое царство – это низовье реки, узел поднебесной, самка поднебесная. Самка всегда невозмутимостью одолевает самца, а по своей невозмутимости стоит ниже. Поэтому великое царство располагает к себе маленькое тем, что ставит себя ниже последнего, а маленькое царство завоевывает симпатию великого царства тем, что стоит ниже последнего. Поэтому располагают к себе тем, что ставят себя ниже, либо тем, что сами по себе ниже. Пусть великое царство не будет желать более того, чтобы все одинаково были накормлены, а малое царство пусть будет желать не больше того, чтобы служить людям. Тогда оба они получат то, чего они желают.

Великому полагается быть внизу.

62. Дао – глубокая основа всех вещей. Оно сокровище добрых и защита недобрых людей. красивые слова можно произносить публично, доброе поведение можно распространять на людей. Но зачем же покидать недобрых людей? В таком случае для чего же выдвигают государя и назначают ему советников? Государь и советники хотя и имеют драгоценные камни и могут ездить на колесницах, но лучше будет им спокойно следовать Дао. Почему в древности ценили Дао? В то время люди не стремились к приобретению богатств и преступления прощались. Поэтому (Дао) в поднебесной ценилось дорого.

63. Нужно осуществлять недеяние, соблюдать спокойствие и вкушать безвкусное. Великое состоит из малого, а многое – из немногого. На ненависть надо отвечать добром.

Преодоление трудного начинается с легкого, осуществление великого начинается с малого, ибо в мире трудное образуется из легкого, а великое из малого. Поэтому совершенномудрый начинает не с великого, тем самым он совершает великое. Кто много обещает, тот не заслуживает доверия. Где много легких дел – там много и трудных. Поэтому совершенномудрый относится к делу, как к трудному и не испытает трудностей.

64. В древности те, кто следовал Дао, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний приносит стране несчастье, а без их помощи приводит страну к несчастью. Кто знает эти две вещи, тот становится примером для других. Знание этого примера есть знание глубочайшего Дэ. Глубочайшее Дэ оно глубоко и далеко. Оно противоположно всем существам, но приводит их к полному соответствию (с ним).

65. Реки и моря потому могут властвовать над равнинами, что они способны стекать вниз. Поэтому они властвовать над равнинами.

Когда (совершенномудрый) желает возвыситься над народом. Он должен ставить себя ниже других. Когда он желает быть впереди людей, он должен ставить себя позади других. Поэтому, хотя он и стоит над народом, но народу он не в тягость; хотя он и находится впереди, народ ему не вредит. Поэтому люди с радостью выдвигают его и от него не отворачиваются. Он не борется, благодаря чему он в мире не победим.

66. Все говорят от том, что мое Дао велико и не уменьшается. Если бы оно уменьшалось, то после долгого времени оно стало бы маленьким. Оно не уменьшается потому, что является великим.

Я имею три сокровища, которыми дорожу: первое – это человеколюбие, второе – бережливость, а третье состоит в том, что я не смею быть впереди других. Я человеколюбив, потому могу быть храбрым. Я бережлив, потому могу быть щедрым. Я не смею быть впереди других, поэтому могу быть умным вождем.

Кто храбр без человеколюбий, щедр без бережливости, отталкивает тех, кто находится позади – тот гибнет. Кто ведет войну человеколюбиво, побеждает, и возведенная им оборона неприступна, человеколюбие его охраняет.

67. Умный полководец не бывает воинственен. Умный воин не бывает гневен. Умеющий побеждать не нападает. Умеющий управлять людьми не ставит себя в низкое положение. Это я называю Дэ, избегающее борьбы. Это сила в управлении людьми. Это значит следовать природе и древнему началу.

68. Военное искусство гласит: я не смею первым начинать, я должен ожидать. Я не смею наступать хотя бы на вершок вперед, а отступаю на аршин назад. Это называется действие посредством недеяния, ударом без усилия. В этом случае не будет врага, и я могу обходиться без солдат. Нет беды тяжелее, чем недооценивать противника.

Недооценка противника повредит моему сокровенному средству (Дао). В результате сражение те, кто скорбит, одерживают победу.

69. Мои слова легко понять и легко осуществить. В словах имеется начало, в делах имеется главное. Поскольку их люди не знают, то они не знают и меня. Когда меня мало знают, тогда я дорог. Поэтому совершенномудрый подобен тому, что одевается в грубые ткани, а при себе держит яшму.

70. Кто имея знания, делает вид, что не знает, тот выше всех. Кто, не имея знаний, делает вид, что знает, тот болен. Кто, будучи больным, считает себя больным – тот не болен. Совершенномудрый не болен. Будучи больным, он считает себя больным, а потому не болен.

71. Когда народ не боится могущественных, тогда приходит могущество. Не тесните его жилища, не презирайте его жизни. Кто не презирает (народа), тот не будет презрен (народом). Поэтому совершенномудрый, зная себя, себя не выставляет. Он любит себя, и себя не возвышает. Он отказывается от самолюбия и предпочитает невозвышение.

72. Кто храбр и воинствен – погибает. Кто храбр и не воинствен – будет жить. Эти две вещи означают: одна – пользу, другая – вред. Кто знает причины того, что небо ненавидит (воинственных)? Объяснить это трудно и совершенномудрому.

Небесное Дао не борется, но умеет побеждать. Оно не говорить, но умеет отвечать. Оно само приходит. Оно спокойное и умеет управлять (вещами). Сеть природы редка, но ничего не пропускает.

73. Если народ не боится смерти, зачем угрожать ему смертью? Кто заставляет людей боятся смерти и считает это занятие увлекательным, того я захвачу и уничтожу. Кто осмеливается так действовать? Всегда существует носитель смерти, который убивает. А если кто его заменит – это значит заменит великого мастера. Кто, заменяя великого мастера рубит (топором), повредит себе руку.

74. Народ голодает от того, что власти берут слишком много налогов. Вот почему народ голодает. Трудно управлять народом оттого, что власти слишком деятельны. Вот почему трудно управлять. Народ презирает смерть от того, что у него слишком сильно стремление к жизни. Вот почему презирают смерть. Тот, кто пренебрегает своей жизнью, тем самым ценит свою жизнь.

75. Человек при рождении своем нежен и слаб, а при наступлении смерти тверд и крепок. Все существа и растения при своем рождении нежны и слабы, а при гибели сухие и гнилые. Твердое и крепкое – это то, что погибает, а нежное и слабое – это то, что начинает жить. Поэтому могущественное войско не побеждает, и крепкое дерево гибнет. Сильное и могущественное не имеет того преимущества, какое имеет нежное и слабое.

76. Небесное Дао напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее, и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Небесное Дао отнимает у богатых, и отдает бедным то, что отнято. Человеческое же Дао – наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято. Кто может отдать другим все лишнее? Это могут сделать только те, которые следуют Дао. Поэтому совершенномудрый делает, и не пользуется тем, что сделано, совершает подвиги и себя не прославляет. Он благороден потому, что у него нет страстей.

77. Вода – самое мягкое и самое слабое существо в мире, но в преодолении твердого и крепкого она непобедима, и на свете нет ей равного. Слабые побеждают сильных, мягкое преодолевает твердое. Это знают все, но люди не могут это осуществлять. Поэтому совершенномудрый говорит: «кто принял на себя унижение страны – становится государем, и, кто принял на себя несчастье страны – становится властителем». Правдивые слова похожи на свою противоположность.

78. После успокоения большого возмущения непременно останутся его последствия. Как можно назвать это добром? Поэтому совершенномудрый дает клятву, что он не будет никого порицать. Добрые стремятся к соглашения, а недобрые – к вымогательству. Небесное Дао относится ко всем одинаково. Оно всегда на стороне добрых.

79. Пусть государство будет маленьким, а население редким. Если (в государстве) имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко (от своих мест). Если (в государстве) имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются воины, не надо их выставлять. Пусть народ снова начнет плести узелки и употреблять их вместо письма. Пусть его пища будет вкусной, одеяние красивым, жилище удобным, а жизнь – радостной. Путь соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой смерти не посещают друг друга.

80. Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добрый не красноречив. Красноречивый не может быть добрым. Знающий не доказывает, доказывающий не знает.

Совершенномудрый ничего не накапливает. Он все делает для людей и все отдает другим. Небесное Дао приносит всем существам пользу и не вредит. Дао совершенномудрого – это деяние без борьбы.

О слишком сильно стремление к жизни. Вот почему презирают смерть. Тот кто, пренебрегает своей жизнью, тот ценит свою жизнь.

Примечания

1. Безымянное и обладающее именем

2. Согласно Лао Цзы все социальные явления, поступки людей должны быть подчинены естественной необходимости. Поэтому Лао Цзы отвергал конфуцианские понятие «человеколюбие», считая его чуждым сущностной природе человека, а требование о его соблюдении вмешательством в жизнь общества.

3. В оригинале содержится два иероглифа «чу гоу», которые в одних комментариях (Ван Би и др.) трактуется как «трава» и «собака», а в других как соломенная собака, которая по древнекитайскому обычаю используется на похоронах, а потом выбрасывается. В том и в другом случае не подразумевается ни небо, ни земля, ни совершенномудрый.

4. Пять цветов – желтый, красный, синий, белый и черный. Пять звуков – пять вариаций гаммы в китайской музыке. Пять вкусовых ощущений – сладкий, кислый, горький, соленый. Здесь Лао Цзы предостерегает от стремления к роскоши, призывает к умеренности и скромности.

5. Шесть родственников – отец, мать, старший и младший братья, муж, жена.

6. Честные и преданные государственные деятели.

7. Слишком много законов, с точки зрения Лао Цзы, опасно для государства

8. Одно означает хаос, состоящий из мельчайших частиц ци, как первоначальной формы существования Дао. Два – это легкий и тяжелые ци, из которых возникли три – небо, земля и человек.

9. Небо у Лао Цзы тождественно Дао, означающим естественность вещей. Всеобщее понятие Дао имеет у Лао Цзы ярко выраженно онтологическое содержание, это – вечное, неизменное, непознаваемое, бесформенное. Лао Цзы рассматривает его как подлинную основу вещей и явлений.

10. Приготовление этого блюда требует от повара соблюдения спокойствия и осторожности.

Дао дэ цзин: Книга пути и благодати; [пер. с кит. Ян Хин-Шуна]. – М.: Эксмо, 2002. – С. 12-61.

Проблемное поле и категории философии конфуцианства.

КОНФУЦИЙ (551-479 до н.э.) – древнекитайский мыслитель, учение которого оказало огромное влияние на цивилизацию Китая и Восточной Азии, став основой философской и религиозной системы, известной как конфуцианство. Настоящее имя Конфуция – Кун Цю, но в литературе встречается и Кун-цзы, Кун Фу-Цзы или просто Цзы – «учитель». Отец Конфуция умер вскоре после его рождения, поскольку был уже достаточно стар, а его мать – молодая вдова – посвятила свою жизнь воспитанию сына. С малых лет Конфуций проявлял большую тягу к знаниям, его больше привлекали беседы с взрослыми, а не игры со сверстниками. Благодаря существовавшей в Древнем Китае системе всеобщего образования, Конфуций смог реализовать свое желание учиться. Единственный среди всех учеников при выпуске он получил наивысший бал на экзаменах, это позволило ему сразу получить государственную должность. В последующем Конфуций прошел путь от рядового чиновника до высокопоставленного сановника, везде завоевывая авторитет своей мудростью. Написанных Конфуцием текстов не сохранилось, но основные положения его учения были записаны его учениками. В основном они посвящены социально-этическим проблемам поведения человека в обществе, а также проблеме управления государством. Основой своего учения Конфуций считал древние традиции и ритуалы, которые обеспечивают порядок и гармонию в Поднебесной, поэтому любые социальные реформы должны согласовываться, не противоречить традициям. Конфуций защищает строго иерархическую организацию общества. Для него обязанности личности определяются ее социальным положением: правитель должен быть правителем, отец отцом, сын сыном. Каждый должен вести себя согласно статусу, уважать старших, почитать предков, и тогда в Поднебесной будет благоденствие.

«ЛУНЬ ЮЙ» – «Суждения и беседы» – это запись изречений и бесед Конфуция с его ближайшими учениками и последователями. Составление книги началось после смерти Конфуция и заняло от 30 до 50 лет. Как один из величайших литературных памятников «Лунь Юй» стал частью конфуцианского «Четверокнижия». Знание этой книги наизусть являлось обязательным требованием китайского классического образования. Основные темы бесед в Лунь Юй: этика, отношения в семье и обществе, устройство государства и качества, которыми должен обладать правитель.

Вопросы к тексту:

1) Кто такой «благородный муж»? Какими качествами он должен обладать?
2) Что такое «человеколюбие»? Как оно проявляется?
3) Какое значение в жизни человека и государства играет ритуал?
4) Как, по мнению Конфуция, должен управлять страной император?

2.1.2 Лунь Юй

Глава первая. «СЮЭ ЭР» / «Учиться»

1. Учитель сказал: «Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно? Встретить друга, прибывшего издалека, разве это не радостно? Человек остается в неизвестности и не испытывает обиды, разве это не благородный муж?».

2. Ю-цзы сказал: «Мало людей, которые, будучи почтительными к родителям и уважительными к старшим братьям, любят выступать против вышестоящих. Совсем нет людей, которые не любят выступать против вышестоящих, но любят сеять смуту. Благородный муж стремится к основе. Когда он достигает основы, перед ним открывается правильный путь. Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям – это основа человеколюбия».

3. Учитель сказал: «У людей с красивыми словами и притворными манерами мало человеколюбия».

4. Цзэн-цзы6 сказал: «Я ежедневно проверяю себя в трех отношениях: преданно ли служу людям, искренен ли в отношениях с друзьями, повторяю ли заповеди учителя?»

5. Учитель сказал: «Управляя царством, имеющим тысячу боевых колесниц, следует серьезно относиться к делу и опираться на доверие, соблюдать экономию в расходах и заботиться о людях; использовать народ в соответствующее время».

6. Учитель сказал: «Молодые люди должны дома проявлять почтительность к родителям, а вне его – уважительность к старшим, серьезно и честно относиться к делу, безгранично любить народ и сближаться с человеколюбивыми людьми. Если после осуществления всего этого у них останутся силы, их можно тратить на чтение книг».

7. Цзы-ся сказал: «Если кто-либо вместо любви к прекрасному избирает уважение к мудрости, отдает все свои силы служению родителям, не щадит своей жизни, служа государю, правдив в отношениях с друзьями, то, хотя о нем и говорят, что он не обладает ученостью, я обязательно назову его ученым человеком».

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

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

10. Цзы-цинь спросил Цзы-гуна: «Когда учитель прибывал в какое-нибудь царство, он обязательно хотел услышать, как оно управляется. Он сам спрашивал об этом или же ему рассказывали?» Цзы-гун ответил: «Учитель был мягок, доброжелателен, учтив, бережлив, уступчив и благодаря этому узнавал [об управлении]. Он добивался этого не так, как другие».

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

12. Ю-цзы сказал: «Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию. Путь древних правителей был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали в соответствии с ритуалом. Совершать то, что нельзя делать, и при этом в интересах согласия стремиться к нему, не прибегая к ритуалу для ограничения этого поступка, – так поступать нельзя».

13. Ю-цзы сказал: «Если в искренности [человек] близок к долгу, словам его можно верить. Если в почтении [человек] близок к ритуалу, его не следует позорить. Если он не утратил родственных чувств, на него можно положиться».

14. Учитель сказал: «Когда благородный муж умерен в еде, не стремится к удобству в жилье, расторопен в делах, сдержан в речах и, чтобы усовершенствовать себя, сближается с людьми, обладающими правильными принципами, о нем можно сказать, что он любит учиться».

15. Цзы-гун спросил: «Хорошо ли, если бедняк не заискивает, а богач не зазнается?» Учитель ответил: «Хорошо, но не так, как если бы бедняк испытывал радость и богач любил ритуал». Цзы-гун спросил: «Не об этом ли говорится в «Ши цзин»: [слоновую кость] вначале режут, а затем отделывают, [яшму] вначале вырезают, а затем отшлифовывают». Учитель ответил: «Сы! С вами можно начать разговор о «Ши цзин». Когда я говорю вам о чем-нибудь, что совершилось в прошлом, вы [уже] знаете, что последует в будущем».

16. Учитель сказал: «Не беспокойся о том, что люди тебя не знают, а беспокойся о том, что ты не знаешь людей».

Глава вторая. «ВЭЙ ЧЖЭН» / «Правитель»

1. Учитель сказал: «Правящий с помощью добродетели подобен полярной звезде, которая занимает свое место в окружении созвездий».

2. Учитель сказал: «Если выразить одной фразой смысл трехсот стихов «Ши цзин», то можно сказать, что в них нет порочных мыслей».

3. Учитель сказал: «Если руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться [от наказаний] и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд, и он исправится».

4. Учитель сказал: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет я обрел самостоятельность. В сорок лет я освободился от сомнений. В пятьдесят лет я познал

волю неба. В шестьдесят лет научился отличать правду от неправды. В семьдесят лет я стал следовать желаниям моего сердца и не нарушал ритуала».

5. Мэн И-цзы спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: «Не нарушай [принципов]». Когда Фань Чи вез [учителя] на колеснице, тот сказал ему: «Мэн-сунь спросил меня о почтительности к родителям, я ему ответил: «Не нарушай [принципов]»«. Фань Чи спросил:

«Что это значит?» Учитель ответил: «При жизни родителей служить им, следуя ритуалу. Когда они умрут, похоронить их в соответствии с ритуалом и приносить им жертвы, руководствуясь ритуалом».

6. Мэн У-бо спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: «Родители всегда печалятся, когда их дети болеют».

7. Цзы-ю спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: «Сегодня почтительностью к родителям называют их содержание. Но люди содержат также собак и лошадей. Если родителей не почитать, то чем будет отличаться отношение к ним от отношения к собакам и лошадям?»

8. Цзы-ся спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: «Трудно постоянно выражать радость. Разве можно считать почтительностью к родителям только то, когда дети работают за них и предлагают им первым отведать вино и пищу?»

9. Учитель сказал: «Я беседовал с Хуэем целый день, и он, как глупец, ни в чем мне не прекословил. Когда он ушел, подумал о нем и смог понять, что Хуэй далеко не глупец».

10. Учитель сказал: «Посмотрев на поступки человека, взгляни на их причины, установи, вызывают ли они у него беспокойство. И тогда, сможет ли человек скрыть, [что он собой представляет]? Сможет ли человек скрыть, [что он собой представляет]?»

11. Учитель сказал: «Тот, кто, повторяя старое, узнает новое, может быть наставником [людей]».

12. Учитель смазал: «Благородный муж не подобен вещи».

13. Цзы-гун спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Он прежде осуществляет задуманное, а потом уже говорит об этом».

14. Учитель сказал: «Благородный муж ко всем относится одинаково, он не проявляет пристрастия; низкий человек проявляет пристрастие и не относится ко всем одинаково».

15. Учитель сказал: «Учиться и не размышлять – напрасно терять время, размышлять и не учиться – губительно».

16. Учитель сказал: «Изучение неправильных взглядов вредно».

17. Учитель сказал: «Ю, я научу тебя [правильному отношению] к знанию. Зная что-либо, считай, что знаешь; не зная, считай, что не знаешь, – это и есть [правильное отношение] к знанию».

18. Цзы-чжан учился, чтобы стать чиновником. Учитель сказал: «[Для этого надо] больше слушать, не придавая значения тому, что вызывает сомнения, об остальном говорить осторожно, и тогда порицаний будет мало. [Для этого надо] больше видеть, не делать того, в чем не уверен, а остальное делать осторожно, и тогда будет мало раскаяния. Когда слова вызывают мало порицаний, а поступки мало раскаяния, тогда можно стать чиновником».

19. Ай-гун спросил: «Какие нужно принять меры для того, чтобы народ подчинялся?» Кун-цзы ответил:

«Если выдвигать справедливых людей и устранять несправедливых, народ будет подчиняться. Если же выдвигать несправедливых и устранять справедливых, народ не будет подчиняться».

20. Цзи Кан-цзы спросил: «Как сделать народ почтительным, преданным и старательным?» Учитель ответил: «Если вы будете в общении с народом строги, то народ будет почтителен. Если вы проявите сыновнюю почтительность к своим родителям и будете милостивы [к народу], то народ будет предан. Если вы будете выдвигать добродетельных людей и наставлять тех, кто не может быть добродетельным, то пород будет старательным».

21. Кто-то сказал Кун-цзы: «Почему вы не занимаетесь управлением [государством]?» Учитель ответил:

«В «Шу цзин» говорится: «Когда надо проявить сыновнюю почтительность, прояви сыновнюю почтительность;

будь дружен со своими братьями, осуществление этого и есть управление». Если это и есть управление, то к чему заниматься управлением [государством]?»

22. Учитель сказал: «Не знаю, как можно, чтобы у человека не было правдивости. Это подобно тому, что у большой повозки нет скрепы, а у малой – нет поперечины. Как можно ехать [на этих повозках]?»

23. Цзы-чжан спросил: «Можно ли знать, что будет десять поколений спустя?» Учитель ответил: «[Династия] Инь унаследовала ритуал [династии] Ся; то, что она отбросила, и то, что она добавила, – известно. [Династия] Чжоу унаследовала ритуал [династии] Инь; то, что она отбросила, и то, что она добавила, – известно. Поэтому можно знать, что будет при преемниках династии Чжоу, хотя и сменят друг друга сто поколений».

24. Учитель сказал: «Приносить жертвы духам не своих предков – проявление лести. Видеть то, осуществление чего требует долг, и не сделать есть отсутствие мужества».

Глава третья. «БАИ» / «Восемью рядами»

[...] 3. Учитель сказал: «Если человек не обладает человеколюбием, то как он может соблюдать ритуал? Если человек не обладает человеколюбием, то о какой музыке может идти речь?»

4. Линь Фан спросил о сущности церемоний. Учитель ответил: «Это важный вопрос! Обычную церемонию лучше сделать умеренной, а похоронную церемонию лучше сделать печальной». [...]

7. Учитель сказал: «Благородный муж не соперничает ни с кем, кроме тех случаев, когда он участвует в стрельбе из лука. После взаимных приветствий он поднимается [в зал для стрельбы], а по выходе [ведет себя соответствующим образом] при питье вина. Подобное соперничество пристойно благородному мужу».

8. Цзы-ся спросил: «Что значат слова: «Чарующая улыбка придает красоту, блеск глаз создает привлекательность, простой фон с помощью раскрашивания обретает разноцветные узоры»?» Учитель ответил: «Рисунок появляется на простом фоне». Цзы-ся сказал: «[Это значит, что] ритуалом пренебрегли?» Учитель сказал: «Шан, вы уловили мою мысль. С вами можно беседовать о «Ши цзин»«.

9. Учитель сказал: «Что касается ритуала династии Ся, я могу рассказать о нем. Но [не могу рассказать о ритуале] государства Ци, так как недостаточно свидетельств. Что касается ритуала династии Инь, я могу рассказать о нем, но [не могу рассказать о ритуале] государства Сун, так как недостаточно свидетельств. Причина всего этого в том, что недостаточно [исторических] документов. Если бы их было достаточно, я бы мог опереться [на них]».

10. Учитель сказал: «Я не хочу смотреть большую церемонию, после того как земля полита вином».

11. Кто-то спросил [Кун-цзы] о большой церемонии. Учитель ответил: «Не знаю». И, указывая на свою ладонь, сказал: «Тому, кто знает ее сущность, легко управлять Поднебесной».

12: [Кун-цзы] приносил жертвы предкам так, словно они были живые; приносил жертвы духам так, словно они были перед ним. Учитель сказал: «Если я не участвую в жертвоприношении, то я словно не приношу жертв».

13. Ван Сунь-пзя спросил: «Что означают слова: «Лучше выразить почтение духу очага, чем духу внутренних покоев»?» Учитель ответил: «Не так! Тот, кто нанес обиду небу, не может обращаться к нему с просьбами».

14. Учитель сказал: «[Установления династии] Чжоу основываются [на установлениях] двух династий. О, как они богаты и совершенны! Я следую им».

15. Учитель, войдя в великий храм, спрашивал обо всем, [что видел]. Кто-то сказал: «Разве сын человека из Цзоу знает ритуал? Войдя в храм, он спрашивает обо всем, [что видит]». Услышав это, учитель сказал: «Это и есть ритуал».

16. Учитель сказал: «Стрела не обязательно пронзает мишень, ибо силы людей не одинаковы. Это древнее правило».

17. Цзы-гун хотел положить конец обычаю принесения в жертву барана в первый день месяца. Учитель сказал: «Сы, Ты заботишься о баране, а я забочусь о ритуале».

18. Учитель сказал: «Когда, служа государю, соблюдаешь ритуал, люди считают это угодничеством».

19. Дин-гун спросил: «Каким образом государь использует чиновников, а чиновники служат государю?» Учитель ответил: «Государь использует чиновников, следуя ритуалу, а чиновники служат государю, основываясь на преданности».

20. Учитель сказал: «[Песнь] «Встреча невесты», будучи радостной, не непристойна, будучи печальной, не ранит»

21. Ай-гун спросил Цзай Во [о деревьях, которые сажают у] алтаря. Цзай Во ответил: «[При династии] Ся сажали сосны, [при династии] Инь – кипарисы, [при династии] Чжоу – каштаны, и [все для того], чтобы заставить народ бояться». Учитель, услышав это, сказал: «Не следует говорить о том, что уже совершено. Не следует противиться тому, что уже делается. Не следует порицать за то, что уже упущено».

22. Учитель сказал: «Гуань Чжун не обладал большими способностями». Кто-то спросил: «Гуань Чжун был бережлив?» Учитель сказал: «У Гуань Чжуна было три жены. Слуг у него было много. Из чего же можно заключить, что он был бережлив?» Тот снова спросил: «В таком случае, знал ли Гуань Чжун ритуал?» Учитель ответил:

«Ставить [в воротах] деревянную ширму мог только государь, но Гуань Чжун также поставил [у себя в воротах] деревянную ширму. Только государи во время встречи ставят чаши для вина на земляную горку, но Гуань Чжун у себя также завел такую горку. Если Гуань Чжун знал ритуал, то кто его не знал?». [...]

26. Учитель сказал: «Как я должен относиться к людям, которые, находясь наверху, не проявляют великодушия [по отношению к низам], совершают церемонии без почтения, на похоронах не скорбят?»

Глава четвертая. «ЛИ ЖЭНЬ» / «Там, где человечность»

1. Учитель сказал: «Там, где царит человеколюбие, прекрасно. Поэтому когда [кто-либо] поселяется там, где нет человеколюбия, разве он мудр?»

2. Учитель сказал: «Человек, не обладающий человеколюбием, не может долго жить в условиях бедности, но он не может долго жить и в условиях радости. Человеколюбивому человеку человеколюбие приносит успокоение. Мудрому человеку человеколюбие приносит пользу».

3. Учитель сказал: «Только обладающий человеколюбием может любить людей и ненавидеть людей».

4. Учитель сказал: «Тот, кто искренне стремится к человеколюбию, не совершит зла».

5. Учитель сказал: «Люди желают богатства и знатности. Если не руководствоваться правильными принципами, их не получишь. Людям ненавистны бедность и знатность. Если не руководствоваться правильными принципами, от них не избавишься. Если благородный муж утратит человеколюбие, то можно ли считать его благородным мужем? Благородный муж обладает человеколюбием даже во время еды. Он должен следовать человеколюбию, будучи крайне занятым. Он должен следовать человеколюбию, даже терпя неудачи».

6. Учитель сказал: «Я не видел тех, кто любит человеколюбие, и тех, кто ненавидит то, что является нечеловеколюбием. Те, кто любит человеколюбие, [считают], что нет ничего выше его. Те, кто ненавидит то, что является нечеловеколюбием, сами обязательно следуют человеколюбию; они поступают так, чтобы то, что является нечеловеколюбием, их не касалось. Могут ли люди целый день отдавать свои силы следованию человеколюбию? Я не видел людей, у которых на это не хватило бы сил. Такие люди есть. Только я их не видел».

7. Учитель сказал: «[Характер] ошибок зависит от того, кем они сделаны. Только посмотрев на ошибки, можно узнать, обладает ли человек человеколюбием».

8. Учитель сказал: «Если утром познаешь правильный путь, вечером можно умереть».

9. Учитель сказал: «Тот, кто стремится познать правильный путь, но стыдится плохой одежды и пищи, не достоин того, чтобы с ним вести беседу».

10. Учитель сказал: «Благородный муж не выделяет в Поднебесной одни дела и не пренебрегает другими, он поступает так, как велит долг».

11. Учитель сказал: «Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы получше устроиться. Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду».

12. Учитель сказал: «Тот, кто действует, стремясь к выгоде для себя, вызывает большую неприязнь».

13. Учитель сказал: «Можно ли управлять [государством] с помощью уступчивости? Какая в том трудность? Если с помощью уступчивости нельзя управлять государством, то что это за ритуал?»

14. Учитель сказал: «Человек не должен печалиться, если он не имеет [высокого] поста, он должен лишь печалиться о том, что он не укрепился [в морали]. Человек не должен печалиться, что он неизвестен людям. Как только он начнет стремиться к укреплению в морали, люди узнают о нем».

15. Учитель сказал: «Шэнь! Мое учение пронизано одной идеей». Цзэн-цзы сказал: «Истинно так!» Когда учитель ушел, ученики спросили: «Что это значит?» Цзэн-цзы ответил: «Основные принципы учителя – преданность [государю] и забота [о людях], больше ничего».

16. Учитель сказал: «Благородный муж знает только долг, низкий человек знает только выгоду».

17. Учитель сказал: «Когда видишь мудрого человека, подумай о том, чтобы уподобиться ему. Когда видишь человека, который не обладает мудростью, взвесь свои собственные поступки».

18. Учитель сказал: «Служи своим родителям, мягко увещевай их. Если видишь, что они проявляют несогласие, снова прояви почтительность и не иди против их воли. Устав, не обижайся на них».

19. Учитель сказал: «Пока родители живы, не уезжай далеко, а если уехал, обязательно живи в определенном месте».

20. Учитель сказал: «Если в течение трех лет [после смерти отца] сын не изменяет порядков, заведенных им, это называется сыновней почтительностью».

21. Учитель сказал: «Нельзя не знать возраст родителей, чтобы, с одной стороны, радоваться, а с другой – проявлять беспокойство».

22. Учитель сказал: «Древние говорили с осторожностью, так как опасались, что не смогут выполнить сказанное».

23. Учитель сказал: «Осторожный человек редко ошибается».

24. Учитель сказал: «Благородный муж стремится быть медленным в словах и быстрым в делах».

25. Учитель сказал: «Добродетельный человек не остается одиноким, у него обязательно появятся близкие [ему по духу]».

26. Цзы-ю сказал: «Надоедливость в служении государю приводит к позору. Надоедливость в отношениях с друзьями приводит к тому, что они будут тебя избегать».

Глава пятая. «ГУНЬЕ ЧАН»

[...] 8. Учитель спросил Цзы-гуна: «Кто более способен, ты или Хуэй?» Цзы-гун ответил: «Как я осмелюсь сравнивать себя с Хуэем? Хуэй услышит об одном деле и догадается о десяти делах. Я же, услышав об одном деле, догадаюсь лишь о другом». Учитель сказал: «Действительно, ты ему не ровня. Я согласен с тобой, что ты ему не ровня».

9. Когда Цзай Во спал днем, учитель сказал: «На гнилом дереве не сделаешь резьбы, грязную стену не сделаешь белой. К чему ругать Во?». Учитель сказал: «Раньше я слушал слова людей и верил в их дела. Теперь же я слушаю слова людей и смотрю на их дела. Я изменил [свой подход] из-за Цзай Во».

10. Учитель сказал: «Я не встречал твердого человека». Кто-то спросил: «А Шэнь Чэн?» Учитель сказал: «Шэнь Чэн поддается своим страстям. Разве может он быть твердым?»

11. Цзы-гун сказал: «То, чего я не хочу, чтобы делали мне, я не хочу делать другим». Учитель сказал: «Сы! Этого добиться невозможно!»

12. Цзы-гун сказал: «Сочинения учителя можно услышать, но его высказывания о природе человека и о пути неба услышать невозможно».

13. Цзы-лу, не сумев осуществить услышанное, опасался, что услышит что-то еще.

14. Цзы-гун спросил: «Почему Кун Вэнь-цзы дали посмертное имя Вэнь?» Учитель ответил: «Ему дали посмертное имя Вэнь потому, что он был мудр, любил учиться и не стыдился обращаться за советами к нижестоящим».

15. Учитель сказал о Цзы-чане: «Он обладает четырьмя качествами благородного мужа: ведет себя с достоинством, служа старшим, проявляет почтение, заботится о народе, использует народ на общественных работах должным образом». [...]

19. Цзи Вэнь-цзы обдумывал каждое дело три раза, а потом уже действовал. Учитель, узнав об этом, сказал: «Достаточно обдумывать два раза».

20. Учитель сказал: «Когда в государстве дела шли хорошо, Нин У-цзы проявлял мудрость; когда же дела шли плохо, проявлял глупость. С его мудростью могла сравняться мудрость других, но с его глупостью ничья глупость не могла сравняться». [...]

25. Янь Юань и Цзы-лу стояли около учителя. Учитель сказал: «Почему бы каждому из вас не рассказать о своих желаниях?» Цзы-лу сказал: «Я хотел бы, чтобы мои друзья пользовались вместе со мной колесницей, лошадьми, халатами на меху. Если они их испортят, я не рассержусь». Янь Юань сказал: «Я не хотел бы превозносить своих достоинств и показывать свои заслуги». Цзы-лу сказал: «А теперь хотелось бы услышать о желании учителя». Учитель сказал: «Старые должны жить в покое, друзья должны быть правдивыми, младшие должны проявлять заботу [о старших]».

26. Учитель сказал: «Ничего не поделаешь! Я не видел, чтобы человек мог, заметив свои ошибки, осудить себя в душе».

27. Учитель сказал: «Даже в селении с десятью домами есть люди, подобные мне по преданности [государю] и искренности, но они не могут сравниться со мной в любви к учению».

Глава шестая. «ЮН Е»

[...] 2. Ай-гун спросил [учителя]: «Кто из ваших учеников самый прилежный в учении?» Кун-цзы ответил: «Самым прилежным в учении был Янь Хуэй. Он не срывал свой гнев на других, не повторял ошибок. К несчастью, жизнь его была короткой, он умер. Теперь нет такого человека, я не знаю, кто бы был так прилежен». [...]

6. Цзи Кан-цзы спросил: «Может ли Чжун Ю заниматься делами управления [государством]?» Учитель ответил: «Ю способен решать вопросы. Почему же он не может заниматься делами управления?» [Цзи Кан-цзы] спросил: «А может ли заниматься делами управления Сы?» [Учитель] ответил: «Сы очень мудр. Почему же он не может заниматься делами управления?» [Цзи Кан-цзы] спросил: «А может ли заниматься делами управления Цю?». Учитель ответил: «Цю очень способный. Почему Же он не может заниматься делами управления?». [...]

9. Учитель сказал: «О как мудр Хуэй! Немного пищи и воды, скромное жилище; то, что других повергает в печаль, ему не портит настроения. О как мудр Хуэй!». [...]

11. Учитель сказал Цзы-ся: «Вам следует быть ученым, подобным благородному мужу и не подобным низкому человеку». [...]

16. Учитель сказал: «Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику. После того как воспитанность и естественность в человеке уравновесят друг друга, он становится благородным мужем».

17. Учитель сказал: «Человек от рождения прямодушен. Но если он утрачивает прямодушие, лишь счастливая случайность сохраняет ему жизнь».

18. Учитель сказал: «Знающие что-либо уступают тем, кто любит что-либо; любящие что-либо уступают тем, кто наслаждается чем-либо».

19. Учитель сказал: «С теми, кто выше посредственности, можно говорить о возвышенном; с теми, кто ниже посредственности, нельзя говорить о возвышенном».

20. Фань Чи спросил учителя о мудрости. Учитель сказал: «Должным образом служить народу, почитать духов и держаться от них подальше – в этом и состоит мудрость». [Фань Чи]

спросил о человеколюбии. [Учитель] сказал: «Испытать трудности, а затем добиться успеха – в этом состоит человеколюбие».

21. Учитель сказал: «Мудрый любит воду. Обладающий человеколюбием наслаждается горами. Мудрый находится в движении. Человеколюбивый находится в покое. Мудрый радостен. Человеколюбивый долговечен».

22. Учитель сказал: «Если в Ци произойдут перемены, то Ци может сравняться с Лу. Если в Лу произойдут перемены, то Лу достигнет вершин морального правления».

23. Учитель сказал: «Теперь чаши для вина стали иными. Разве это чаши для вина? Разве это чаши для вина?»

24. Цзай Во спросил: «Если обладающему человеколюбием скажут: «В колодец упал человек», должен ли он броситься за упавшим в колодец?» Учитель ответил: «Для чего так поступать? Благородный муж должен подойти к колодцу, но не должен спускаться туда. Его можно ввести в заблуждение, но не обмануть».

25. Учитель сказал: «Если благородный муж, многому учась из книг, ограничивает себя правилами этикета, он в состоянии не изменять [принципам]».

26. Когда учитель нанес визит Нань-цзы, Цзы-лу выразил неудовольствие. Учитель откровенно сказал: «Если я поступаю неправильно, небо отвергнет меня! Небо отвергнет меня!»

27. Учитель сказал: «Такой принцип, как «золотая середина», представляет собой наивысший принцип. Люди [уже давно не обладают] им».

28. Цзьг-гун спросил: «Что можно сказать о человеке, делающем добро людям и способном оказывать помощь народу? Можно ли назвать его человеколюбивым?» Учитель ответил: «Почему только человеколюбивым? Не следует ли назвать его совершенномудрым? Даже Яо и Шунь уступали ему. Человеколюбивый человек – это тот, кто, стремясь укрепить себя [на правильном пути], помогает в этом и другим, стремясь добиться лучшего осуществления дел, помогает в этом и другим. Когда [человек] в состоянии руководствоваться примерами, взятыми из его непосредственной практики, это можно назвать способом осуществления человеколюбия».

Глава седьмая. «ШУ ЭР» / «Я передаю»

1. Учитель сказал: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее. В этом я подобен Лао Пэну».

2. Учитель сказал: «Безмолвно хранить [то, что знаешь], учиться без пресыщения, просвещать без устали, – что из этого я осуществляю?»

3. Учитель сказал: «Когда мораль не совершенствуют, изученное не повторяют, услышав о принципах долга, не в состоянии им следовать, не могут исправлять недобрые поступки, я скорблю». [...]

5. Учитель сказал: «О как я ослабел: я уже давно не вижу во сне Чжоу-гуна».

6. Учитель сказал: «Направь свою волю на достижение правильного пути, придерживайся [принципов] морали, [поступай] в соответствии с человеколюбием, упражняйся в искусствах».

7. Учитель сказал: «Даже если мне принесут связку сушеного мяса, я не откажусь обучить».

8. Учитель сказал: «Того, кто не стремится [к достижению знания], не следует направлять [на правильный путь]. Тому, кто не испытывает трудностей в выражении своих мыслей, не следует помогать. Того, кто не в состоянии по одному углу [предмета] составить представление об остальных трех, не следует учить». [...]

11. Учитель, обращаясь к Янь Юаню, сказал: «Когда [нас] используют, мы действуем; когда нас отвергают, мы удаляемся от дел. Только я и вы можем так поступать»

12. Цзы-лу спросил: «Если вы поведете в бой войско, кого вы возьмете с собой?» Учитель ответил: «Я не возьму с собой того, кто [с голыми руками] бросается на тигра, переправляется через реку, [не используя лодку], гибнет, не испытывая сожаления. Я обязательно возьму с собой того, кто в делах проявляет осторожность, тщательно все продумывает и добивабтся успеха».

13. Учитель сказал: «Если есть возможность добиться богатства, то ради этого я готов стать возницей. Но если нет такой возможности, то я буду следовать своим путем». [...]

17. Учитель сказал: «Есть простую пищу, пить воду, спать, подложив руку под голову, – в этом тоже есть удовольствие. Богатство и знатность, полученные нечестно, для меня подобны облакам, плывущим по небу». [...]

21. Учитель сказал: «Я не родился со знаниями. Я получил их благодаря любви к древности и настойчивости в учебе».

22. Учитель не говорил о чудесах, силе, беспорядках и духах.

23. Учитель сказал: «Если я иду с двумя людьми, то у них обязательно есть чему поучиться. Надо взять то хорошее, что есть у них, и следовать ему. От нехорошего же надо избавиться». [...]

26. Учитель учил четырем вещам: пониманию книг, моральному поведению, преданности [государю] и правдивости. [...]

29. Учитель сказал: «Есть люди, которые, ничего не зная, действуют наобум. Я не таков. Слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему; наблюдаю многое и держу все в памяти – это и есть [способ] постижения знаний». [...]

31. Учитель сказал: «Разве человеколюбие далеко от нас? Если я хочу быть человеколюбивым, человеколюбие приходит». [...]

34. Учитель сказал: «В учености я не уступаю другим людям. Но я не могу поступать, как благородный муж».

35. Учитель сказал: «Разве я смогу стать мудрецом или человеколюбивым человеком? Я всего лишь учусь без пресыщения, просвещаю без устали. Только это я и могу сказать о себе». Гунси Хуа сказал: «Мы, ваши ученики, не можем научиться и этому».

36. Учитель серьезно заболел. Цзы-лу просил его обратиться с молитвой к духам. Учитель спросил: «Делается ли это?» Цзы-лу сказал: «Делается. В молитве говорится: «Обратись с молитвой к духам неба и земли»«. Учитель сказал: «Я уже давно обращаюсь с молитвой к духам».

Глава восьмая. «ТАИ БО» / «Великий первенец»

[...] 2. Учитель сказал: «Почтительность без ритуала приводит к суетливости; осторожность без ритуала приводит к боязливости; смелость без ритуала приводит к смутам; прямота без ритуала приводит к грубости. Если государь должным образом относится к родственникам, в народе процветает человеколюбие. Если государь не забывает о друзьях, в народе нет подлости». [...]

9. Учитель сказал: «Народ можно заставить повиноваться, но нельзя заставить понимать почему».

10. Учитель сказал: «Когда любят отвагу и ненавидят бедность, это может привести к бунту; когда очень ненавидят людей, лишенных человеколюбия, это также может привести к бунту». [...]

13. Учитель сказал: «В любви к учению опирайтесь на искреннюю убежденность; стойте до смерти за правильное учение. Не посещайте государство, где неспокойно; не живите в государстве, где беспорядки. Если в Поднебесной царит спокойствие, будьте на виду; если в Поднебесной нет спокойствия, скройтесь. Если государство управляется правильно, бедность и незнатность вызывают стыд. Если государство управляется неправильно, то богатство и знатность также вызывают стыд».

14. Учитель сказал: «Если не находишься на службе, нечего думать о государственных делах». [...]

17. Учитель сказал: «Учитесь так, как будто вы не в состоянии достичь знаний, словно вы боитесь их потерять».

18. Учитель сказал: «О как велики были Шунь и Юй, владея Поднебесной, они не считали ее своей».

19. Учитель сказал: «О как велик был Яо как правитель! О как он был велик! Только небо более велико! Яо следовал его законам. Народ не смог [даже] выразить этого в словах. О

как обширна была его добродетель! О как велики были его заслуги! О как прекрасны были его установления!»

Глава девятая. «ЦЗЫ ХАНЬ» / «Учитель редко»

1. Учитель редко говорил о выгоде, воле неба и человеколюбии.

2. Человек из Дасян сказал: «Велик Кун-цзы. Его ученость огромна, но он еще не прославился». Услышав это, Кун-цзы сказал, обращаясь к ученикам: «Что бы мне сделать? Доказать ли искусство управления колесницей или искусство стрельбы из лука? Я покажу искусство управления колесницей».

3. Учитель сказал: «В соответствии с ритуалом следует делать шапки из конопли. Но теперь изготовляют из шелка. Так экономнее, и я следую этому. В соответствии с ритуалом государя следует приветствовать у входа в залу. Но теперь приветствуют после того, как он уже вошел в залу. Это – [проявление] заносчивости. И хотя я иду против всех, я приветствую, стоя у входа в залу».

4. Учитель категорически воздерживался от четырех вещей: он не вдавался в пустые размышления, не был категоричен в своих суждениях, не проявлял упрямства и не думал о себе лично. [...]

6. Первый министр спросил Цзы-гуна: «Не является ли учитель совершенномудрым? Откуда у него такие способности ко многому?» Цзы-гун ответил: «Именно небо сделало так, что он стал совершенномудрым, и поэтому обладает большими способностями». Учитель, услышав его, сказал: «Первый министр знает меня. В детстве я жил бедно и поэтому научился многому такому, что не имеет никакой ценности. Но разве благородный муж должен обладать способностями ко многому? [Он] не должен уметь делать многое». Лао сказал: «Учитель говорил: «Меня не использовали [на службе], поэтому я [был вынужден кое-чему] научиться».

7. Учитель сказал: «Обладаю ли я знаниями? Нет, но когда низкий человек спросит меня [о чем-либо], то, [даже если я] не буду ничего знать, я смогу рассмотреть этот вопрос с двух сторон и обо всем рассказать [ему]».

8. Учитель сказал: «Феникс не прилетает, лошадь-дракон с рисунком на спине из реки не появляется, боюсь, что все окончено».

9. Когда учитель видел людей в траурных одеждах или в парадных шапках и платьях или слепых, то, хотя они были и моложе его, он обязательно вставал. Если же шел мимо них, то обязательно спешил.

10. Янь Юань со вздохом сказал: «Чем больше [я] всматриваюсь в учение [учителя], тем возвышеннее оно кажется; чем больше стараюсь проникнуть в него, тем тверже оно оказывается. [Я] вижу его впереди, но вдруг оно оказывается позади. Учитель шаг за шагом искусно завлекает людей, он расширяет мой ум с помощью образования, сдерживает меня посредством ритуала. Я хотел отказаться [от постижения его учения], но уже не смог; я отдал все свои силы, и кажется, что его учение находится передо мной, я хочу следовать ему, но не могу этого сделать».

11. Когда учитель серьезно заболел, Цзы-лу заставил учеников прислуживать ему. Когда болезнь прошла, учитель сказал: «Ю давно занимается этим ложным делом! Претендовать на почести, оказываемые сановнику, когда я не являюсь сановником, кого я этим обманываю? Я обманываю небо! Кроме того, разве умереть на руках у подданных лучше, чем умереть на руках своих учеников? И хотя мне не будут устроены великие похороны, разве я умру посреди дороги?»

12. Цзы-гун сказал: «Здесь есть кусок прекрасной яшмы. Спрятать ли его в ящик или же подождать, когда за него дадут хорошую цену и продать?» Учитель сказал: «Продать. Продать. Я жду цены».

13. Учитель хотел поселиться среди варваров. Кто-то сказал: «Там грубые нравы. Как вы можете так поступать?» Учитель ответил: «Если благородный муж поселится там, будут ли там грубые нравы?». [...]

16. Стоя на берегу реки, учитель сказал: «Все течет так же, [как вода]. Время бежит не останавливаясь». [...]

25. Учитель сказал: «Можно лишить власти командующего войском, но нельзя заставить простолюдинов изменить свои намерения». [...]

27. Учитель сказал: «С наступлением холодной зимы узнаешь, что соснами кипарис последними теряют свой убор».

28. Учитель сказал: «Мудрый не испытывает сомнений, человеколюбивый не испытывает печали, смелый не испытывает страха».

29. Учитель сказал: «С человеком, с которым можно вместе учиться, нельзя вместе стремиться к достижению правильного пути. С человеком, с которым можно вместе стремиться к достижению правильного пути, нельзя вместе утвердиться [на этом пути]. С человеком, с которым можно вместе утвердиться [на правильном пути], нельзя вместе действовать сообразно обстоятельствам».

Глава одиннадцатая. «СЯНЬ ЦЗИНЬ» / «Прежде люди, изучая …»

1. Учитель сказал: «В отношении ритуала и музыки наши предки были неискушенными людьми, потомки же являются благородными мужами. Если я буду применять их, я последую за предками». [...]

3. Среди учеников Кун-цзы самыми выдающимися в делах практической морали были Янь Юань, Минь Цзы-пянь, Жань Бо-ню, Чжун-гун; в умении говорить – Цзай Во, Цзы-гун; в делах политики – Жань Ю, Цзы-лу; в литературе – Цзы-ю, Цзы-ся.

4. Цзы-лу спросил о том, как служить духам. Учитель ответил: «Не научившись служить людям, можно ли служить духам?» [Цзы-лу добавил:] «Я осмелюсь узнать, что такое смерть». [Учитель] ответил: «Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?». [...]

15. Цзы-гун спросил: «Кто лучше: Цзы-чжан или Цзы-ся?» Учитель ответил: «Цзы-чжан допускает крайности, Цзы-ся не успевает осуществлять». Цзы-гун сказал: «Значит, Цзы-чжан лучше». Учитель сказал: «Допускать крайности так же плохо, как и не успевать осуществлять».

16. Цзи-ши был богаче Чжоу-гуна, но Цю собирал для него еще и увеличивал его состояние. Учитель сказал: «Это не мой ученик! Вы можете с громкими криками обрушиться на него!»

17. Чай – прост, Шань – несообразителен, Ши – скрытен, Ю – негибок.

18. Учитель сказал: «Мораль Хуэя близка к совершенству, но он часто бедствует. Сы нарушил волю [неба], богатеет, однако его суждения точны». [...]

23. Цзи Цзы-жань спросил: «Можно ли назвать Чжун Ю и Жань Цю великими сановниками?» Учитель ответил: «Я думал, что вы спросите меня о других людях, но вы спросили меня о Ю и Цю. Те, кто называются великими сановниками, служат государю, исходя из правильных принципов. Если они не могут так поступать, то уходят в отставку. Нынешние же Ю и Цю могут быть названы обычными сановниками». [Цзи Цзы-жань] сказал: «Значит, они во всем подчиняются вышестоящим?» Учитель ответил: «Если им прикажут убить отца или государя, они не исполнят [приказа]».

24. Цзы-лу направил Цзы-гао в Би [в качестве] начальника уезда. Учитель сказал: «Погубили сына другого человека». Цзы-лу сказал: «Там есть народ и алтари духов земли и зерна, почему нужно читать книги, чтобы считаться образованным?» Учитель сказал: «Поэтому-то я и не люблю таких, как вы, бойких на язык людей».

Глава двенадцатая. «ЯНЬ ЮАНЬ»

1. Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, – это и есть человеколюбие. Если кто-либо в течение одного дня будет сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, все в Поднебесной назовут его человеколюбивым. Осуществление человеколюбия зависит от самого человека, разве оно зависит от других людей?». Янь Юань сказал: «Я прошу рассказать о правилах (осуществления человеколюбия]». Учитель ответил: «На то, что не соответствует ритуалу, нельзя смотреть; то, что не соответствует ритуалу, нельзя слушать; то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить; то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать». Янь Юань сказал: «Хотя я и не достаточно сообразителен, буду поступать в соответствии с этими словами».

2. Чжун-гун спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Вне своего дома относись к людям так, словно принимаешь дорогих гостей. Используй народ так, словно совершаешь важное жертвоприношение. Не делай людям того, чего не желаешь себе, и тогда и в государстве и в семье к тебе не будут» чувствовать вражды». Чжун-гун сказал: «Хотя я «недостаточно сообразителен, но буду поступать в соответствии с этими словами».

3. Сыма Ню спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Человеколюбивый человек в разговоре проявляет осторожность». [Сыма Ню] спросил: «Тот, кто в разговоре проявляет осторожность, называется человеколюбивым?» Учитель ответил: «Если [человек] встречает трудности в деле, то разве он не будет осторожным в разговоре?»

4. Сыма Ню спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Благородный муж не печалится и не испытывает страха». [Сыма Ню] спросил: «Того, кто не печалится и не испытывает страха, можно назвать благородным мужем?» Учитель ответил: «Если, взглянув на свои поступки, [видишь], что стыдиться нечего, то отчего же еще можно печалиться и испытывать страх?». [...]

7. Цзы-гун спросил об управлении государством. Учитель ответил: «[В государстве] должно быть достаточно пищи, должно быть достаточно оружия и народ должен доверять [правителю]». Цзы-гун спросил: «Чем прежде всего из этих трех [вещей] можно пожертвовать, если возникнет крайняя необходимость?» Учитель ответил:

«Можно отказаться от оружия». Цзы-гун спросил: «Чем прежде всего можно пожертвовать из [оставшихся] двух вещей, если возникнет крайняя необходимость?» Учитель ответил: «Можно отказаться от пищи. С древних времен еще никто не мог избежать смерти. Но без доверия [народа] государство не сможет устоять». [...]

11. Циский Цзин-гун спросил учителя об управлении государством. Кун-цзы ответил: «Государь должен быть государем, сановник – сановником, отец – отцом, сын – сыном». Цзин-гун сказал: «Правильно! В самом деле, если государь не будет государем, сановник – сановником, отец-отцом, сын-сыном, то, даже если у меня и будет зерно, хватит ли мне его?». [...]

14. Цзы-чжан спросил об управлении государством. Учитель ответил: «Надо постоянно быть в напряжении, вести дела с чувством преданности [вышестоящим]». [...]

16. Учитель сказал: «Благородный муж помогает людям свершать красивые дела и не помогает им свершать некрасивые дела. Низкий человек поступает противоположным образом».

17. Цзи Кан-цзы спросил Кун-цзы об управлении государством. Кун-цзы ответил: «Управлять – значит поступать правильно. Если, управляя, вы будете поступать правильно, то кто осмелится поступать неправильно?». [...]

19. Цзи Кан-цзы спросил Кун-цзы об управлении государством: «Как вы смотрите на убийство людей, лишенных принципов, во имя приближения к этим принципам?» Кун-цзы ответил: «Зачем, управляя государством, убивать людей? Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым. Мораль благородного мужа [подобна] ветру; мораль низкого человека [подобна] траве. Трава наклоняется туда, куда дует ветер». [...]

22. Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Это значит любить людей». Фань Чи спросил о знании. Учитель ответил: «Это значит знать людей». Фань Чи не понял. Учитель сказал: «Выдвигать людей прямых и отстранять людей лживых, и тогда лживые люди смогут стать прямыми».

Фань Чи ушел, но, встретив Цзы-ся, сказал: «Я только что видел учителя и спросил его о знании. Учитель сказал: «Выдвигать людей прямых и отстранять людей лживых, и тогда лживые люди смогут стать прямыми». Что это значит?»

Цзы-ся сказал: «О как глубоки эти слова! Когда Шунь правил Поднебесной, из народа избирали [достойнейшего] и был выдвинут Гао-яо, а все, не обладающие человеколюбием, были отстранены. Когда Тан правил Поднебесной, из народа избирали [достойнейшего] и был выдвинут И Инь, а все люди, не обладающие человеколюбием, были отстранены».

Глава тринадцатая. «ЦЗЫ-ЛУ»

[...] 3. Цзы-лу спросил: «Вэйский правитель намеревается привлечь вас к управлению [государством]. Что вы сделаете прежде всего?» Учитель ответил: «Необходимо начать с ис-

правления имен». Цзы-лу спросил: «Вы начинаете издалека. Зачем нужно исправлять имена?» Учитель сказал:

«Как ты необразован, Ю! Благородный муж проявляет осторожность по отношению к тому, чего не знает. Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, наказания не применяются надлежащим образом. Если наказания не применяются надлежащим образом, народ не знает, как себя вести. Поэтому благородный муж, давая имена, должен произносить их правильно, а то, что произносит, правильно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть ничего неправильного».

4. Фань Чи просил научить его земледелию. Учитель сказал: «В этом я уступаю крестьянину». [Фань Чи] просил научить его огородничеству. Учитель сказал: «В этом я уступаю огороднику». Когда Фань Чи ушел, учитель сказал: «Фань Сюй воистину низкий человек. Если в верхах любят ритуал, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не проявлять почтительности. Если в верхах любят долг, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не подчиняться. Если в верхах любят правдивость, то в народе нет таких, кто бы осмеливался не быть искренним. Если [наверху] будут поступать так, то со всех четырех сторон к ним будут идти люди с детьми за спиной и тогда к чему будет нужно самим заниматься земледелием?»

5. Учитель сказал: «Хотя он и прочитал триста стихотворений «Ши цзин», если ему передать [дела] управления государством, он не справится с ними. Если его послать в соседние страны, он не сможет самостоятельно отвечать на вопросы. Какая польза от того, что он столько прочитал?»

6. Учитель сказал: «Если личное поведение тех, [кто стоит наверху], правильно, дела идут, хотя и не отдают приказов. Если же личное поведение тех, кто [стоит наверху], неправильно, то хотя приказывают, [народ] не повинуется». [...]

9. Когда учитель ехал в Вэй, Жань Ю правил колесницей. Учитель сказал: «Народу здесь много!» Жань Ю спросил: «Народу здесь много, но что надо сделать [для него]?» [Учитель] ответил: «Надо сделать его богатым». [Жань Ю] спросил: «Когда он станет богатым, что надо еще сделать [для него]?» [Учитель] ответил: «Надо его воспитать!»

10. Учитель сказал: «Если бы меня привлекли [к управлению государством], я в течение года навел бы в нем порядок, а через три года добился бы успехов». [...]

13. Учитель сказал: «Если совершенствуешь себя, то разве будет трудно управлять государством? Если же не можешь усовершенствовать себя, то как же сможешь усовершенствовать других людей?». [...]

18. Е-гун сказал Кун-цзы: «У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын выступил свидетелем против отца». Кун-цзы сказал: «Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом и состоит прямота».

19. Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель сказал: «Всегда будь почтителен. Исполняя работу, проявляй уважение. В отношениях с людьми соблюдай преданность. Когда отправляешься к варварам, не отказывайся [от этих правил]».

20. Цзы-гун спросил: «Какой человек может быть назван сановником?» Учитель ответил: «Того, кто может чувствовать стыд за свои поступки и, будучи направленным в другие страны, не подведет своего государя, можно назвать сановником». [Цзы-гун] сказал: «Позвольте спросить, [каким должен быть человек], стоящий ниже [сановника]?» [Учитель] ответил: «[Тот, о ком] члены его рода говорят, что он обладает сыновней почтительностью, а соседи говорят, что он обладает братской уважительностью». [Цзы-гун] сказал: «Позвольте спросить, [каким должен быть человек], стоящий еще ниже?» [Учитель] ответил: [Тот, кто] в словах правдив, а в делах тверд, всего лишь низкий человек, и его можно считать стоящим еще ниже». [Цзы-гун] спросил: «Что можно сказать о тех, кто ныне занимается [делами] управления государством?» Учитель ответил: «Увы, стоит ли говорить о тех, чьи способности можно вместить в бамбуковую корзинку?»

21. Учитель сказал: «Так как нельзя найти людей, придерживающихся середины в поведении, приходится иметь дело с людьми или несдержанными, или осторожными. Несдержанные берутся за все, а осторожные избегают нехороших дел».

22. Учитель сказал: «Южане говорят: «Человек, лишенный постоянства, не может быть кудесником и знахарем». Хорошо сказано! Если мораль непостоянна, это приводит к стыду». Учитель сказал: «Такой человек не может предсказывать».

23. Учитель сказал: «Благородные живут в согласий [с другими людьми], но не следуют за ними, низкие – следуют [за другими людьми], но не живут с ними в согласии». [...]

25. Учитель сказал: «Благородному мужу легко услужить, но трудно доставить ему радость. Если доставлять ему радость не должным образом, он не будет радоваться. Но он использует людей в соответствии с их способностями. Низкому человеку трудно услужить, но легко доставить ему радость. Если доставлять ему радость не должным образом, он все равно будет радоваться. Когда он использует людей, он хочет, чтобы они были пригодны ко всему».

26. Учитель сказал: «Благородный муж держит себя с величавым спокойствием и не зазнается. Низкий человек зазнается и не держит себя с величавым спокойствием».

27. Учитель сказал: «Если человек тверд, настойчив, прост, скуп на слова, он близок к человеколюбию». [...]

30. Учитель сказал: «Отправить на войну людей, не получивших подготовки, – это значит расстаться с ними».

Глава четырнадцатая. «СЯНЬ ВЭНЬ»

[...] 3. Учитель сказал: «Когда в государстве осуществляются правильные принципы, то можно прямо говорить и прямо действовать. Когда же в государстве не осуществляются правильные принципы, действовать можно прямо, но говорить осторожно».

4. Учитель сказал: «Тот, кто обладает моралью, непременно умеет хорошо говорить; но тот, кто умеет хорошо говорить, не обязательно обладает моралью. Человеколюбивый непременно смел, но смелый не обязательно человеколюбив». [...]

6. Учитель сказал: «Есть благородные мужи, которые не обладают человеколюбием, но нет низких людей, которые бы обладали человеколюбием». [...]

10. Учитель сказал: «Трудно [добиться], чтобы бедняк не сердился, легко [добиться], чтобы богатый не зазнавался». [...]

16. Цзы-лу сказал: «Хуань-гун убил Гун-цзы Цзю. Шао Ху покончил с собой из-за этого. Гуань Чжун остался в живых». И спросил: «Был ли Гуань Чжун человеколюбивым?» Учитель ответил: «Хуань-гун объединил знать не с помощью военной силы, а благодаря усилиям Гуань Чжуна. В этом и состояло его человеколюбие! В этом и состояло его человеколюбие!».

17. Цзы-гун сказал: «Был ли Гуань Чжун человеколюбив? Когда Хуань-гун убил Гун-цзы Цзю, он не только не покончил с собою, но и стал у него первым министром». Учитель сказал: «Гуань Чжун, являясь первым министром у Хуань-гуна, стал главой всех правителей, навел порядок в Поднебесной, и народ до сегодняшнего дня пользуется его благодеяниями. Если бы не Гуань Чжун, мы бы ходили с растрепанными волосами и одеждой, застегнутой на левую сторону. Разве он обладает такой же преданностью, как и простолюдины, которые кончают жизнь самоубийством в канавах и никто о них не знает?». [...]

23. Учитель сказал: «Благородный муж движется вверх, низкий человек движется вниз».

24. Учитель сказал: «В древности учились для того, чтобы [усовершенствовать] себя, ныне учатся для того, чтобы стать [известными] среди людей». [...]

27. Учитель сказал: «Благородный муж стыдится, когда его слова расходятся с поступками».

28. Учитель сказал: «У благородного мужа три моральных принципа, но я не могу их осуществить. Обладая человеколюбием, он не печалится; будучи мудрым, он не сомневается; будучи смелым, он не боится». Цзы-гун сказал: «Это то, что учитель говорил о себе».

29. Цзы-гун любил давать людям оценку. Учитель сказал: «Сы! Разве это мудро? У меня [для этого] нет времени».

30. Учитель сказал: «Не печалюсь, что люди меня не знают, а печалюсь, что не обладаю [способностями]». [...]

34. Кто-то спросил; «Правильно ли отвечать добром на зло?» Учитель ответил: «Как можно отвечать добром? На зло отвечают справедливостью. На добро отвечают добром».

35. Учитель сказал: «Нет людей, которые бы меня знали». Цзы-гун сказал: «Почему нет людей, которые бы вас знали?» Учитель сказал: «Я не обижаю небо, не обвиняю людей; изучая обыденное, достигаю вершин, но только небо знает меня».

36. ...Учитель сказал: «Если мое учение проводится в жизнь, на то воля [неба], если мое учение отбрасывается, на то воля [неба]...»

37. Учитель сказал: «Мудрые уходят от общества; стоящие ниже их покидают место, где нет порядка. Стоящие еще ниже избегают [людей] с некрасивыми манерами, а стоящие еще ниже избегают грубых выражений». Учитель сказал: «Так постудали семь человек». [...]

41. Учитель сказал: «Если в верхах соблюдают ритуал, народом легко управлять».

42. Цзы-гун спросил о благородном муже. Учитель отвесил: «Совершенствуя себя, будь уважителен». [Цзы-лу] спросил: «Этого достаточно?» [Учитель] сказал: «Совершенствуя себя, приноси успокоение другим людям». [Цзы-лу] спросил: «Этого достаточно?» [Учитель] сказал: «Совершенствуя себя, приноси успокоение народу. Это было трудно даже для Яо и Шуня!»

Конфуций. Луньюй: Изречения / Конфуций [пер. с кит. И.И. Семененко]. – М.: Эксмо-пресс, 2000. – С. 21-48, 51-58, 61-67, 69-80, 83-91, 94-95, 105, 108-119, 121-126, 128-151.

Учение о четырех благородных истинах в буддизме

СИДДХАРТХА ГАУТАМА, прозванный БУДДОЙ (просветленным) (563–483 гг. до н.э.) – легендарный основатель буддизма. Согласно преданию, принадлежал знатному царскому роду. По пророчеству, ему суждено было стать либо великим царем, либо великим святым, в силу чего отец всячески ограждал его от любых жизненных невзгод. В 29 лет он впервые покидает стены дворца, где в один день увидел старого калеку, больного, отшельника и разлагающийся труп. Зрелище человеческих несчастий заставило Сиддхартху покинуть дворец в поисках пути избавления человечества от страданий. Семь лет он провел с отшельниками, однако разуверился их практике аскетизма и самоистязания. В 35 лет во время медитации он достиг просветления, после чего пошел проповедовать свое учение, основу которого составляют четыре благородные истины.

Истина первая – о страдании (жизнь есть страдание).

Истина вторая – о причине страдания (желание и страсть порождают страдание).

Истина третья – об избавлении от страданий (о нирване как состоянии угасания желаний и страданий, благодаря чему обеспечивается возможность выхода из колеса сансары).

Истина четвертая – о пути, ведущем к прекращению страданий (благородный восьмеричный путь, который включает в себя: 1) «правильное воззрение» – понимание четырех истин; 2) «правильное стремление» – решимость действовать в соответствии с этими истинами; «правильная речь» – отказ от лжи, клеветы, грубости; 4) «правильное действие» – ненанесение вреда живому; 5) «правильный образ жизни» – честное добывание средств к существованию; 6) «правильное усилие» – постоянство в преодолении желаний; 7) «правильное внимание» – удержание мысли о пагубности страстей, отрешенность от мирских привязанностей; 8) «правильное сосредоточение» – достижение внутреннего спокойствия, невозмутимости.

«ДХАММАПАДА» – одно из наиболее ярких произведений буддийской философии и литературы. Являясь составной частью «Типитаки», «Дхаммапада» одновременно выступает как самостоятельный текст, собрание небольших афоризмов, авторство которых приписывается самому Будде. Название происходит от «дхамма» (палийский вариант слова «дхарма» – добродетель, истина) и «пада» – стезя, путь, т. е. «Дхаммапада» – путь истины.

Вопросы к тексту:

1. Как в буддизме понимается страдание?
2. В чем пагубность страстей, желаний?
3. Что такое «дхамма»? Реконструируйте по тексту основные элементы «восьмеричного пути».
4. Чем характеризуется эталонный тип личности в буддизме?

2.1.3. Дхаммапада

I. Глава парных строф

1. Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего.

2. Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с чистым разумом, то за ним следует счастье, как неотступная тень.

3. «Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он обобрал меня». У тех, кто таит в себе такие мысли, ненависть не прекращается.

4. «Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он обобрал меня». У тех, кто не таит в себе такие мысли, ненависть прекращается.

5. Ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма.

6. Ведь некоторые не знают, что нам суждено здесь погибнуть. У тех же, кто знает это, сразу прекращаются ссоры.

7. Того, кто живет в созерцании удовольствий, необузданного в своих чувствах, неумеренного в еде, ленивого, нерешительного, – именно его сокрушает Мара[1], как вихрь – бессильное дерево.

8. Того, кто живет без созерцания удовольствий, сдержанного в своих чувствах и умеренного в еде, полного веры и решительности, – именно его не может сокрушить Мара, как вихрь не может сокрушить каменную гору.

9. Кто облачается в желтое одеяние, сам не очистившись от грязи, не зная ни истины, ни самоограничения, тот недостоин желтого одеяния.

10. Но кто избавился от грязи, кто стоек в добродетелях, исполнен истины и самоограничения, именно тот достоин желтого одеяния.

11. Мнящие суть в несути и видящие несуть в сути, они никогда не достигнут сути, ибо их удел – ложные намерения.

12. Принимающие суть за суть и несуть за несуть, они достигнут сути, ибо их удел – истинные намерения.

13. Как в дом с плохой крышей просачивается дождь, так в плохо развитый ум просачивается вожделение.

14. Как в дом с хорошей крышей не просачивается дождь, так в хорошо развитый ум не просачивается вожделение.

15. В этом мире сетует он и в ином – сетует. В обоих мирах злочинец сетует. Он сетует, он страдает, видя зло своих дел.

16. В этом мире радуется он и в ином – радуется. В обоих мирах творящий добро радуется. Он радуется – не нарадуется, видя непорочность своих дел.

17. В этом мире страдает он и в ином – страдает, в обоих мирах злочинец страдает. «Зло сделано мной», – страдает он. Еще больше страдает он, оказавшись в беде.

18. В этом мире ликует он и в ином – ликует, в обоих мирах творящий добро ликует. «Добро сделано мной!» – ликует он. Еще больше ликует он, достигнув счастья.

19. Если даже человек постоянно твердит Писание, но, нерадивый, не следует ему, он подобен пастуху, считающему коров у других. Он непричастен к святости.

20. Если даже человек мало повторяет Писание, но живет, следуя дхамме, освободившись от страсти, ненависти и невежества, обладая истинным знанием, свободным разумом, не имея привязанностей ни в этом, ни в ином мире, – он причастен к святости.

II. Глава о серьезности

21. Серьезность – путь к бессмертию. Легкомыслие – путь к смерти. Серьёзные не умирают. Легкомысленные подобны мертвецам.

22. Отчетливо понимая это, мудрые – серьёзны. В серьёзности они черпают радость. На ниве благородных радуются они.

23. Вдумчивые, упорные, всегда стойкие и мудрые, они достигают Нирваны, свободной от привязанностей и несравненной.

24. У энергичного, полного мыслей, действующего осмотрительно, ограничивающего себя, серьёзного, у того, чьи дела чисты и кто живет, следуя дхамме, – у того возрастает слава.

25. Пусть мудрец усилием, серьёзностью, самоограничением и воздержанием сотворит остров, который нельзя сокрушить потоком.

26. Невежды, глупые люди привержены к легкомыслию. Мудрец же хранит серьёзность, как драгоценное сокровище.

27. Избегайте легкомыслия, чуждайтесь страсти и наслаждения, ибо лишь серьёзный и вдумчивый достигнет великого счастья.

28. Когда мудрый серьёзностью прогонит легкомыслие, он, беспечальный, подымаясь на вершины мудрости, смотрит на больное печалью человечество, как стоящий на горе на стоящего на равнине, как мудрый на глупого.

---

[1] Мара – в буддизме бог смерти и желаний, влекущих к смерти. В его воинство входят дочери Мары, воплощающие сексуальные желания, и огромное количество демонов, символизирующих негативные человеческие страсти.

29. Серьёзный среди легкомысленных, многободрствующий среди спящих, мудрец выделяется, как скакун, опередивший клячу.

30. Серьёзностью достиг Магхаван первенства среди богов. Серьёзность хвалят, легкомыслие же всегда проклинается.

31. Бхикшу[2], находящий удовольствие в серьёзности или со страхом взирающий на легкомыслие, пролагает путь, как огонь, пожирающий узы, большие или малые.

32. Бхикшу, находящий удовольствие в серьёзности или со страхом взирающий на легкомыслие, неспособен к падению: ведь он близок к Нирване.

III. Глава о мысли

33. Трепещущую, дрожащую мысль, легко уязвимую и с трудом сдерживаемую, мудрец направляет, как лучник стрелу.

34. Как рыба, вырванная из своей стихии и брошенная на сушу, дрожит эта мысль: лишь бы вырваться из-под власти Мары.

35. Обуздание мысли, едва сдерживаемой, легковесной, спотыкающейся где попало, – благо. Обузданная мысль приводит к счастью.

36. Пусть мудрец стережёт свою мысль, трудно постижимую, крайне изощрённую, спотыкающуюся где попало. Стережённая мысль приводит к счастью.

37. Те, которые смирят свою мысль, блуждающую вдалеке, бредущую в одиночку, бестелесную, скрытую в сердце, освободятся от Мары.

38. У того, чья мысль нестойка, кто не знает истинной дхаммы, чья вера колеблется, – мудрость не становится совершенной.

39. В непорочной мысли, в невсполошенной мысли, отказавшейся от добра и зла, в бодрствующей нет страха.

40. Зная, что это тело подобно скудели, превратив эту мысль в подобие крепости, пусть он с оружием мудрости нападет на Мару, и да сохранит он победу и да будет он свободен от привязанностей.

41. Увы! Недолго это тело проживёт на земле, отверженное, бесчувственное, бесполезное, как чурбан.

42. Что бы ни сделал враг врагу или же ненавистник ненавистнику, ложно направленная мысль может сделать еще худшее.

43. Что бы ни сделали мать, отец или какой другой родственник, истинно направленная мысль может сделать еще лучшее.

IV. Глава о цветах

44. Кто победит эту землю и мир Ямы[3] и этот мир богов? Кто найдет хорошо преподанную стезю дхаммы, как мудрец – цветок?

45. Ученик победит землю, мир Ямы и этот мир богов. Ученик найдет хорошо преподанную стезю дхаммы, как мудрец – цветок.

46. Знающий, что это тело подобно пене, понимающий его призрачную природу, сломавший украшенные цветами стрелы Мары, пусть он пройдёт невидимый для царя смерти.

47. Человека же, срывающего цветы, чей ум в шорах, похищает смерть, как наводнение – спящую деревню.

48. Человека же, срывающего цветы, чей ум в шорах, ненастного в чувственных утехах, смерть делает подвластным себе.

49. Как пчела, набрав сока, улетает, не повредив цветка, его окраски и запаха, так же пусть мудрец поступает в деревне.

50. Пусть смотрит он не на ошибки других, на сделанное и несделанное другими, но на сделанное и несделанное им самим.

51. Хорошо сказанное слово человека, который ему не следует, столь же бесплодно, как и прекрасный цветок с приятной окраской, но лишенный аромата.

52. Хорошо сказанное слово человека, следующего ему, плодоносно, как прекрасный цветок с приятной окраской и благоухающий.

---

[2] Бхикшу – буддийский монах

[3] Яма – царь мира мертвых в индийской мифологии

53. Как из вороха цветов можно сделать много венков, так и смертный, когда он родится, может совершать много добрых дел.

54. У цветов аромат не распространяется против ветра, также – у сандалового дерева, у тагары или жасмина. Аромат же добродетельных распространяется и против ветра. Благой человек проникает во все места.

55. Сандаловое дерево или тагара, лотос или вассика – среди их ароматов аромат благих дел – непревзойдённейший.

56. Слаб этот аромат, испускаемый тагарой и сандаловым деревом. Аромат же благих дел, веющий среди богов, – самый лучший.

57. Мара не находит тропы тех, кто благороден, кто живет исполненный серьезности и кто свободен благодаря совершенному знанию.

58-59. Как на куче мусора, выброшенного на большую дорогу, может вырасти лотос, сладкопахнущий и радующий ум, так ученик поистине просветлённого выделяется мудростью среди слепых посредственностей, среди существ, подобных мусору.

V. Глава о глупцах

60. Длинна ночь для бодрствующего, длинна йоджана для уставшего, длинна сансара для глупцов, не знающих истинной дхаммы.

61. Если странствующий не встретит подобного себе или лучшего, пусть он укрепится в одиночестве: с глупцом не бывает дружбы.

62. «Сыновья – мои, богатство – мое», – так мучается глупец. Он ведь сам не принадлежит себе. Откуда же сыновья? Откуда богатство?

63. Глупец, который знает свою глупость, тем самым уже мудр, а глупец, мнящий себя мудрым, воистину, как говорится, «глупец».

64. Если глупец связан с мудрым даже всю свою жизнь, он знает дхамму не больше, чем ложка – вкус похлебки.

65. Если хотя бы мгновение умный связан с мудрым, быстро знакомится он с дхаммой, как язык с вкусом похлебки.

66. Не имея разума, глупцы поступают с собой, как с врагами, совершая злое дело, которое приносит горькие плоды.

67. Нехорошо сделано то дело, совершив которое раскаиваются, чей плод принимают с заплаканным лицом, рыдая.

68. Но хорошо сделано то дело, сделав которое не раскаиваются, чей плод принимают радостно и удовлетворенно.

69. Пока зло не созреет, глупец считает его подобным мёду. Когда же зло созреет, тогда глупец предается горю.

70. Пусть глупец месяц за месяцем ест пищу с кончика травинки куса, все-таки он не стоит и шестнадцатой части тех, кто знает дхамму.

71. Ибо, как не сразу свёртывается молоко, так содеянное злое дело не сразу приносит плоды; тлея подобно огню, покрытому пеплом, оно следует за этим глупцом.

72. Когда же глупец на свое несчастье овладеет знанием, оно уничтожает его удачливый жребий, разбивая ему голову.

73. Он может возжелать неподобающего ему положения и первенства среди бхикшу, и власти в монастырях, и почитания среди других родов.

74. «Пусть думают и миряне, и отшельники, что это сделано мной. Пусть они зависят от меня во всех делах», – таково намерение глупца; его желание и гордость возрастают.

75. Ибо одно средство ведет к приобретению богатства, другое – к Нирване. Зная же это, бхикшу, ученик Будды, не возрадуется почестям, но возлюбит одиночество.

VI. Глава о мудрых

76. Если кто увидит мудреца, указывающего недостатки и упрекающего за них, пусть он следует за таким мудрецом, как за указывающим сокровище. Лучше, а не хуже будет тому, кто следует за таким.

77. Пусть он советует, поучает и удерживает от зла. Он ведь приятен доброму и непротивен злому.

78. Пусть никто не соединяется с плохими друзьями, пусть никто не соединяется с низкими людьми. Привяжитесь к хорошим друзьям, привяжитесь к благородным людям.

79. Вкушающий дхамму живёт счастливо; с чистым умом, мудрец всегда восхищается дхаммой, возвещённой Благородным.

80. Строители каналов пускают воду, лучники подчиняют себе стрелу, плотники подчиняют себе дерево, мудрецы смиряют самих себя.

81. Как крепкая скала не может быть сдвинута ветром, так мудрецы непоколебимы среди хулений и похвал.

82. Услышав дхаммы, мудрецы становятся чистыми, как пруд, глубокий, чистый и незамутнённый.

83. Добродетельные продолжают свой путь при любых условиях. Благие, даже томясь желанием, не болтают. Тронутые счастьем или же горем, мудрецы не позволяют ни того, ни другого.

84. Ни ради самого себя, ни ради другого не возжелает он ни сына, ни богатства, ни царства. На незаконной стезе не возжелает он себе успеха. Да будет он благороден, мудр и справедлив.

85. Немногие среди людей достигают противоположного берега. Остальные же люди только суетятся на здешнем берегу.

86. Те же люди, которые, действительно, следуют дхамме, когда дхамма хорошо возвещена, достигнут противоположного берега, минуя царство смерти, хотя его и трудно избежать.

87-88. Покинув тёмную дхамму, пусть мудрец пестует светлую. Уйдя из дома в бездомность, в одиночестве, казалось бы малоподходящем для радости, пусть ищет он удовлетворения.

Отказавшись от желаний, избавившись от собственности, пусть мудрец очистит от скверны свой ум.

89. Те, чей ум должным образом опирается на начала просветления, отказавшиеся от привязанностей, радующиеся освобождению, с уничтоженными желаниями, полные блеска, они в этом мире достигли Нирваны.

VII. Глава об Архатах

90. У совершившего странствие, у беспечального, у свободного во всех отношениях, у сбросившего все узы нет лихорадки страсти.

91. Мудрые удаляются; дома для них нет наслаждения. Как лебеди, оставившие свой пруд, покидают они свои жилища.

92. Они не делают запасов, у них правильный взгляд на пищу, их удел – освобождение, лишенное желаний и необусловленное. Их путь, как у птиц в небе, труден для понимания.

93. У него уничтожены желания, и он не привязан к пище; его удел – освобождение, свободное от желаний и условий. Его стезя, как у птиц в небе, трудна для понимания.

94. Чувства у него спокойны, как кони, обузданные возницей. Он отказался от гордости и лишен желаний. Такому даже боги завидуют.

95. Подобный земле, он не знает смятения; такой добродетельный подобен столпу Индры; он как пруд без грязи. У такого нет сансар.

96. У него спокойная мысль, и слово спокойно и деяние. У такого спокойного и освобождённого – совершенное знание.

97. Человек, который не верует и знает несозданное, разорвал привязанности, положил конец случаю, отказался от желаний, – поистине благороднейший человек.

98. В деревне или в лесу, в долине или на холме, – где бы ни жили Архаты, любая земля там приятна.

99. Приятны леса. Где не радуются прочие люди, возрадуются лишённые страсти, ибо они не ищут чувственных удовольствий.

VIII. Глава о тысяче

100. Одно полезное слово, услышав которое становятся спокойными, лучше тысячи речей, составленных из бесполезных слов.

101. Одно полустишие, услышав которое становятся спокойными, лучше тысячи стихов, составленных из бесполезных слов.

102. Одно полустишие, услышав которое становятся спокойными, лучше чем если бы кто-нибудь продекламировал сто стихов, составленных из бесполезных слов.

103. Если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой – величайший победитель в битве.

104. Поистине, победа над собой человека, живущего в постоянном самоограничении, смирившего себя, лучше, чем победа над другими людьми.

105. Ни Мара с Брахмой, ни гандхарва, ни даже сам бог не смогут превратить у такого человека победу в поражение.

106. Пусть некто месяц за месяцем тысячекратно в течение ста лет совершает жертвоприношения, и пусть другой воздаст честь – хотя бы на одно мгновение, – совершенствующему себя. Поистине, такое почитание лучше столетних жертвоприношений.

107. Пусть человек сто лет ухаживает за огнем в лесу и пусть он воздаст честь, – хотя бы на одно мгновение, – совершенствующему себя. Поистине, такое почитание лучше столетних жертвоприношений.

108. Что бы ни пожертвовал в этом мире в течение года добродетельный как милостыню или приношение, все это не стоит и ломанного гроша. Уважение к ведущим праведную жизнь – лучше.

109. У того, кто почтителен и всегда уважает старых, возрастают четыре дхаммы: жизнь, красота, счастье, сила.

110. Один день жизни добродетельного и самоуглублённого лучше столетнего существования порочного и распущенного человека.

111. Один день жизни умудрённого и самоуглублённого лучше столетнего Существования невежественного и распущенного человека.

112. Один день жизни обладающего кипучей энергией лучше столетнего существования ленивого и лишённого энергии человека.

113. Один день жизни видевшего начало и конец лучше столетнего существования человека, не видящего начала и конца.

114. Один день жизни видевшего бессмертную стезю лучше столетнего существования человека, не видящего бессмертной стези.

115. Один день жизни видевшего высшую дхамму лучше столетнего существования человека, не видящего высшей дхаммы.

IX. Глава о зле

116. Пусть он спешит совершить благое; от зла пусть он удерживает свой ум. Ибо ум того, кто не спешит делать добро, находит удовольствие в зле.

117. Если даже человек сделал зло, пусть он не делает его снова и снова, пусть не строит на нём свои намерения. Накопление зла – горестно.

118. Если человек сделал добро, пусть он делает его снова и снова, пусть строит на нём свои намерения. Накопление добра – радостно.

119. Даже злой видит счастье, пока зло не созрело. Но когда зло созреет, тогда злой видит зло.

120. Даже благой видит зло, пока благо не созрело. Но когда благо созреет, тогда благой видит благо.

121. Не думай легкомысленно о зле: «Оно не придет ко мне». Ведь и кувшин наполняется от падения капель. Глупый наполняется злом, даже понемногу накапливая его.

122. Не думай легкомысленно о добре: «Оно не придет ко мне». Ведь и кувшин наполняется от падения капель. Умный наполняется добром, даже понемногу накапливая его.

123. Пусть избегает он зла, как купец, без спутников, но с большим богатством, – опасной дороги, как желающий жить – яда.

124. Если рука не ранена, можно нести яд в руке. Яд не повредит не имеющему ран. Кто сам не делает зла, не подвержен злу.

125. К тому, кто обижает безвинного человека, чистого и безупречного человека, именно к такому глупцу возвращается зло, как тончайшая пыль, брошенная против ветра.

126. Одни возвращаются в материнское лоно, делающие зло попадают в преисподнюю, праведники – на небо, лишённые желаний достигают Нирваны.

127. Ни на небе, ни среди океана, ни в горной расселине, если в неё проникнуть, не найдётся такого места на земле, где бы живущий избавился от последствий злых дел.

128. Ни на небе, ни среди океана, ни в горной расселине, если в неё проникнуть, не найдётся такого места на земле, где бы живущего не победила смерть.

X. Глава о наказании

129. Все дрожат перед наказанием, все боятся смерти – поставьте себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству.

130. Все дрожат перед наказанием, жизнь приятна для всех – поставьте себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству.

131. Кто, ища счастья для себя, налагает наказание на существа, желающие счастья, тот после смерти не получит счастья.

132. Кто, ища счастья для себя, не налагает наказания на существа, желающие счастья, тот после смерти получит счастье.

133. Ни с кем не говори грубо; те, с кем ты говорил грубо, ответят тебе тем же. Ведь раздражённая речь – неприятна, и возмездие может коснуться тебя.

134. Если ты успокоился, подобно разбитому гонгу, ты достиг Нирваны; в тебе нет раздражения.

135. Как пастух палкой гонит коров на пастбище, так старость и смерть гонят жизнь живых существ.

136. Совершая злые дела, глупец не понимает этого. Неразумный мучается из-за своих дел подобно снедаемому огнем.

137. Кто налагает наказание на безвинных и неиспорченных, тот быстро приходит к одному из десяти состояний.

138-139-140. Его может постигнуть: острое страдание, повреждение тела и тяжёлое мучение или же болезнь, безумие; или царская немилость, или тяжкое обвинение, или потеря родных, или утрата богатств, или же дома его спалит пламенный огонь. Когда разрушается тело, глупый попадает в перисподнюю.

141. Ни хождение нагим, ни спутанные волосы, ни грязь, ни пост, ни лежанье на сырой земле, ни пыль и слякоть, ни сиденье на корточках не очистят смертного, не победившего сомнений.

142. Пусть он даже украшен, но если он живет в мире, спокойный, смиренный, воздержанный, ведущий праведную жизнь, отвергающий применение наказания ко всем существам, – он брахман, он отшельник, он бхикшу.

143. Найдется ли в мире какой-либо человек, смиривший себя скромностью, который не нуждается в понукании, как хорошо тренированная лошадь – в кнуте?

144. Подобно хорошо тренированной лошади, тронутой кнутом, будьте энергичными и одушевлённым. С помощью веры, добродетели и энергии, самоуглубления и изучения дхаммы вы, вдумчивые, исполненные знания и безупречные в поведении, освободитесь от этого великого зла.

145. Строители каналов пускают воду, лучники подчиняют себе стрелу, плотники подчиняют себе дерево, добродетельные смиряют сами себя.

XI. Глава о старости

146. Что за смех, что за радость, когда мир постоянно горит? Покрытые тьмой, почему вы не ищете света?

147. Взгляни на сей изукрашенный образ, на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определённости, ни постоянства.

148. Изношено это тело, гнездо болезней, бренное; эта гнилостная груда разлагается, ибо жизнь имеет концом – смерть.

149. Что за удовольствие видеть эти голубоватые кости, подобные разбросанным тыквам в осеннюю пору?

150. Из костей сделана эта крепость, плотью и кровью оштукатурена; старость и смерть, обман и лицемерие заложены в ней.

151. Изнашиваются даже разукрашенные царские колесницы, также и тело приближается к старости. Но дхамма благих не приближается к старости, ибо добродетельные поучают ей добродетельных.

152. Малозначащий человек стареет, как вол: у него разрастаются мускулы, знание же у него не растет.

153. Я прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его. Рожденье вновь и вновь – горестно.

154. О строитель дома, ты видишь! Ты уже не построишь снова дома. Все твои стропила разрушены, конек на крыше уничтожен. Разум на пути к развеществлению достиг уничтожения желаний.

155. Те, кто не вел праведной жизни, не достиг в молодости богатства, гибнут, как старые цапли на пруду, в котором нет рыб.

156. Те, кто не вёл праведной жизни, не достиг в молодости богатства, лежат, как сломанные луки, вздыхая о прошлом.

XII. Глава о своём я

157. Знающий, что своё я – приятно, пусть бдительно охраняет себя. Мудрец должен бодрствовать в течение одной из трех страж.

158. Пусть он сначала себя приведет в надлежащее состояние. Потом можно поучать и другого. Мудрый не собьётся с пути.

159. Как он поучает другого, так пусть поступает и сам. Полностью смирив себя, он может смирить и других. Поистине, смирение самого себя – трудно.

160. Ведь свое я – господин себе. Кто же ещё может быть господином? Полный смирением своего я человек находит господина, которого трудно найти.

161. Самим сделано зло, саморождённое, самовозникшее. Оно побеждает глупца, как алмаз – драгоценный камень.

162. Тот, у кого совсем дурной нрав, поступает с собой так, как мог бы пожелать ему враг. Он напоминает малуву, обвивающую дерево сал.

163. Плохие и вредные для себя дела – делать легко. То же, что хорошо и полезно, – делать в высшей степени трудно.

164. Глупец, который из-за порочного взгляда презирает учение Архатов, благородных, живущих согласно дхамме, приносит плоды, как каттхака, лишь уничтожая себя.

165. Ибо сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам, и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой. Одному другого не очистить.

166. Пусть он не пренебрегает своим собственным благом, как бы ни было велико благо другого. Познав свое благо, пусть он будет привержен высшему благу.

XIII. Глава о мире

167. Не следуй низменной дхамме! Не живи легкомысленно! Не следуй фальшивым взглядам! Не увеличивай существования!

168. Встань! Не будь легкомысленным! Следуй добродетельной дхамме! Соблюдающий дхамму живёт счастливо в этом мире и даже в ином.

169. Следуй добродетельной дхамме, но не следуй порочной! Соблюдающий дхамму живёт счастливо в этом мире и даже в ином.

170. Кто смотрит на мир, как смотрят на пузырь, как смотрят на мираж, того не видит царь смерти.

171. Идите, смотрите на сей мир, подобный пёстрой царской колеснице! Там, где барахтаются глупцы, у мудрого нет привязанности.

172. Кто, прежде будучи легкомысленным, потом стал серьёзным, тот освещает этот мир, как луна, освобождённая от облаков.

173. Кто добрым делом искупает сделанное зло, тот освещает этот мир, как луна, освобождённая от облаков.

174. Слеп этот мир. Немногие в нем видят ясно. Подобно птице, освобождённой из сети, лишь немногие попадают на небеса.

175. Лебеди путешествуют тропой солнца; они путешествуют по небу с помощью иддхи. Мудрые уходят из мира, победив Мару с его воинством.

176. Нет зла, которое не мог бы совершить человек, говорящий ложь, отказывающийся от иного мира, пренебрегший единой дхаммой.

177. Истинно, скаредные не попадают в мир богов; глупцы, действительно, не восхваляют даяния. Мудрый же, давая, радуется: ведь благодаря этому он счастлив в другом мире.

178. Плод сотапатти лучше, чем земное единовластье, или восхождение на небо – чем власть над всем миром.

XIV. Глава о просветлённом

179. Какой тропой поведёте вы этого бестропого, просветлённого, владеющего безграничными сферами, у которого победа не превращается в поражение и чья побеждённая страсть уже не продолжается в этом мире?

180. Какой тропой поведете вы этого бестропого, просветлённого, обладающего безграничными сферами, у которого нет завлекающей в ловушку привязанности, желанья, сбивающего с пути?

181. Даже боги завидуют тем просветлённым, исполненным глубоких мыслей, которые наслаждаются спокойствием освобождения, преданы размышлениям, мудры.

182. Трудно стать человеком; трудна жизнь смертных; трудно слушать истинную дхамму; трудно рождение просветлённого.

183. Неделание зла, достижение добра, очищение своего ума – вот учение просветлённых.

184. Выдержка, долготерпение – высший аскетизм, высшая Нирвана, – говорят просветлённые, – ибо причиняющий вред другим – не отшельник, обижающий другого – не аскет.

185. Неоскорбление, непричинение вреда и воздержанность в согласии с Пратимокшей, и умеренность в еде, и уединённое существование, и преданность возвышенного мыслям – вот учение просветлённых.

186. Даже ливень из золотых монет не принесет удовлетворения страстям. Мудр тот, кто знает: страсти болезненны и мало от них радости.

187. Он не находит удовлетворения даже в небесных удовольствиях. Полностью просветлённый ученик радуется только уничтожению желания.

188. Ко всякому прибежищу обращаются люди, мучимые страхом: к горам и к лесам, к деревьям в роще, к гробницам.

189. Но ведь и такое прибежище не безопасно, и такое прибежище не из лучших. Достигший такого прибежища не освобождается от всех горестей.

190. Тот же, кто нашел прибежище в Будде, в Дхамме и в Сангхе, кто владеет подлинным знанием, – видит Четыре благородные истины.

191. Зло, происхождение зла и преодоление зла, и Благородный восьмеричный путь, ведущий к прекращению зла.

192. Вот такое прибежище безопасно, такое прибежище – лучшее. Достигший такого прибежища освобождается от всех горестей.

193. Трудно найти благородного человека: не везде он рождается. Но где рождается такой мудрый, так процветает счастливый род.

194. Благословенно рождение просветлённых, благословенно ученье истинной дхаммы, благословенно согласие сангхи, благословен аскетизм живущих в согласии.

195-196. Никому невозможно перечислить достоинства («такие, мол, да этакие») такого, кто почитает достойных почтенья (будь то просветлённые или ученики), преодолевших препятствия, освободившихся от печали и жалоб, того, кто почитает таких достигших освобождения и не знающих страха.

XV. Глава о счастье

197. О! Мы живем очень счастливо, невраждующие среди враждебных; среди враждебных людей живем мы, невраждующие.

198. О! Мы живем очень счастливо, небольные среди больных; среди больных людей живем мы, небольные.

199. О! Мы живем очень счастливо, нетомящиеся среди томящихся; среди томящихся людей живем мы, нетомящиеся.

200. О! Мы живем очень счастливо, хотя у нас ничего нет. Мы будем питаться радостью, как сияющие боги.

201. Победа порождает ненависть; побеждённый живет в печали. В счастье живет спокойный, отказывающийся от победы и поражения.

202. Нет огня большего, чем страсть; нет беды большей, чем ненависть; нет несчастья большего, чем тело; нет счастья, равного спокойствию.

203. Голод – величайший недуг, санкхары – величайшее зло; для того, кто доподлинно знает об этом, Нирвана – величайшее благо.

204. Здоровье – величайшая победа; удовлетворение – величайшее богатство; доверие – лучший из родственников; Нирвана – величайшее благо.

205. Вкусив сладость одиночества и сладость успокоения, освобождается от страха и от греха тот, кто вкушает сладость блаженства дхаммы.

206. Приятно смотреть на благородных; быть в их обществе – благо. Да будет всегда счастлив тот, кто не видит глупцов.

207. Ибо странствующий в обществе глупцов страдает долгое время. Пребывание с глупцами, как с врагом, всегда приносит несчастье, а пребывание с мудрыми – счастье, как встреча с родственниками.

208. Поэтому: как луна следует звёздным путем, так нужно следовать за мудрым, знающим и многоучёным, многоперенёсшим, благочестивым, благородным – за таким хорошим и умным человеком.

XVI. Глава о приятном

209. Посвятивший себя суете и не посвятивший себя размышлению, забывший цель, цепляющийся за удовольствие завидует самоуглубленному.

210. Не привязывайся к приятному и никогда – к неприятному. Не видеть приятное и видеть неприятное – зло.

211. Поэтому не делайте приятного, ибо расставание с приятным – болезненно. Нет уз для тех, у которых нет приятного или неприятного.

212. Из приятного рождается печаль, из приятного рождается страх; у того, кто освободится от приятного, нет печали, откуда страх?

213. Из склонности рождается печаль, из склонности рождается страх; у того, кто освободился от склонности, нет печали, откуда страх?

214. Из привязанности рождается печаль, из привязанности рождается страх; у того, кто освободился от привязанности, нет печали, откуда страх?

215. Из страсти рождается печаль, из страсти рождается страх; у того, кто освободился от страсти, нет печали, откуда страх?

216. Из желания рождается печаль, из желания рождается страх; у того, кто освободился от желания, нет печали, откуда страх?

217. Исполненного добродетели и проницательности, стойкого в дхамме, говорящего правду, исполняющего свой долг – такого считает народ приятным.

218. Тот, у кого мысль не привязана к удовольствиям, в ком родилось желание неизречённого (и пусть он исполнен разума), зовется уддхамсота.

219. Родственники, друзья и доброжелатели радуются, приветствуя человека, долго отсутствующего и пришедшего издалека невредимым.

220. Добрые дела встречают добродетельного человека, ушедшего из этого мира в другой, как родственники – своего близкого при его возвращении.

XVII. Глава о гневе

221. Пусть он откажется от гнева, пусть он оставит самодовольство, пусть он превозможет все привязанности. Никакие несчастья не случаются с тем, кто не привязан к имени и форме.

222. Кто сдерживает пробудившийся гнев, как сошедшую с пути колесницу, того я называю колесничим; остальные – просто держат вожжи.

223. Да победит он гнев отсутствием гнева, недоброе – добрым, да победит он скупость щедростью, правдой – лжеца.

224. Говори правду, не поддавайся гневу; если тебя просят, – пусть о немногом, – дай. С помощью этих трех условий можно приблизиться к богам.

225. Мудрецы, которые никого не обижают, чья плоть всегда смирена, идут в неизменяемое место, и, придя туда, они страдают.

226. У тех, кто постоянно бодрствует, денно и нощно учится и стремится к Нирване, исчезают желания.

227. Старо это присловье, о Атула, и в ходу оно не только в наше время: «Они порицают сидящего спокойно, они порицают многоречивого, и того, кто говорит в меру, порицают они». Нет ничего в мире, что бы они не порицали.

228. И не было, и не будет, и теперь нет человека, который достоин только порицания или только похвалы.

229. Кто безупречен в поведении, мудр, исполнен знания и добродетели, того, наблюдая его день за днем, восхваляют мудрые.

230. Кто решится порицать того, кто подобен монете, сделанной из золота реки Джамбу? Даже боги восхваляют его: самим Брахмой прославлен он.

231. Остерегайся грехов тела, будь сдержан во всем, что касается тела; избавившись от грехов тела, будь безгрешен телом.

232. Остерегайся грехов слова, будь сдержан во всем, что касается слова; избавившись от грехов слова, будь безгрешен словом.

233. Остерегайся грехов ума, будь сдержан во всем, что касается ума; избавившись от грехов ума, будь безгрешен умом.

234. Мудрые сдержаны телом; они также сдержаны в слове; мудрые сдержаны умом; они поистине во всем сдержаны.

XVIII. Глава о скверне

235. Как увядший лист ты теперь, и посланцы Ямы пришли за тобой. И ты стоишь у порога смерти, и у тебя нет даже запаса на дорогу.

236. Сотвори себе остров, борись энергично, будь мудрым. Очищенный от скверны, безупречный, ты достигнешь небесного царства благородных.

237. И вот твоя жизнь подошла к концу. Ты приблизился к Яме, а между тем у тебя нет даже дома, и нет у тебя даже запаса на дорогу.

238. Сотвори себе остров, борись энергично, будь мудрым! Очищенный от скверны, безупречный, ты не придешь больше к рожденью и старости.

239. Постепенно, мало-помалу, время от времени, мудрец должен стряхивать с себя грязь, как серебряных дел мастер – с серебра.

240. Как ржавчина, появившаяся на железе, поедает его, хотя она из него и возникла, так и собственные поступки приводят к несчастью того, кто преступил дхону.

241. Писание загрязняется, если его не повторять: дома загрязняются, если за ними не следить; красота загрязняется леностью; легкомыслие у бдительного – грязь.

242. Плохое поведение женщины – грязь; скаредность дающего – грязь; и в этом и в том мире злые дхаммы – грязны.

243. Но грязнее всего грязь невежества, худшая грязь; избавившись от этой грязи, вы, о бхикшу, будьте свободными от грязи!

244. Легко жить тому, кто нахален, как ворона, дерзок, навязчив, безрассуден, испорчен.

245. Но трудно жить тому, кто скромен, кто всегда ищет чистое, кто беспристрастен, хладнокровен, прозорлив, чья жизнь чиста.

246-247. Кто разрушает жизнь и произносит ложь, хватает то, что не дано ему в этом мире, и ходит к жене другого, человек, который предается пьянству, – подрывает себе корень здесь, в этом мире.

248. Знай это, о человек! Злые дхаммы не имеют границ. И пусть скаредность и отсутствие дхаммы не сделают тебя надолго подвластным злу.

249. Люди дают в согласии со своей верой и столько, сколько они считают нужным. А кто завидует еде и питью, полученным другими, тот ни днем ни ночью не может достичь сосредоточенности.

250. А у кого зависть уничтожена, с корнем вырвана, устранена, тот и днем и ночью может достичь сосредоточенности.

251. Нет огня подобного страсти, нет спазмы подобной гневу, нет сети подобной обману, нет реки подобной желанию.

252. Легко увидеть грехи других, свои же, напротив, увидеть трудно. Ибо чужие грехи рассеивают, как шелуху; свои же, напротив, скрывают, как искусный шулер несчастливую кость.

253. У того, кто высматривает чужие грехи и постоянно раздражён, увеличиваются желания; он далек от уничтожения желаний.

254. В небе нет пути; нет отшельника вне нас. Люди находят радость в иллюзиях, Татхагаты свободны от иллюзий.

255. В небе нет пути; нет отшельника вне нас. Нет вечной санкхары; у просветлённых нет непостоянства.

XIX. Глава о соблюдающем дхамму

256. Не тот соблюдает дхамму, кто с поспешностью преследует свою цель. Мудрый же взвешивает и то и другое: правое и неправое.

257. Он ведет других, не прибегая к насилию, в соответствии с дхаммой, бесстрастно. Охраняющего дхамму, мудрого называют «соблюдающим дхамму».

258. Не потому он мудр, что много говорит. Спокойного, свободного от ненависти, не знающего страха называют «мудрым».

259. Не потому он сведущ в дхамме, что много говорит. Кто не пренебрегает дхаммой, кто – пусть он малоучен – ощущает её всем своим телом, тот поистине, сведущ в дхамме.

260. Не потому он старший, что его голова седа. Он в преклонном возрасте, но называют его «состарившимся напрасно».

261. Тот, в ком истина и дхамма, ненасилие, самоограничение, смирение, кто безупречен и мудр, того называют «старшим».

262. Завистливый, жадный, изворотливый человек не становится привлекательным только из-за красноречия или красивого лица.

263. Тот, у кого это уничтожено, с корнем вырвано, устранено, кто мудр и отказался от ненависти, того называют «привлекательным».

264. Непослушный и лживый не становится отшельником только благодаря бритой голове. Что это за отшельник, если он скареден и исполнен желаний?!

265. Но кто полностью подчиняет зло, – большое или малое, – того называют «отшельником», ибо он успокоил зло.

266. Не потому он бхикшу, что просит у других милостыню. Бхикшу становятся не иначе, как усвоив всю дхамму.

267. Кто стоит в этом мире выше добра и зла или ведёт праведную жизнь, кто живёт здесь, обладая знанием, именно такого называют «бхикшу».

268-269. Глупый, невежественный не становится муни, даже если он соблюдает молчание. Тот же мудрец, который, как бы имея весы, отбирает хорошее и избегает плохого, и есть муни; поэтому-то он муни. Кто взвешивает в этом мире и то и другое, тот как раз и называется «муни».

270. Он не благороден, если совершает насилие над живыми существами. Его называют благородным, если он не совершает насилия ни над одним живым существом.

271-272. Только послушанием и ритуалами или также многоученостью, или же достижением самоуглубления, или одиноким ночлегом – я не достигну счастья архатства, недостижимого для простых мирян! О бхикшу! Разве вы были довольны, не достигнув уничтожения желаний?

XX. Глава о пути

273. Лучший из путей – восьмеричный, лучшая из истин – четыре слова; лучшая из дхамм – уничтожение страстей; лучший из двуногих – тот, кто прозорлив.

274. Вот путь, и нет другого для очищения зрения. Следуйте по нему. Все иное – наваждение Мары.

275. Следуя по нему, вы положите конец страданию. Это путь был провозглашен мной, когда я узнал, как удалять тернии.

276. Вы сами должны сделать усилие. Татхагаты – единственные учителя. Те, кто следует этим путем и самоуглублён, освободится от оков Мары.

277. «Все санкхары преходящи». Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение ко злу. Вот путь к очищению.

278. «Все санкхары горестны». Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение ко злу. Вот путь к очищению.

279. «Все санкхары лишены души». Когда мудро смотрят на это, тогда испытывают отвращение ко злу. Вот путь к очищению.

280. Кто не встает, когда время вставать; кто исполнен лени, несмотря на молодость и силу; у кого решимость и мысль подавлены, – тот, беспечный и ленивый, не найдёт пути к мудрости.

281. Внимательный к слову, вполне смиривший свой ум, пусть он не делает ничего дурного телом, пусть он очистит эти три пути действия, пусть он достигнет тропы, указанной мудрецами.

282. Истинно: из размышления рождается мудрость; из отсутствия размышления – уничтожение мудрости. Зная этот двойной путь к жизни и к уничтожению жизни, пусть он сделает так, чтобы мудрость увеличивалась.

283. Вырубите лес, а не одно дерево. Из леса рождается страх. Вырубив и лес, и чащу, вы, о бхикшу, станете свободными.

284. Пока у мужчины не искоренено желание к женщинам, – пусть даже самое малое, – до тех пор его ум на привязи подобно теленку, сосущему молоко у матери.

285. Вырви свое желание, как вырывают рукой осенний лотос. Следуй по пути спокойствия к Нирване, указанной Сугатой.

286. «Здесь я буду жить во время дождей, здесь – зимой и летом», – так рассуждает глупец. Он не думает об опасности.

287. Такого человека, помешавшегося на детях и скоте, исполненного желаний, похищает смерть, как наводнение – спящую деревню.

288. Ни дети, ни отец, ни даже родственники не могут быть защитой тому, кого схватила смерть. У родных не найти защиты.

289. Зная эту истину, пусть мудрец, внутренне сдержанный, быстро очистит себе путь, ведущий к Нирване.

XXI. Глава о разном

290. Если отказ от маленького счастьица позволяет увидеть большое счастье, пусть мудрый откажется от маленького счастьица, размышляя о большом счастье.

291. Тот, кто ищет себе счастье, причиняя страдания другим, запутавшись в тенетах ненависти, не освобождается от ненависти.

292. Ведь что должно быть сделано, откладывается; что не нужно делать, наоборот, делается. У таких беспечных и заносчивых увеличиваются желания.

293. Но те, чей вполне сосредоточенный ум постоянно направлен на тело, не следуют за тем, что не должно быть сделано, упорно делая то, что должно быть сделано. У таких мудрых и внимательных желания исчезают.

294. Убив мать и отца и двух царей из касты кшатриев, уничтожив царство вместе с его подданными, брахман идёт невозмутимо.

295. Убив мать и отца и двух царей из касты брахманов, убив пятым человека-тигра, брахман идет невозмутимо.

296. Ученики Гаутамы, наделенные великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днем и ночью, все время их мысль устремлена к Будде.

297. Ученики Гаутамы, наделенные великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днем и ночью, все время их мысль устремлена к Дхамме.

298. Ученики Гаутамы, наделенные великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днем и ночью, все время их мысль устремлена к Сангхе.

299. Ученики Гаутамы, наделенные великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днем и ночью, все время их мысль устремлена на тело.

300. Ученики Гаутамы, наделенные великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днем и ночью их ум радуется ненасилию.

301. Ученики Гаутамы, наделенные великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днем и ночью их ум радуется размышлению.

302. Трудно оставить мирской уклад, трудно радоваться; трудна и несчастна жизнь в доме, трудно жить с иными, чем ты. Несчастье преследует странника. Поэтому не будь странником и пусть несчастье не преследует тебя.

303. Того, кто исполнен веры и добродетели, наделен славой и богатством, в каком бы месте он ни оказался, чтут повсюду.

304. Благие сияют издалека, как Гималайские горы. Злых же и вблизи не видно, как не видно стрел, пущенных ночью.

305. Тот, кто сидит в одиночестве, спит в одиночестве, бродит в одиночестве, тот, кто деятелен и сдерживает себя сам, пусть радуется в лесной чаще.

XXII. Глава о преисподней

306. Кто говорит ложь, а также тот, то, сделав, говорит: «Я не делал», – попадают в преисподнюю. Ведь и тот и другой после смерти равны; люди низких деяний равны в том мире.

307. Многие из тех, чьи шеи укутаны в желтое, плохо соблюдают дхамму и невоздержаны. Низкие из-за своих низких деяний, они рождаются в преисподней.

308. Лучше проглотить раскаленный железный шар, подобный огненному пламени, чем нечестивому и невоздержанному воспользоваться благотворительностью страны.

309. Беспечный человек, желающий чужую жену, получит четыре вещи: достижение бесчестья, нарушенный покой, в-третьих, осуждение, в-четвертых, преисподнюю.

310. И достижение бесчестья, и плохая судьба у него; и кратковременна любовь испуганного с испуганной, и царь налагает тяжёлое наказание. Поэтому пусть человек не ищет связи с чужой женой.

311. Как трава куса, если за нее неумело ухватиться, режет руку, так и отшельническая жизнь, если ее неверно вести, увлекает в преисподнюю.

312. Что-либо сделанное небрежно, попранный долг, сомнительное благочестие – все это не приносит большого вознаграждения.

313. Если что-либо должно быть сделано, – делай, совершай с твердостью. Ибо расслабленный странник только больше поднимает пыли.

314. Несделанное лучше плохо сделанного; ведь плохо сделанное потом мучит. Но лучше сделанного хорошо сделанное, ибо, сделав его, не испытываешь сожаления.

315. Как пограничный город, охраняемый изнутри и снаружи, так охраняй себя. Не упускай же времени, ибо упустившие время предаются печали, обреченные на жизнь в преисподней.

316. Придерживающиеся ложный взглядов, стыдящиеся того, чего нее должно стыдиться, и не стыдящиеся того, что постыдно, такие люди идут дурной тропой.

317. Придерживающиеся ложных взглядов, видящие опасность, когда не должно бояться, и не видящие опасности, когда должно бояться, эти люди идут дурной тропой.

318. Придерживающиеся ложных взглядов, различающие зло там, где зла нет, и не видящие зла там, где зло есть, эти люди идут дурной тропой.

319. Придерживающиеся правильных взглядов, знающие, что зло – зло, а незло – незло, эти люди идут хорошей тропой.

XXIII. Глава о слоне

320. Многие люди порочны, и я буду терпеть оскорбления, как слон в битве – стрелу, выпущенную из лука.

321. Укрощенного ведут в бой; царь поднимается на укрощенного. Укрощенный, который терпит оскорбления, – лучший из людей.

322. Укрощенные мулы, и благородные синдхские лошади, и большие слоны – благо. Но лучше этого тот, кто смирил себя.

323. Ибо с этими животными не достичь недоступной страны, куда придет человек, смиривший себя самоограничением и упражнением.

324. Слона по имени Дханапалака трудно сдержать, когда у него из висков выделяется едкая жидкость. Связанный, он не ест ни куска: слон грезит о слоновом лесе.

325. Если кто лентяй, обжора и соня, если кто, лёжа, вертится, как большой боров, накормленный зерном, – тот, глупый, рождается снова и снова.

326. Этот ум бродил прежде, блуждая, как ему хочется, как ему нравится, как ему угодно. Теперь я его полностью сдержу, как погонщик – взбесившегося слона.

327. Радуйтесь серьезности, охраняйте свой ум! Выбирайтесь с плохого пути, как слон, застрявший в грязи.

328. Если найдешь разумного друга, готового идти вместе, праведно живущего, мудрого, превозмогающего все невзгоды, – иди с ним, радостный и вдумчивый.

329. Если не найдешь разумного друга, готового идти вместе, праведно живущего, мудрого, – иди один, как царь, отказавшийся от завоеванного царства, или как слон в слоновом лесу.

330. Лучше жить одному. Нет дружбы с дураком. Ты, имеющий мало желаний, иди один и не делай зла, как слон в слоновом лесу.

331. Друзья приятны, когда в них возникает потребность. Приятно удовольствие, если оно взаимно. В смертный час приятна добродетель. Отказ от всех зол – приятен.

332. Приятно материнство в этом мире; отцовство также приятно; приятно отшельничество в этом мире; также приятно брахманство.

333. Добродетель приятна вплоть до старости; приятна стойкая вера; приятно достижение мудрости; приятно воздержание от зла.

XXIV. Глава о желании

334. Желание беспечно живущего человека растет, как малува. Он мечется из существования в существование, как обезьяна в лесу, ищущая плод.

335. Как плодовитая трава бирана, растут печали у того, кого побеждает это несчастное желание – привязанность к миру.

336. Кто в этом мире побеждает это несчастное, трудно победимое желание, у того исчезают печали, как капля воды с листа лотоса.

337. Вот что говорю я вам: «Благо вам, сколько вас здесь ни собралось! Вырывайте корень желания, как вырывают бирану, чтобы найти благовонный корень усиру! И да не сможет победить вас Мара, как поток – тростник».

338. Как дерево, хотя и вырванное, продолжает расти, если корень его не поврежден и крепок, так и страдание рождается снова и снова, если не искоренена склонность к желанию.

339. У кого сильны тридцать шесть потоков, устремленных к удовольствиям, и мысли направлены на страсть, того, отклонившегося от правильных взглядов, уносят потоки.

340. Потоки текут везде. Лата буйно разрастается. Увидев эту расцветшую лату, вырежьте ее корень с помощью мудрости.

341. Бывает, что на человека нахлынут плотские вожделения. Привязанные к удовольствиям, ищущие счастья, такие люди, поистине, подвержены рождению и старости.

342. Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегает перепуганный заяц. Связанные путами и узами, они снова и снова в течении долгого времени возвращаются к страданию.

343. Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегает перепуганный заяц. Поэтому бхикшу, если он хочет уничтожить страсть, пусть изгонит желание.

344. Он свободен от желаний, свободен от страстей, предан жизни в лесу – и все-таки бежит в чащу желаний. Смотрите на этого человека: свободный, он бежит в ярмо.

345. Мудрые не говорят: крепки эти путы, сделанные из железа, дерева или травы бабба. Ведь страстная-страстная привязанность к женщинам, детям или серьгам из драгоценных камней – крепче.

346. Мудрые говорят: крепки эти путы, тянущие вниз, коварные, из которых трудно освободиться. Разрубив их, они странствуют, отказавшись от страсти и удовольствия, без желания.

347. Возбужденные страстью попадают в поток, как паук в сотканную им самим паутину. Мудрые же, уничтожив поток, отказавшись от всех зол, странствуют без желаний.

348. Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден, то, что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости.

349. У человека со смущенной мыслью, с сильной страстью, видящего лишь удовольствие, – желание все возрастает: поистине, он делает путы крепкими.

350. Кто находит удовлетворение в спокойной мысли, постоянно размышляет, думает о неприятном, именно тот положит конец желаниям, тот уничтожит путы Мары.

351. Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он уничтожил тернии существования; это его тело – последнее.

352. У него нет желаний, он свободен от привязанностей, искусен в словах и в их объяснении; он знает порядок букв (какие идут прежде и какие потом); его называют великим мудрецом и великим человеком. Это его тело – последнее.

353. Я все победил, я все знаю; при любых дхаммах я не запятнан. Я отказался от всего, с уничтожением желаний я стал свободным. Учась у самого себя, кого назову учителем?

354. Дар дхаммы превосходит всякий дар; сладость дхаммы превосходит всякую сладость; радость дхаммы превосходит всякую радость; уничтожение желаний побеждает любую печаль.

355. Богатства убивают глупого, а не тех, кто ищет другого берега. Желая богатства, глупый убивает себя, как других.

356. Плевелы портят поля, страсть портит этих людей. Поэтому то, что дано освободившимся от страсти, приносит великий плод.

357. Плевелы портят поля, ненависть портит этих людей. Поэтому то, что дано освободившимся от ненависти, приносит великий плод.

358. Плевелы портят поля, глупость портит этих людей. Поэтому то, что дано освободившимся от глупости, приносит великий плод.

359. Плевелы портят поля, желание портит этих людей. Поэтому то, что дано освободившимся от желания, приносит великий плод.

XXV. Глава о бхикшу

360. Сдержанность зрения – хороша, сдержанность слуха – хороша, сдержанность обоняния – хороша, сдержанность языка – хороша.

361. Сдержанность тела – хороша, сдержанность речи – хороша, сдержанность мысли – хороша, сдержанность во всем – хороша. Бхикшу, сдержанный во всем, освобождается от всех печалей.

362. Кто управляет рукой, управляет ногой, управляет речью, управляет в совершенстве, ибо внутренне радостен, сосредоточен, одинок и удовлетворен, – вот такого называют бхикшу.

363. У бхикшу, который сдержан в слове, мудро рассуждает, не надменен и объясняет значение и дхамму, речь сладка.

364. Бхикшу, который находит удовольствие в дхамме, восхищен дхаммой, размышляет о дхамме, помнит дхамму, – не отпадет от истинной дхаммы.

365. Пусть он не презирает то, что он сам получил; пусть он не завидует другим. Ибо не достиг сосредоточенности бхикшу, завидующий другим.

366. Если бхикшу не презирает то, что он сам получил (пусть даже малое), его, ведущего чистую жизнь и усердного, прославляют боги.

367. У кого совсем нет отождествления себя с именем и формой и кто не печалится, не имея ничего, именно такого называют бхикшу.

368. Пусть бхикшу, живущий в дружбе, верящий в учение Будды, достигнет спокойного места, счастья, прекращения санкхар.

369. О бхикшу! Опорожни этот корабль; опорожненный тобой, он будет легко двигаться. Уничтожив страсть и ненависть, ты достигнешь Нирваны.

370. Отсеки пять, откажись от пяти, стань выше пяти! Бхикшу, преодолевший пять привязанностей, называется «пересекшим поток».

371. Размышляй, о бхикшу, и не будь легкомыслен; не давай мысли вращаться в потоках чувственных удовольствий, чтобы тебе, беспечному, не пришлось глотать железный шар и, горя в огне, кричать: «Вот страдание!»

372. Нет размышления у того, кто не знает; нет знания у того, кто не размышляет. У кого же и размышление и знание, тот, действительно, близок к Нирване.

373. Бхикшу с успокоенным умом, удалившийся в одиночество, испытывает сверхчеловеческое наслаждение: он отчетливо видит дхамму.

374. Всякий раз, когда он во всей полноте познает возникновение и разрушение элементов, он, знающий это бессмертие, достигает радости и счастья.

375. Здесь вот начало для мудрого бхикшу; наблюдение за чувствами, удовлетворение и воздержанность в согласии с Пратимокшей. Следуй за благородным другом, ведущим чистую жизнь и усердным.

376. Пусть он будет благосклонен в жизни и праведен в поведении. Тогда, исполненный радости, он положит конец страданию.

377. Как вассика сбрасывает увядшие цветы, так и вы, о бхикшу, должны освободиться от страсти и ненависти.

378. Бхикшу называют спокойным, если его тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ.

379. Сам себя побуждай, сам себя проверь. Такой бхикшу, следящий за собой, сосредоточенный, будет счастливо жить.

380. Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь. Поэтому смири себя, как купец хорошую лошадь.

381. Пусть бхикшу, исполненный счастья, верящий в учение Будды, достигнет спокойного места, счастья, прекращения санкхар.

382. Бхикшу, который, хотя и молод, обращается к учению Будды, освещает этот мир, как луна, освободившаяся от облака.

XXVI. Глава о брахманах

383. Прекрати поток, или вперед, гони прочь желания, о брахман! Познавая уничтожение санкхар, ты узнаешь несозданное, о брахман!

384. Когда брахман в двух дхаммах достигает другого берега, тогда с него, знающего, спадают все путы.

385. Я называю брахманом того, для кого не существует ни этого берега, ни того берега, ни этого и того вместе, кто бесстрашен и свободен от привязанностей.

386. Я называю брахманом того, кто размышляет, свободен от страстей, спокоен, кто делает свое дело, преодолевает желания, кто достиг высшего блага.

387. Солнце сияет днем, луна светит ночью. Воин сияет в доспехах, брахман сияет при размышлении. Но день и ночь напролет ярким блеском сияет просветленный.

388. Тот, кто отбросил зло, зовется брахманом; тот, кто живет в покое, – отшельником; отбросивший свою грязь называется «очистившимся».

389. Нельзя ударить брахмана, но и брахман пусть не изливает свой гнев на обидчика. Позор тому, кто ударил брахмана, и еще больший позор излившему гнев на обидчика.

390. Для брахмана нет ничего выше, чем удерживать свой ум от приятного. Где исчезает желание уничтожать, там прекращается страдание.

391. Я называю брахманом того, кто не совершил зла ни телом, ни словом, ни мыслью – кто сдерживает себя в трех вещах.

392. От кого бы мы ни узнали дхамму, указанную совершенно просветленным, с благодарностью нужно почтить его, как брахман – жертвенный огонь.

393. Брахманом становятся не из-за спутанных волос, родословной или рождения. В ком истина и дхамма, тот счастлив и тот брахман.

394. Что за польза тебе в спутанных волосах, о глупец! Что за польза тебе в одежде из шкуры! Ведь внутри тебя – джунгли, ты заботишься только о внешности.

395. Человека, который носит пыльные одежды, истощенного, с просвечивающими венами, одинокого, размышляющего в лесу, я называю брахманом.

396. Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать. У кого есть привязанности, имя тому «говорящий бхо». Я же называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и лишен благ.

397. Я называю брахманом того, кто разорвал путы и кто, действительно, не дрожит от страха, кто преодолел привязанности и отрешился от мира.

398. Я называю брахманом того просветленного, который устранил препятствия и разорвал ремень, плеть и цепь с уздой.

399. Я называю брахманом того, кто, не будучи виноватым, сносит упреки, наказания, заточение, у кого терпение – сила, а сила – войско.

400. Я называю брахманом того, кто, свободен от гнева, соблюдает свои обязанности, добродетелен и лишен похоти, кто сдержан и для кого это тело – последнее.

401. Я называю брахманом того, кто не льнет к чувственным удовольствиям, подобно воде на листе лотоса или горчичному зерну на острие шила.

402. Я называю брахманом того, кто отрешился от мира и сбросил ношу, кто даже в этом мире знает уничтожение своего страдания.

403. Я называю брахманом того, кто достиг высшего блага, кто знает правый путь и ложный путь, мудреца, чьи знания глубоки.

404. Я называю брахманом того, у кого мало желаний, кто не имеет дома и не связан ни с домовладельцами, ни с бездомными.

405. Я называю брахманом того, кто не убивает и не заставляет убивать, кто не поднимает палку на живые существа, трусливые они или храбрые.

406. Я называю брахманом того, кто среди взволнованных остается невзволнованным, среди подымающих палку – спокойным, среди привязанных к миру – свободным от привязанностей.

407. Я называю брахманом того, с кого страсть, и ненависть, и гордыня и лицемерие спадают столь же легко, как горчичное зерно с острия шила.

408. Я называю брахманом того, кто говорит правдивую речь, поучительную, без резкостей, никого не обижающую.

409. Я называю брахманом того, кто здесь, в этом мире, не берет того, что не дано, будь оно длинным или коротким, малым или большим, добрым или злым.

410. Я называю брахманом того, у кого ни в этом мире, ни в том нет желаний, кто отрешен и не имеет склонностей.

411. Я называю брахманом того, у кого нет желаний, кто с помощью знания освободился от сомнений и достиг погружения в бессмертие.

412. Я называю брахманом того, кто здесь избежал привязанности и к доброму и к злому, кто беспечален, бесстрастен и чист.

413. Я называю брахманом того, кто, как луна без пятен, чист, безмятежен, невзволнован у кого угасла радость существования.

414. Я называю брахманом того, кто преодолел эту грязную, трудную дорогу, сансару, обман, кто переплыл и достиг другого берега, кто вдумчив, свободен от желаний и лишен сомнений, не имеет привязанностей и спокоен.

415. Я называю брахманом того, кто здесь, отказавшись от страсти, бездомный, бродит вокруг, в ком угасло желание существовать.

416. Я называю брахманом того, кто здесь, отказавшись от желания, бездомный, бродит вокруг, в ком угасло желание существовать.

417. Я называю брахманом того, кто, оставив привязанность к человеческому, преодолел и небесные привязанности, кто отрешился от всех привязанностей.

418. Я называю брахманом мужа, победившего все миры, того, кто отказался от приятного и неприятного, кто хладнокровен и отрезает себе путь к новому рождению.

419. Я называю брахманом того, кто знает все о смерти и рождении живых существ, кто свободен от привязанностей и просветлен, кто Сугата.

420. Я называю брахманом того, чью стезю не знают ни боги, ни гандхарвы, ни люди; Архата, у которого исчезли желания.

421. Я называю брахманом того, кто свободен от привязанностей и ничего не имеет, для кого ничего нет ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем.

422. Я называю брахманом того, кто мощен, как бык, благороден, мужественен, победоносен, обладает великой мудростью, свободен от желаний, совершенен и просветлен.

423. Я называю брахманом того, кто знает свое прежнее существование и видит небо и преисподнюю; кто, будучи мудрецом, исполненным совершенного знания, достиг уничтожения рождений; кто совершил все, что возможно совершить.

Дхаммапада / Перевод с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова. Отв. ред. Ю.Н. Рерих. – М.: ГРВЛ, 1960. – С. 20–55.

2.2. Характер древнегреческой цивилизации и особенности античной философской традиции
Онтология, психология и социальная философия Платона

ПЛАТОН (428 или 427 до н. э. – 348 или 347) – древнегреческий мыслитель, основатель самой влиятельной философской школы античности. Родился в известном аристократическом семействе, принимавшем активное участие в политической жизни Афин. Начинал как ученик софиста Кратила. В 20 лет знакомится с Сократом, который на всю жизнь становится его главным учителем. После смерти Сократа, которая потрясла его несправедливостью приговора толпы, взявшейся судить мудреца, он покидает Афины. В течение 10 лет он путешествует, посещает Мегару, Египет, Сицилию. Будучи в Сиракузах, пытался наставлять местного тирана Дионисия I как лучше обустроить государство. Не сойдясь с тираном во взглядах, был продан в рабство, откуда его выкупили друзья. В 387 году до н. э. Платон возвращается в Афины, где основывает собственную школу – Платоновскую Академию, просуществовавшую вплоть до 529 г. н. э. Одним из слушателей платоновской академии был Аристотель. В 367 и 361 по приглашению правителя Сиракуз Дионисия Младшего, выразившего намерение проводить в своем государстве идеи Платона, вновь посещает Сицилию. Эти поездки, как и предыдущие его попытки договориться с власть имущими, окончились полным крахом. Последние годы жизни Платон не покидал Афин. Платон является автором 36 произведений (основная часть которых написана в форме диалога) и 13 писем. Творчество Платона оказало огромное влияние на становление и развитие западноевропейской и арабской философии. Его учение, трансформированное неоплатонизмом, стало основанием христианской философской традиции.

«ГОСУДАРСТВО» – диалог Платона, относящийся к зрелому периоду его творчества. Главная тема диалога – что такое справедливость, и каким должно быть справедливое государственное устройство. Вместе с тем, помимо социально-политических взглядов Платона, в «Государстве» представлены также его онтология, гносеология, психология, этика и т.д. Лейтмотивом данного произведения можно считать идею о единообразном устройстве космоса, человеческой души и государства.

Вопросы к тексту:

1. На какие отрезки Платон предлагает разделить мир?
2. Что означает «символ пещеры»?
3. О каких 3-х началах души говорит Платон? Сравните его концепцию души с фрейдовской моделью психики («Оно», «Я». «Сверх-Я»).
4. Каким, согласно Платону, должно быть справедливое государственное устройство? Как оно может быть осуществлено?
5. Какие виды неправильного государственного

2.2.1. Платон. Государство
Книга четвертая

[Три начала человеческой души]

– Значит, у человека, испытывающего жажду, поскольку он ее испытывает, душа хочет не чего иного, как пить, – к этому она стремится н порывается.

– Очевидно.

– И если, несмотря на то что она испытывает жажду, ее все-таки что-то удерживает, значит, в ней есть нечто отличное от вожделеющего начала, побуждающего ее, словно зверя, к тому, чтобы пить. Ведь мы утверждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершать противоположное в одной и той же своей части и в одном и том же отношении.

– Конечно, нет.

– Точно так же о том, кто стреляет из лука, было б и, думаю я, неудачно сказано, что его руки тянут лук одновременно к себе и от себя. Надо сказать: «Одна рука тянет к себе, а другая– от себя».

– Совершенно верно.

– Можем ли мы сказать, что люди, испытывающие жажду, иной раз все же отказываются пить?

– Даже очень многие и весьма часто.

– Что же можно о них сказать? Что в душе их присутствует нечто побуждающее их пить, но есть и то, что пить запрещает, и оно-то и берет верх над побуждающим началом?

– По-моему, так.

– И не правда ли, то, что запрещает это делать, появляется – если уж появляется–вследствие способность рассуждать, а то, что ведет к этому и влечет, – вследствие страданий и болезней?

– По-видимому.

– Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений.

– Признать это было бы не только обоснованно, но и естественно.

– Так пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида. Что же касается ярости духа, отчего мы и бываем гневливы, то составляет ли это третий вид, или вид этот однороден с одним из тех двух?

– Пожалуй, он однороден со вторым, то есть вожделеющим, видом.

– Мне как-то рассказывали, и я верю этому, что Леонтий, сын Аглайона, возвращаясь из Пирея, по дороге, снаружи под северной стеной, заметил, что там у палача валяются трупы. Ему и посмотреть хотелось, и вместе с тем было противно, и он отворачивался. Но сколько он ни боролся и ни закрывался, вожделение оказалось сильнее – он подбежал к трупам, широко раскрыв глаза и восклицая: «Вот вам, злополучные, насыщайтесь этим прекрасным зрелищем!»

– Я и сам слышал об этом.

– Однако этот рассказ показывает, что гнев иной раз вступает в борьбу с вожделениями и, значит, бывает от них отличен.

– И в самом деле.

– Да и на многих других примерах мы замечаем, как человек, одолеваемый вожделениями вопреки способности рассуждать, бранит сам себя и гневается на этих поселившихся в нем насильников. Гнев такого человека становится союзником его разуму в этой распре, которая идет словно лишь между двумя сторонами. А чтобы гнев был заодно с желаниями, когда разум налагает запрет, такого случая, думаю я, ты никогда не наблюдал, признайся, ни на самом себе, ни на других.

– Не наблюдал, клянусь Зевсом.

– Дальше. Когда человек сознает, что он поступает несправедливо, то, чем он благороднее, тем менее способен негодовать на того, кто, по его мнению, вправе обречь его на голод, стужу и другие подобные муки: это не возбудит в нем гнева – вот о чем я говорю.

– Верно.

– Ну, а когда он считает, что с ним поступают несправедливо, он вскипает, раздражается и становится союзником того, что ему представляется справедливым, и ради этого он готов переносить голод, стужу и все подобные этим муки, лишь бы победить; он не откажется от своих благородных стремлений – либо добиться своего, либо умереть, разве что его смирят доводы собственного рассудка, который отзовет его наподобие того, как пастух отзывает свою собаку.

– Твое сравнение очень удачно. Ведь в нашем государстве мы поручили его защитникам служить, как сторожевым собакам, а правителям – как пастухам,

– Ты прекрасно понял, что я хочу сказать, но обрати внимание еще вот на что...

– А именно?

– На то, что о яростном духе у нас сейчас составилось представление, противоположное недавнему. Раньше мы его связывали с вожделеющим началом, а теперь находим, что это вовсе

не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное.

– Безусловно.

– Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного начала, и выходит, что в душе существуют всего два вида [начал]: разумное и вожделеющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть тоже третье начало – яростный дух? По природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием.

– Непременно должно быть и третье начало.

– Да, если только обнаружится, что оно не совпадает с разумным началом, подобно тому как выяснилось его отличие от начала вожделеющего.

– Это нетрудно обнаружить. На примере малых детей можно видеть, что они, чуть родятся, беспрестанно бывают исполнены гнева, между тем многие из них, па мой взгляд, вовсе непричастны способности рассуждать, а большинство становится причастным ей очень поздно.

– Да, клянусь Зевсом, это ты хорошо сказал. Вдобавок и на животных можно наблюдать, что дело обстоит так, как ты говоришь. Кроме того, об этом свидетельствует и стих Гомера, который мы как-то уже приводили раньше:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу...

Здесь Гомер ясно выразил, как из двух разных [начал] одно укоряет другое, то есть начало, разбирающееся в том, что лучше, а что хуже, порицает начало безрассудно-яростное.

– Ты очень правильно говоришь.

– Следовательно, хоть и с трудом, но мы это все же преодолели и пришли к неплохому выводу, что в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково.

– Да, это так.

– Значит, непременно должно быть и вот что: как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно в том же самом она проявляется и у частных лиц.

– Конечно.

– И в чем и как проявляет свое мужество частный человек, в том же н точно так же будет мужественным и государство. Оба они одинаково обладают и всем прочим, что имеет отношение к добродетели.

– Да, это необходимо.

– И справедливым – я думаю, Главкон, мы признаем это – отдельный человек бывает таким же образом, каким осуществляется справедливость в государстве.

– Это тоже совершенно необходимо.

– Но ведь мы не забыли, что государство у нас было признано справедливым в том случае, если каждое из трех его сословий выполняет в нем свое дело.

– Мне кажется, не забыли.

– Значит, нам надо помнить, что и каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять е свое дело, когда каждое из имеющихся в нас [начал] выполняет свое.

– Это надо твердо помнить.

– Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом – это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником.

– Конечно.

– И не правда ли, как мы и говорили, сочетание мусического искусства с гимнастическим приведет эти оба начала к созвучию: способность рассуждать оно сделает стремительнее и будет питать ее прекрасными речами и науками, а яростное начало оно несколько ослабит, смягчая его словами и успокаивая гармонией и ритмом.

– Совершенно верно.

– Оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вожделеющим – а оно составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства. За ним надо следить, чтобы оно не

умножилось и не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал.

– Безусловно.

– Оба начала превосходно оберегали бы и всю душу в целом, и тело от внешних врагов: одно из них – своими советами, другое – вооруженной защитой; оно будет следовать за господствующим началом и мужественно выполнять его решения.

– Это так.

– И мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно.

– Это верно.

– А мудрым – в той малой мере, которая в каждом главенствует и дает эти указания, ибо она-то и обладает знанием того, что пригодно и каждому отдельному началу, и всей совокупности этих трех начал.

– Конечно.

– Рассудительным же мы назовем его разве не по содружеству и созвучию этих самых начал, когда и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что разумное начало должно управлять и что нельзя восставать против него?

– Действительно, рассудительность – и государства, и частного лица – не что иное, как это.

– Но и справедливым будет человек, как мы уже часто указывали, именно вследствие этого и как раз таким образом.

– Всенепременно.

– Что же? Не видится ли нам смутно, что справедливость может оказаться чем-то иным, а не тем, чем мы признали ее в государстве?

– По-моему, нет.

– Если в душе у нас еще есть какое-то сомнение, мы можем полностью его рассеять, приведя примеры из обыденной жизни.

– Какие же?

– Если бы требовалось нам прийти к соглашению относительно нашего государства и подобного ему по своей природе отдельного человека, подобным же образом воспитанного, вот тебе пример: если такому человеку дать на хранение золото или серебро, можно ли думать, что он их украдет? Кто, по-твоему, станет считать, что такой человек может это сделать скорее, чем те, кто не таков, как он сам?

– Никто.

– Он в стороне от святотатств, краж, предательств, касаются ли они частного обихода – его личных друзей или же общественного – государственной жизни.

– Да, он от этого всего в стороне.

– И он, конечно, не вероломен в клятвах и разного рода соглашениях.

– Конечно.

– Прелюбодеяние, пренебрежение к родителям, непочитание богов – все это скорее подходит кому угодно другому, только не ему.

– Да, любому другому.

– А причиной всему этому разве не то, что каждое из имеющихся в нем начал делает свое дело в отношении правления и подчинения?

– Да, причиной это, а не что-либо другое.

– И ты еще хочешь, чтобы справедливость была чем-то другим, а не той силой, которая делает такими, а не иными как людей, так и государства?

– Клянусь Зевсом, я этого не хочу.

– Значит, полностью сбылся наш сон – то, о чем мы только догадывались: едва мы принялись за устройство государства, мы тотчас же благодаря некоему богу вступили, как видно, в область начала и образца справедливости.

– Несомненно.

– Значит, Главкон, неким отображением справедливости (почему оно и полезно) было наше утверждение, что для того, кто по своим природным задаткам годится в сапожники, будет правильным только сапожничать и не заниматься ничем другим, а кто годится в плотники – пусть плотничает. То же самое и в остальных случаях.

– Очевидно, это так.

– Поистине справедливость была у нас чем-то и таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности. Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит [каждому из этих начал] действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия – высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случатся; все это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за своим телом, государственных дел или же частных соглашений. Во всем этом он считает и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая способствует сохранению указанного состояния, а мудростью – умение руководить такой деятельностью. Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством – мнения, ею руководящие.

– Ты совершенно прав, Сократ.

[Справедливое государство и справедливый человек]

– Ну что ж, – сказал я. – Если мы признаем, что определили справедливого человека и справедливое государство, а также проявляющуюся в них справедливость, то нам не покажется, думаю я, будто мы в чем-то слишком уж заблуждаемся.

– Не покажется, клянусь Зевсом.

– Стало быть, мы признаем это?

– Признаем.

– Пусть будет так. После этого, я думаю, надо подвергнуть рассмотрению несправедливость.

– Это ясно.

– Она должна заключаться, не правда ли, в каком-то раздоре указанных трех начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, в восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней неподобающим образом, между тем как по своей природе несправедливость такова, что ей подобает быть в рабстве у господствующего начала. Вот что, я думаю, мы будем утверждать о несправедливости: она смятение и блуждание разных частей души, их разнузданность и трусость, и вдобавок еще невежество – словом, всяческое зло. […]

– В самом деле, отсюда, словно с наблюдательной вышки, на которую мы взошли в ходе нашей беседы, мне представляется, что существует только один вид добродетели, тогда как видов порочности несметное множество; о четырех из них стоит упомянуть.

– О чем ты говоришь?

[Соответствие пяти типов душевного склада пяти типам государственного устройства]

– Сколько видов государственного устройства, столько же, пожалуй, существует и видов душевного склада.

– Сколько же их?

– Пять видов государственного устройства и пять видов души.

– Скажи, какие?

– Я утверждаю, что одним из таких видов государственного устройства будет только что разобранный нами, но назвать его можно двояко: если среди правителей выделится кто-нибудь один, это можно назвать царское властью, если же правителей несколько, тогда это будет аристократия.

– Верно.

– Так вот это я и обозначаю как отдельный вид. Больше ли будет правителей или всего только один, они не нарушат важнейших законов, пока будут пускать в ход то воспитание и образование, о которых у нас шла речь.

– Естественно, не нарушат.

Книга шестая

[Идея (эйдос) блага]

– Конечно, твое замечание ценно. Но что такое это важнейшее знание и о чем оно, как ты считаешь? Или, ты думаешь, тебя отпустят, не задав этого вопроса?

– На это я не слишком рассчитываю – пожалуйста, задавай вопросы и ты. Во всяком случае ты уже нередко об этом слышал, а сейчас ты либо не соображаешь, либо умышленно хочешь снова мне наделать хлопот своим вмешательством; последнее, думаю я, вероятнее. Ты часто уже слышал: идея блага – вот это самое важное знание; ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно так скажу и вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. Или, ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно? Может быть, надо понимать все что угодно, а о прекрасном и благом вовсе не помышлять?

– Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

– Но ведь ты знаешь, что, по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких – в понимании?

– Конечно.

– И знаешь, мой Друг, те, кто держится этого взгляда, не в состоянии указать, что представляет собой это понимание, но в конце концов бывают вынуждены сказать, будто оно есть понимание того, что хорошо.

– Это просто смешно.

– Еще бы не смешно, если, упрекая нас в неведении блага, она затем говорят с нами как с ведающими это, называя благом понимание того, что хорошо: как будто нам станет понятно, что они говорят, если они будут часто произносить слово «благо».

– Сущая правда.

– Что же? Те, кто определяет благо как удовольствие, меньше ли исполнены заблуждений? Разве им не приходится признать, что бывают дурные удовольствия?

– И даже очень дурные.

– Выходит, думаю я, что они признают, будто благо и зло – одно и то же. Разве нет?

– Именно так.

– Следовательно, ясно, что во всем этом очень много спорного.

– Конечно.

– Далее. Разве не ясно и это: в качестве справедливого и прекрасного многие выбрали бы то, что кажется им таким, хотя бы оно и не было им на самом деле, и соответственно действовали бы, приобретали и выражали бы свои мнения; что же касается блага, здесь никто не довольствуется обладанием мнимого, но все ищут подлинного блага, а мнимым всякий пренебрегает.

– Безусловно.

– К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит. Она не может на это уверенно опереться, как на все остальное, вот почему она терпит неудачу и в том остальном, что могло бы быть ей на пользу. Неужели мы скажем, что и те лучшие в государстве люди, которым мы готовы все вверить, тоже должны быть в таком помрачении относительно этого важного предмета?

– Ни в коем случае.

– Я думаю, что справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неведомо. Да, я предвижу, что без этого никто и не может их познать.

– Ты верно предвидишь.

– Между тем государственный строй будет у нас в совершенном порядке только в том случае, если его будет блюсти страж, в этом сведущий.

– Это необходимо. Но ты-то сам, Сократ, считаешь благо знанием или удовольствием? Или чем-то иным, третьим?

– Ну что ты за человек! Мне хорошо известно, да и ты прежде явно показывал, что тебя не могут удовлетворить обычные мнения об этих вещах.

– Мне кажется, Сократ, неправильным, когда чужие взгляды умеют излагать, а свои собственные – нет, несмотря на долгие занятия в этой области.

– Как так? По-твоему, человек вправе говорить о том, чего он не знает, выдавая себя за знающего?

– Вовсе не за знающего, но пусть он изложит, что он думает, именно как свои соображения.

– Как? Разве ты не замечал, что все мнения, не основанные на знании, никуда не годятся? Даже лучшие из них и те слепы. Если у людей бывают какие-то верные мнения, не основанные на понимании, то чем они, по-твоему, отличаются от слепых, которые правильно идут по дороге?

– Ничем.

– Ты предпочитаешь наблюдать безобразное, туманное и неясное, хотя есть возможность узнать от других, что и ясно и красиво?

– Ради Зевса, Сократ, – воскликнул Главкон, – не отстраняйся, словно ты уже закончил рассуждение. С нас будет достаточно, если ты разберешь вопрос о благе так, как ты рассматривал справедливость, рассудительность и все остальное.

– Мне же, дорогой мой, этого тем более будет достаточно. Как бы мне только не сплоховать, а то своим нелепым усердием я вызову смех. Но, мои милые, что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе. А вот о том, что рождается от блага и чрезвычайно на него походит, я охотно поговорил бы, если вам угодно, а если нет, тогда оставим и это.

– Пожалуйста, говори, а о его родителе ты нам расскажешь в дальнейшем.

– Хотелось бы мне быть в состоянии отдать вам целиком этот мой долг, а не только проценты, как теперь. Но взыщите пока хоть проценты, то есть то, что рождается от самого блага. Однако берегитесь, как бы я нечаянно не провел вас, представив неверный счет.

– Мы остережемся по мере сия. Но ты продолжай.

– Все же только заручившись вашим согласием и напомнив вам о том, что мы с вами уже говорили , раньше да и вообще нередко упоминали.

– А именно?

– 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.

– Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

– Посредством зрения.

– И не правда ли, посредством слуха мы слышим все то, что можно слышать, а посредством остальных чувств мы ощущаем все, что поддается ощущению?

– Ну и что же?

– Обращал ли ты внимание, до какой степени драгоценна эта способность видеть и восприниматься зрением, созданная в наших ощущениях демиургом?

– Нет, не особенно.

– А ты взгляни на это вот как: чтобы слуху слышать, а звуку звучать, требуется ли еще нечто третье, д так, что когда оно отсутствует, ничто не слышится и не звучит?

– Ничего третьего тут не нужно.

– Я думаю, что и для многих остальных ощущений – но не для всех – не требуется ничего подобного. Или ты можешь что-нибудь возразить?

– Нет, не могу.

– А разве ты не замечал, что это требуется для зрения и для всего того, что можно видеть?

– Что ты говоришь?

– Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит, если попытается пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.

– Что же это, по-твоему, такое?

– То, что ты называешь светом.

– Ты прав.

– Значит, немаловажным началом связуются друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен.

– Еще бы ему не быть!

– Кого же из небесных богов можешь ты признать владычествующим над ним и чей это свет позволяет нашему зрению всего лучше видеть, а предметам– восприниматься зрением?

– Того же бога, что и ты, и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.

– А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому богу...

– В каком?

– Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно, возникает, – мы называем это глазом – не есть Солнце.

– Конечно, нет.

– Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное.

– Да, самое.

– И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем, как некое истечение.

– Конечно.

– Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно – причина зрения, но само зрение его видит.

– Да, это так.

– Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, – ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам.

– Как это? Разбери мне подробнее.

– Ты знаешь, когда напрягаются, чтобы разглядеть предметы, озаренные сумеречным сиянием ночи, а не те, цвет которых предстает в свете дня, зрение притупляется, и человека можно принять чуть ли не за слепого, как будто его глаза не в порядке.

– Действительно, это так.

– Между тем те же самые глаза отчетливо видят предметы, освещенные Солнцем: это показывает, что зрение в порядке.

– И что же?

– Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума.

– Похоже на это.

– Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать которое-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

– Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным, если по твоим словам, от него зависят и познание, и истина, само же оно превосходит их своей красотой! Но конечно, ты понимаешь под этим не удовольствие?

– Не кощунствуй! Лучше вот как рассматривай его образ...

– Как?

– Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление.

– Как же иначе?

– Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

Тут Главкон очень забавно воскликнул:

– Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!

– Ты сам виноват, – сказал я, – ты заставляешь меня излагать мое мнение о благе. – И ты ни в коем случае не бросай этого; не говоря уж о другом, разбери снова это сходство с Солнцем – не пропустил ли ты чего.

– Ну, там у меня многое пропущено.

– Не оставляй в стороне даже мелочей!

– Думаю, их слишком много; впрочем, насколько это сейчас возможно, постараюсь ничего не пропустить.

– Непременно постарайся.

[Мир умопостигаемый и мир видимый]

– 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 мудрю со словами. Усвоил ты эти два вида, зримый и умопостигаемый?

– Усвоил.

– Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область зримого и область умопостигаемого, раздели опять таким же путем, причем область зримого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости. Тогда один из получившихся там отрезков будет содержать образы. Я называю так прежде всего тени, затем отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевитых предметах – одним словом, все подобное этому.

– Понимаю.

– В другой раздел, сходный с этим, ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготовляется.

– Так я это и размещу.

– И разве не согласишься ты признать такое разделение в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому.

– Я с этим вполне согласен.

– Рассмотри в свою очередь и разделение области умопостигаемого – по какому признаку надо будет ее делить.

– По какому же?

[Беспредпосылочное начало. Разделы умопостигаемого и видимого.]

– Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь.

– То, что ты говоришь, я недостаточно понял.

– Тебе легче будет понять, если сперва я скажу вот что: я думаю, ты знаешь, что те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения.

– Это-то я очень хорошо знаю.

– Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. Так и во всем остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором.

– Ты прав.

– Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчетливое их выражение.

– Я понимаю: ты говоришь о том, что изучают при помощи геометрии и родственных ей приемов.

– Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.

– Я понимаю, хотя и не в достаточной степени: мне кажется, ты говоришь о сложных вещах. 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 исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначалу, то, потвоему, 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.

– Ты выказал полнейшее понимание. С указанными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени – разум, на второй – рассудок, третье место удели вере, а последнее – уподоблению, и расположи их соответственно, считая, что насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности.

– Понимаю. Я согласен и расположу их так, как ты говоришь.

Книга седьмая

[Символ пещеры]

– После этого, – сказал я, – ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди

как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная – глянь-ка – невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

– Это я себе представляю.

– Так представь же себе и то, что за этой 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, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

– Странный ты рисуешь образ и странных узников!

– Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

– Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

– А предметы, которые проносят 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, пройтись, 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. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

– Конечно, он так подумает.

– А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

– Да, это так.

– Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.

– Да, так сразу он этого бы не смог.

– Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и, его свет.

– Несомненно.

– И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах.

– Конечно, ему это станет доступно.

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

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

– Так как же? Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

– И даже очень.

– А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен? Или он испытывал бы то, о чем говорит Гомер, то есть сильнейшим образом желал бы

…как поденщик, работая в поле,
службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный

и скорее терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и не жить так, как они?

– Я-то думаю, он предпочтет вытерпеть все что угодно, чем жить так.

– Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

– Конечно.

– А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут – а на это потребовалось бы немалое время, – разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

– Непременно убили бы.

– Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, – это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль – коль скоро ты стремишься ее узнать, – а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага – это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

– Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

– Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

– Да, естественно.

[Созерцание божественных вещей (справедливости самой по себе) и вещей человеческих]

– Что же? А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцании к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не видавшие самое справедливость.

– Да, в этом нет ничего удивительного.

– Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, то есть по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты – на свет. То же самое происходит и с душой: это можно понять, видя, что душа находится в замешательстве и не способна что-либо разглядеть. Вместо того чтобы бессмысленно смеяться, лучше понаблюдать, пришла ли эта душа из более светлой жизни и потому с непривычки омрачилась, или же, наоборот, перейдя от полного невежества к светлой жизни, она ослеплена ярким сиянием: такое ее состояние и такую жизнь можно счесть блаженством, той же, первой посочувствовать[2]. Если, однако, при взгляде на нее кого-то все-таки разбирает смех, пусть он меньше смеется над ней, чем над той, что явилась сверху, из света.

– Ты очень правильно говоришь.

– Раз это верно, вот как должны мы думать об этих душах: просвещенность – это совсем не то, что утверждают о ней некоторые лица, заявляющие, будто в душе у человека нет знания и они его туда вкладывают, вроде того как вложили бы в слепые глаза зрение.

– Верно, они так утверждают.

– А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая способность; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но .как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо. Не правда ли?

– Да. […]

[Возрастная градация воспитания]

– Значит, счет, геометрию и разного рода другие предварительные познания, которые должны предшествовать диалектике, надо преподавать нашим стражам еще в детстве, не делая, однако, принудительной форму обучения.

– То есть?

– Свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски. Правда, если тело насильно наставляют преодолевать трудности, оно от этого не делается хуже, но насильственно внедренное в душу знание непрочно.

– Это верно.

– Поэтому, друг мой, питай своих детей науками не насильно, а играючи, чтобы ты лучше мог наблюдать природные наклонности каждого.

– То, что ты говоришь, не лишено основания.

– Помнишь, мы говорили: надо брать с собой детей на войну – конечно, зрителями, на конях, а где безопасно, так и поближе; пусть они отведают крови, словно щенки.

– Помню.

– Кто во всем этом – в трудах, в науках, в опасностях – всегда будет выказывать себя самым находчивым, тех надо занести в особый список.

– В каком возрасте?

– Когда они уже будут уволены от обязательных занятий телесными упражнениями. Ведь в течение этого срока, продолжается ли он два или три года, у них нет возможности зани-

маться чем-либо другим. Усталость и сон – враги наук. А вместе с тем ведь это немаловажное испытание: каким кто себя выкажет в телесных упражнениях.

– Еще бы!

– По истечении этого срока юноши, отобранные из числа двадцатилетних, будут пользоваться большим почетом сравнительно с остальными, а наукам, порознь с преподававшимся им, когда они были детьми, должен быть сделан общий обзор, чтобы показать их сродство между собою и с природой бытия.

– Знание будет прочным, только когда оно приобретено подобным путем.

– И это самая главная проверка, имеются ли у человека природные данные для занятий диалектикой или нет. Кто способен все обозреть, тот – диалектик, кому же это не под силу, тот – нет.

– Я тоже так думаю.

– Вот тебе и придется подмечать, кто наиболее отличится в этом, кто будет стойким в науках, на войне, и во всем том, что предписано законом. Из этих юношей, когда им исполнится тридцать лет, надо будет опять-таки произвести отбор, окружить их еще большим почетом и подвергнуть испытанию их способность к диалектике, наблюдая, кто из них умеет, не обращая внимания на зрительные и остальные ощущения, подняться до истинного бытия. Но здесь требуется величайшая осторожность, мой друг.

– А собственно, почему?

– Разве ты не замечаешь зла, связанного в наше время с умением рассуждать, – насколько оно распространилось?

– В чем же оно состоит?

– Люди, занимающиеся этим, преисполнены беззакония.

– И в очень сильной степени.

– Удивляет ли тебя их состояние? Заслуживают ли они, по-твоему, снисхождения? […]

[Справедливость воспитывается в человеке с детства]

– Разве не будет одной из постоянных мер предосторожности не допускать, чтобы вкус к рассуждениям появлялся смолоду? Я думаю, от тебя не укрылось, что подростки, едва вкусив от таких рассуждений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь противоречиями и подражая тем, кто их опровергает, да и сами берутся опровергать других, испытывая удовольствие от того, что своими доводами они, словно щенки, разрывают на части всех, кто им подвернется.

– Да, в этом они не знают удержу.

– После того как они сами опровергнут многих о и многие опровергнут их, они вскорости склоняются к полному отрицанию прежних своих утверждений, а это опорочивает в глазах других людей и их самих да заодно и весь предмет философии.

– Совершенно верно.

– Ну, а кто постарше, тот не захочет принимать участия в подобном бесчинстве; скорее он будет подражать человеку, желающему в беседе дойти до истины, чем тому, кто противоречит ради забавы, в шутку. Он и сам будет сдержан и занятие свое сделает почетным, а не презренным.

– Правильно.

– Разве не относится к мерам предосторожности все то, о чем мы говорили раньше: допускать к отвлеченным рассуждениям лишь упорядоченные и стойкие натуры, а не так, как теперь, когда за это берется кто попало, в том числе совсем неподходящие люди?

– Конечно, это необходимая мера.

– В сравнении с тем, кто развивает свое тело путем гимнастических упражнений, будет ли достаточен вдвое больший срок для овладения искусством рассуждать, если постоянно и напряженно заниматься лишь этим?

– Ты имеешь в виду шесть лет или четыре года?

– Это неважно. Пусть даже пять. После этого они будут у тебя вынуждены вновь спуститься в ту пещеру: их надо будет заставить занять государственные должности – как военные, так и другие, подобающие молодым людям: пусть они никому не уступят и в опытности. Вдо-

бавок надо на всем этом их проверить – устоят ли они перед разнообразными влияниями или же кое в чем поддадутся.

– Сколько времени ты на это отводишь?

– Пятнадцать лет. А когда им будет пятьдесят, то тех из них, кто уцелел и всячески отличился – как на деле, так и в познаниях – пора будет привести к окончательной цели: заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя – каждого в свой черед – на весь остаток своей жизни. Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности – не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства. Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать. Государство на общественный счет соорудит им памятники и будет приносить жертвы как божествам, если это подтвердит Пифия, а если нет, то как счастливым и божественным людям.

– Ты, Сократ, словно ваятель, прекрасно завершил лепку созданных тобою правителей.

– И правительниц, Главкон, – все, что я говорил, касается женщин ничуть не меньше, чем мужчин: правда, конечно, тех женщин, у которых есть на то природные способности.

– Это верно, раз женщины будут во всем участвовать наравне с мужчинами, как мы говорили.

– Что же? Вы согласны, что относительно государства и его устройства мы высказали совсем не пустые пожелания? Конечно, все это трудно, однако как-то возможно, притом не иначе чем было сказано: когда властителями в государстве станут подлинные философы, будет ли их несколько или хотя бы один, нынешними почестями они пренебрегут, считая их низменными и ничего не стоящими, и будут высоко ценить порядочность и ту честь, что с нею связана, но самым великим и необходимым будут считать справедливость; служа ей и умножая ее, устроят они свое государство.

– Но как именно?

– Всех, кому в городе больше десяти лет, они отошлют в деревню, а остальных детей, оградив их от воздействия современных нравов, свойственных родителям, воспитают на свой лад, в тех законах, которые мы разобрали раньше. Таким-то вот образом всего легче и скорее установится тот государственный строй, о котором мы говорили, государство расцветет, а народ, у которого оно возникнет, для себя извлечет великую пользу.

– Да, огромную. А как это могло бы произойти, если когда-нибудь осуществится, ты, Сократ, по-моему, хорошо разъяснил.

– Значит, мы уже достаточно поговорили об этом государстве и соответствующем ему человеке? Ведь ясно, каким он, по-нашему, должен быть.

– Да, ясно. И поставленный тобою вопрос, кажется мне, получил свое завершение.

Книга восьмая

– Пусть так. Мы с тобой уже согласились, Главкон, что в образцово устроенном государстве жены должны быть общими, дети – тоже, да и все их воспитание будет общим; точно так же общими будут военные и мирные занятия, а царями надо всем этим должны быть наиболее отличившиеся в философии и в военном деле.

– Да, мы в этом согласились.

– И договорились насчет того, что как только будут назначены правители, они возьмут своих воинов и расселят их по тем жилищам, о которых мы упоминали ранее; ни у кого не будет ничего собственного, но все у всех общее. Кроме жилищ мы уже говорили, если ты помнишь, какое у них там будет имущество.

– Помню, мы держались взгляда, что никто не должен ничего приобретать, как это все делают теперь. За охрану наши стражи, подвизающиеся в военном деле, будут получать от остальных граждан вознаграждение в виде запаса продовольствия на год, а обязанностью их будет заботиться обо всем государстве.

– Ты правильно говоришь. Раз с этим у нас покончено, то, чтобы продолжить наш прежний путь, давай припомним, о чем у нас была речь перед тем, как мы уклонились в сторону.

– Нетрудно припомнить. Ты закончил свое рассуждение об устройстве государства примерно теми же словами, что и сейчас: а именно, что ты считаешь хорошим рассмотренное нами тогда государство и соответствующего ему человека, хотя мог бы указать на государство еще более прекрасное и соответственно на такого человека. Раз подобное государственное устройство правильно, сказал ты, все остальные порочны.

[Четыре вида государственного устройства]

Насколько помню, ты говорил, что имеется четыре вида порочного государственного устройства и что стоило бы в них разобраться, дабы увидеть их порочность воочию; то же самое, сказал ты, касается и соответствующих людей: их всех тоже стоит рассмотреть. Согласившись между собой, мы взяли бы самого лучшего человека и самого худшего и посмотрели бы, правда ли, что наилучший человек – самый счастливый, а наихудший – самый жалкий, или дело обстоит иначе. Когда я задал вопрос, о каких четырех видах государственного устройства ты говоришь, тут нас прервали Полемарх и Адимант и ты вел с ними беседу, пока мы не подошли к этому вопросу.

– Ты совершенно верно припомнил.

– Так вот ты снова и займи подобно борцу то же самое положение и на тот же самый мой вопрос постарайся ответить так, как ты тогда собирался.

– Если только это в моих силах.

– А мне и в самом деле не терпится услышать, о каких это четырех видах государственного устройства ты говорил.

– Услышишь, это нетрудно. Я говорю как раз о тех видах, которые пользуются известностью. Большинство одобряет критско-лакедемонское устройство. На втором месте, менее одобряемая, стоит олигархия: это государственное устройство, преисполненное множества зол. Из нее возникает отличная от нее демократия. Прославленная тирания отлична от них всех – это четвертое и крайнее заболевание государства. Может быть, у тебя есть какая-нибудь иная идея государственного устройства, которая ясно проявлялась бы в каком-либо виде? Ведь наследственная власть и приобретаемая за деньги царская власть, а также разные другие, подобные этим государственные устройства занимают среди указанных устройств какое-то промежуточное положение и у варваров встречаются не реже, чем у эллинов. […]

[Тимократия]

– Ну так давай попытаемся указать, каким способом из аристократического правления может получиться тимократическое. Может быть, это совсем просто, и изменения в государстве обязаны своим происхождением той его части, которая обладает властью, когда внутри нее возникают раздоры? Если же в ней царит согласие, то, хотя бы она была и очень мала, строй остается незыблемым. […]

– Если возник раздор, это значит, что каждые два рода увлекали в свою сторону: железный и медный влекли к наживе, приобретению земли и дома, а также золота и серебра, а золотой и серебряный род, не бедные, но, наоборот, по своей природе богатые, вели души к добродетели и древнему устроению. Применяя силу и соперничая друг с другом, они пришли, наконец, к чему-то среднему: согласились установить частную собственность на землю и дома, распределив их между собою, а тех, кого они до той поры охраняли как своих свободных друзей и кормильцев, решили обратить в рабов, сделав из них сельских рабочих и слуг, сами же занялись военным делом и сторожевой службой.

– Эта перемена, по-моему, оттуда и пошла.

– Значит, такой государственный строй – нечто среднее между аристократией и олигархией.

– Несомненно.

– Так совершится этот переход; и каким же будет тогда государственное устройство? По-видимому, отчасти оно будет подражанием предшествовавшему строю, отчасти же – олигархии, раз оно занимает промежуточное положение, но кое-что будет в нем и свое, особенное.

– Да, будет.

– В почитании правителей, в том, что защитники страны будут воздерживаться от земледельческих работ, ремесел и остальных видов наживы, в устройстве совместных трапез, в телесных упражнениях и воинских состязаниях – во всем подобном этот строй будет подражать предшествовавшему.

– Да.

– Там побоятся ставить мудрых людей на государственные должности, потому что там уже нет подобного рода простосердечных и прямых людей, а есть лишь люди смешанного нрава; там будут склоняться на сторону тех, что яростны духом, а также и тех, что г, о попроще – скорее рожденных для войны, чем для мира; там будут в чести военные уловки и ухищрения: ведь это государство будет вечно воевать. Вот каковы будут многочисленные особенности этого строя.

– Да.

– Такого рода люди будут жадны до денег, как это водится при олигархическом строе; в омрачении они, как дикари, почитают золото и серебро, у них заведены кладовые и домашние хранилища, чтобы все это прятать, свои жилища они окружают оградой и там, прямо-таки как в собственном логове, они тратятся, не считаясь с расходами, на женщин и на кого угодно других.

– Совершенно верно.

– Они бережливы, так как деньги у них в чести; свое состояние они скрывают и не прочь пожить на чужой счет. Удовольствиям они предаются втайне, убегая от закона, как дети от строгого отца, – ведь воспитало их насилие, а не убеждение, потому что они пренебрегали подлинной Музой, той, чья область – речи н философия, а телесные упражнения ставили выше мусического искусства.

– Ты говоришь о таком государственном строе, где зло полностью смешалось с добром.

– Действительно, в нем все смешано; одно только там бросается в глаза – соперничество и честолюбие, так как там господствует яростный дух. […]

[Олигархия]

– Следующим после этого государственным строем была бы, я так думаю, олигархия.

– Как же она устанавливается?

– Это строй, основывающийся на имущественном цензе; у власти стоят там богатые, а бедняки не участвуют в правлении.

– Понимаю.

– Надо ли сперва остановиться на том, как тимократия переходит в олигархию?

– Да, конечно.

– Но ведь и слепому ясно, как совершается этот переход.

– Как?

– Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию; они прежде всего выискивают, на что бы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними: так поступают и сами богачи, и их жены.

– Естественно.

– Затем, наблюдая, в чем кто преуспевает, и соревнуясь друг с другом, они уподобляют себе и все население.

– Это также естественно.

– Чем больше они ценят дальнейшее продвижение по пути наживы, тем меньше почитают они добродетель. Разве не в таком соотношении находятся богатство и добродетель, что положи их на разные чаши весов, и одно всегда будет перевешивать другое?

– Конечно.

– Раз в государстве почитают богатство и богачей, значит, там меньше ценятся добродетель и ее обладатели.

– Очевидно.

– А люди всегда предаются тому, что считают ценным, и пренебрегают тем, что не ценится.

– Это так.

– Кончается это тем, что вместо стремления выдвинуться и удостоиться почестей развивается наклонность к стяжательству и наживе и получают одобрение богачи – ими восхищаются, их назначают на государственные должности, а бедняк там не пользуется почетом.

– Конечно.

– Установление имущественного ценза становится законом и нормой олигархического строя: чем более этот строй олигархичен, тем выше ценз; чем менее олигархичен, тем ценз ниже. Заранее объявляется, что к власти не допускаются те, у кого нет установленного имущественного ценза. Такого рода государственный строй держится применением вооруженной силы или же был еще прежде установлен путем запугивания. Разве это не верно?

– Да, верно.

– Короче говоря, так он и устанавливается.

– Да. Но какова его направленность и в чем состоит та порочность, которая, как мы сказали, ему свойственна?

– Главный порок – это норма, на которой он основан. Посуди сам: если кормчих на кораблях назначать согласно имущественному цензу, а бедняка, будь он и больше способен к управлению кораблем, не допускать...

– Никуда бы не годилось такое кораблевождение!

– Так разве не то же самое и в любом деле, где требуется управление?

– Я думаю, то же самое.

– За исключением государства? Или в государстве так же?

– Еще гораздо больше, поскольку управлять им крайне трудно, а значение этого дела огромно.

– Так вот уже это было бы первым крупным недостатком олигархии.

– По-видимому.

– А разве не так важно следующее...

– Что именно?

– Да то, что подобного рода государство неизбежно не будет единым, а в нем как бы будут два государства: одно – государство бедняков, другое – богачей. Хотя они и будут населять одну и ту же местность, однако станут вечно злоумышлять друг против друга.

– Клянусь Зевсом, этот порок не менее важен.

– Но нехорошо еще и то, что они, пожалуй, не смогут вести какую бы то ни было войну, так как неизбежно получилось бы, что олигархи, дав оружие в руки толпы, боялись бы ее больше, чем неприятеля, либо, отказавшись от вооружения толпы, выказали бы себя подлинными олигархами даже в самом деле сражения. Вдобавок они не пожелали бы тратиться на войну, так как держатся за деньги. […]

[Демократия]

– Демократия, на мой взгляд, осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравняют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию.

– Да, именно так устанавливается демократия, происходит ли это силой оружия или же потому, что ее противники, устрашившись, постепенно отступят.

– Как же людям при ней живется? И каков этот государственный строй? Ведь ясно, что он отразится и на человеке, который тоже приобретет демократические черты.

– Да, это ясно.

– Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь.

– Говорят, что так.

– А где это разрешается, там, очевидно, каждый устроит себе жизнь по своему вкусу.

– Да, это ясно.

– Я думаю, что при таком государственном строе люди будут очень различны.

– Конечно.

– Казалось бы, это самый лучший государственный строй. Словно ткань, испещренная всеми цветами, так и этот строй, испещренный разнообразными нравами, может показаться всего прекраснее. Вероятно, многие подобно детям и женщинам, любующимся всем пестрым, решат, что он лучше всех.

– Конечно.

– При нем удобно, друг мой, избрать государственное устройство.

– Что ты имеешь в виду?

– Да ведь вследствие возможности делать что хочешь он заключает в себе все роды государственных устройств. Пожалуй, если у кого появится желание, как у нас с тобой, основать государство, ему необходимо будет отправиться туда, где есть демократия, и уже там, словно попав на рынок, где торгуют всевозможными правлениями, выбрать то, которое ему нравится, а сделав выбор, основать свое государство.

– Вероятно, там не будет недостатка в образчиках.

– В демократическом государстве нет никакой надобности принимать участие в управлении, даже если ты к этому и способен; не обязательно и подчиняться, если ты не желаешь, или воевать, когда другие воюют, Или соблюдать подобно другим условия мира, если ты мира не жаждешь. И опять-таки, если какой-нибудь закон запрещает тебе управлять либо судить, ты все же можешь управлять и судить, если это тебе придет в голову. Разве не чудесна на первый взгляд и не соблазнительна подобная жизнь?

– Пожалуй, но лишь ненадолго.

– Далее. Разве не великолепно там милосердие в отношении некоторых осужденных? Или ты не видел, как при таком государственном строе люди, приговоренные к смерти или к изгнанию, тем не менее остаются и продолжают вращаться в обществе: словно никому до него нет дела и никто его не замечает, разгуливает такой человек прямо как полубог.

– Да, и таких бывает много.

– Эта снисходительность вовсе не мелкая подробность демократического строя; напротив, в этом сказывается презрение ко всему тому, что мы считали важным, когда основывали наше государство. Если у человека, говорили мы, не выдающаяся натура, он никогда не станет добродетельным; то же самое если с малолетства – в играх и в своих занятиях – он не соприкасается с прекрасным. Между тем демократический строй, высокомерно поправ все это, нисколько не озабочен тем, от каких кто занятий переходит к государственной деятельности. Человеку оказывается почет, лишь бы он обнаруживал свое расположение к толпе.

– Да, весьма благородная снисходительность!

– Эти и подобные им свойства присущи демократии – строю, не имеющему должного управления, но приятному и разнообразному. При нем существует своеобразное равенство – уравнивающее равных и неравных.

– Нам хорошо знакомо – то, о чем ты говоришь.

[Тирания]

– Ну, так давай рассмотрим, милый друг, каким образом возникает тирания. Что она получается из демократии, это-то, пожалуй, ясно.

– Ясно.

– Как из олигархии возникла демократия, не так же ли и из демократии получается тирания?

– То есть?

– Благо, выдвинутое как конечная цель – в результате чего и установилась олигархия, – было богатство, не так ли?

– Да.

– А ненасытное стремление к богатству и пренебрежение всем, кроме наживы, погубили олигархию.

– Правда.

– Так вот, и то, что определяет как благо демократия и к чему она ненасытно стремится, именно это ее и разрушает.

– Что же она, по-твоему, определяет как благо?

– Свободу. В демократическом государстве только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе.

– Да, подобное изречение часто повторяется.

– Так вот, как я только что и начал говорить, такое ненасытное стремление к одному и пренебрежение к остальному искажает этот строй и подготовляет нужду в тирании.

– Как это?

– Когда во главе государства, где демократический строй и жажда свободы, доведется встать дурным виночерпиям, государство это сверх должного опьяняется победой в неразбавленном виде, а своих должностных лиц карает, если те недостаточно снисходительны и не предоставляют всем полной свободы, и обвиняет их в мерзком олигархическом уклоне.

– Да, так оно и бывает.

– Граждан, послушных властям, там смешивают с грязью как ничего не стоящих добровольных рабов, зато правители, похожие на подвластных, и подвластные, похожие на правителей, там восхваляются и уважаются как в частном, так и в общественном обиходе. Разве в таком государстве не распространится неизбежно на все свобода?

– Как же иначе?

– Она проникнет, мой друг, и в частные дома, а в конце концов неповиновение привьется даже животным.

– Как это понимать?

– Да, например, отец привыкает уподобляться ребенку и страшиться своих сыновей, а сын – значить больше отца; там не станут почитать и бояться родителей (все под предлогом свободы!), переселенец уравняется с коренным гражданином, а гражданин – с переселенцем; то же самое будет происходить и с чужеземцами.

– Да, бывает и так.

– А кроме того, разные другие мелочи: при таком порядке вещей учитель боится школьников и заискивает перед ними, а школьники ни во что не ставят своих учителей и наставников. Вообще молодые начинают подражать взрослым и состязаться с ними в рассуждениях и в делах, а старшие, приспособляясь к молодым и подражая им, то и дело острят и балагурят, чтобы не казаться неприятными и властными. […]

– Если собрать все это вместе, самым главным будет, как ты понимаешь, то, что душа граждан делается крайне чувствительной, даже по мелочам: все принудительное вызывает у них возмущение как нечто недопустимое. А кончат они, как ты знаешь, тем, что перестанут считаться даже с законами – писаными или неписаными, – чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти.

– Я это хорошо знаю.

– Так вот, мой друг, именно из этого правления, такого прекрасного и по-юношески дерзкого, и вырастает, как мне кажется, тирания.

– Действительно, оно дерзкое. Что же, однако, дальше?

– Та же болезнь, что развилась в олигархии и ее погубила, еще больше и сильнее развивается здесь – из-за своеволия – и порабощает демократию. В самом деле, все чрезмерное обычно вызывает резкое изменение в противоположную сторону, будь то состояние погоды, растений или тела. Не меньше наблюдается это и в государственных устройствах.

– Естественно.

– Ведь чрезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства обращается не во что иное, как в чрезмерное рабство. […]

[Тиранический» человек]

– С чего же начинается превращение такого ставленника в тирана? Впрочем, ясно, что это происходит, когда он начинает делать то же самое, что в том сказании, которое передают относительно святилища Зевса Ликейского в Аркадии.

– А что именно?

– Говорят, что, кто отведал человеческих внутренностей, мелко нарезанных вместе с мясом жертвенных животных, тому не избежать стать волком. Или ты не слыхал такого предания?

– Слыхал.

– Разве не то же и с представителем народа? Имея в руках чрезвычайно послушную толпу, разве он воздержится от крови своих соплеменников? Напротив, как это обычно бывает, он станет привлекать их к суду по несправедливым обвинениям и осквернит себя, отнимая у человека жизнь: своими нечестивыми устами и языком он будет смаковать убийство родичей. Карая изгнанием и приговаривая к страшной казни, он между тем будет сулить отмену задолженности и передел земли. После всего этого разве не суждено такому человеку неизбежно одно из двух: либо погибнуть от руки своих врагов, либо же стать тираном и превратиться из человека в волка?

– Да, это ему неизбежно суждено.

– Он – тот, кто подымает восстание против обладающих собственностью.

– Да, он таков.

– Если он потерпел неудачу, подвергся изгнанию, а потом вернулся – назло своим врагам, – то возвращается он уже как законченный тиран.

– Это ясно.

– Если же те, кто его изгнал, не будут в состоянии его свалить снова и предать казни, очернив в глазах граждан, то они замышляют его тайное убийство.

– Обычно так и бывает.

– Отсюда это общеизвестное требование со стороны тиранов: чуть только они достигнут такой власти, они велят народу назначить им телохранителей, чтобы народный заступник был невредим. […]

– В первые дни, вообще в первое время он приветливо улыбается всем, кто бы ему ни встретился, а о себе утверждает, что он вовсе не тиран; он дает много обещаний частным лицам и обществу; он освобождает людей от долгов и раздает землю народу и своей свите. Так притворяется он милостивым ко всем и кротким.

– Это неизбежно.

– Когда же он примирится кое с кем из своих врагов, а иных уничтожит, так что они перестанут его беспокоить, я думаю, первой его задачей будет постоянно вовлекать граждан в какие-то войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе...

– Это естественно.

– ...да и для того, чтобы из-за налогов люди обеднели и перебивались со дня на день, меньше злоумышляя против него.

– Это ясно.

– А если он заподозрит кого-нибудь в вольных мыслях и в отрицании его правления, то таких людей он уничтожит под предлогом, будто они предались неприятелю. Ради всего этого тирану необходимо постоянно будоражить всех посредством войны.

– Да, необходимо.

– Но такие действия сделают его все более и более ненавистным для граждан.

– Конечно.

– Между тем и некоторые из влиятельных лиц, способствовавших его возвышению, станут открыто, да и в разговорах между собой выражать ему свое недовольство всем происходящим – по крайней мере, те, что посмелее.

– Вероятно.

– Чтобы сохранить за собою власть, тирану придется их всех уничтожить, так что в конце концов не останется никого ни из друзей, ни из врагов, кто бы на что-то годился.

– Ясно.

– Значит, тирану надо зорко следить за тем, кто мужествен, кто великодушен, кто разумен, кто богат. Благополучие тирана основано на том, что он поневоле враждебен всем этим людям и строит против них козни, пока не очистит от них государство.

– Дивное очищение, нечего сказать!

Книга девятая

– Остается рассмотреть самого человека при тираническом строе, иначе говоря, как он развивается из человека демократического, каковы его свойства и что у него за жизнь – бедственная или, напротив, счастливая.

– Да, пока он остался у нас без рассмотрения.

– Знаешь ли, что мне еще желательно?

– Что?

[Анализ вожделений]

–По-моему, мы недостаточно разобрали вожделения – в чем они состоят и сколько их. А раз этого не хватает, не будет полной ясности и в том исследовании, которое мы предпринимаем.

– Стало быть, уместно разобрать это сейчас.

– Конечно. Посмотри, что мне хочется здесь выяснить: из тех удовольствий и вожделений, которые лишены необходимости, некоторые представляются мне противозаконными. Они, пожалуй, присущи всякому человеку, но, обуздываемые законами и лучшими вожделениями, либо вовсе исчезают у некоторых людей, либо ослабевают, и их остается мало. Однако есть си такие люди, у которых они становятся и сильнее, и многочисленнее.

– О каких вожделениях ты говоришь?

[Вожделения, пробуждающиеся во время сна]

– О тех, что пробуждаются во время сна, когда дремлет главное, разумное и кроткое, начало души, зато начало дикое, звероподобное под влиянием сытости и хмеля вздымается на дыбы, отгоняет от себя сон и ищет, как бы это удовлетворить свой норов. Тебе известно, что в таком состоянии оно отваживается на все, откинув всякий стыд и разум. Если ему вздумается, оно не остановится даже перед попыткой сойтись с своей собственной матерью, да и с кем попало из людей, богов или зверей; оно осквернит себя каким угодно кровопролитием и не воздержится ни от какой пищи. Одним словом, ему все нипочем в его бесстыдстве и безрассудстве. […]

– Но мы слишком отклонились в сторону, говоря об этом. Мы хотели убедиться лишь вот в чем: какой-то страшный, беззаконный и дикий вид желаний таится внутри каждого человека, даже в тех из нас, что кажутся вполне умеренными: это-то и обнаруживается в сновидениях. Суди сам, дело ли я говорю и допускаешь ли ты это. […]

[Тирания и незаконные вожделения. Образ тирана (продолжение)]

– Вокруг этой страсти ходят ходуном прочие вожделения, за которыми тянется поток благовонных курений и мазей, венков, вин, безудержных наслаждений, обычных при такого рода общениях. До крайности раздув и вскормив жало похоти, эти вожделения снабжают им трутня, и тогда этот защитник души, охваченный неистовством, жалит. И если он захватит в юноше какое-нибудь мнение или желание, притязающее на порядочность и не лишенное еще стыдливости, он убивает их, выталкивает вон, пока тот совсем не очистится от рассудительности и не преисполнится нахлынувшим на него неистовством.

– Ты описываешь появление вылитого тирана.

– А разве не из-за всего этого и тому подобного Эрот искони зовется тираном?

– Пожалуй.

– Да и у пьяного в голове, мой друг, разве происходит не то же, что у тирана?

– Видимо, так.

– Ну, а кто тронулся в уме и неистовствует, тот надеется справиться не то что с людьми, но даже с богами.

– Действительно.

– Человек, мой друг, становится полным тираном тогда, когда он пьян, или слишком влюбчив, или же сошел с ума от разлития черной желчи, – а все это из-за того, что либо такова его натура, либо привычки, либо то и другое.

– Совершенно верно.

– Видно, вот так и рождается подобный человек. Ну, а как же он живет?

– Есть шутливая поговорка: «Это и ты мне скажешь».

– Скажу. По-моему, после этого пойдут у них празднества, шествия всей ватагой, пирушки, заведутся подружки, ну и так далее: ведь тиран-Эрот, обитающий в их душе, будет править всем, что в ней есть.

– Это неизбежно.

– С каждым днем и с каждой ночью будет расцветать много ужаснейших вожделений, предъявляющих непомерные требования.

– Да, их расцветет много.

– Значит, доходы, если какие и были, скоро иссякнут.

– Конечно.

– А за этим последуют заклады имущества и сокращение средств.

– И что же?

– Когда все истощится, тогда рой раздувшихся вожделений, угнездившихся в этих людях, начнет жужжать, и люди, словно гонимые стрекалом различных желаний, а особенно Эротом (ведь он ведет за собой все желания, словно телохранителей), станут жалить, высматривая, у кого что есть и что можно отнять с помощью обмана или насилия.

– Да, конечно.

– У них настоятельная потребность грабить, иначе придется терпеть невыносимые муки и страдания.

– Да, это неизбежно.

– Все возрастая, стремление такого человека к удовольствиям превосходит его прежние прихоти и их обездоливает; точно так же он сам начинает притязать на превосходство перед своим отцом и матерью, поскольку он их моложе, и, издержав свою долю, он будет присваивать и тратить отцовские деньги. […]

– А что же с ним будет, когда истощатся у него и отцовские, и материнские средства, а между тем в нем скопился целый рой прихотей? Не заставит ли его это сначала покуситься на стены чужого дома либо на плащ запоздалого ночного прохожего, а затем дочиста ограбить какой-нибудь храм? Во всех этих поступках прежние его мнения о том, что прекрасно, а что гадко, усвоенные им с детских лет и считавшиеся правильными, покорятся власти недавно выпущенных на волю желании, сопровождающих Эрота и им возглавляемых. Раньше, пока человек подчинялся обычаям, законам и своему отцу и внутренне ощущал себя демократом, эти желания высвобождались у него лишь в сновидениях; теперь же, когда его тиранит Эрот, человек навсегда становится таким, каким изредка бывал во сне, – ему не удержаться ни от убийства, ни от обжорства, ни от проступка, как бы ужасно все это ни было: посреди всяческого безначалия и беззакония в нем тиранически живет Эрот. Как единоличный властитель, он доведет объятого им человека, словно подвластное ему государство, до всевозможной дерзости, чтобы любой ценой удовлетворить и себя, и сопровождающую его буйную ватагу, составившуюся из всех тех вожделений, что нахлынули на человека отчасти извне, из его дурного окружения, отчасти же изнутри, от бывших в нем самом такого же рода вожделений, которые он теперь распустил, дав им волю. Разве не такова жизнь подобного человека?

– Да, такова.

– Когда подобного рода людей в государстве немного, а все прочие мыслят здраво, те уезжают в чужие земли, служат там телохранителями какого-нибудь тирана или в наемных войсках, если где идет война. Когда же подобные вожделения проявляются у них в мирных условиях, то и у себя на родине они творят много зла, хотя и по мелочам.

– Что ты имеешь в виду?

– Да то, что они совершают кражи, подкапываются под стены, отрезают кошельки, раздевают прохожих, святотатствуют, продают людей в рабство. Бывает, что они занимаются и доносами, если владеют словом, а то и выступают с ложными показаниями или берут взятки.

– Нечего сказать, по мелочам! Так ведь ты выразился о причиняемом ими зле, когда таких людей немного?

– Да, по мелочам, потому что сравнительно с великим злом это действительно мелочи: ведь в смысле вреда и несчастья для государства все это лишено, как говорится, того размаха, каким отличается тиран. Когда в государстве наберется много таких людей и их последователей и они ощутят свою многочисленность, то как раз из их среды и рождается тиран, чему способствует безрассудство народа. Это будет тот из них, кто сам в себе, то есть в своей душе, носит самого великого и отъявленного тирана.

[Тираническая душа несчастна]

[…]

– Раз отдельный [тиранический] человек подобен такому же государству, то и в нем необходимо должен быть тот же порядок: душа его преисполнена рабством и низостью, те же ее части, которые были наиболее порядочными, находятся в подчинении, а господствует лишь малая ее часть, самая порочная и неистовая.

– Это неизбежно.

– Что же, назовешь ли ты такую душу рабской или свободной?

– Я-то назову ее рабской.

– А ведь рабское и тиранически управляемое государство всего менее делает то, что хочет.

– Конечно.

– Значит, и тиранически управляемая душа всего менее будет делать что ей вздумается, если говорить о душе в целом. Всегда подстрекаемая и насилуемая яростным слепнем, она будет полна смятения и раскаяния.

– Несомненно.

– Богатым или бедным бывает по необходимости тиранически управляемое государство?

– Бедным.

– Значит, и тиранически управляемой душе приходится неизбежно быть всегда бедной и неудовлетворенной.

– Да, это так.

– Что же? Разве такое государство и такой человек не преисполнены неизбежно страха?

– И даже очень.

– Где еще, в каком государстве, по-твоему, больше горя, стонов, плача, страданий?

– Нигде.

– А думаешь ли ты, что всего этого больше у кого-нибудь другого, чем у человека тиранического, неистовствующего из-за своих вожделений и страстей?

– Конечно, у него этих переживаний больше, чем у любого.

– Глядя на все это и тому подобное, я думаю, ты решил, что такое государство – самое жалкое из государств?

– А разве это неверно?

– Даже очень верно. Но что ты скажешь о человеке с тираническими наклонностями, если заметишь в нем то же самое?

– Он много несчастливее всех остальных.

Платон. Государство /Платон // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1994. – С. 212–221, 286–299, 321–369.

Аристотель о природе познания, философии, души и человека

АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322 до н.э.) – древнегреческий философ, основной оппонент Платона в античной интеллектуальной традиции. Родился в г. Стагире (отсюда его второе имя – Стагирит) во Фракии. Его родители были врачами, служившими при дворе македонского царя Аминты III. С детства Аристотель готовился стать врачом, изучая для этого медицину и философию, представлявших на тот момент времени практически единый корпус знаний. Рано потеряв родителей, продолжил обучение под руководством своего опекуна Проксена. В 17-летнем возрасте приезжает в Афины, где поступает в Академию Платона. В 343 г. до н. э. по приглашению македонского царя Филиппа II Аристотель становится учителем 13-летнего Александра Македонского. Аристотель оказал огромное влияние на молодого царевича, утверждавшего: «От отца я получил жизнь, а от него научился прекрасно и правильно жить!» Впоследствии Македонский из своих походов отправлял своему учителю в Афины образцы растений и животных из завоеванных стран, что являлось ценным источником для естественнонаучных исследований философа. В 334 г. Аристотель снова переехал в Афины и основал там свою школу – Лицей. Обучение в ней проходило во время прогулок под галереей, которая называлась peripathos, отсюда пошло название школы – перипатетическая. После смерти Александра Македонского, обвиненный в безбожии, 62-летний Аристотель покинул Афины. По его словам, чтобы избавить афинян от нового преступления против философии (явный намек на смерть Сократа). Аристотель переселился в Халкис на Эвбее, куда за ним последовало множество учеников. Спустя несколько месяцев умер от болезни желудка в 322 г. до н. э.

Аристотель систематизировал и развил комплекс научных знаний античности. Он по праву считается основателем таких наук, как физика, биология, экономика, логика, этика, эстетика и др. Его геоцентрическая модель мира была положена в основу птолемеевской астрономии. Вплоть до XVI – XVII вв. Аристотель считался непререкаемым научным авторитетом.

«МЕТАФИЗИКА» – один из основных философских трактатов Аристотеля. Название было предложено в I в. до н.э. систематизатором трудов Аристотеля Андроником Родосским. Буквально «метафизика» – это «то, что идет после физики». Содержание «Метафизики» составили 14 книг, проблематика которых выходила за границы конкретно-научных произведений Аристотеля («физика» – как учение о природе), поскольку была ориентирована на объяснение «сущего как такового». Сам Аристотель говорит о данной области знаний как о «первой философии», поскольку она призвана изучать «первые начала и причины». Впоследствии термин «метафизика» стал синонимом философии.

«О ДУШЕ» – трактат Аристотеля, в котором систематически излагается его психология. Наука о душе, согласно Аристотелю, занимает промежуточное положение межу физикой и биологией, с одной стороны, и «первой философией», с другой. Отсюда особый акцент на физических основаниях души, ее связи с телом, и отсутствие этической проблематики.

«ПОЛИТИКА» – сочинение Аристотеля, в котором содержится его учение о государстве. Книга состоит из 8 глав, в которых рассматриваются вопросы возникновения государства, приводится аристотелевская классификация существующих правильных и неправильных форм государственного устройства, излагаются его представления о политии как наилучшем государственном строе.

Вопросы к текстам:

1. Как, согласно Аристотелю, осуществляется процесс познания, и в чем особый статус мудреца и мудрости?
2. Каким образом развивались представления о первопричинах в античной философии?
3. Какие виды души выделяет Аристотель? Как они связаны с телом?
4. Как, согласно Аристотелю, возникает государство, и почему человек по своей природе является «общественным существом»?
5. В чем суть полемики между Платоном и Аристотелем в вопросах первопричин и государственного устройства?

2.2.2. Аристотель. Метафизика

Книга первая. Глава первая

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в ве-щах].

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности помнить; причем сообразительны, но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных; научиться же способны те, кто помимо памяти обладает еще и слухом.

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почто одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол, – и правильно говорит, – а неопытность – случай. Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, – это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), – это дело искусства.

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, но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, – для кого быть человеком есть нечто привходящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное.

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 при-чину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т. е. знают причину. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается.<А ремесленники подобны не-которым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники – по привычке>. Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока – способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

Далее, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают «почему», например почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни – для удовлетворения необходимых потребностей, другие – для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

В «Этике» уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду; а цель рассуждения – показать теперь, что так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник – более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном – выше искусств творения. Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

Глава вторая

Так как мы ищем именно эту науку, то следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость. Если рассмотреть те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, достигнем здесь больше ясности.

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

Вот каковы мнения и вот сколько мы их имеем о мудрости и мудрых. Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некотором смысле он знает все подпадающее под общее. Но пожалуй, труд-нее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами: ведь те, которые исходят из меньшего числа [предпосылок], более строги, нежели те, которые приобретаются на основе прибавления [например, арифметика более строга, чем геометрия). Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присущи науке о том, что наиболее достойно познания, ибо тот, кто предпочитает знание ради знания, больше всего предпочтет науку наиболее совершенную, а такова наука о наиболее достойном познания. А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не 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, исследующая первые начала и причины: ведь и благо, и «то, ради чего» есть один из видов причин.

А что это не искусство творения, объяснили уже первые философы. Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому,

что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь та-ким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например, о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почто все необходимое, равно как и то, что об-легчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так, что, по словам Симонида бог один иметь лишь мог бы этот дар, человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания. Так вот, если поэты говорят правду и если зависть – в природе божества, то естественнее всего ей проявляться в этом случае, и несчастны должны бы быть все, кто неумерен. Но не может божество быть завистливым (впрочем, и по пословице «лгут много песнопевцы»), и не следует какую-либо другую науку считать более ценимой, чем эту. Ибо наиболее божественная наука также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта – в двояком смысле. А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной.

Вместе с тем овладение этой наукой должно некоторым образом привести к тому, что противоположно нашим первоначальным исканиям. Как мы говорили, все начинают с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрен причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой. А под конец нужно прийти к противоположному – и к лучшему, как говорится в пословице, – как и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, как если бы диагональ оказалась соизмеримой.

Итак, сказано, какова природа искомой науки и какова цель, к которой должны привести поиски ее и все вообще исследование.

Глава третья

Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой при-чиной 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 [hypokeitmenon); третьей-то, откуда начало движения; четвертой – причину, противолежащую последней, а именно «то, ради чего», или благо [ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). Итак, хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе все же привлечем также и тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего и размышлял об истине. Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому, если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь.

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 сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, – это они считают элементом и началом вещей. И потому они полагают, что

ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество (physis) всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным, или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат – сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некоторое естество – или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково.

Фалес – основатель такого рода философии – утверждал, что начало – вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает – это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного – вода.

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое – древнейшее, а то, чем клянутся, – наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине [что касается Гиппона, то его, пожалуй, не вся-кий согласится поставить рядом с этими философами ввиду скудости его мыслей).

Анаксимен же и Диоген считают, что воздух первее (proteron) воды, и из простых тел преимущественно его принимают за начало; а Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса – огонь, Эмпедокл же – четыре элемента, прибавляя к названным землю как четвертое. Эти элементы, по его мнению, всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного.

А Анаксагор из Клазомен, будучи старше Эмпедокла, но написавший свои сочи-нения позже его, утверждает, что начал бесконечно много: по его словам, почто все гомеомерии , так же как вода или огонь, возникают и уничтожаются именно таким путем – только через соединение и разъединение, а иначе не возникают и не уничтожаются, а пре-бывают вечно.

Исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше.

Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но почему это происходит и что причина этого? Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь – причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь – изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину-значит искать некое иное начало, [а именно], как мы бы сказали, то, откуда начало движения. Так вот, те, кто с самого начала взялся за подобное исследование и заявил, что субстрат один, не испытывали никакого недовольства собой, но во всяком случае не-которые из тех, кто признавал один субстрат, как бы под давлением этого исследования объявляли единое неподвижным, как и всю природу, не только в отношении возникновения и уничтожения [это древнее учение, и все с ним соглашались), но и в отношении вся-кого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других. Таким образом, из тех, кто провозглашал мировое целое единым, никому не удалось усмотреть указанную причину, разве что Пармениду, да и ему постольку, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две причины. Те же, кто признает множество причин, скорее могут об этом говорить, например те, кто признает началами теплое и холодное или огонь и землю: они рассматривают огонь как обладающий двигательной природой, а воду, землю и тому подобное – как противоположное ему.

После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, что-бы вывести из них природу существующего, сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и пре-красными, причиной

этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из Клазомен. Те, кто придерживался такого взгляда, в то же время признали причину совершенства [в вещах] первоначалом существующего, и притом таким, от которого существующее получает движение.

Глава шестая

После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется.

И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность эйдосам существует все множество одноименных с ними [вещей]. Однако «причастность» – это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, <изменив имя>, – что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим.

Далее, Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов – тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один.

И так как эйдосы суть причины всего остального, то, полагал он, их элементы суть элементы всего существующего. Начала как материя – это большое и малое, а как сущность – единое, ибо эйдосы <как числа> получаются из большого и малого через причастность единому.

Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как единое, это Платон утверждал подобно пифагорейцам, и точно так же, как они, что числа – причины сущности всего остального; отличительная же черта учения Платона – это то, что он вместо беспредельного, или неопределенного, как чего-то одного признавал двоицу и неопределенное выводил из большого и малого; кроме того, он полагает, что числа существуют отдельно от чувственно воспринимаемого, в то время как пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа, а математические предметы они не считают промежуточными между чувственно воспринимаемыми вещами и эйдосами. А что Платон в отличие от пифагорейцев считал единое и числа существующими помимо вещей и что он ввел эйдосы, это имеет свое основание в том, что он занимался определениями (ведь его предшественники к диалектике не были причастны), а двоицу он объявил другой основой (physis) потому, что числа, за исключением первых, удобно выводить из нее как из чего-то податливого.

Однако на самом деле получается наоборот: такой взгляд не основателен. Ибо эти философы полагают, что из одной материи происходит многое, а эйдос рождает нечто только один раз, между тем совершенно очевидно, что из одной материи получается один стол, а тот, кто привносит эйдос, будучи один, производит много [столов]. Подобным же образом относится и мужское к женскому, а именно: женское оплодотворяется одним совокуплением, а мужское оплодотворяет многих; и, однако же, это – подобия тех начал.

Вот как Платон объяснял себе предмет нашего исследования. Из сказанного ясно, что он рассматривал только две причины: причину сути вещи и материальную причину (ибо для всего

остального эйдосы – причина сути его, а для эйдосов такая причина – единое); а относительно того, что такое лежащая в основе материя, о которой как материи чувственно воспринимаемых вещей сказываются эйдосы, а как материи эйдосов – единое, Платон утверждал, что она есть двоица – большое и малое. Кроме того, он объявил эти элементы причиной блага и зла, один – причиной блага, другой – причиной зла, а ее, как мы сказали, искали и некоторые из более ранних философов, например Эмпедокл и Анаксагор.

Глава девятая

Пифагорейцев мы теперь оставим, ибо достаточно их коснуться настолько, насколько мы их коснулись. А те, кто причинами признает идеи, в поисках причин для окружающих нас вещей прежде всего провозгласили другие предметы, равные этим вещам по числу, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а, увеличив их количество, уверовал, что сосчитает. В самом деле, эйдосов примерно столько же или не меньше, чем вещей, в поисках причин для которых они от вещей пришли к эйдосам, ибо для каждого [рода] есть у них нечто одноименное, и помимо сущностей имеется единое во многом для всего другого – и у окружающих нас вещей, и у вечных.

Далее, ни один из способов, какими мы доказываем, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других эйдосы получаются и для того, для чего, как мы полагаем, их нет. Ведь по «доказательствам от знаний» эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно «единого во многом» они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что «мыслить что-то можно и по его исчезновении» – для преходящего: ведь о нем может [остаться] некоторое представление. Далее, на основании наиболее точных доказательств одни признают идеи соотнесенного, о котором мы говорим, что для него нет рода самого по себе; другие при-водят довод относительно «третьего человека».

И, вообще говоря, доводы в пользу эйдосов сводят на нет то, существование чего нам важнее существования самих идей: ведь из этих доводов следует, что первое не двоица, а число, т. е. что соотнесенное [первое] самого по себе сущего, и так же все другое, в чем некоторые последователи учения об идеях пришли в столкновение с его началами.

Далее, согласно предположению, на основании которого мы признаем существование идей, должны быть эйдосы не только сущностей, но и многого иного (в самом деле, и мысль едина не только касательно сущности, но и относительно всего другого; и имеются знания не только о сущности, но и об ином; и получается у них несметное число других подобных [выводов]); между тем по необходимости и согласно учениям об эйдосах, раз возможна причастность эйдосам, то должны существовать идеи только сущностей, ибо причастность им не может быть привходящей, а каждая вещь должна быть причастна эйдосу постольку, поскольку он не сказывается о субстрат (я имею в виду, например, если нечто причастно самому-по себе-двойному, то оно причастно и вечному, но привходящим образом, ибо для двойного быть вечным – это нечто привходящее). Итак, эйдосы были бы [только] сущностью. Однако и здесь, [в мире чувственно воспринимаемого], и там, [в мире идей], сущность означает одно и то же. Иначе какой еще смысл имеет утверждение, что есть что-то помимо окружающих нас вещей, – единое во многом? Если же идеи и причастные им вещи принадлежат к одному и тому же виду, то будет нечто общее им (в самом деле, почему для преходящих двоек и двоек, хотя и многих, но вечных , существо их как двоек в большей мере одно и то же, чем для самой-по-себе-двойки и какой-нибудь от-дельной двойки?). Если же вид для идей и причастных им вещей не один и тот же, то у них, надо полагать, только имя общее, и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не увидев между ними ничего общего.

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). Правда, можно было бы, пожалуй, подумать, что они причины в том же смысле, в каком примешивание к чему-то белого есть причина того, что оно бело. Но это соображение –

высказывал его сначала Анаксагор, а потом Евдокс и некоторые другие – слишком уж шатко, ибо нетрудно выдвинуть против такого взгляда много доводов, доказывающих его несостоятельность.

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. В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу; так что, существует ли Сократ или нет, может появиться такой же человек, как Сократ; и ясно, что было бы то же самое, если бы существовал вечный Сократ. Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его эйдосов, например для «человека» – «живое существо» и «двуногое», а вместе с тем еще и сам-по-себе-человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например род – как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением.

Далее, следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них? Между тем в «Федоне» говорится таким образом, что эйдосы суть причины и бытия и возникновения [вещей]; и однако если эйдосы и существуют, то вещи, им причастные, все же не возникли бы, если бы не было того, что приводило бы их в движение. С другой стороны, возникает многое другое, напри-мер дом и кольцо, для которых, как мы утверждаем, эйдосов не существует. Поэтому ясно, что и все остальное может и быть и возникать по таким же причинам, как и только что указанные вещи.

Далее, если эйдосы суть числа, то каким образом они могут быть причинами? Потому ли, что сами вещи суть отличные от них числа, например: вот это число – человек, вот это – Сократ, а вот это – Каллий? Тогда как же те числа суть причины для этих? Ведь если и считать, что одни вечные, а другие нет, то это не будет иметь значения. Если же они потому причины, что окружающие нас вещи суть числовые соотношения подобно созвучию, то ясно, что должно существовать нечто единое [для тех составных частей], соотношения которых суть эти вещи. Если есть какая-нибудь такая [основа, скажем] материя, то очевидно, что и сами-по себе числа будут некоторыми соотношениями одного и другого. Я имею в виду, например, что если Каллий есть числовое соотношение огня, земли, воды и воздуха, то и идея его будет числом каких-нибудь других субстратов; и сам-по-себе-человек-все равно, есть ли он какое-нибудь число или нет, – все же будет числовым соотношением каких-то вещей, а не числом, и не будет на этом основании существовать какое-либо [само-по-себе] число.

Далее, из многих чисел получается одно число, но как может из [многих] эйдосов получиться один эйдос? Если же число получается не из самих-по-себе чисел, а из [единиц], входящих в состав числа, например в состав десяти тысяч, то как обстоит дело с единицами? Если они однородны, то получится много нелепостей; и точно так же, если они неоднородны, ни сами единицы, содержащиеся в числе, друг с другом, ни все остальные между собой.

В самом деле, чем они будут отличаться друг от друга, раз у них нет свойств? Все это не основательно и не согласуется с нашим мышлением. Кроме того, приходится признавать еще другой род числа, с которым имеет дело арифметика, а также все то, что некоторые называют промежуточным; так Бот, как же это промежуточное существует или из каких образуется начал? почему оно будет находиться между окружающими нас вещами и самими-по-себе [числами]? Затем, каждая из единиц, содержащихся в двойке, должна образоваться из некоторой предшествующей двойки, хотя это невозможно.

Далее, почему составное число едино? Далее, к сказанному следует добавить: если единицы различны, то надо было бы говорить так, как те, кто утверждает, что элементов – четыре или два: ведь каждый из них называет элементом не общее [например, тело), а огонь и землю, все равно, имеется ли нечто общее им, а именно тело, или нет.

Однако же говорят о едином так, будто оно подобно огню или воде состоит из однородных частиц; а если так, то числа не могут быть сущностями; напротив, если есть что-то само-

по-себе-единое и оно начало, то ясно, что о едином говорят в различных значениях: ведь иначе быть не может.

Кроме того, желая сущности свести к началам, мы утверждаем, что длины полу-чаются из длинного и короткого как из некоторого вида малого и большого, плоскость – из широкого и узкого, а тело – из высокого и низкого. Однако как в таком случае будет плоскость содержать линию или имеющее объем – линию и плоскость? Ведь широкое и узкое относятся к другому роду, нежели высокое и низкое. Поэтому, так же как число не содержится в них, потому что многое и немногое отличны от этих [начал], так и никакое другое из высших [родов] не будет содержаться в низших. Но широкое не есть род для высокого, иначе тело было бы некоторой плоскостью. Далее, откуда получатся точки в том, в чем они находятся? Правда, Платон решительно возражал против признания точки родом, считая это геометрическим вымыслом; началом линии он часто называл «неделимые линии». Однако необходимо, чтобы [эти] линии имели какой-то предел. Поэтому на том же основании, на каком существует линия, существует и точка.

Вообще же, в то время как мудрость ищет причину видимого, мы это оставили без внимания (ведь мы ничего не говорим о причине, откуда берет начало изменение), но, полагая, что указываем сущность видимого, мы утверждаем, что существуют другие сущности; а каким образом эти последние – сущности видимого, об этом мы говорим впустую, ибо причастность (как мы и раньше сказали) не означает ничего.

Равным образом эйдосы не имеют никакого отношения к тому, что, как мы видим, есть значимая для знаний причина, ради которой творит всякий ум и всякая природа и которую мы признаем одним из начал; математика стала для нынешних [мудрецов] философией, хотя они говорят, что математикой нужно заниматься ради другого.

Далее, можно считать, что сущность, которая [у платоников] лежит в основе как материя, – а именно большое и малое – слишком математического свойства и что она сказывается о сущности и материи и скорее составляет их видовое отличие, нежели самое материю; это подобно тому, как и размышляющие о природе говорят о разреженном и плот-ном, называя их первыми видовыми отличиями субстрата: ведь и здесь речь идет о некоторого рода избытке и недостатке. А что касается движения, то ясно, что если бы большое и малое были движением, эйдосы должны были бы двигаться; если же нет, то откуда движение появилось? В таком случае было бы сведено на нет все рассмотрение природы.

Также и то, что кажется легким делом, – доказать, что все едино, этим способом не удается, ибо через отвлечение (ekthesis) получается не то, что все едино, а то, что есть не-которое само-по-себе-единое, если даже принять все [предпосылки]. Да и этого самого-по-себе-единого не получится, если не согласиться, что общее есть род; а это в некоторых случаях невозможно.

Не дается также никакого объяснения, как существует или может существовать то, что [у них] идет после чисел – линии, плоскости и тела, и каков их смысл: ведь они не могут быть ни эйдосами (ибо они не числа), ни чем-то промежуточным (ибо таковы математические предметы), ни преходящими вещами; они со своей стороны оказались бы каким-то другим – четвертым родом [сущностей].

Вообще если искать элементы существующего, не различая множества значений сущего, то найти эти элементы нельзя, особенно когда вопрос ставится таким образом: из каких элементов состоит сущее? В самом деле, из каких элементов состоит действие или претерпевание, или прямое, этого, конечно, указать нельзя, а если возможно указать элементы, то лишь для сущностей. А потому неверно искать элементы всего существующего или думать, что имеют их.

Да и как было бы возможно познать элементы всего? Ведь ясно, что до этого познания раньше ничего нельзя знать. Ведь так же, как тот, кто учится геометрии, хотя и может раньше знать другое, но не может заранее знать ничего из того, что эта наука исследует и что он намерен изучать, точно так же обстоит дело и во всех остальных случаях. Поэтому, если есть некая наука обо всем существующем, как утверждают некоторые, то человек, намеревающийся ее изучать, раньше ее ничего не может знать. А между тем всякое изучение происходит через предварительное знание всех [предпосылок] или некоторых: и изучение через доказательства, и изучение через определения, ибо части, составляющие определение, надо знать заранее, и они

должны быть доступны; и то же можно сказать и об изучении через наведение. С другой стороны, если бы оказалось, что нам такое знание врождено, то нельзя было бы не удивляться, как же остается не замеченным нами обладание наилучшим из знаний.

Далее, как можно будет узнать, из каких [элементов] состоит [сущее] и как это станет ясным? В этом тоже ведь есть затруднение. В самом деле, здесь можно спорить так же, как и о некоторых слогах: одни говорят, что za состоит из d, s и и, а другие утверждают, что это другой звук, отличный от известных нам звуков.

Кроме того, как можно знать то, что воспринимается чувствами, не имея такого восприятия? И однако же, это было бы необходимо, если элементы, из которых состоят все вещи (подобно тому как составные звуки состоят из элементов, свойственных лишь звуку), были бы одними и теми же..

Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 65–73, 79–80, 86–92.

2.2.3. Аристотель. О душе

Книга вторая. Глава вторая

Так как [всякое изучение] идет от неясного, но более очевидного к ясному и более понятному по смыслу, то именно таким образом попытаемся продолжить рассмотрение души. […]

Итак, отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем, что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как полагают, и все растения наделены жизнью. Очевидно, что они обладают такой силой и таким началом, благодаря которым они могут расти и разрушаться в противоположных пространственных направлениях, а именно: не так, что вверх растут, а вниз – нет, но одинаково в обоих направлениях и во все стороны растут все растения, которые постоянно питаются и живут до тех пор, пока способны принимать пищу.

Эту способность можно отделить от других, другие же способности смертных существ от нее отделить нельзя. Это очевидно у растений: ведь у них нет никакой другой способности души.

Таким образом, благодаря этому началу жизнь присуща живым существам, но животное впервые появляется благодаря ощущению; в самом деле, и такое существо, которое не движется и не меняет места, но обладает ощущением, мы называем животным, а не только говорим, что оно живет.

Из чувств всем животным присуще прежде всего осязание. Подобно тому, как способность к питанию возможна отдельно от осязания и всякого [другого] чувства, так и осязание возможно отдельно от других чувств (растительной, или способной к питанию, мы называем ту часть души, которой обладают также растения, а все животные, как известно, обладают чувством осязания. Какова причина этого, мы скажем позже.

Теперь же пусть будет сказано лишь то, что душа есть начало указанных способностей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением. А есть ли каждая из этих способностей душа или часть души и если часть души, то так ли, что каждая часть отделима лишь мысленно или также пространственно, – на одни из этих вопросов нетрудно ответить, другие же вызывают затруднения. Так же как у некоторых растений, если их рассечь, части продолжают жить отдельно друг от друга, как будто в каждом таком растении имеется одна душа в действительности (entelecheia), а в возможности много, точно так же мы видим, что нечто подобное про-исходит у рассеченных на части насекомых и в отношении других отличительных свойств души. А именно: каждая из частей обладает ощущением и способностью двигаться в пространстве; а если есть ощущение, то имеется и стремление. Ведь где есть ощущение, там и печаль, и радость, а где они, там необходимо есть и желание.

Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное – отдельно от преходящего. А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их

нельзя отделить друг от друга вопреки утверждению некоторых. Что по своему смыслу они различны – это очевидно. А именно: способность ощущения отлична от способности составлять мнения, если ощущать – одно, а другое – иметь мнения. То же можно сказать и о каждой из других способностей, о которых шла речь.

Далее, одним животным присущи все способности, другим лишь некоторые, иным – только одна (а это и составляет видовое отличие у животных). По какой же причине – это следует рассмотреть в дальнейшем. То же самое и с чувствами. Одни животные обладают всеми чувствами, другие – некоторыми, третьи имеют только одно, самое необходимое – осязание.

Далее, о том, чем мы живем и ощущаем, говорится в двух значениях, точно так же как о том, чем мы познаем: мы познаем, во-первых, благодаря знанию; во-вторых, душой (ведь мы утверждаем, что познаем благодаря тому и другому); совершенно так же двояко и то, благодаря чему мы здоровы: во-первых, благодаря здоровью; во-вторых, благодаря какой-то части тела или всему телу. А из них знание и здоровье есть образ, некая форма, смысл и как бы деятельность способного к ним: знание – способного к познанию, здоровье – могущего быть здоровым. Ведь по-видимому, действие способного к деятельности происходит в претерпевающем и приводимом в соответствующее состояние. Так вот, то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем, – это душа, так что она есть некий смысл и форма, а не материя или субстрат. Как уже было сказано, о сущности мы говорим в трех значениях: во-первых, она форма, во-вторых, – материя, в-третьих, – то, что состоит из того и другого; из них материя есть возможность, форма – энтелехия. Так как одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело есть энтелехия души, а душа есть энтелехия некоторого тела. Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела и не есть какое-либо тело. Ведь душа есть не тело, а нечто принадлежащее телу, а потому она и пребывает в теле, и именно в определенного рода теле, и не так, как наши предшественники приноравливали ее к телу, не уточняя при этом, что это за тело и каково оно, тогда как мы видим, что не любая вещь воспринимается любой. Тот же вывод можно получить путем рассуждения. Ведь естественно, что энтелехия каждой вещи бывает только в том, чтó вещь есть в возможности, т.е. в свойственной ей материи. Итак, из сказанного очевидно, что душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким [одушевленным существом].

Глава третья

Что касается упомянутых способностей души, то, как мы уже сказали, одним существам они присущи все, другим – некоторые из них, иным – только одна. Мы назвали растительную способность, способности стремления, ощущения, пространственного движения, размышления. Растениям присуща только растительная способность, другим существам – и эта способность, и способность ощущения; и если способность ощущения, то и способность стремления. Ведь стремление – это желание, страсть и воля; все животные обладают по крайней мере одним чувством – осязанием. А кому присуще ощущение, тому присуще также испытывать и удовольствие и печаль, и приятное и тягостное, а кому все это присуще, тому присуще и желание: ведь желание есть стремление к приятному. Далее, животные имеют ощущение, вызываемое пищей; именно осязание есть такое ощущение. В самом деле, все животные питаются чем-то сухим и влажным, теплым и холодным, а все это воспринимается посредством осязания. Другие ощущаемые свойства воспринимаются осязанием привходящим образом: ведь ни звук, ни цвет, ни запах ничего не прибавляют к питанию. Что касается вкуса, то он одно из осязательных ощущений. Голод и жажда – это желания, а именно: голод – желание сухого и теплого, жажда – холодного и влажного, вкус же есть как бы приправа к ним. Все это требует выяснения в дальнейшем, теперь же ограничимся утверждением, что животным, обладающим чувством осязания, присуще также стремление. А присуще ли им воображение, это еще неясно и должно быть рассмотрено в дальнейшем. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве, иным – также способность размышления, т.е. ум, например людям и другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют.

Таким образом, ясно, что определение души одно в том же смысле, в каком определение геометрической фигуры одно. Ведь ни в последнем случае нет фигуры помимо треугольника и производных от него фигур, ни в первом случае душа не существует помимо перечисленных

способностей души. Однако, так же как для фигур возможно общее определение, которое подходит ко всем фигурам, но не будет принадлежать исключительно к какой-либо одной фигуре, точно так же обстоит дело и с упомянутыми душами. Однако было бы смешно, пренебрегая указанным определением, искать в этих и других случаях такое общее определение, которое было бы определением, не относящимся ни к одной из существующих вещей и не соответствующим особой и неделимой форме вещи. С относящимся к душе дело обстоит почти так же, как с фигурами, вот в каком еще смысле. А именно: и у фигур, и у одушевленных существ в последующем всегда содержится в возможности предшествующее, например: в четырехугольнике – треугольник, в способности ощущения – растительная способность. Поэтому надлежит относительно каждого существа исследовать, какая у него душа, например: какова душа у растения, человека, животного. Далее нужно рассмотреть, почему имеется такая последовательность. В самом деле, без растительной способности не может быть способности ощущения. Между тем у растений растительная способность существует отдельно от способности ощущения. В свою очередь без способности осязания не может быть никакого другого чувства, осязание же бывает и без других чувств. Действительно, многие животные не обладают ни зрением, ни слухом, ни чувством обоняния. А из наделенных ощущениями существ одни обладают способностью перемещения, другие нет. Наконец, совсем немного существ обладают способностью рассуждения и размышления. А именно: тем смертным существам, которым присуща способность рассуждения, присущи также и все остальные способности, а из тех, кому присуща каждая из этих способностей, не всякому присуща способность рассуждения, а у некоторых нет даже воображения, другие же живут, наделенные только им одним. Что касается созерцательного ума (noys theoretikos), то речь о нем особая.

Таким образом, ясно, что рассмотрение каждой отдельной способности души есть наиболее подобающее исследование самой души.

Аристотель. О душе / Аристотель // Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 396–409.

2.2.4. Аристотель. Политика

О том, что такое государство

I 1. Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других, и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим.

2. Неправильно говорят те, которые полагают, будто понятия «государственный муж», «царь», «домохозяин», «господин» суть понятия тождественные. Ведь они считают, что эти понятия различаются в количественном, а не в качественном отношении; скажем, господин – тот, кому подвластно небольшое число людей; домохозяин – тот, кому подвластно большее число людей; а кому подвластно еще большее число – это государственный муж или царь; будто нет никакого различия между большой семьей и небольшим государством и будто отличие государственного мужа от царя состоит в том, что царь правит в силу лично ему присущей власти, а государственный муж отчасти властвует, отчасти подчиняется на основах соответствующей науки – политики. Это, однако, далеко от истины. 3. Излагаемое станет ясным при рассмотрении с помощью усвоенного нами ранее метода: как в других случаях, расчленяя сложное на его простые элементы (мельчайшие части целого) и рассматривая, из чего состоит государство, мы и относительно перечисленных понятий лучше увидим, чем они отличаются одно от другого и возможно ли каждому из них дать научное объяснении.

И здесь, как и повсюду, наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов. 4. Так, необходимость побуждает прежде всего сочетаться попарно тех, кто не может существовать друг без друга, – женщину и мужчину в целях продолжении потомства; и сочетание это обусловливается не сознательным решением, но зависит от естественного стремлении, свойственного и остальным живым существам и растениям, – оставить после себя другое подобное себе существо.

[Точно так же в целях взаимного самосохранения необходимо объединяться попарно существу], в силу своей природы властвующему, и существу, в силу своей природы подвластному. Первое благодаря своим умственным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей существо властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, является существом подвластным и рабствующим. Поэтому и господину и рабу полезно одно и то же. 5. Но женщина и раб но природе своей два различных существа: ведь творчество природы ни в чем не уподобляется жалкой работе кузнецов, изготовляющих «дельфийский нож»; напротив, в природе каждый предмет имеет свое назначение. Так, всякий инструмент будет наилучшим образом удовлетворять своему назначению, если он предназначен для исполнения одной работы, а не многих. У варваров женщина и раб; занимают одно и то же положение, и объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по природе своей к властвованию. У них бывает только одна форма общения – общение раба и рабыни. Поэтому и говорит поэт: «Прилично властвовать над варварами грекам»; варвар и раб по природе своей понятия тожественные. 6. Итак, из указанных двух форм общения получается первый вид общения – семья. Правильно звучит стих Господа: «Дом прежде всего и супруга, и бык-землепашец» (у бедняков бык служит вместо раба). Соответственно общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных надобностей, есть семья; про членов такой семьи Харонд говорят, что они едят из одного ларя, а Эпименид Критянин называет их питающимися из одних яслей.

7. Общение, состоящее из нескольких семей и имеющее целью обслуживание не кратковременных только потребностей, – селение. Вполне естественно, что селение можно рассматривать как колонию семьи; некоторые и называют членов одного и того же селения «молочными братьями», «сыновьями», «внуками». Греческие государства потому вначале и управлялись царями (а в настоящее время то же мы видим у негреческих племен), что они образовались из элементов, признававших над собой царскую власть: ведь во всякой семье старший облечен полномочиями царя. И в колониях семей – селениях поддерживали в силу родственных отношении между их членами тот же порядок. Об этом именно и упоминает Гомер, говоря: «Правит каждый женами и детьми», ведь они жили отдельными селениями, как, впрочем, и вообще жили люди в древние времена. И о богах говорят, что они состоят ид властью царя, потому что люди – отчасти еще и теперь, а отчасти и в древнейшие времена – управлялись царями и, так же как люди уподобляют внешний вид богов своему виду, так точно они распространили, это представление и на образ жизни богов.

8. Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа. Ведь мы называем природой каждого объекта – возьмем, например, природу человека, коня, семьи – то его состояние, какое получается при завершении его развития. Сверх того, в осуществлении конечной цели и состоит высшее завершение, а самодовлеющее существование оказывается и завершением, и наивысшим существованием.

9. Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, но что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо в сверхчеловек; его и Гомер поносит, говоря «без роду, без племени, вне законов, без очага»; такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске.

10. Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вред-

но, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. 11. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятии, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства. Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части. Уничтожь живое существо в его целом, и у него не будет ни ног, ни рук, сохранится только наименование их, подобно тому как мы говорим «каменная рука»; ведь и рука, отделенная от тела, будет именно такой каменной рукой. Всякий предмет определяется совершаемым им действием и возможностью совершить это действие; раз эти свойства у предмета утрачены, нельзя уже говорить о нем как таковом: останется только его обозначение. 12. Итак, очевидно, государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому. А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством.

Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо, Человек, нашедший свое завершение, – совершеннейшее из живых существ, и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, – наихудший из всех, ибо несправедливость, владеющая оружием, тяжелее всего; природа же дала человеку в руки оружие – умственную и нравственную силу, а ими вполне можно пользоваться в обратную сторону. Поэтому человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половых и вкусовых позывах. Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилом справедливости, является регулирующей нормой политического общения.

Разбор политических проектов Платона

I 1. Так как мы ставим своей задачей исследование человеческого общения в наиболее совершенной его форме, дающей людям полную возможность жить согласно их стремлениям, то надлежит рассмотреть и те из существующих государственных устройств, которыми, с одной стороны, пользуются некоторые государства, признаваемые благоустроенными, и которые, с другой стороны, проектировались некоторыми писателями и кажутся хорошими. Таким образом мы будем в состоянии открыть, что можно усмотреть в них правильного и полезного, а вместе с тем доказать, что наше намерение отыскать такой государственный строй, который отличался бы от существующих, объясняется не желанием мудрствовать во что бы то ни стало, но тем, что эти существующие ныне устройства не удовлетворяют своему назначению.

2. Начать следует прежде всего с установления того принципа, который служит точкой отправления при настоящем рассуждении, а именно: неизбежно, чтобы все граждане принимали участие либо во всем касающемся жизни государства, либо ни в чем, либо в одних делах принимали участие, в других – нет. Чтобы граждане не принимали участия ни в чем, это, очевидно, невозможно, так как государство представляет собой некое общение, а следовательно, прежде всего является необходимость занимать сообща определенное место; ведь место, занимаемое одним государством, представляет собой определенное единство, а граждане являются общниками (koinonoi) одного государства. Но в каком объеме можно допустить для граждан приобщение к государственной жизни? И что лучше для стремящегося к наилучшему устройству государства: чтобы граждане имели сообща по возможности всё или одно имели сообща, а другое – нет? Ведь можно представить общность детей, жен, имущества, как это мы находим в «Государстве» Платона, где, по утверждению Сократа, и дети, и жены, и собственность должны быть общими. Какой порядок предпочтительнее: тот ли, который существует теперь, или же тот, который предписан в «Государстве»?

3. Что касается общности жен у всех, то эта теория встречает много различного рода затруднений, да и то основание, которое приводит Сократ в защиту такого закона, по-видимому, не вытекает из хода его рассуждений. Сверх того, положение это не может быть согласовано и с той конечной целью, осуществление которой он, поскольку это следует из его слов, считает необходимым для государства. А как точнее понять высказываемое им суждение, на этот счет

не дано никаких определенных указаний. Я имею в виду мысль Сократа: лучше всего для всякого государства, чтобы оно по мере возможности представляло собой единство; эту именно предпосылку Сократ ставит в основу своего положения.

4. Ясно, что государство при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством. Если же оно стремится к единству, то в таком случае из государства образуется семья, а из семьи – отдельный человек: семья, как всякий согласится, отличается большим единством, нежели государство, а один человек – нежели семья. Таким образом, если бы кто-нибудь и оказался в состоянии осуществить это, то все же этого не следовало бы делать, так как он тогда уничтожил бы государство. Далее, в состав государства не только входят отдельные многочисленные люди, но они еще и различаются между собой по своим качествам, ведь элементы, образующие государство, не могут быть одинаковы. […]

7. Из сказанного ясно, что государство не может быть по своей природе до такой степени единым, как того требуют некоторые; и то, что для государств выставляется как высшее благо, ведет к их уничтожению, хотя благо, присущее каждой вещи, служит к ее сохранению. Можно и другим способом доказать, что стремление сделать государство чрезмерно единым не является, чем-то лучшим: семья – нечто более самодовлеющее, нежели отдельный человек, государство – нежели семья, а осуществляется государство в том случае, когда множество, объединенное государством в одно целое, будет самодовлеющим. И если более самодовлеющее состояние предпочтительнее, то и меньшая степень единства предпочтительнее, чем большая. […]

10. Сверх того, утверждение Сократа заключает в себе и другую отрицательную сторону. 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, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого. Помимо всего прочего люди проявляют небрежность в расчете на заботу со стороны другого, как это бывает с домашней прислугой: большое число слуг иной раз служит хуже, чем если бы слуг было меньше.

11. У каждого гражданина будет тысяча сыновей, и они будут считаться сыновьями, и будут сыновьями не каждого в отдельности, но любой в одинаковой степени будет сыном любого, так что все одинаково будут пренебрегать отцами. […]

17[…]И подобно тому как небольшая доза сладкого, будучи смешана с большим количеством воды, делает самую примесь неощутимой на вкус, так точно бывает и с взаимной привязанностью, когда она существует только по названию; а при задуманном государственном строе сын об отце, отец о сыне, братья о братьях будут, конечно, заботиться менее всего. Люди ведь всего более заботятся о том и любят, во-первых, то, что им принадлежит, и, во-вторых, то, что им дорого; но ни того ни другого невозможно предположить среди людей, имеющих такое государственное устройство.

18. И в вопросе о переводе новорожденных детей из сословия земледельцев и ремесленников в сословие стражей и обратно много путаницы. Каким образом будет осуществляться этот перевод? Дающие и перемещающие лица должны будут знать, кому каких детей они дают. При этом неизбежно в еще большей степени будет проявляться то, о чем было сказано ранее, именно бесчинства, ссоры, убийства; ведь переданные в другое сословие не станут называть стражей своими братьями, детьми, отцами, матерями, также и находящиеся среди стражей не будут так называть остальных граждан; выйдет то, что перестанут остерегаться совершать такие проступки, недопустимые по отношению к родственникам. Итак, вот наши соображения насчет общности детей и жен.

II 1. Вслед за тем надлежит рассмотреть вопрос о собственности. Как она должна быть организована у тех, кто стремится иметь наилучшее государственное устройство, – должна ли собственность быть общей или не общей? Этот вопрос можно, пожалуй, рассматривать и не в связи с законоположениями, касающимися детей и жен. Имею в виду следующее: если даже дети и жены, как это у всех принято теперь, должны принадлежать отдельным лицам, то будет ли лучше, если собственность и пользование ею будут общими... Например, чтобы земельные участки были в частном владении, пользование же плодами земли было бы общегосударствен-

ным, как это и наблюдается у некоторых варварских племен. Или, наоборот, пусть земля будет общей и обрабатывается сообща, плоды же ее пусть распределяются для частного пользования (говорят, таким образом сообща владеют землей некоторые из варваров). Или, наконец, и земельные участки, и получаемые с них плоды должны быть общими? 2. Если бы обработка земли поручалась особым людям, то все дело можно было поставить иначе и решить легче; но раз сами земледельцы трудятся для самих себя, то и решение вопросов, связанных с собственностью, представляет значительно большие затруднения. Так как равенства в работе и в получаемых от нее результатах провести нельзя – наоборот, отношения здесь неравные, – то неизбежно вызывают нарекания те, кто много пожинает или много получает, хотя и мало трудится, у тех, кто меньше получает, а работает больше. 3. Вообще нелегко жить вместе и принимать общее участие во всем, что касается человеческих взаимоотношений, а в данном случае особенно. Обратим внимание на компании совместно путешествующих, где почти большинство участников не сходятся между собой в обыденных мелочах и из-за них ссорятся друг с другом. И из прислуги у нас более всего бывает препирательств с тем, кем мы пользуемся для повседневных услуг. Такие и подобные им затруднения представляет общность собственности.

4. Немалые преимущества имеет поэтому тот способ пользования собственностью, освященный обычаями и упорядоченный правильными законами, который принят теперь: он совмещает в себе хорошие стороны обоих способов, которые я имею в виду, именно общей собственности и собственности частной. 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». 5. И в настоящее время в некоторых государствах существуют начала такого порядка, указывающие на то, что он в основе своей не является невозможным; особенно в государствах, хорошо организованных, он отчасти осуществлен, отчасти мог бы быть проведен: имея частную собственность, человек в одних случаях дает пользоваться ею своим друзьям, в других – представляет ее в общее пользование. Так, например, в Лакедемоне каждый пользуется рабами другого, как своими собственными, точно так же конями и собаками, и в случае нужды в съестных припасах – продуктами на полях государства. Таким образом, очевидно, лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею – общим. Подготовить же к этому граждан – дело законодателя. 6. 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; то же приложимо и к корыстолюбию; тому и другому чувству подвержены, так сказать, все люди. С другой стороны, как приятно оказывать услуги и помощь друзьям, знакомым или товарищам! 7. Это возможно, однако, лишь при условии существования частной собственности. Наоборот, у тех, кто стремится сделать государство чем-то слишком единым, этого не бывает, не говоря уже о том, что в таком случае, очевидно, уничтожается возможность проявления на деле двух добродетелей: целомудрия по отношению к женскому полу (ведь прекрасное дело – воздержание от чужой жены из целомудрия) и благородной щедрости но отношению к своей собственности; при общности имущества для благородной щедрости, очевидно, не будет места, и никто не будет в состоянии проявить ее на деле, так как щедрость сказывается именно при возможности распоряжаться своим добром.

15. […] Шатко обосновано у Сократа и устройство должностей. Власть, по его мнению, должна всегда находится в руках одних и тех же. Однако это служит источником возмущения даже у людей, не обладающих повышенным чувством собственного достоинства, тем более – у людей горячих и воинственных. Ясно, что, с его точки зрения, необходимо, чтобы власть находилась в руках одних и тех же: ведь «божественное злато» не примешано в души то одних, то других людей, оно всегда в душах одних и тех же. По уверению Сократа, тотчас при рождении божество одним стражам примешивает золото, другим – серебро, а медь и железо предназначены для тех, которые должны быть ремесленниками и земледельцами.

16. Помимо того, отнимая у стражей блаженство, он утверждает, что обязанность законодателя – делать все государство в его целом счастливым. Но невозможно сделать все государство счастливым, если большинство его частей или хотя бы некоторые не будут наслаждаться счастьем. Ведь понятие счастья не принадлежит к той же категории, что и понятие четного числа: сумма может составить четное число при наличии нечетных слагаемых, но относительно счастья так быть не может. И если стражи не счастливы, то кто же тогда счастлив? Ведь не ремесленники же и вся масса занимающихся физическим трудом.

Итак, вот какие затруднения и еще другие, не менее существенные, чем указанные, представляет то государственное устройство, о котором говорит Сократ.

Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения в четырех томах. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 376–380, 403–414.

Философско-этическое учение Эпикура

ЭПИКУР (341/342 – 271/270 до н. э) – древнегреческий философ, последователь школы атомистов Левкиппа и Демокрита. Родился на острове Самос в семье афинских колонистов. Интерес к философии он проявил очень рано: четырнадцатилетним мальчиком он попросил учителя, чтобы тот ему объяснил, откуда взялся Хаос, который по Гесиоду есть отец всего. Учитель отослал его к философам. В 15 лет Э. попал в малоазийский город Теос, где в школе Навсифана познакомился с атомизмом Демокрита, который позднее стал основой его философской системы. Через три года он приезжает в Афины, чтобы отбыть в качестве эфеба обязательную воинскую повинность. В это же время в платоновской Академии слушает Ксенократа. В 322 г. в связи с гонениями на греков после смерти Александра Македонского его родители были принуждены покинуть Самос. Семья переезжает в Колон, где Эпикур вначале зарабатывал себе на жизнь как школьный учитель. Здесь же он собирает вокруг себя первый круг учеников. На 32 году жизни (310 г. до н. э.) основывает собственную философскую школу в Митилене на о. Лесбос, а затем переносит ее в город Лампсак (азиатский берег пролива Дарданеллы). В 306 г. Эпикур возвращается в Афины, где вблизи Дифилонских ворот он купил небольшой участок с садом и основал философскую школу, прозванную Садом (отсюда наименование эпикурейцев «философы Сада»). Над входом туда висело изречение: «Гость, тебе здесь будет хорошо. Здесь удовольствие – высшее благо». Школа просуществовала более восьмисот лет, сохраняя в первоначальном виде учение своего наставника и культивируя дружбу, чем и прославилась в античности. По словам Диогена Лаэртского, умер он от «камня в почках» («лег в медную ванну с горячей водой, попросил неразбавленного вина, выпил, пожелала друзьям не забывать его учений и так скончался»).

Этика Эпикура (наряду со стоической) стала одной из определяющих моделей поведения в античности. Ее культивировали как приоритетную в эпохах Возрождения и Просвещения. На сегодняшний день за понятием «эпикуреец» определилось значение человека, ориентированного на чувственные удовольствия.

«ПИСЬМО К МЕНЕКЕЮ» – одно из немногих сочинений Эпикура, дошедших до наших дней (согласно античным источникам, Эпикур был одним из наиболее плодовитых авторов, написавшим более 300 произведений). Жанр сочинения – философское письмо, бывшее на тот момент в моде среди эпикурейцев. Основные темы письма – проблемы жизни и смерти, счастья и добродетели. Менекей – один из учеников Эпикура.

Вопросы к тексту:

1. В чем, согласно Эпикуру, состоит смысл жизни?
2. Почему не стоит бояться смерти?
3. Какие виды желаний выделяет Эпикур? Какова их иерархия?
4. Как, согласно Эпикуру, следует жить, чтобы быть счастливым?

2.2.5. Эпикур. Письмо к Менекею

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 перезрелым. 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 заполучить.

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 и 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 мудрец 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 долгим, а самым приятным. Кто советует юноше хорошо жить, а старцу хорошо кончить жизнь, тот неразумен не только потому, что жизнь ему мила, но 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 – необходимыми 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 мерилом 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 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 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 умилостивить 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 безосновательная 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».

Гадание он отрицает в других своих сочинениях, например в «Малом обзоре», он говорит: «Гадания не существует, а если бы оно существовало, то предсказываемое следовало бы считать совершающимся помимо нас».

Таковы его мнения об образе жизни; в других местах он рассуждает об этом пространнее.

От киренаиков он отличается представлением о наслаждении: те не признают наслаждения в покое, а только в движении, Эпикур признает и то и другое наслаждение как души, так и тела и говорит об этом в книгах «О предпочтении и избегании», «О конечной цели», в I книге «Об образе жизни» и в письме к митиленским философам. То же самое говорит и Диоген в XVII книге «Выборок», и Метродор в «Тимократе»: «Наслаждение имеется в виду как то, которое в движении, так и то, которое в покое». А сам Эпикур в книге «О предпочтении» пишет так: «Наслаждения в покое – это безмятежность и безболезненность, наслаждения в движении радость и удовольствие».

Другое его отличие от киренаиков: те полагают, что телесная боль хуже душевной, потому и преступники наказываются телесной казнью; Эпикур же считает худшей душевную боль,

потому что тело мучится лишь бурями настоящего, а душа – и прошлого, и настоящего, и будущего. Точно так же и наслаждения душевные больше, чем телесные.

В доказательство, что конечная цель есть наслаждение, он указывал, что все живые существа с самого рождения радуются наслаждению и уклоняются от страдания, делая это естественно и без участия разума. Стало быть, предоставленные самим себе, мы сторонимся боли; даже Геракл, снедаемый отравленным хитоном, кричит:

...Грыз и вопил, и стонам откликались
Локриды горы и Евбеи скалы...

Точно так же и добродетели для нас предпочтительны не сами по себе, а ради приносимого ими наслаждения, как лекарство – ради здоровья, – так пишет Диоген в XX книге «Выборок», называя при этом «обучение» «развлечением». А Эпикур говорит, что добродетель одна неотделима от наслаждения, между тем как все остальное отделимо, как, например, еда.

Но пора уже, так сказать, подвести черту под всем этим моим сочинением и под жизнеописанием нашего философа, приведя в заключение его «Главные мысли», чтобы концом книги послужило начало счастья.

I. Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым. // В других местах он говорит, что боги познаваемы разумом, одни – существуя в виде чисел, другие – в подобии формы, человекообразно возникая из непрерывного истечения подобных видностей, направленного в одно место.//

II. Смерть для нас ничто: что разложилось, то нечувствительно, а что нечувствительно, то для нас ничто.

III. Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли. Где есть наслаждение и пока оно есть, там нет ни боли, ни страдания, ни того и другого вместе.

IV. Непрерывная боль для плоти недолговременна. В наивысшей степени она длится кратчайшее время; в степени, лишь превышающей телесное наслаждение, – немногие дни; а затяжные немощи доставляют плоти больше наслаждения, чем боли.

V. Нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно; и нельзя жить разумно, хорошо и праведно, не живя сладко. У кого чего-нибудь недостает, чтобы жить разумно, хорошо и праведно, тот не может жить сладко.

VI. Чтобы жить в безопасности от людей, любые средства представляют собой естественные блага.

VII. Некоторые хотят стать знаменитыми и быть на виду у людей, надеясь этим приобрести безопасность от людей. Если жизнь их действительно безопасна, значит, они достигли естественного блага; если не безопасна – значит, они так и не достигли того, к чему по природному побуждению стремились с самого начала.

VIII. Никакое наслаждение само по себе не есть зло; но средства достижения иных наслаждений доставляют куда больше хлопот, чем наслаждений.

IX. Если бы всякое наслаждение сгущалось и со временем охватывало весь наш состав или хотя бы главнейшие части нашей природы, то между наслаждениями утратились бы различия.

X. Если бы то, что услаждает распутников, рассеивало страхи ума относительно небесных явлений, смерти, страданий, а также научало бы пределу желаний, то распутники не заслуживали бы никакого порицания, потому что к ним отовсюду стекались бы наслаждения, и ниоткуда – боль и страдание, в которых заключается зло.

XI. Если бы нас не смущали подозрения, не имеют ли к нам какого отношения небесные явления или смерть, и если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу.

XII. Нельзя рассеивать страх о самом главном, не постигнув природы Вселенной и подозревая, будто в баснях что-то все-таки есть. Поэтому чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы.

XIII. Бесполезно добиваться безопасности меж людей, если сохранять опасения о том, что в небе, под землей и вообще в бесконечности.

XIV. Безопасность от людей до некоторой степени достигается с помощью богатства и силы, на которую можно опереться, вполне же – только с помощью покоя и удаления от толпы.

XV. Богатство, требуемое природой, ограниченно и легко достижимо; а богатство, требуемое праздными мнениями, простирается до бесконечности.

XVI. Случай мало имеет отношения к мудрому: все самое большое и главное устроил для него разум, как устраивает и будет устраивать во все время его жизни.

XVII. Кто праведен, в том меньше всего тревоги, кто неправеден, тот полон самой великой тревоги.

XVIII. Наслаждение плоти не увеличивается, а только разнообразится, если устранить боль от недостатка. Наслаждение же мысли достигает предела в размышлении о тех и таких вещах, которые прежде доставляли мыслям наибольший страх.

XIX. Бесконечное время и конечное время содержат равное наслаждение, если мерить его пределы разумом.

XX. Для плоти пределы наслаждения бесконечны, и время для такого наслаждения нужно бесконечное. А мысль, постигнув пределы и конечную цель плоти и рассеяв страхи перед вечностью, этим самым уже приводит к совершенной жизни и в бесконечном времени не нуждается. При этом мысль ни наслаждений не чуждается, ни при исходе из жизни не ведет себя так, будто ей чего-то еще не хватило для счастья.

XXI. Кто знает пределы жизни, тот знает, как легко избыть боль от недостатка, сделав этим жизнь совершенною; поэтому он вовсе не нуждается в действиях, влекущих за собою борьбу.

XXII. Нужно держать в виду действительную цель жизни и полную очевидность, по которой мерятся мнения, – иначе все будет полно сомнения и беспорядка.

XXIII. Если ты оспариваешь все ощущения до единого, тебе не на что будет сослаться даже когда ты судишь, что такие-то из них ложны.

XXIV. Если ты попросту отбрасываешь какое-нибудь ощущение, не делая различия между мнением, еще ожидающим подтверждения, и тем, что уже дано тебе ощущением, претерпеванием и всяким образным броском мысли, то этим праздным мнением ты приведешь в беспорядок и все остальные чувства, так что останешься без всякого критерия. Если же ты, напротив, станешь без разбору утверждать и то, что еще ожидает подтверждения, и то, что не ожидает его, то и тут не избежишь ошибки, потому что так и останешься в сомнении при всяком суждении о том, что правильно и что неправильно.

XXV. Если ты не будешь всякий раз сводить каждое действие к естественной конечной цели, а будешь и в предпочтении и в избегании отклоняться к чему-нибудь иному, то поступки твои не будут соответствовать словам.

XXVI. Все желания, неудовлетворение которых не ведет к боли, не являются необходимыми: побуждение к ним легко рассеять, представив предмет желания трудно достижимым или вредоносным.

XXVII. Из всего, что дает мудрость для счастья всей жизни, величайшее – это обретение дружбы.

XXVIII. То же самое убеждение, которое внушило нам бодрость, что зло не вечно и не длительно, усмотрело и то, что в наших ограниченных обстоятельствах дружба надежнее всего.

XXIX. Желания бывают: одни – естественные и необходимые; другие – естественные, но не необходимые; третьи – не естественные и не необходимые, а порождаемые праздными мнениями. (*Естественными и необходимыми желаниями Эпикур считает те, которые избавляют от страданий, например питье при жажде; естественными, но не необходимыми – те, которые только разнообразят наслаждение, но не снимают страдания, например роскошный стол; не естественными и не необходимыми – например, венки и почетные статуи*).

XXX. Естественные желания, неудовлетворение которых не ведет к боли, но в которых есть напряженное стремление, происходят от праздных мнений; и если они рассеиваются с трудом, то это не из-за естественности их, а из-за человеческого праздномыслия.

XXXI. Естественное право есть договор о пользе, цель которого не причинять и не терпеть вреда.

XXXII. По отношению к тем животным, которые не могут заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда, нет ни справедливости, ни несправедливости, – точно так же, как и по отношению к тем народам, которые не могут или не хотят заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда.

XXXIII. Справедливость не существует сама по себе; это договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей и всегда применительно к тем местам, где он заключается.

XXXIV. Несправедливость не есть зло сама по себе; это страх от подозрения, что человек не остается скрытым от тех, кто карает за такие его действия.

XXXV. Кто тайно делает что-нибудь, о чем у людей есть договор, чтобы не причинять и не терпеть вреда, тот не может быть уверен, что останется скрытым, хотя бы до сих пор это ему удавалось десять тысяч раз: ведь неизвестно, удастся ли ему остаться скрытым до самой смерти.

XXXVI. В целом справедливость для всех одна и та же, поскольку она есть польза во взаимном общении людей; но в применении к особенностям места и обстоятельств справедливость не бывает для всех одна и та же.

XXXVII. Из тех действий, которые закон признает справедливыми, действительно справедливо только то, польза чего подтверждается нуждами человеческого общения, будет ли оно одинаково для всех или нет. А если кто издаст закон, от которого не окажется пользы в человеческом общении, такой закон по природе уже будет несправедлив. И если даже польза, содержащаяся в справедливости, теряется и лишь на некоторое время соответствует нашему о ней предвосхищению, то в течение этого времени она все же будет оставаться справедливостью, – по крайней мере для тех, кто смотрит на существо дела и не смущается пустыми словами.

XXXVIII. Где без всякой перемены обстоятельств оказывается, что законы, считающиеся справедливыми, влекут следствия, не соответствующие нашему предвосхищению о справедливости, там они и не были справедливы. Где с переменой обстоятельств ранее установленная справедливость оказывается бесполезной, там она была справедлива,, пока приносила пользу в общении сограждан, а потом перестала быть справедливой, перестав приносить пользу.

XXXIX. Кто лучше всего умеет устроиться против страха внешних обстоятельств, тот сделает, что можно, близким себе, а чего нельзя, то по крайней мере не враждебным, а где и это невозможно, там держится в стороне и отдаляется настолько, насколько это выгодно.

XL. Кто смог достичь полной безопасности от соседей, те, полагаясь на нее с уверенностью, живут друг с другом в наибольшем удовольствии и, насладившись самой полной близостью, не оплакивают, словно жалея, того, кто умирает раньше других».

Эпикур. Письмо к Менекею / Эпикур // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 432–442.

2.3. Философия и религия. Статус и функции философии в средневековой европейской культуре
Августин Аврелий о природе времени и человеческой памяти

АВГУСТИН АВРЕЛИЙ, БЛАЖЕННЫЙ (354–430) – христианский богослов и философ, отец Церкви, одна из ключевых фигур в истории европейской философии и культуры. Родился в римской провинции Нумидии (современный Алжир) г. Тагасте. Отец его был римским гражданином и язычником, мать – ревностной христианкой. Получив образование в Мадавре и Карфагене, избрал карьеру профессионального ритора (с 374 г.). Первоначально находился под влиянием римских философов (Цицерон, Гортензий), впоследствии стал сторонником манихейства, в котором вскоре разочаровался. Основным источником его философской эволюции в конечном итоге стал неоплатонизм. В 383 переехал в Рим, но вскоре получил место ритора в Милане, где познакомился с еп. Амвросием, ставшим его основным духовным учителем. В 387 г. Августин принимает крещение, в 388 г. переезжает в Гиппон, где основывает монашескую общину, ставшую в течение недолгого времени крупнейшими в Северной Африке монастырем и семинарией. Труды Августина стали ключевыми при оформлении христианской философии и вероучения, он считается автором устава ряда монашеских орденов католической церкви. Канонизирован в православии как Блаженный, в католицизме как Святой и Учитель Церкви.

«ИСПОВЕДЬ» – одно из центральных произведений Августина (датируется 397–401 гг.). Состоит из 13 книг, первые 9 из которых представляют из себя своеобразную психологическую биографию, рисующую грешника, постепенно приходящего к вере. Остальные 4 книги содержат философско-теологические рассуждения Августина о Боге, мире, душе, человеке. «Исповедь» считается одним из лучших образцов мировой литературы и первым произведением, выполненным в жанре «исповедальной» автобиографии.

Вопросы к тексту:

1. О каких свойствах памяти говорит Августин? Как связаны память и интеллект?
2. Какие основные чувства души он выделяет?
3. В чем сложность и парадоксальность проблемы времени?
4. Как, согласно Августину протекает время и чем оно измеряется?

2.3.1. Августин Аврелий. Исповедь
Книга десятая

9. А что же такое этот Бог? Я спросил землю, и она сказала: «это не я»; и всё, живущее на ней, исповедало то же. Я спросил море, бездны и пресмыкающихся, живущих там, и они ответили: «мы не бог твой; ищи над нами». Я спросил у веющих ветров, и всё воздушное пространство с обитателями своими заговорило; «ошибается Анаксимен: я не бог». Я спрашивал небо, солнце, луну и звезды: «мы не бог, которого ты ищешь», – говорили они. И я сказал всему, что обступает двери плоти моей: «скажите мне о Боге моем – вы ведь не бог, – скажите мне что-нибудь о Нем». И они вскричали громким голосом: «Творец наш, вот Кто Он». Мое созерцание было моим вопросом; их ответом – их красота .

Тогда я обратился к себе и сказал: «ты кто?» И ответил; «человек». Вот у меня тело и душа, готовые служить мне; одно находится во внешнем мире, другая внутри меня. У кого из них спрашивать мне о Боге моем, о Котором я уже спрашивал своими внешними чувствами, начиная с земли и до самого неба, куда только мог послать за вестями лучи-глаз своих? Лучше, конечно, то, что внутри меня. Все телесные вестники возвестили душе моей, судье и председательнице, об ответах неба, земли и всего, что на них; они гласили: «мы не боги; Творец наш, вот Он». Внутреннему человеку сообщил об этом состоящий у него в услужении внешний; я, внутренний, узнал об этом, – я, я душа, через свои телесные чувства. Я спросил всю вселенную о Боге моем, и она ответила мне: «я не бог; Творец наш, вот кто Он».

10. Неужели всем, у кого внешние чувства здоровы, не видна эта красота? почему же не всем говорит она об одном и том же? Животные, и крохотные и огромные, видят ее, но не могут ее спросить: над чувствами – вестниками не поставлено у них судьи – обсуждающего разума. Люди же могут спросить, чтобы «невидимое Божие через творения было понятно и узрено».

Привязавшись, однако, к миру созданному, они подчиняются ему, а подчинившись, уже не могут рассуждать. Мир же созданный отвечает на вопросы только рассуждающим: он не изменяет своего голоса, т. е. своей красоты, и не является в разном облике тому, кто только его видит, и тому, кто видит и спрашивает; являясь, однако, в одинаковом виде обоим, он нем перед одним и говорит другому; вернее, он говорит всем, но этот голос внешнего мира понимают только те, кто, услышав его, сравнивают его с истиной, живущей в них. Истина же эта говорит мне: «Бог твой не небо, не земля и не любое тело». Их природа говорит об этом видящему; она предстает, как глыба меньшая в части своей, чем в целом. И ты, душа, говорю это тебе, ты лучше, ибо ты оживляешь глыбу тела, в котором живешь, и сообщаешь ему жизнь: ни одно тело не может этого доставить телу. Бог же твой еще больше для тебя: Он Жизнь жизни твоей. […]

12. Итак, пропускаю и эту силу в природе моей; постепенно поднимаясь к Тому, Кто создал меня, прихожу к равнинам и обширным дворцам памяти, где находятся сокровищницы, куда свезены бесчисленные образы всего, что было воспринято. Там же сложены и все наши мысли, преувеличившие, преуменьшившие и, вообще, как-то изменившие то, о чем сообщили наши внешние чувства. Туда передано и там спрятано всё, что забвением еще не поглощено и не погребено. Находясь там, я требую показать мне то, что я хочу; одно появляется тотчас же, другое приходится искать дольше, словно откапывая из каких-то тайников; что-то вырывается целой толпой, и вместо того, что ты ищешь и просишь, выскакивает вперед, словно говоря: «может, это нас?» Я мысленно гоню их прочь, и наконец, то, что мне нужно, проясняется и выходит из своих скрытых убежищ. Кое-что возникает легко и проходит в стройном порядке, который и требовался: идущее впереди уступает место следующему сзади и, уступив, скрывается, чтобы выступить вновь, когда я того пожелаю. Именно так и происходит, когда я рассказываю о чем-либо по памяти.

13. Там раздельно и по родам сохраняется всё, что внесли внешние чувства, каждое своим путем: глаза сообщили о свете, о всех красках и формах тел, уши – о всевозможных звуках; о всех запахах – ноздри; о всех вкусах – рот; всё тело в силу своей общей чувствительности – о том, что твердо или мягко, что горячо или холодно, гладко или шероховато, тяжело или легко, находится вне или в самом теле. Всё это память принимает для последующей, если она потребуется, переработки и обдумыванья, в свои обширные кладовые и еще в какие-то укромные, неописуемые закоулки: для всего имеется собственный вход, и всё там складывается.

Входят, однако, не сами чувственные предметы, а образы их, сразу же предстающие перед умственным взором того, кто о них вспомнил. Кто скажет, как они образовались, хотя и ясно, каким чувством они схвачены и спрятаны внутри?

Пусть я живу в темноте и безмолвии, но если захочу, я могу вызвать в памяти краски, различу белое от черного, да и любые цвета один от другого. Тут же находятся и звуки, но они не вторгаются и не вносят путаницы в созерцаемые мной зрительные образы: они словно спрятаны и отложены в сторону. Я могу, если мне угодно, вытребовать и их, и они тут как тут: язык мой в покое, горло молчит, а я пою, сколько хочется, и зрительные образы, которые, однако, никуда не делись, не вмешиваются и ничего не нарушают, пока я перебираю другую сокровищницу, собранную слухом. Таким же образом вспоминаю я, когда мне захочется, то, что внесено и собрано другими моими чувствами; отличаю, ничего не обоняя, запах лилий от запаха фиалок; предпочитаю мед виноградному соку, и мягкое жесткому, ничего при этом не отведывая и ничего не ощупывая, а только вспоминая.

14. Всё это происходит во мне, в огромных палатах моей памяти. Там в моем распоряжении небо, земля, море и всё, что я смог воспринять чувством, – всё, кроме мной забытого. Там встречаюсь я и сам с собой и вспоминаю, что я делал, когда, где и что чувствовал в то время, как это делал. Там находится всё, что я помню из проверенного собственным опытом и принятого на веру от других. Пользуясь этим же богатством, я создаю по сходству с тем, что проверено моим опытом, и с тем, чему я поверил на основании чужого опыта, то одни, то другие образы; я вплетаю их в прошлое; из них тку ткань будущего: поступки, события, надежды – всё это я вновь и вновь обдумываю как настоящее. «Я сделаю то-то и то-то», – говорю я себе в уме моем, этом огромном вместилище, полном стольких великих образов, – за этим следует вывод: «О если бы случилось то и то-то!». «Да отвратит Господь то-то и то-то», – говорю себе, и когда

говорю, тут же предстают передо мной образы всего, о чем говорю, извлеченные из той же сокровищницы памяти. Не будь их там, я не мог бы вообще ничего сказать.

15. Велика она, эта сила памяти, Господи, слишком велика! Это святилище величины беспредельной. Кто исследует его глубины! И, однако, это сила моего ума, она свойственна моей природе, но я сам не могу полностью вместить себя. Ум тесен, чтобы овладеть собой же. Где же находится то свое, чего он не вмещает? Ужели вне его, а не в нем самом? Каким же образом он не вмещает этого? Великое изумление всё это вызывает во мне, оцепенение охватывает меня.

И люди идут дивиться горным высотам, морским валам, речным просторам, океану, объемлющему землю, круговращению звезд, – а себя самих оставляют в стороне! Их не удивляет, что, говоря обо всем этом, я не вижу этого перед собой, но я не мог бы об этом говорить, если бы не видел в себе, в памяти своей, и гор, и волн, и рек, и звезд (это я видел наяву), и океана, о котором слышал, во всей огромности их, словно я вижу их въявь перед собой. И, однако, не их поглотил я, глядя на них своими глазами; не они сами во мне, а только образы их, и я знаю, что и каким телесным чувством запечатлено во мне.

16. Не только это содержит в себе огромное вместилище моей памяти. Там находятся все сведения, полученные при изучении свободных наук, и еще не забытые; они словно засунуты куда-то внутрь, в какое-то место, которое не является местом: я несу в себе не образы их, а сами предметы. Все мои знания о грамматике, о диалектике, о разных видах вопросов живут в моей памяти, причем ею удержан не образ предмета, оставшегося вне меня, а самый предмет. Это не отзвучало и не исчезло, как голос, оставивший в ушах свой след и будто вновь звучащий, хотя он и не звучит; как запах, который, проносясь и тая в воздухе, действует на обоняние и передает памяти свой образ, который мы восстанавливаем и в воспоминании; как пища, которая, конечно, в желудке теряет свой вкус, но в памяти остается вкусной; как вообще нечто, что ощущается наощупь и что представляется памяти, находясь даже вдали от нас. Не самые эти явления впускает к себе память, а только с изумительной быстротой овладевает их образами, раскладывает по удивительным кладовкам, а воспоминание удивительным образом их вынимает.

17. В самом деле, когда я слышу, что вопросы бывают трех видов: существует ли такой-то предмет? что он собой представляет? каковы его качества? то я получаю образы звуков, из которых составлены эти слова, и знаю, что эти звуки прошуршат в воздухе и исчезнут. Мысли же, которые обозначаются этими звуками, я не мог воспринять ни одним своим телесным чувством и нигде не мог увидеть, кроме как в своем уме; в памяти я спрятал не образы этих мыслей, а сами мысли. Откуда они вошли в меня? пусть объяснит, кто может. Я обхожу все двери моей плоти и не нахожу, через какую они могли проникнуть. Глаза говорят: «если у них есть цвет, то возвестили о них мы». Уши говорят: «если они звучат, то о них доложили мы». Ноздри говорят: «если они пахнут, то они прошли через нас». Чувство вкуса говорит: «если у них нет вкуса, то нечего меня и спрашивать». Осязание говорит: «если они бестелесны, то нельзя их ощупать, а если нельзя ощупать, то не могу я о них и доложить». Откуда же и каким путем вошли они и память мою? не знаю. Я усвоил эти сведения, доверяясь не чужому разуму, но, проверив собственным, признал правильными и отдал ему как бы на хранение, чтобы взять по желанию. Они, следовательно, были там и до того, как я их усвоил, но в памяти моей их не было. Где же были они и почему, когда мне о них заговорили, я их узнал и сказал: «это так, это правильно»? Единственное объяснение: они уже были в моей памяти, но были словно запрятаны и засунуты в самых отдаленных ее пещерах, так что, пожалуй, я и не смог бы о них подумать, если бы кто-то не побудил меня их откопать.

18. Итак, мы находим следующее: познакомиться с тем, о чем мы узнаём не через образы, доставляемые органами чувств, а без образов, через внутреннее созерцание, представляющее нам созерцаемое в подлинном виде, – это значит не что иное, как подумать и как бы собрать то, что содержала память разбросанно и в беспорядке, и внимательно расставить спрятанное в ней, но заброшенное и раскиданное, расставить так, чтобы оно находилось в самой памяти как бы под рукой и легко появлялось при обычном усилии ума.

Сколько хранит моя память уже известного и, как я сказал, лежащего под рукой, о чем говорится: «мы это изучили и знаем». Если я перестану в течение малого промежутка времени

перебирать в памяти эти сведения, они вновь уйдут вглубь и словно соскользнут в укромные тайники. Их придется опять как нечто новое извлекать мысленно оттуда – нигде в другом месте их нет, – чтобы с ними познакомиться, вновь свести вместе, т. е. собрать как что-то рассыпавшееся. Отсюда и слово cogitare. Cogo и cogito находятся между собой в таком же соотношении, как agito, facio и factito. Ум овладел таким глаголом, как собственно ему принадлежащим, потому что не где-то, а именно в уме происходит процесс собирания, т. е. сведения вместе, а это и называется в собственном смысле «обдумываньем». […]

21. И мои душевные состояния хранит та же память, только не в том виде, в каком их когда-то переживала душа, а в другом, совсем разном и соответствующем силе памяти. Я вспоминаю, не радуясь сейчас, что когда-то радовался; привожу на память прошлую печаль, сейчас не печалясь; не испытывая страха, представляю себе, как некогда боялся, и бесстрастно припоминаю свою былую страсть. Бывает и наоборот: бывшую печаль вспоминаю я радостно, а радость – с печалью. Нечего было бы удивляться, если бы речь шла о теле, но ведь душа – одно, а тело – другое. Если я весело вспоминаю о прошедшей телесной боли, это не так удивительно. Но ведь память и есть душа, ум; когда мы даем какое-либо поручение, которое следует держать в памяти, мы говорим: «смотри, держи это в уме»; забыв, говорим: «не было в уме»; «из ума вон» – мы, следовательно, называем память душой, умом, а раз это так, то что же это такое? Когда я, радуясь, вспоминаю свою прошлую печаль, в душе моей живет радость, а в памяти печаль: душа радуется, оттого что в ней радость, память же оттого, что в ней печаль, не опечалена. Или память не имеет отношения к душе? Кто осмелился бы это сказать! Нет, память это как бы желудок души, а радость и печаль – это пища, сладкая и горькая: вверенные памяти, они как бы переправлены в желудок, где могут лежать, но сохранить вкус не могут. Это уподобление может показаться смешным, но некоторое сходство тут есть.

22. И вот из памяти своей извлекаю я сведения о четырех чувствах, волнующих душу: это страсть, радость, страх и печаль. Все мои рассуждения о них, деления каждого на виды, соответствующие его роду, и определения их, – всё, что об этом можно сказать, я нахожу в памяти и оттуда извлекаю, причем ни одно из этих волнующих чувств при воспоминании о нем меня волновать не будет. Еще до того, как я стал вспоминать их и вновь пересматривать, они были в памяти, потому и можно было их извлечь воспоминанием. Может быть, как пища поднимается из желудка при жвачке, так и воспоминание поднимает эти чувства из памяти. Почему же рассуждающий о них, т. е. их вспоминающий, не чувствует сладкого привеса радости или горького привкуса печали? Не в том ли несходство, что нет полного сходства? Кто бы по доброй воле стал говорить об этих чувствах, если бы всякий раз при упоминании печали или страха нам приходилось грустить или бояться? И, однако, мы не могли бы говорить о них, не найди мы в памяти своей не только их названий, соответствующих образам, запечатленным телесными чувствами, но и знакомства с этими самыми чувствами, которое мы не, могли получить ни через одни телесные двери. Душа, по опыту знакомая со своими страстями, передала это знание памяти, или сама память удержала его без всякой передачи. […]

24. Далее: когда я произношу «забывчивость», я также знаю, о чем говорю, но откуда мог бы я знать, что это такое, если бы об этом не помнил? Я ведь говорю не о названии, а о том, что это название обозначает; если бы я это забыл, то я не в силах был бы понять смысл самого названия. Когда я вспоминаю о памяти, то тут в наличии сама память, непосредственно действующая, но когда я вспоминаю о забывчивости, то тут в наличии и память и забывчивость: память, которой я вспоминаю, и забывчивость, о которой я вспоминаю. Но что такое забывчивость, как не утеря памяти? Каким же образом могу я вспомнить то, при наличии чего я вообще не могу помнить? Но если мы удерживаем в памяти то, о чем вспоминаем, то, не помни мы, что такое забывчивость, мы никак не могли бы, услышав это слово, понять его смысл; о забывчивости, следовательно, помнит память: наличие ее необходимо, чтобы не забывать, и в то же время при наличии ее мы забываем. Не следует ли из этого, что не сама забывчивость присутствует в памяти, когда мы о ней вспоминаем, а только ее образ, ибо, присутствуй она сама, она заставила бы нас не вспомнить, а забыть. Кто сможет это исследовать? Кто поймет, как это происходит?

25. Да, Господи, я работаю над этим и работаю над самим собой: я стал сам для себя землей, требующей тяжкого труда и обильного пота. Мы исследуем сейчас не небесные пространства, измеряем не расстояния между звездами, спрашиваем не о том, почему земля находится в равновесии: вот я, помнящий себя, я, душа. Неудивительно, если то, что вне меня, находится от меня далеко, но что же ближе ко мне, чем я сам? И вот я не могу понять силы моей памяти, а ведь без нее я не мог бы назвать самого себя. Что же мне сказать, если я уверен, что помню свою забывчивость? Скажу, что в памяти моей нет того, о чем я помню? Скажу, что забывчивость находится в памяти моей, чтобы я не забывал? Оба предположения совершенно нелепы. А третье? Могу ли я сказать, что при воспоминании моем о забывчивости, не она сама, а только образ ее удержан моей памятью? Могу ли я это сказать, если всякий раз, когда образ чего-то запечатлевается в памяти, необходимо, чтобы это «что-то» существовало раньше, чем запечатлеется его образ. Так, я помню Карфаген, все места, где я бывал; лица людей, которых видел; то, о чем сообщали мне другие чувства, свое телесное здоровье или боль. Когда всё это было налицо, память схватила их образы, которые я могу разглядывать – они всегда тут – и перебирать в уме, вспоминая отсутствующее. Если память удерживает не самое забывчивость, а только образ ее, то, чтобы ухватить этот образ, требуется наличие самой забывчивости. А если она наличествует, то как записала она в памяти свой образ? Ведь даже то, что там уже начертано, уничтожается присутствием забывчивости. И всё-таки каким-то образом – хотя это непонятно и необъяснимо – я твердо знаю, что я помню о своей забывчивости, которая погребает то, что мы помним. […]

27. Потеряла женщина драхму и разыскивала ее со светильником, если бы она не помнила о ней, они бы не нашла ее. И откуда бы она знала, найдя ее, что это та самая драхма, если бы она ее не помнила? Я помню, как я искал и находил потерянное. Я знаю, что когда я что-нибудь искал и мне говорили: «это не то?», «а это не то?», я до тех пор отвечал «нет», пока мне не показывали то, что я искал. Если бы я не помнил, что это за предмет, я не мог бы его найти, потому что не узнал бы его, хотя бы мне его и показали. Так бывает всегда, когда мы ищем и находим что-то потерянное. Если какой-то предмет случайно исчез из вида, но не из памяти (любой, воспринимаемый зрением), то образ его сохраняется в памяти, и его ищут, пока он не появится перёд глазами. Найденное узнается по его образу, живущему в нас. Мы не говорим, что нашли потерянное, если мы его не узнаем, а узнать мы не можем, если не помним; исчезнувшее из вида сохранилось памятью.

28. Что же? А когда сама память теряет что-то, как это случается, когда мы забываем и силимся припомнить, то где производим мы наши поиски, как не в самой памяти? И если случайно она показываем нам что-то другое, мы это отбрасываем, пока не появится именно то, что мы ищем. А когда это появилось, мы говорим «вот оно!». Мы не сказали бы так, не узнай мы искомого, и мы не узнали бы его, если бы о нем не помнили. Мы о нем, правда, забыли. Разве, однако, оно совсем выпало из памяти и нельзя по удержанной части найти и другую? Разве память не чувствует, что она не может целиком развернуть то, к чему она привыкла как к целому? Ущемленная в привычном, словно охромев, не потребует ли она возвращения недостающего? Если мы видим знакомого или думаем о нем и припоминаем его забытое имя, то любое, пришедшее в голову, с этим человеком не свяжется, потому что нет привычки мысленно объединять их. Отброшены будут все имена, пока не появится то, на котором и успокоится память, пришедшая в равновесие от привычного ей сведения. А где было это имя, как не в самой памяти? Если даже нам напомнит его кто-то другой, оно, всё равно, находилось там. Мы ведь не принимаем его на веру, как нечто новое, но, вспоминая, только подтверждаем сказанное нам. Если же это имя совершенно стерлось в памяти, то тут не помогут никакие напоминания. Забыли мы его, однако, не до такой степени, чтобы не помнить о том, что мы его забыли. Мы не могли бы искать утерянного, если бы совершенно о нем забыли. […]

Книга одиннадцатая

1. Ужели, Господи, Ты, чей удел вечность, не знаешь того, о чем я Тебе говорю? Или то, что совершается во времени, Ты видишь в то же самое время? Зачем же я Тебе столько рассказываю и так подробно? Не затем, разумеется, чтобы Ты от меня об этом узнал, но чтобы возбудить и в себе и в тех, кто это читает, любовь к Тебе, да скажем все: «велик Господь и достохва-

лен». Я уже сказал и еще скажу: я делаю это из любви к любви Твоей. Мы ведь молимся, хотя истина и говорит: «знает Отец ваш, в чем имеете нужду, прежде чем вы попросите у Него». Наши чувства к тебе раскрываем мы, исповедуя Тебе несчастья наши и милости Твои: доверши освобождение наше, Тобой начатое; да перестанем быть несчастными в себе, да будем в Тебе счастливы. Ты ведь призывал нас стать нищими духом, кроткими, плачущими, алчущими и жаждущими правды, милостивыми, чистыми сердцем, миротворцами. Вот и рассказал я Тебе много: что мог и что хотел. Ты ведь первый захотел, чтобы я исповедался Тебе, Господу Богу моему, «ибо Ты добр, ибо на веки милость Твоя».[…]

5. Дай мне услышать и понять, каким образом Ты сотворил в начале небо и землю. Написал это Моисей, написал и ушел, перешел отсюда – от Тебя к Тебе, и нет его сейчас передо мною. Если бы он был тут, я ухватился бы за него и просил и заклинал Тобою раскрыть мне эти слова, я ловил бы своим телесным слухом звуки, лившиеся из уст его. Если бы он говорил по-еврейски, его голос напрасно стучался бы в уши мои, и разума моего ничто бы не коснулось. Если же по-латыни, я понял бы, что он говорит. Но откуда бы я узнал, правду ли он говорит? А если бы и это узнал, то разве от него бы узнал? Внутри, конечно, внутри меня, в обители размышлений моих истина, не нуждающаяся ни в еврейском, ни в греческом, ни в латинском, ни в варварском языке, сказала бы мне беззвучно, не языком и не устами: «он истину говорит», и я тотчас же, в полной уверенности сказал бы человеку Твоему: «ты истину говоришь». А так как я не могу его спросить, то прошу Тебя, Истина (он говорил истину, ею исполненный), прошу Тебя, Боже мой, «не подстерегай грехов моих». Ты, давший рабу Твоему сказать эти слова, дай и мне их понять.

6. Вот земля и небо; они кричат о том, что они созданы; ибо они меняются и облик их различен. В том же, что не сотворено и, однако, существует, в том нет ничего, чего не было раньше, т.е. нет изменения и различия. Кричат они также, что не сами они себя создали: «мы существуем потому, что мы созданы: нас ведь не было, пока мы не появились; и мы не могли возникнуть сами собой». И самой очевидностью подтвержден этот голос. Итак, Господи, Ты создал их; Ты прекрасен, – и они прекрасны; Ты добр, – и они добры; Ты – Сущий, – и они существуют. Они не так прекрасны, не так добры и не так существуют, как Ты, их Творец. По сравнению с Тобой они не прекрасны, не добры и их не существует. Мы знаем это и благодарим за это Тебя; наше знание, по сравнению с Твоим знанием, невежество.

7. Как же создал Ты небо и землю, каким орудием пользовался в такой великой работе? Ты ведь действовал не так, как мастер, делающий одну вещь с помощью другой. Душа его может по собственному усмотрению придать ей тот вид, который она созерцает в себе самой внутренним оком. А почему может? Только потому, что Ты создал ее. И она придает вид веществу, уже существующему в каком-то виде, например земле, камню, дереву, золоту и тому подобному, а если бы Ты не образовал всего этого, откуда бы оно появилось? Мастеру тело дал Ты; душу, распоряжающуюся членами его тела, – Ты; вещество для его работы – Ты; талант, с помощью которого он усвоил свое искусство и видит внутренним зрением то, что делают его руки, – Ты; телесное чувство, которое объясняет и передает веществу требование его души и извещает ее о том, что сделано, – Ты; пусть она посоветуется с истиной, которая в ней живет и ею руководит, хороша ли работа. И всё это хвалит Тебя, Создателя всего. Но как Ты это делаешь? Каким образом. Боже, создал Ты землю и небо? Не на небе же, конечно, и не на земле создавал Ты небо и землю, не в воздухе и не на водах: они ведь связаны с небом и с землей. И не во вселенной создал Ты вселенную, ибо не было ей, где возникнуть, до того, как возникло, где ей быть. И ничего не держал Ты в руке Своей, из чего мог бы сделать небо и землю. И откуда могло быть у Тебя вещество, которого Ты не сделал раньше, чтобы потом сделать из него что-то? Всё, что есть, есть только потому, что Ты есть. Итак, Ты сказал «и явилось» и создал Ты это словом Твоим. […]

10. Почему же, спрашиваю я, Господи Боже мой? Я как-то это вижу, но не знаю, как выразить. Может быть, всё, что начинает быть и перестает быть, тогда начинает быть и тогда перестает, когда должно ему начаться и перестать, и это известно вечному разуму, в котором ничто не начинается и не перестает быть. Этот разум и есть Слово Твое, а Он есть начало, как нам и сказано. Так говорит Он в Евангелии голосом плоти; эти слова прозвучали во внешнем

мире для людских ушей, чтобы им поверили, стали бы искать их в сердце своем и нашли в вечной истине, где Он, добрый, единый Учитель, поучает всех учеников Своих. Там слышу я голос Твой, Господи, говорящий мне: ибо Он говорит с нами. Он, кто учит нас; кто же не учит, тот, если и говорит, не для нас говорит. А кто же учит нас кроме незыблемой, недвижной истины? Даже когда нас наставляет и существо изменчивое, его уроки все-таки ведут нас к недвижной истине, где мы и учимся по-настоящему: стоим и слушаем мы его, «радостью радуемся, слыша голос жениха», и возвращаемся туда, откуда мы сами. Потому-то Он и есть «Начало»: если бы Он не пребывал, пока мы блуждали, нам некуда было бы вернуться. Когда мы возвращаемся от заблуждений, мы, конечно, возвращаемся потому, что узнали их, а узнавать их и учит нас Он, ибо Он Начало и говорит нам.

11. Этим началом Ты и создал, Боже, небо и землю – Словом Твоим,. Сыном Твоим, силой Твоей, мудростью Твоей, истиной Твоей: дивным было Слово Твое и дивным дело Твое. Кто это поймет? Кто объяснит? Что это брезжит и ударяет в сердце мое, не нанося ему раны? Трепещу и пламенею, трепещу в страхе: я так непохож на Тебя; горю, пламенею любовью: я так подобен Тебе. Мудрость, сама мудрость забрезжила мне, разорвав туман, который вновь окутывает меня, бессильного от этого мрака под грудой мучений моих. «Так ослабела сила моя в нищете», что не могу нести я и хорошее свое, пока Ты, Господи, «милостивый среди всех согрешений моих», не «исцелишь все недуги мои». Тогда выкупишь Ты «из гибели жизнь мою», «увенчаешь меня милостью и милосердием» и насытишь «благами желание мое», ибо «обновится юность моя, как у орла». «Надеждой спасены мы» и «терпеливо ожидаем», когда исполнятся обещания Твои.

Пусть слушает, кто может, в сердце своем слова Твои; я же воскликну, доверяя пророчеству Твоему: «как величественны дела Твои, Господи, всё премудро сделал Ты». И премудрость Твоя – и есть начало, и этим началом создал Ты небо и землю.

12. Разве не обветшали разумом те, кто спрашивает нас: «что делал Бог до того, как создал небо и землю? Если Он ничем не был занят», говорят они, «и ни над чем не трудился, почему на всё время и впредь не остался Он в состоянии покоя, в каком всё время пребывал и раньше? Если же у Бога возникает новое деятельное желание создать существо, которое никогда раньше Им создано не было, то что же это за вечность, в которой рождается желание, раньше не бывшее? Воля ведь присуща Богу до начала творения: ничто не могло быть сотворено, если бы воля Творца не существовала раньше сотворенного. Воля Бога принадлежит к самой субстанции Его. И если в Божественной субстанции родилось то, чего в ней не было раньше, то субстанция эта по справедливости не может быть названа вечной; если вечной была воля Бога творить, почему не вечно Его творение?»

13. Те, кто говорит так, еще не понимают Тебя, Премудрость Божия, просвещающая умы, еще не понимают, каким образом возникло то, что возникло через Тебя и в Тебе. Они пытаются понять сущность вечного, но до сих пор в потоке времени носится их сердце и до сих пор оно суетно. Кто удержал бы и остановил его на месте: пусть минуту постоит неподвижно, пусть поймает отблеск всегда недвижной сияющей вечности, пусть сравнит ее и время, никогда не останавливающееся. Пусть оно увидит, что они несравнимы: пусть увидит. Что длительное время делает длительным множество преходящих мгновений, которые не могут не сменять одно другое; в вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте; время, как настоящее, в полноте своей пребывать не может. Пусть увидит, что всё прошлое вытеснено будущим, всё будущее следует за прошлым, и всё прошлое и будущее создано Тем, Кто всегда пребывает, и от Него исходит. Кто удержал бы человеческое сердце: пусть постоит недвижно и увидит, как недвижная пребывающая вечность, не знающая ни прошедшего, ни будущего, указывает времени быть прошедшим и будущим. Есть ли в руке моей сила описать; может ли язык мой поведать словом о столь великом?

14. Вот мой ответ спрашивающему: «что делал Бог до сотворения неба и земли?» Я отвечу не так, как, говорят, ответил кто-то, уклоняясь шуткой от настойчивого вопроса: «приготовлял преисподнюю для тех, кто допытывается о высоком». Одно – понять, другое – осмеять. Так я не отвечу. Я охотнее ответил бы: «я не знаю того, чего не знаю», но не подал бы повода осмеять человека, спросившего о высоком, и похвалить ответившего ложью. Я называю Тебя, Боже

наш, Творцом всего творения, и если под именем неба и земли разумеется всё сотворенное, я смело говорю: до создания неба и земли Бог ничего не делал. Делать ведь означало для Него творить. Если бы я знал так же всё, что хочу знать на пользу себе, как знаю, что не было ничего сотворенного до того, как было сотворено!

15. И если чей-то легкомысленный ум скитается среди образов давних времен и удивляется, почему Ты, Господи, Всемогущий, всё создавший и всё содержащий, Мастер, создавший небо и землю, не приступил к такому великому делу в течение бесчисленных веков, то пусть он пробудится и поймет, что удивление его напрасно. Как могли пройти бесчисленные века, если они не были еще созданы Тобой, Творцом и Учредителем всех веков? Было разве время, Тобой не учрежденное? И как могло оно пройти, если его вовсе и не было? А так как делатель всякого времени – Ты, то, если до сотворения неба и земли было какое-то время, то почему можно говорить, что Ты пребывал в бездействии? Это самое время создал Ты, и не могло проходить время, пока Ты не создал времени. Если же раньше неба и земли вовсе не было времени, зачем спрашивать, что Ты делал тогда. Когда не было времени, не было и «тогда».

16. Ты не во времени был раньше времен, иначе Ты не был бы раньше всех времен. Ты был раньше всего прошлого на высотах всегда пребывающей вечности, и Ты возвышаешься над всем будущим: оно будет и, придя, пройдет, «Ты же всегда – тот же, и годы Твои не кончаются». Годы Твои не приходят и не уходят, а наши, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят; приходящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят; наши годы исполнятся тогда, когда их вовсе не будет. «Годы Твои как один день», и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшний день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего. Сегодняшний день Твой – это вечность; поэтому вечен, как и Ты, Сын Твой, Которому Ты сказал: «сегодня Я породил Тебя». Всякое время создал Ты и до всякого времени был Ты, и не было времени, когда времени вовсе не было.

17. Не было времени, когда бы Ты не создавал чего-нибудь; ведь создатель самого времени Ты. Нет времени вечного, как Ты, ибо Ты пребываешь, а если бы время пребывало, оно не было бы временем. Что же такое время? Кто смог бы объяснить это просто и кратко? Кто смог бы постичь мысленно, чтобы ясно об этом рассказать? О чем, однако, упоминаем мы в разговоре, как о совсем привычном и знакомом, как не о времени? И когда мы говоримо нем, мы, конечно, понимаем, что это такое, и когда о нем говорит кто-то другой, мы тоже понимаем его слова. 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. Как же мы говорим, что оно есть, если причина его возникновения в том, что его не будет! Разве мы ошибемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?

18. И, однако, мы говорим «долгое время», «краткое время» и говорим это только о прошлом и будущем. О сроке, например, в сто лет как в прошлом, так и в будущем мы говорим, как о «долгом времени»; «кратким временем» назовем предположительно для прошлого и будущего промежуток дней в десять. Но как может быть долгим или кратким то, чего нет? Прошлого уже нет, будущего еще нет. Не будем же говорить о прошлом просто «долго», но скажем «было долго», а о будущем: «будет долго».

Боже мой, Свет мой, не посмеется ли истина Твоя и здесь над человеком? Долгое прошлое стало долгим, когда уже прошло, или раньше, когда было еще настоящим? Оно могло быть долгим тогда, когда было то, что могло быть долгим; но ведь прошлого уже нет – как же долгим может быть то, чего вовсе нет? Не будем, следовательно, говорить: «долгим было прошлое время»; мы ведь не найдем ничего, что было долгим: прошлое прошло, и его больше нет. Скажем так: «долгим было это настоящее время», будучи настоящим, оно и было долгим. Оно

еще не прошло, не исчезло, и поэтому и было то, что могло быть долгим; когда же оно прошло, то сразу же перестало быть долгим, потому что перестало быть вообще.

19. Посмотрим, душа человеческая, может ли настоящее быть долгим; тебе ведь дано видеть сроки и измерять их. Что ты ответишь мне? Сто лет настоящего времени – это долго? Посмотри сначала, могут ли все сто лет быть в настоящем? Если из них идет первый год, то он и есть настоящее, а остальные девяносто девять – это будущее, их пока нет. Если пойдет второй год, то один окажется уже в прошлом, другой в настоящем, а остальные в будущем. Возьми, как настоящий, любой год из середины этой сотни: бывшие до него будут прошлым, после него начнется будущее. Поэтому сто лет и не могут быть настоящим. Посмотри дальше: тот год, который идет, будет ли в настоящем? Если идет первый его месяц, то остальное – это будущее; если второй, то первый – это прошлое, остальных месяцев еще нет. Следовательно, и текущий год не весь в настоящем, а если он не весь в настоящем, то и год не есть настоящее. Двенадцать месяцев составляют год; из них любой текущий и есть настоящее; остальные же или прошлое или будущее. А, впрочем, и текущий месяц не настоящее; настоящее – это один день; если он первый, то остальные – будущее; если последний, то остальные – прошлое; если любой из средних, он оказывается между прошлыми и будущими.

20. Вот мы и нашли, что долгим можно назвать только настоящее, да и то сведенное до однодневного срока. Расчленим, однако, и его: ведь и один день в целом – не настоящее. Он состоит из ночных и дневных часов; всего их двадцать четыре. По отношению к первому часу остальные – будущее; по отношению к последнему – прошлое; по отношению к любому промежуточному бывшие до него – прошлое; те, которые наступят – будущее. И самый этот единый час слагается из убегающих частиц: улетевшие – в прошлом, оставшиеся – в будущем. Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается.

Где же то время, которое мы называем долгим? Это будущее? Мы, однако, не говорим: «оно долгое», ибо еще нет того, что может стать долгим, а говорим: «долго будет». Когда же оно будет? Если в будущем, то как может стать долгим то, чего еще нет? если же оно станет долгим тогда, когда начнет возникать из будущего, которого еще нет, станет настоящим и окажется как будто тем, что может стать долгим, то ведь это настоящее время всеми вышесказанными словами закричит, что оно не может быть долгим.

21. И, однако, Господи, мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их между собой и говорим, что одни длиннее, а другие короче. Мы даже измеряем, насколько одно время длиннее или короче другого, и отвечаем, что этот промежуток вдвое или втрое больше или меньше того, или что оба равны. Мы измеряем, однако, время только пока оно идет, так как, измеряя, мы это чувствуем. Можно ли измерить прошлое, которого уже нет, или будущее, которого еще нет? Осмелится ли кто сказать, что можно измерить не существующее? Пока время идет, его можно чувствовать и измерять; когда оно прошло, это невозможно: его уже нет.

22. Я ищу, Отец, не утверждаю; Боже мой, помоги мне, руководи мной. Кто решился бы сказать, что трех времен, прошедшего, настоящего и будущего, как учили мы детьми и сами учили детей, не существует; что есть только настоящее, а тех двух нет? Или же существуют и они? время, становясь из будущего настоящим, выходит из какого-то тайника, и настоящее, став прошлым, уходит в какой-то тайник? Где увидели будущее те, кто его предсказывал, если его вовсе нет? Нельзя увидеть не существующее. И те, кто рассказывает о прошлом, не рассказывали бы о нем правдиво, если бы не видели его умственным взором, а ведь нельзя же видеть то, чего вовсе нет. Следовательно, и будущее и прошлое существуют.

23. Позволь мне, Господи, «Надежда моя», опрашивать и дальше, да не приведут меня в смятение искания мои. Если и будущее и прошлое существуют, я хочу знать, где они. Если мне еще не по силам это знание, то всё же я знаю, что где бы они ни были, они там не прошлое и будущее, а настоящее. Если и там будущее есть будущее, то его там еще нет; если прошлое и там прошлое, его там уже нет. Где бы, следовательно, они ни были, каковы бы ни были, но они существуют только как настоящее. И правдиво рассказывая о прошлом, люди извлекают из памя-

ти не сами события – они прошли, – а слова, подсказанные образами их: прошлые события, затронув наши чувства, запечатлели в душе словно следы свои.

Детства моего, например, уже нет, оно в прошлом, которого уже нет, но когда я о нем думаю и рассказываю, то я вижу образ его в настоящем, ибо он до сих пор жив в памяти моей.

Не по сходной ли причине предсказывают будущее? По образам, уже существующим, предчувствуют то, чего еще нет? Признаюсь, Господи, не знаю этого. В точности, однако, знаю, что мы обычно предварительно обдумываем будущие действия наши, и это предварительное обдумывание происходит в настоящем, самого же действия, заранее обдуманного, еще нет: оно в будущем. Когда мы приступим к нему и начнем осуществлять предварительно обдуманное, тогда только действие и возникает, ибо тогда оно уже не в будущем, а в настоящем.

24. Каким же образом происходит это таинственное предчувствие будущего? Увидеть можно ведь только то, что есть, а то, что есть, это уже не будущее, а настоящее. И когда о будущем говорят, что его «видят», то видят не его – будущего еще нет, – а, вероятно, его причины или признаки, которые уже налицо. Не будущее, следовательно, а настоящее предстает видящим, и по нему предсказывается будущее, представляющееся душе. Эти представления уже существуют, и те, кто предсказывает будущее, всматриваются в них: они живут в их уме. Пусть пояснением послужит мне один пример, а их множество. Я вижу зарю и уже заранее объявляю, что взойдет солнце. То, что я вижу, это настоящее; то, о чем я объявляю, это будущее; в будущем не солнце – оно уже есть, – а восход его, которого еще нет. Если бы я не представлял себе в душе этот восход, как представляю сейчас, когда о нем говорю, я не смог бы его предсказать. Ни заря, которую я вижу на небе, не есть солнечный восход, хотя она ему предшествует; ни воображаемая картина его в душе моей; но то и другое я вижу в настоящем, и заранее объявляю, что солнце взойдет. Будущего еще нет, а если его еще нет, то его вообще нет, а если вообще нет, то его и увидеть никак нельзя, но можно предсказать, исходя из настоящего, которое уже есть и которое можно видеть.

25. Каким образом Ты, правящий миром, Тобою созданным, объясняешь душам будущее? А Ты объяснял его пророкам Своим. Каким же образом объясняешь Ты будущее. Ты, для Которого будущего нет? или, вернее, через настоящее объясняешь ты будущее? Ибо, того, чего нет, никак невозможно объяснить. Не так остры глаза мои, чтобы рассмотреть, как Ты действуешь, это выше сил моих, не могу постичь сам, но смогу с Твоей помощью, когда Ты подашь ее, сладостный свет внутреннего взора моего.

26. Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание. Если мне позволено будет говорить так, то я согласен, что есть три времени; признаю, что их три. Пусть даже говорят, как принято, хотя это и не правильно, что есть три времени: прошедшее, настоящее и будущее: пусть говорят. Не об этом сейчас моя забота, не спорю с этим и не возражаю; пусть только люди понимают то, что они говорят и знают, что ни будущего нет, ни прошлого. Редко ведь слова употребляются в их собственном смысле; в большинстве случаев мы выражаемся неточно, но нас понимают.

27. Я несколько ранее говорил о том, что мы измеряем время, пока оно идет, и можем сказать, что этот промежуток времени вдвое длиннее другого или что они между собой равны, и вообще сообщить еще что-то относительно измеряемых нами частей времени. Мы измеряем, как я и говорил, время, пока оно идет, и если бы кто-нибудь мне сказал: «откуда ты это знаешь?», я бы ему ответил: «знаю, потому что мы измеряем его; того, что нет, мы измерить не можем, а прошлого и будущего нет». А как можем мы измерять настоящее, когда оно не имеет длительности? Оно измеряется, следовательно, пока проходит; когда оно прошло, его не измерить: не будет того, что можно измерить. Но откуда, каким путем и куда идет время, пока мы его измеряем? Откуда, как не из будущего? Каким путем? Только через настоящее. Куда, как не в прошлое? Из того, следовательно, чего еще нет; через то, в чем нет длительности, к тому, чего уже нет. Что же измеряем мы как не время в каком-то его промежутке? Если мы говорим о вре-

мени: двойной срок, тройной, равный другому, и т. д. в том же роде, то о чем говорим мы, как не о промежутке времени? В каком же промежутке измеряется время, пока оно идет? В будущем, откуда оно приходит? Того, чего еще нет, мы измерить не можем. В настоящем, через которое оно идет? То, в чем нет промежутка, мы измерить не можем. В прошлом, куда оно уходит? Того, чего уже нет, мы измерить не можем. […]

29. Я слышал от одного ученого человека, что движение солнца, луны и звезд и есть время, но я с этим не согласен. Почему тогда не считать временем движение всех тел? Если бы светила небесные остановились, а гончарное колесо продолжало двигаться, то не было бы и времени, которым мы измеряли бы его обороты? Разве не могли бы мы сказать, в зависимости от того, как шло колесо; равномерно, замедляя свой ход или ускоряя его: эти обороты длились дольше, а те меньше? Разве говоря это, мы говорили бы вне времени? и не было в наших словах долгих и коротких слогов? одни ведь звучали в течение более длительного, а другие более короткого времени. Господи, дай людям в малом увидеть законы общие для малого и великого. Есть звезды, светильники небесные, «для знамений и времен дней и годов». Да, есть, но ни я не скажу, что оборот этого деревянного колесика есть день, ни тот ученый не сможет сказать, что тут времени нет.

30. Я хочу узнать природу и сущность времени, которым мы измеряем движение тел и говорим, например: «это движение было вдвое длительнее того». Я спрашиваю вот о чем: днем называется не только время, когда солнце находится над землей (этим обусловлена разница между днем и ночью), но и время, за которое оно совершает весь круговорот свой от восхода до восхода, в соответствии с чем мы и говорим: «прошло столько-то дней» – в это понятие «столько-то дней» включаются и ночи; ночное время не высчитывается отдельно. Полный день, следовательно, определяется движением солнца и его круговоротом от восхода до восхода, и я спрашиваю, что такое день: само это движение; срок, в течение которого оно совершается, или и то и другое.

В первом случае днём оказался бы и один час, если бы солнце могло совершить свой путь за такой промежуток времени; во втором дня вовсе бы не было, если бы один восход солнца был отделен от другого кратким промежутком в один час; солнцу пришлось бы для полного дня совершить двадцать четыре круговорота. В третьем случае нельзя назвать днем ни часовой промежуток, за который солнце совершило бы полный свой оборот, ни (допустив, что солнце остановится) такое количество времени, за какое оно обычно совершает весь свой обход от утра до утра.

Итак, я не буду спрашивать сейчас, что такое называется днем: я спрашиваю, что такое время, измеряя которым движение солнца, мы говорим: солнце прошло свой путь за промежуток времени в половину меньший, чем обычно, если оно совершило его за промежуток времени в двенадцать часов. Сравнивая оба времени, мы скажем, что одно вдвое больше другого, и что солнце совершает свой обход от восхода до восхода иногда за одно время, иногда за другое, двойное. Пусть же никто не говорит мне, что движение небесных тел и есть время: когда некий человек остановил молитвой солнце, чтобы победоносно завершить битву, солнце стояло, но время шло. Сражение длилось и закончилось в свое время. Итак, я вижу, что время есть некая протяженность. Вижу ли?

Не кажется ли мне, что вижу? Ты покажешь мне это, Свет и Истина.

31. Ты велишь мне подтвердить, что время – это движение тел? Нет, не велишь. Что всякое тело может двигаться только во времени, это я слышу. Ты мне это говоришь. А что это самое движение тела есть время, этого я не слышу: не Ты это говоришь. Когда тело начинает двигаться, то я временем измеряю, как долго, от начала движения и до прекращения его, оно находилось в движении. И если я не видел, с какого времени тело начало двигаться, а оно движения не прекращало, и я тоже не увидел, когда оно остановилось, то я не могу измерить продолжительности движения, разве что за время, с какого я это тело увидел и до того, как перестал его видеть. И если я его вижу длительно, то я могу заявить только, что прошло много времени, не определяя точно его продолжительности, ибо продолжительность определяется сравнением; например: «такой же срок, как и тот», или «срок вдвое больший» и прочее в том же роде. Если же мы сможем отметить место, откуда начинает и где заканчивает свое движение

тело или его части, если оно движется словно на токарном станке, то мы сможем сказать, сколько времени продолжалось движение тела или части его от одного места до другого. А раз движение тела – это одно, а то, чем измеряется длительность этого движения, – другое, то не ясно ли, чему скорее следует дать название времени? И если тело и движется иногда по-разному, а иногда и останавливается, то мы можем измерить временем не только движение, но и остановку, и сказать: «стояло столько же времени, сколько и двигалось» или «стояло вдвое или втрое больше, чем двигалось» и прочее в том же роде, смотря по тому, точно наше исчисление или приблизительно: «больше», «меньше». Время, следовательно, не есть движение тела.

32. Признаюсь Тебе, Господи, я до сих пор не знаю, что такое время, но признаюсь, Господи, и в другом: я знаю, что говорю это во времени, что я долго уже разговариваю о времени и что это самое «долго» есть не что иное, как некий промежуток времени. Каким же образом я это знаю, а что такое время, не знаю? А может быть, я не знаю, каким образом рассказать о том, что я знаю? Горе мне! Я не знаю даже, чего я не знаю. Вот, Боже мой, я пред Тобою: я не лгу; как говорю, так и думаю. «Ты зажжешь светильник мой, Господи Боже мой. Ты осветишь тьму мою».

33. Разве не правдиво признание души моей, признающейся Тебе, что она измеряет время? Да, Господи Боже мой, я измеряю и не знаю, что измеряю. Я измеряю движение тела временем. И разве я не измеряю само время? Когда я измеряю, как долго движется тело и как долго проходит оно путь оттуда сюда, что я измеряю; как не время, в течение которого тело движется? А само время чем мне измерять? Более длинное более коротким, подобно тому, как мы вымеряем балку локтем? Мы видим, что длительностью краткого слога измеряется длительность долгого: о нем говорится, что он вдвое длиннее. Мы измеряем величину стихотворения числом стихов, длину стиха числом стоп, длину стоп числом слогов и длительность долгих длительностью коротких. Счет этот ведется независимо от страниц (в противном случае мы измеряли бы место, а не время), но по мере того, как слова произносятся и умолкают, мы говорим: «это стихотворение длинное; оно составлено до стольких-то стихов; стихи длинны – в них столько-то стоп; стопы длинны: они растянуты на столько-то слогов; слог долог, он вдвое длиннее короткого». Точной меры времени здесь, однако, нет; может ведь иногда случиться, что стих более короткий, но произносимый более протяжно, займет больше времени, чем стих более длинный, но произнесенный быстро. Так и с целым стихотворением, так и со стопой, так и со слогом. Поэтому мне и кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души. Что же я, Господи, измеряю, говоря или неопределенно: «это время длиннее того», или определенно: «оно вдвое больше того». Что я измеряю время, это я знаю, но я не могу измерить будущего, ибо его еще нет; не могу измерить настоящего, потому что в нем нет длительности, не могу измерить прошлого, потому что его уже нет. Что же я измеряю? Время, которое проходит, но еще не прошло? Так я и говорил. […]

36. В тебе, душа моя, измеряю я время. Избавь меня от бурных возражений; избавь и себя от бурных возражений в сумятице своих впечатлений. В тебе, говорю я, измеряю я время. Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его-то, сейчас существующее, я измеряю, а не то, что прошло и его оставило. Вот его я измеряю, измеряя время. Вот где, следовательно, время или же времени я не измеряю.

Что же? Когда мы измеряем молчание и говорим: «это молчание длилось столько времени, сколько длился этот звук», разве мы мысленно не стремимся измерить звук будто бы раздавшийся, и таким образом получить возможность что-то сообщить о промежутках молчания во времени. Молча, не говоря ни слова, мы произносим в уме стихотворения, отдельные стихи, любую речь; мы сообщаем об их размерах, о промежутках времени, ими занятых, и о соотношении этих промежутков так, как если бы мы все это произносили вслух. Допустим, кто-то захотел издать продолжительный звук, предварительно установив в уме его будущую длительность. Он, конечно, молчаливо определил этот промежуток времени, запомнил его и тогда уже начал издавать звук, который и будет звучать до положенного ему срока, вернее, он звучал и будет звучать: то, что уже раздалось, конечно, звучало; оставшееся еще прозвучит, и всё закончится таким образом: внимание, существующее в настоящем, переправляет будущее в прошлое; уменьшается будущее – растет прошлое; исчезает совсем будущее – и всё становится прошлым.

37. 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 существует 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. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? Но в душе есть ожидание будущего. И кто станет отрицать, что прошлого уже нет? Но и до сих пор есть в душе память о прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно. Наше внимание, однако, длительно, и оно переводит в небытие то, что появится. Длительно не будущее время – его нет; длительное будущее, это длительное ожидание будущего. Длительно не прошлое, которого нет; длительное прошлое это длительная память о прошлом.

38. Я собираюсь пропеть знакомую песню; пока я не начал, ожидание мое устремлено на нее в целом; когда я начну, то по мере того, как это ожидание обрывается и уходит в прошлое, туда устремляется и память моя. Сила, вложенная в мое действие, рассеяна между памятью о том, что я сказал, и ожиданием того, что я скажу. Внимание же мое сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым. Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание я длительнее воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено; оно теперь всё в памяти. То, что происходит с целой песней, то происходит и с каждой ее частицей и с каждым слогом; то же происходит и с длительным действием, частицей которого является, может быть, эта песня; то же и со всей человеческой жизнью, которая складывается, как из частей, из человеческих действий; то же со всеми веками, «прожитыми «сынами человеческими», которые складываются, как из частей, из всех человеческих жизней. […]

41. Господи Боже мой, в каких же глубинах скрываются тайны Твои и как далеко от них отбросило меня следствие грехов моих. Исцели глаза мои, да сорадуюсь свету Твоему. Если есть душа, сильная великим знанием и предвиденьем, которой всё прошлое и будущее знакомо так, как мне прекрасно знакомая всем песня, то это душа удивительная, повергающая в священный трепет: от нее ведь не сокрыто ни то, что прошло, ни то, что еще остается в веках, как не сокрыто от меня, когда я пою эту песню, что и сколько из нее уже спето, что и сколько остается до конца.

Да не придет мне в голову, что Ты, устроитель вселенной, устроитель душ и тел, да не придет мне в голову, что Ты знаешь всё будущее и прошлое в такой же мере. Ты постигаешь его гораздо-гораздо чудеснее и гораздо таинственнее. У поющего знакомую песню и слушающего ее настроение меняется в ожидании будущих звуков и при воспоминании о прошлых, и чувства возникают разные. Не так у Тебя, неизменно вечного, воистину вечного Творца умов. И как Ты знал «в начале небо и землю», неизменным знанием Твоим, так и сотворил Ты в начале небо и землю единым действием Твоим. Кто это понимает, пусть восхвалит Тебя, и кто не понимает, пусть восхвалит Тебя! О! на каких Ты высотах! И сердца смиренных – дом Твой. «Ты поднимаешь поверженных», и не падают те, кого Ты возвысил.

Августин Аврелий. Исповедь / Аврелий Августин. – Пер. с лат. и коммент. М.Е. Сергиенко. – М.: ГЕНДАЛЬФ, 1992. – С. 265–281, 315–346.

Ансельм Кентерберийский о Боге и его познании.

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (1033-1109) – средневековый теолог и философ. Родился в г. Аосте, в Северной Италии. Уже в пятнадцатилетнем возрасте Ансельм выразил намерение уйти в монахи, но не получил разрешения отца. После смерти матери отношения с отцом испортились окончательно, тогда Ансельм ушел из дома и три года скитался по Бургундии и Франции. Затем он осел в Нормандии, в монастыре Святой Марии Матери Божьей («монастырь Бек»). В монастыре Бек существовала известная школа приора Ланфранка, усердным учеником которого и стал Ансельм. В 1060 г. он был пострижен в монахи, в 1062 г. стал приором и возглавил школу вместо Ланфранка, затем в 1078 г. – аббатом. В 1093 г. Ансельм получил назначение в Англии и стал архиепископом Кентерберийским. В XVI в. при римском папе Александре VI Ансельм был канонизирован, но позднее эту канонизацию признали неправильной. Лишь в XIX веке была совершена правильная канонизация. Если рассматривать философское учение Ансельма, то он является «наследником» Августина Блаженного, его также считают одним из наиболее ярких представителей средневекового реализма и основоположником схоластики. По мнению Ансельма, у человека есть два источника знания – вера и разум. Но само познание может начинаться только с веры, ибо все, что хочет человек понять с помощью разума, уже дано ему в Божественном Откровении. В то же время между верой и непосредственным видением Бога есть и среднее звено, а именно – понимание веры с помощью разума. Таким образом, хотя разум и не способен полностью постичь то, что является предметом веры, но он может логически обосновать необходимость веры, доказать истинность догматов. Именно поэтому в своих работах Ансельм много внимания уделяет рациональным доказательствам религиозных истин. Ансельму принадлежат четыре доказательства бытия Бога. Три доказательства: исходя из идеи блага, степеней совершенства и причинности, – представлены в трактате «Монологион», а самое известное онтологическое – в работе «Прослогион».

«ПРОСЛОГИОН» был написан Ансельмом в 1077-1078 гг. Уникальность произведения заключалась в том, что монах обращался в нем то к себе самому, то к Богу, превратив свое творение в своеобразный диалог с Господом. Это сочинение посвящено отысканию одного несомненного довода в пользу существования Бога, исходя из самого разума. Бог в своем бытии принципиально несравним ни с чем материальным и земным, поэтому очевидность его существования открывается разуму непосредственно в акте мышления как предмет мысли, несуществование которого помыслить невозможно.

Вопросы к тексту:

1) В чем, согласно Ансельму, заключается предназначение человека?
2) Как можно в понятии выразить сущность Бога как предмет мысли?
3) Почему человек способен утверждать, что Бога нет?
4) В чем заключается ошибка отрицающего бытие Бога?

2.3.2. Ансельм Кентерберийский. Прослогион

Глава 1

Ныне пробудись, о человече! уйди хоть немного от попечений твоих, сокройся хоть малость от беспокойных твоих помыслов. Ныне отбрось прочь тягостные заботы, отложи многотрудные твои занятия. Хоть ненадолго обрети досуг для Бога, хоть ненадолго стяжай в нем успокоение. Войди в клеть ума твоего, изгони все, кроме Бога и тех вещей, что помогают тебе искать его, и, затворив дверь, взыскуй его. Скажи ныне, все существо сердца моего, скажи Богу так: «Лика Твоего взыскую; буду искать лица Твоего, Господи» (Пс. 26, 8).

Господи, Боже мой! ныне Ты научи сердце мое: где и как ему искать Тебя? где и как ему обрести Тебя? Господи, если нет Тебя здесь, где искать мне Тебя как отсутствующего? Если же Ты повсюду, почему не могу я зреть Тебя как присутствующего? Так, Ты обитаешь во свете неприступном (I Тимоф., 6, 16). Но где он, этот свет неприступный? и как приступить мне к свету неприступному? Кто приведет меня к нему и введет в него, дабы лицезреть мне Тебя в нем? Под какими знаками, под каким образом искать мне Тебя? Никогда не зрел я Тебя, Господи,

Боже мой; лика Твоего не ведаю. Что же делать, Всевышний Господи, что же делать тому, кто столь отдален от Тебя изгнанием? Что делать рабу Твоему, что изнемогает от любви к Тебе и далеко отринут от лика Твоего (ср. Пс. 50, 13)? Жаждет он лицезреть Тебя, но слишком удален от него лик Твой; приступить к Тебе хочет, но неприступна обитель Твоя; обрести Тебя желает, но не знает местопребывания Твоего; искать Тебя вожделеет, но не ведает лика Твоего. Господи, Ты еси Бог мой, и Ты Господь мой – но никогда не зрел я Тебя. Ты сотворил меня, и Ты претворил меня, и все мои блага дал мне Ты – но доселе еще не познал я Тебя! Наконец, сотворен я для того, чтобы созерцать Тебя – но доселе не мог делать то, для чего сотворен!

О, горестный удел человека, утратившего то, для чего он сотворен! О, падение печальное и плачевное! Увы, что утратил человек и что он обрел? Что отошло и что осталось? Утратил он блаженство, для которого предназначен, обрел же бедствие, для которого не предназначен; отошло то, что одно делает блаженным, осталось то, что в себе самом всецело бедственно. Некогда вкушал человек от хлеба ангельского, которого ныне алчет; ныне вкушает он от хлеба скорбного, которого некогда не знал. Увы! общее рыдание человеков! всемирный плач сынов Адамовых! Прародитель наш пресыщался яствами, мы терзаемся гладом; он изобиловал, мы нищенствуем; он счастливо обладал и плачевно утратил, мы несчастливо нуждаемся и плачевно желаем, но, увы, остаемся ни с чем. Зачем не сберег он для нас то, что ему было некогда легко сберечь, нам же столь тяжко не иметь? Зачем изринул из света и заключил во тьму? Зачем лишил нас жизни и причинил нам смерть! О, мы несчастные! Откуда мы извергнуты и куда ввергнуты? Откуда ниспали и куда устремились? Из отчизны в изгнание, от лицезрения Бога в слепоту нашу, от сладости бессмертия в горечь и терзание смерти. О, бедственная перемена: от такого блага и к такому злу! Тягостна здесь утрата, тягостна скорбь, и все тягостно.

Но увы и мне, несчастному, одному из несчастных сынов Евиных, отторгнутых от Бога? Что я замышлял и что совершил? К чему стремился и куда пришел? По чему томился и от чего терзаюсь? Благо искал я, и вот смятение (Иеремия, 14, 19). К Богу поспешал я и преткнулся о самого себя. Покоя искал я в сокровенностях моих, и смуту обрел я в глубинах моих. Уповал я ликовать от радости духа моего и принужден кричать от горести сердца моего (Пс. 37, 9). Манило веселие, и вот усугубляется воздыхание!

Ты же, Господи, доколе? (Пс. 6, 4). Доколе, Господи, будешь забывать нас, доколе будешь скрывать лицо Твое от нас? (Пс. 12, 2). Когда воззришь Ты на нас и услышишь нас? Когда просветишь очи наши и явишь нам лик Твой? Когда возвратишь нам себя? Воззри, Господи! услышь! просвети нас! яви себя нам! Возврати нам себя, и будет нам хорошо; без Тебя сколь нам худо! Умилосердись над трудами и порываниями нашими к Тебе, ибо ничего не можем без Тебя, Ты призвал нас к себе; помоги нам. Молю Тебя, Господи, да не пребуду безутешен в отчаянии, но утешен в чаянии. Молю Тебя, Господи! горько сердце мое через богооставленность; услади его через посещение свое! Молю Тебя, Господи! в алкании начал я искать Тебя, да не отойду от Тебя голодным; в скудости приступил, да не отступлю ненасыщенным! Нищий пришел я к Богатому, страждущий к Милосердному; да не возвращусь неутешен и презрен! И если я воздыхаю прежде яств (Иов. 3, 24), удели мне яства после воздыханий! Господи, согбен я и могу смотреть лишь долу; воздвигни меня, да возмогу смотреть горе. Беззакония мои превысили голову мою, как тяжелое бремя отяготели на мне (Пс. 37, 5). Освободи меня, сними с меня бремя мое, да не затворит надо мною пропасть зева своего (Пс. 68, 16). Даруй мне узреть свет Твой, хоть издали, хоть из глубины. Научи меня искать Тебя и яви себя ищущему; ибо я не могу ни искать Тебя, если Ты не научишь, ни обрести Тебя, если Ты не явишь. Взыщу Тебя, воздыхая о Тебе, и воздохну о Тебе, взыскуя Тебя; обрету, возлюбив, и возлюблю, обретая.

Исповедую, Господи, и благодарю Тебя, что сотворил Ты во мне этот Твой образ, дабы я памятовал о Тебе, мыслил Тебя, любил Тебя; но он настолько стерся от гнета пороков, настолько помрачился от дыма прегрешений, что не сможет творить то, для чего сотворен, если Ты не обновишь и не преобразуешь его. Не силюсь, Господи, проникнуть в глубины Твои, непосильные для моего разумения; но желаю хоть отчасти разуметь истину Твою, в которую верует и которую любит сердце мое. Не ищу разуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то, что если не уверую, не уразумею.

Глава 2. О том, что Бог поистине есть, хотя и сказал безумец в сердце своем: «нет Бога»

Итак, Господи, Ты, что даруешь вере разумение! даруй мне, насколько признаешь полезным для меня, уразуметь, что Ты еси, как мы веруем; и что Ты еси то именно, во что мы веруем. Веруем же мы, что Ты нечто, более чего нельзя ничего помыслить. Или, может быть, сущности такой нет, коль скоро сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс. 13, 1)? Но даже и сам этот безумец разумеет, что я говорю, когда слышит: «нечто, более чего нельзя ничего помыслить»; и то, что он разумеет, есть в его разуме, хотя он и не разумеет, что оно есть. Ибо одно дело, если вещь есть в разуме, а другое, если разум мыслит ее как ту, которая есть. Так, когда живописец замышляет то, что ему предстоит делать, он имеет в своем разуме нечто; однако он не мыслит того, что он еще не делал, как то, что есть. Когда же он все написал, он и в разуме имеет уже им сделанное, и мыслит его как то, что есть. Итак, даже и означенный безумец принужден признать, что хотя бы в разуме есть нечто, более чего нельзя ничего помыслить; ведь слыша эти слова, он их разумеет, а то, что разумеют, есть в разуме. Но то, более чего нельзя ничего помыслить, никак не может иметь бытие в одном только разуме. Ведь если оно имеет бытие в одном только разуме, можно помыслить, что оно имеет бытие также и на деле; а это уже больше, чем иметь бытие только в разуме. Итак, если то, более чего нельзя ничего помыслить, имеет бытие в одном только разуме, значит, то самое, более чего нельзя ничего помыслить, есть одновременно то, более чего возможно нечто помыслить; чего явным образом быть не может. Следовательно, вне всякого сомнения, нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле.

Глава 3. О том, что небытие Бога помыслить невозможно. То небытие, чего возможно помыслить, не есть Бог

Вышесказанное справедливо в такой степени, что небытие этой сущности невозможно и помыслить. Ибо мыслимо нечто, о чем нельзя даже помыслить, что его нет, и это больше, чем если о чем-либо можно помыслить, что его нет. Ведь если то, более чего нельзя ничего помыслить, может быть помыслено как то, чего нет, из этого следует, будто бы то самое, более чего нельзя ничего помыслить, не есть то, более чего нельзя ничего помыслить; а это явное противоречие. Итак, воистину есть то, более чего нельзя ничего помыслить, и притом так, что его небытия и помыслить невозможно. И это Ты, Господи, Боже наш! Итак, столь воистину обладаешь Ты бытием, Господи, Боже мой, что небытия Твоего нельзя помыслить. Так и быть должно: ведь если бы некий ум возмог помыслить нечто совершеннее Тебя, творение вознеслось бы превыше Творца и судило его, что весьма противно рассудку. Притом все иное, кроме Тебя одного, можно помыслить как несуществующее; итак, лишь Ты один обладаешь бытием в истиннейшем смысле и постольку в наибольшей степени, коль скоро любая иная вещь пребывает не столь истинно, а, значит, имеет в себе меньше бытия.

Так почему же сказал безумец в сердце своем: «нет Бога», если для каждого разумного духа так самопонятно, что Ты сравнительно со всем в наибольшей степени обладаешь бытием? Почему, если не потому, что он глупец и безумец?

Глава 4. О том, что безумец сказал в сердце своем нечто, чего невозможно помыслить. Вещь может быть помыслена двояким способом: 1. Когда бывает помыслено обозначающее ее речение; 2. Когда бывает помыслена сама вещь. Первым способом небытие Божие может быть помыслено, вторым – не может

В самом деле, каким образом сказал безумец в сердце своем то, чего невозможно помыслить? Или каким образом он не мог помыслить того, что сказал в сердце своем? Ведь сказать в сердце своем и помыслить есть одно и то же. Здесь противоречие: он действительно помыслил, коль скоро сказал в сердце своем; и он не сказал в сердце своем, коль скоро не помыслил. Но сказать в сердце своем, или помыслить, можно разными способами. Одно дело помыслить вещь, мысля обозначающее ее речение; другое дело – уразумевая самое вещь как таковую. Первым способом возможно помыслить, что Бога нет, но вторым никак невозможно. Никто разумеющий, что суть огонь и вода, не может помыслить: «огонь есть вода», – держа в мысли вещи, хотя может это сделать, держа в мысли речения. Равным образом никто, разумеющий, что такое Бог, не может помыслить, что Бога нет, хотя бы он говорил эти слова в сердце своем, прибегая ли к внешнему изъявлению или обходясь без него. Ведь Бог есть то, более чего нельзя ничего помыслить. Тот, кто хорошо разумеет это, во всяком случае разумеет, что по свойствам бытия

Бога его небытие нельзя даже помыслить. Благодарю Тебя, благий Господи, благодарю Тебя; ибо чему я прежде веровал, получив от Тебя веру, то ныне разумею, получив от Тебя озарение. И теперь, если бы даже я не пожелал веровать, что Ты еси, я не смог бы не разуметь, что это так.

Глава 14. Как и почему Бог и видим, невидим для взыскующих Его

Нашла ли ты, душа моя, что искала? Ты искала Бога, и ты нашла, что Он есть высочайший предел всех вещей, совершеннее которого ничего нельзя помыслить; и что Он есть сама Жизнь, сам Свет, сама Премудрость, сама Благость, сами вечное Блаженство и блаженная Вечность; и что пребывает Он повсюду и всегда. Так вот: если не нашла ты Бога твоего, как же возможно, что ты нашла все вышесказанное и уразумела это с такой непреложной подлинностью и с такой подлинной непреложностью? Если же нашла, – в чем причина, что ты не ощущаешь Того, кого нашла? Почему не ощущает Тебя, Господи Боже, душа моя, если нашла она Тебя? Или она не нашла Того, о ком, однако, нашла что он есть свет и истина? Как же уразумела она это иначе, нежели увидав свет и истину? Да и могла ли она вообще уразуметь о Тебе нечто, кроме как через Твой свет и через Твою истину (Пс. 42, 3)? Но если она видела свет и истину, она видела Тебя; если же не видела Тебя, не видела ни света, ни истины. Или увиденное ею было и светом, и истиной, и все же она не увидела Тебя, поскольку видела Тебя лишь немного, но не узрела Тебя, как Ты еси (I посл. Иоанна, 3, 2)? Господи, Боже мой, сотворивший и претворивший меня, скажи взыскующей душе моей, что же Ты еси сверх того, что она видела, дабы она ясно видела, чего взыскует. Усиливается она увидеть больше и не видит ничего помимо уже увиденного, разве что мрак; вернее же, она не тьму видит, ибо нет в Тебе тьмы, но видит, что не может более видеть по причине собственной омраченности. Почему так, Господи, почему так? Омрачено ли око ее слабостью своей или ослеплено Твоим блистанием? Точно, оно и в себе омрачено, и от Тебя ослеплено; потемнено оно своею малостью, и подавлено Твоею безмерностью; несомнительно, оно утесняется узостью своею и одолевается пространностью Твоею! Ибо каков этот Свет, из которого просияет духу разумному всяческая истина? Сколь пространна эта Истина, вмещающая внутри себя все, что только не есть истинного и вне которой обретаются только ничто и лживость? Сколь безмерна она, что единым взглядом озирает все сотворенное, она, которой и через которую, и по действию которой все было сотворено из ничего? Сколько в ней чистоты? сколько простоты? сколько непреложности и блистательности? О, без сомнения, больше, чем творение способно уразуметь.

Глава 16. О «свете неприступном» (I Тимоф., 6, 16), в котором обитает Бог

Воистину, Господи, свет этот неприступен, в котором Ты обитаешь; воистину, нет ничего, что могло бы проникнуть в него и рассмотреть Тебя в нем. Воистину, его я не вижу, ибо слишком ярок он для меня; и все же все, что я вижу, я вижу в нем, как слабое око видит все им видимое в свете солнца, хотя взирать на само солнце и не может. Не в силах ум мой приступить к нему, слишком блистающему, не в силах уловить его, не выносит око души моей продолжительного всматривания в него; оно слепимо блистанием, одолеваемо пространностью, подавляемо безмерностью, постыжаемо полнотою. О свете высочайший и неприступный! О полная, о блаженная Истина! Как далеко Ты от меня, который так близок к Тебе! Как отрешена Ты от моего взгляда, между тем как я так подставлен Твоему! Без сомнения, Ты всецело здесь, я же не вижу Тебя. В Тебе «движусь я и есмь» (Деяния апостолов, 17, 28), и к Тебе не могу приступить. Ты во мне и вокруг меня, а я Тебя не ощущаю.

Глава 17. О том, что благозвучие, благоухание, сладость, мягкость и красота обретаются в Боге некоторым неизъяснимым образом

Доселе скрываешься Ты, Господи, от души моей во свете и блаженстве Твоем; оттого и пребывает она доселе во мраке и убожестве своем. Озирается она и не видит красоты Твоей; прислушивается и не распознает сладости Твоей; осязает и не распознает мягкости Твоей. Ибо все это есть в Тебе, Господи Боже, приличным для Тебя неизъяснимым образом, Ты же вложил это в сотворенные Тобою вещи приличным для них чувственным образом; но огрубели, но омертвели, но притупились чувствования души моей от застарелого недуга греховного.

Глава 18. О том, что Бог есть жизнь, премудрость, вечность и всякое истинное благо. Все, что составлено из частей не являет собою полного единства и может быть разъято

действием или мыслью. Премудрость, вечность и т. п. не суть в Боге его части, но единое, и сама целокупность, которая есть Бог, или само единство, не могущее быть разъято даже в мысли

Вот вновь смятение; вот вновь взыскующий радости и веселия встречен горестию и печалию! Уже чаяла душа моя насытиться и вот вновь обретается алкать. Уже мнил я, что вкусил явств, и вот глад мой сильнее, нежели прежде. Усиливался я взойти к свету Божию, и ниспал вспять, во тьму мою. Вернее же сказать, не теперь ниспал я в нее, но лишь восчувствовал свое в нее погружение; ниспал же я прежде, нежели зачала меня матерь моя. Воистину, во тьме я зачат (Пс. 50, 7) и погруженным во тьму родился. Воистину, все мы пали в лице того, «в ком все согрешили» (К римл., 6, 12). В нем все мы утратили то, что он имел без труда, утратил же на горе себе и нам; ныне, когда мы хотим искать утраченное, мы его не ведаем, когда ищем не обретаем, а когда обретаем, это не то, что мы искали. «Господи, взыскал я лица Твоего; буду искать лица Твоего, Господи; не скрой от меня лица Твоего!» (Пс. 26, 8-9). Подними меня от меня к Тебе. Очисти, исцели, изощри, просвети око ума моего, да возможет оно воззреть на Тебя. Пусть соберет расточенные свои силы душа моя, и всем разумением своим пусть сызнова вперится она в Тебя, Господи. Что Ты еси, Господи, что Ты еси, как должно сердце мое разуметь о Тебе? Истинно, Ты еси жизнь, и премудрость, и правда, и благость, и блаженство, и вечность, и всякое истинное благо. Блага эти множественны, и бедный ум мой бессилен узреть их все единым взглядом, дабы усладиться ими всеми одновременно. Как же, Господи, Ты еси все это? Быть может, это части Твои? или, вернее, каждое из них есть Ты во всей Твоей целокупности? Все, что составлено из частей, не являет собою безусловного единства, но до некоторой степени множество, не тождественное самому себе и могущее быть разъятым либо в действии, либо в мысли; но Тебе, совершеннее которого нельзя ничего помыслить, это чуждо. Итак, нет в Тебе частей, Господи, нет в Тебе и множественности, но Ты столь целокупен и самотождественен, что ни в чем не являешь неподобия самому себе; Ты – само Единство, не делимое ни для какой мысли. Следственно, и жизнь, и премудрость, и прочие совершенства -- не части Твои, но все они суть едино, и каждое из них есть вся Твоя целокупность, объемлющая все остальные. Но коль скоро ни Ты не имеешь частей, ни вечность Твоя, которая есть Ты же сам, их не имеет, следственно, нигде в пространстве и никогда во времени ни Ты, ни вечность Твоя не даны как часть; но Ты целокупно присутствуешь во всяком месте, и вечность Твоя целокупно присутствует во всяком мгновении.

Глава 24. Умозаключение о том, каково свойство и какова великость названного Блага. Если жизнь сотворенная есть благо, то какое благо жизнь творящая?

Ныне, о душа моя! пробуди и напряги все силы ума твоего, и поразмысли, насколько можешь о том, каково свойство и какова великость названного Блага. Ибо коль скоро и обособленные блага усладительны, поразмысли с прилежанием, как усладительно то Благо, что содержит в себе приятность всех благ; однако не ту приятность, какую знаем по опыту из сотворенных вещей, но столь же отличную от нее, сколь Творец отличен от творения. Ибо коль скоро и жизнь сотворенная есть благо, то какое благо – жизнь творящая? Коль скоро зиждимое спасение сладостно, то как сладостно то Спасение, которым зиждимо всяческое спасение? Коль скоро мудрость, состоящая в познании вещей созданных любезна, то сколь любезна Премудрость, создавшая из ничего все вещи? Наконец, коль скоро много великих услаждений обретается в вещах усладительных, то сколь дивное и сколь великое услаждение обретается в Том, кто сообщил им усладительность?

Глава 26. Есть ли эта радость совершенная, которую обещал Господь. Блаженые столько возрадуются, сколько возлюбят; столько возлюбят, сколько познают

Боже мой, и Господи мой, упование мое, и радость сердца моего, скажи душе моей, есть ли это радость, о которой Ты глаголешь нам через Сына Твоего: «просите и получите, чтобы радость ваша была совершенна» (От Иоанна, 16, 24)? Ибо нашел я некую радость совершенную, и более нежели совершенную. Если все сердце, и весь дух, и вся душа, и весь человек во всем своем составе исполнится радостью этой, и тогда перельется через край радость. Итак, не радость эта всецело войдет в радующихся, но радующиеся всецело войдут в радость. Скажи, Господи, скажи рабу Твоему в глубине сердца его, та ли эта радость, в которую войдут рабы

твои, что войдут в радость Господина своего (От Матфея, 25, 21)? Но радость эту, которою возрадуются избранные Твои, воистину «не видел глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку» (Исайя, 64, 4; Коринф., 2, 9). Еще не сказал я, Господи, и не помыслил, сколько возрадуются эти блаженные Твои. Верно, столько возрадуются, сколько возлюбят; столько возлюбят, сколько познают. О, сколь много познают они Тебя, Господи, в оное время, и сколь крепко возлюбят Тебя! Воистину, не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, – сколько познают они и возлюбят Тебя в жизни той!

Молю Тебя, Господи! даруй мне познать Тебя, даруй мне возлюбить Тебя, дабы возрадоваться о Тебе. И если не смогу в жизни сей познать, и возлюбить, и возрадоваться в меру совершенства, пусть буду я хотя бы преуспевать в этом делании, покуда радость не станет совершенна. Пусть мое познание Тебя здесь преуспевает, а там будет совершенно; пусть любовь моя к Тебе здесь возрастает, а там будет совершенна; пусть радость моя будет здесь велика упованием, а там совершенна исполнением. Господи! через Сына Твоего Ты нам повелеваешь, вернее же, советуешь просить и обещаешь, что мы получим просимое, чтобы радость наша была совершенна. Вот я прошу, Господи, как советуешь Ты нам через дивного Подателя советов; так да получу я то, что обещал Ты через Истину Твою, чтобы радость моя была совершенна. Праведный Боже, я прошу! так да получу я, чтобы радость моя была совершенна. Меж тем пусть размышляет о ней ум мой; пусть говорит о ней язык мой; пусть любит ее сердце мое; пусть проповедуют ее уста мои. Да взалкает ее душа моя, да возжаждет плоть моя, да возгорится все существо мое, доколе не вниду в радость Господина моего, который еси Ты, Боже Троичный и Единый, благословенный вовеки. Аминь.

Ансельм Кентерберийский. Прослогион / Ансельм Кентерберийский // Сочинения [пер. И.В. Купреевой]. – М.: Канон, 1995. – С. 125-130, 137-140, 143-146.

2.4. Философия эпохи Ренессанса. Дж. Пико делла Мирандола о статусе и предназначении человека.

ДЖОВАННИ ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА (1463–1494) – итальянский философ, наиболее яркий представитель ренессансного неоплатонизма и гуманизма, за исключительную яркость дарований и привлекательную внешность был прозван современниками «божественным». Происходил из знатной семьи и отличался «княжеской щедростью». В 14 лет поступил в Болонский университет, затем учился в Ферраре, Падуе (1480-82), Павии (1483) и Париже (1485-86), где изучал право, древние языки (помимо латинского и греческого, также еврейский, арабский, халдейский), философию, богословие. В 1484 г. переезжает во Флоренцию, где завязалась его дружба с Марсилио Фичино, Анджело Полициано и Лоренцо Медичи. В двадцатитрехлетнем возрасте (1486 г.) опубликовал 900 тезисов, с защитой которых он намеревался выступить на диспуте в Риме, для участия в котором приглашались философы со всей Европы (проезд в оба конца собирался оплатить сам Пико). Согласно Пико, диспут должен был ответить на все вопросы о боге, мире и человеке. Диспут не состоялся, поскольку по решению Папы Иннокентия VIII содержание тезисов было признано еретическим. Спасаясь от костра инквизиции, Пико вынужден был бежать, но по дороге в Париж был арестован и заключен в одну из башен Венсенского замка. Спасло его покровительство итальянских государей, особенно Лоренцо Медичи. Последние годы Пико проводит во Флоренции, активно сотрудничая с Академией Фичино. Умер Пико в возрасте 31 года, согласно легенде, был отравлен.

«РЕЧЬ О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА» – произведение Дж. Пико делла Мирандолы, написанное в 1486 г. Согласно Пико, оно должно было предварять римский диспут по поводу выдвинутых им 900 тезисов. Так же, как и тезисы, содержание Речи было признано еретическим и запрещено инквизицией. Оно было известно лишь немногому кругу друзей Пико. Опубликовано оно было уже после его смерти в 1496 г. По своему содержанию Речь представляет собой яркий манифест ренессансного гуманизма, декларировавшего величие и достоинство человека.

Вопросы к тексту:

1. Каков, согласно Пико, статус человека в мире, и почему он является существом «неопределенного образа»?
2. Что такое «лестница Якова»?
3. Какие начала души выделяет Пико?
4. Почему необходимо заниматься философией?

2.4.1. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека

Я прочитал, уважаемые отцы, в писании арабов, что когда спросили Абдаллу Сарацина, что кажется ему самым удивительным в мире, то он ответил, что ничего нет более замечательного, чем человек. Этой мысли соответствуют и слова Меркурия: «О Асклепий, великое чудо есть человек!» Когда я размышлял о значении этих изречений, меня не удовлетворяли те многочисленные аргументы в пользу превосходства человеческой природы, которые приводят многие: человек есть посредник между всеми созданиями, близкий к высшим и господин над низшими, истолкователь природы в силу проницательности ума, ясности мышления и пытливости интеллекта, промежуток между неизменной вечностью и текущим временем, узы мира, как говорят персы, Гименей, стоящий немного ниже ангелов, по свидетельству Давида.

Все это значительно, но не главное, что заслуживает наибольшего восхищения. Почему же мы не восхищаемся в большей степени ангелами и прекрасными небесными хорами? В конце концов, мне показалось, что я понял, почему человек является самым счастливым из всех живых существ и достойным всеобщего восхищения и какой жребий был уготован ему среди всех прочих судеб, завидный не только для животных, но для звезд и потусторонних душ. Невероятно и удивительно! А как же иначе? Ведь именно поэтому человека по праву называют и считают великим чудом, живым существом, действительно достойным восхищения. Но что бы там ни было, выслушайте, отцы, и снисходительно простите мне эту речь.

Уже всевышний Отец, Бог-творец создал по законам мудрости мировое обиталище, которое нам кажется августейшим храмом божества. Наднебесную сферу украсил разумом, небесные тела оживил вечными душами. Грязные и засоренные части нижнего мира наполнил разнородной массой животных. Но, закончив творение, пожелал мастер, чтобы был кто-то, кто оценил бы смысл такой большой работы, любил бы ее красоту, восхищался ее размахом. Поэтому, завершив все дела, как свидетельствуют Моисей и Тимей, задумал, наконец, сотворить человека. Но не было ничего ни в прообразах, откуда творец произвел бы новое потомство, ни в хранилищах, что подарил бы в наследство новому сыну, ни на скамьях небосвода, где восседал сам созерцатель вселенной. Уже все было завершено; все было распределено по высшим, средним и низшим сферам. Но не подобало отцовской мощи отсутствовать в последнем потомстве, как бы истощенной, не следовало колебаться его мудрости в необходимом деле из-за отсутствия совета, не приличествовало его благодетельной любви, чтобы тот, кто в других должен был восхвалять божескую щедрость, вынужден был осуждать ее в самом себе. И установил, наконец, лучший творец, чтобы для того, кому не смог дать ничего собственного, стало общим все то, что было присуще отдельным творениям. Тогда принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные. О, высшая щедрость Бога-отца! О высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет! Звери, как только рождаются, от материнской утробы получают все то, чем будут владеть потом, как говорит Луцилий. Высшие духи либо сначала, либо немного спустя становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. Рождающемуся человеку Отец дал семена и зародыши разнородной жизни и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. И если зародыши растительные, то человек будет растением, если чувственные, то станет животным, если рациональные, то сделается небесным существом, а если интеллектуальные, то станет ангелом и сыном Бога. А если его не удовлетворит судьба ни одного из творений, то пусть возвратится к центру своего единообразия и, став единым с Богом-духом, пусть превосходит всех в уединенной мгле Отца, который стоит над всем. И как не удивляться нашему хамелеонству! Или вернее – чему удивляться более? И справедливо говорил афинянин Асклепий, что за изменчивость облика и непостоянство характера он сам был символически изображен в мистериях как Протей. Отсюда и известные метаморфозы евреев и пифагорейцев. Ведь в еврейской теологии то святого Эноха тайно превращают в божественного ангела, то других превращают в иные божества. Пифагорейцы нечестивых людей превращают в животных, а если верить Эмпедоклу, то и в растения. Выражая эту мысль, Магомет часто повторял: «Тот, кто отступит от божественного закона, станет животным и вполне заслуженно». И действительно, не кора составляет существо растения, но неразумная и ничего не чувствующая природа, не кожа есть сущность упряжной лошади, но тупая и чувственная душа, не кругообразное существо составляет суть неба, а правильный разум; и ангела создает не отделение его от тела, но духовный разум.

Если ты увидишь кого-либо, ползущего по земле на животе, то ты видишь не человека, а кустарник, и если увидишь подобно Калипсо кого-либо, ослепленного пустыми миражами фантазии, охваченного соблазнами раба чувств, то это ты видишь не человека, а животное. И если ты видишь философа, все распознающего правильным разумом, то уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Если же видишь чистого созерцателя, не ведающего плоти и погруженного в недра ума, то это не земное и не небесное существо. Это – самое возвышенное божество, облаченное в человеческую плоть. И кто не будет восхищаться человеком, который в священных еврейских и христианских писаниях справедливо называется именем то всякой плоти, то

всякого творения, так как сам формирует и превращает себя в любую плоть и приобретает свойства любого создания! Поэтому перс Эвант, излагая философию халдеев, пишет, что у человека нет собственного природного образа, но есть много чужих внешних обликов. Отсюда и выражение у халдеев: человек – животное многообразной и изменчивой природы. Но к чему все это? А для того, чтобы мы понимали с тех пор, как родились (при условии, что будем тем, чем мы хотим быть), что важнейший наш долг заботиться о том, чтобы по крайней мере о нас не говорили, что когда мы были в чести, то нас нельзя было узнать, так как мы уподобились животным и глупым ослам. Но лучше, чтобы о нас говорили словами пророка Асафа: «Вы – Боги и все – знатные сыновья». Мы не должны вредить себе, злоупотребляя милостивейшей добротой Отца, вместо того, чтобы приветствовать свободный выбор, который он нам дал.

В душу вторгается святое стремление, чтобы мы, не довольствуясь заурядным, страстно желали высшего и, по возможности, добивались, если хотим, того, что положено всем людям. Нам следует отвергнуть земное, пренебречь небесным и, наконец, оставив позади все, что есть в мире, поспешить в находящуюся над миром курию, самую близкую к высочайшей божественности.

...Но ведь, если необходимо строить нашу жизнь по образу херувимов, то нужно видеть, как они живут и что делают. Но так как нам, плотским и имеющим вкус с мирскими вещами, невозможно этого достичь, то обратимся к древним отцам, которые могут дать нам многочисленные верные свидетельства о подобных делах, так как они им близки и родственны. Посоветуемся с апостолом Павлом, ибо когда он был вознесен на третье небо, то увидел, что делало войско херувимов. Он ответил нам, что они очищаются, затем наполняются светом и, наконец, достигают совершенства, как передает Дионисий. Так и мы, подражая на земле жизни херувимов, подавляя наукой о морали порыв страстей и рассеивая спорами тьму разума, очищаем душу, смывая грязь невежества и пороков, чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум. Тогда мы наполним очищенную и хорошо приведенную в порядок душу светом естественной философии, чтобы затем совершенствовать ее познанием божественных вещей.

Не довольствуясь нашими святыми отцами, посоветуемся с патриархом Яковом, чье изваяние сияет на месте славы. И мудрейший отец, который спит в подземном царстве и бодрствует в небесном мире, дает нам совет, но символически – как это ему свойственно. Есть лестница, – скажет он, – которая тянется из глубины земли до вершины неба и разделена на множество ступенек. На вершине этой лестницы восседает господь; ангелы-созерцатели то поднимаются, то спускаются по ней. И если мы, страстно стремясь к жизни ангелов, должны добиться этого, то, спрашиваю, кто посмеет дотронуться до лестницы Господа грязной ногой или плохо очищенными руками? Как говорится в мистериях, нечистому нельзя касаться чистого.

Но каковы эти ноги и эти руки? Ноги души – это, несомненно, та презреннейшая часть, которая опирается как на всю материю, так и на почву земли, питающая и кормящая сила, горючий материал страстей, наставница дающей наслаждение чувственности. А рука души, защитница страстей – почему мы не говорим о ней с гневом? – сражается за нее и под солнцем и пылью, эта хищница отнимает то, чем сонная душа наслаждается в тени. Эти руки и ноги, то есть всю чувственную часть, в которой заключен соблазн тела, как говорят, силой пленяющий душу, мы, словно в реке, омываем в философии морали, чтобы нас не сбросили с лестницы как нечестивых и греховных. Однако этого не достаточно, если мы захотим стать спутниками ангелов, носящихся по лестнице Якова, но не будем заранее хорошо подготовлены и обучены двигаться от ступеньки к ступеньке, как положено, – никогда не сворачивая с пути и не мешая друг другу. А когда мы достигнем этого красноречием или способностями разума, то, оживленные духом херувимов, философствуя в соответствии со ступенями лестницы, то есть природы, все проходя от центра к центру, будем то спускаться, расщепляя с титанической силой единое на многие части, как Озириса, то подниматься, соединяя с силой Феба множество частей в единое целое, как тело Озириса, до тех пор, пока не успокоимся блаженством теологии, прильнув к груди Отца, который восседает на вершине лестницы. Спросим у справедливого Иова, который заключил с Богом договор о жизни, прежде чем сам вступил в жизнь: «Кого больше всего желает высший Бог из миллионов ангелов, которые ему помогают?». «Конечно, мира»- ответит Бог

согласно тому, как читается: «Того, который творит мир на небесах». И так как средний ряд передает предписания высшего ряда низшему, то для нас слова теолога Иова объясняет философия Эмпедокла, который указывает на двойную природу нашей души – одна поднимает нас вверх, к небесам, другая сбрасывает вниз, в преисподнюю, – и сравнивает это с враждой и дружбой или с войной и миром, как свидетельствуют его песни. Сам Иов жалуется, что он, как безумный, жил во вражде и раздоре, был изгнан Богами и сброшен в пропасть.

Ведь, действительно, множество разногласий есть среди нас, отцы! Дома у нас идет тяжелая междоусобная распря и гражданская война. Если бы мы захотели, если бы страстно пожелали такого мира, который поднял бы нас так высоко, что мы оказались бы среди возвышенных Господа, то единственное, что успокоило бы и обуздало нас вполне, – это философия морали. И если бы человек добился у врагов только перемирия, то обуздал бы дикие порывы и гневный пыл льва. И если, заботясь о себе, мы пожелали бы тогда вечного мира, то он наступил бы, обильно утолив наши желания, заключил бы между телом и духом договор о священном мире, принеся в жертву пару животных.

Диалектика успокоит разум, который мучается из-за словесных противоречий и коварных силлогизмов. Естественная философия уймет споры и борьбу мнений, которые угнетают, раскалывают и терзают беспокойную душу, но при этом заставит нас помнить, что природа, согласно Гераклиту, рождена войной и поэтому названа Гомером борьбой. Поэтому невозможно найти в природе настоящего покоя и прочного мира, который является привилегией и милостью ее госпожи – святейшей теологии. Теология укажет нам путь к миру и поведет как провожатый. Издали увидев нас, спешащих, она воскликнет: «Подойдите ко мне, вы, которые находитесь в затруднении, подойдите ко мне, и я дам вам мир, который не могут вам дать ни вселенная, ни природа!». И мы, ласково позванные и так радушно приглашенные, с окрыленными, как у Меркурия, ногами устремился в объятия благословенной матери, насладимся желаемым миром – святейшим миром, неразрывными узами и согласной дружбой, благодаря которой все души не только согласованно живут в едином разуме, который выше всех разумов, но некоторым образом сливаются в единое целое.

Такая дружба, как говорят пифагорейцы, являются целью всей философии; такой мир Бог устанавливает в своих высотах, а ангелы, сходящие на землю, сообщают о нем людям доброй воли, чтобы благодаря ему люди, восходящие на небо, сами стали ангелами. Такой мир мы пожелали бы друзьям, нашему времени, каждому дому, в который бы мы вошли, и нашей душе, чтобы она стала благодаря ему местом пребывания Бога и после того, как уничтожит на себе грязь с помощью морали и диалектики, украсилась [бы] многообразной философией, как дворцовой пышностью.

Вершину входа душа увенчает гирляндами теологии, и тогда вместе с Отцом сойдет король славы и сделает в ней свое пристанище. Душа окажется достойной столь снисходительного гостя. Отделанная золотом, как свадебная тога, окруженная многообразием мыслей, она примет выдающегося гостя даже не как гостя, а как нареченного, с которым никогда не разлучаются, и пожелает отделиться от своего народа и, забыв дом своего отца и даже себя, пожелает умереть в себе самой, чтобы жить в нареченном, в присутствии которого смерть его святых поистине блаженна. Я говорю – смерть, если следует назвать смертью полноту жизни, размышление над которой является занятием философии, как говорили мудрецы. Давайте позовем самого Моисея, который лишь немного меньше обильного источника священной и невыразимой мысли, откуда ангелы пьют свой нектар: Выслушаем же судью, который должен прийти к нам и объявить тем, кто живет в пустынном одиночестве плоти, следующие законы: те, кто еще греховен, нуждаются в морали, поэтому пусть живут с людьми не в святилище, а под открытым небом, как жрецы фессалийские, пока не очистятся от грехов. Те же, кто уже упорядочил образ жизни и принят в храм, пусть не приобщаются к священнодействию, но прежде усердно послужат таинствам философии диалектическим послушничеством; и допущенные, наконец, к таинствам в звании жреца философии пусть созерцают то пышный многоцветный звездный наряд всевышнего Бога – царя, то голубой семисвечник, чтобы потом, принятые в лоно храма за заслуги возвышенной теологии, наслаждались славой господней, когда уже никакое покрывало не скрывает образа Бога.

Да, Моисей приказывает нам это, но приказывая, убеждает нас и побуждает к тому, чтобы мы с помощью философии готовились к будущей небесной славе. Но в действительности же не только христианские и моисеевские таинства, но и теология древних, о которой я намереваюсь спорить, раскрывает нам успехи и достоинство свободных искусств. Разве иного желают для себя посвященные в греческие таинства? Ведь первый из них, кто очистится с помощью морали и диалектики – очистительных занятий, как мы их называем, – будет принят в мистерии! Но чем иным может быть это [участие в мистериях], если не разъяснением тайн природы посредством философии? Только после того, как они были таким образом подготовлены, наступило видение божественных дел через свет теологии. […]

И кто не стал бы добиваться посвящения в эти таинства? Кто, пренебрегая всем земным, презирая дары судьбы, не заботясь о теле, не пожелал бы стать сотрапезником Богов, еще живя на земле и получив дар бессмертия, напоив нектаром себя – смертное существо! Кто не захотел бы так быть завороженным платоновским «Федром» и так воодушевиться экстазом Сократа, чтобы бежать из этого мира, вместилища дьявола, взмахами крыльев и ног и достигнуть быстро небесного Иерусалима! Мы будем возбуждаться, отцы, восторгами Сократа, которые настолько выводят нас за пределы рассудка, что возносят нас и наш разум к Богу. Они тем более будут возбуждать нас, если мы сами приведем сначала в движение то, что есть в нас самих. И действительно, если с помощью морали силы страсти будут напряжены до соответствующих разумных пределов, так чтобы они согласовывались между собой в нерушимой гармонии, если с помощью диалектики будет развиваться разум, то, возбужденные пылом Муз, мы будем упиваться небесной гармонией. Тогда вождь Муз Вакх в своих таинствах – зримых проявлениях природы – раскрывая нам, ставшим философами, тайны Бога, напитает нас из богатств Божьего дома, в котором мы вдохновимся двойным пылом, сближаясь со священной теологией, если будем верными, как Моисей. И когда поднимемся на самую высокую вершину, то сопоставляя в вечности все, что было, есть и будет, и созерцая первородную красоту, мы станем прорицателями Феба, его крылатыми поклонниками, и тогда, как порывом возбужденные невыразимой любовью, подобно окружающим нас пылким серафимам, мы, полные божеством, станем теперь тем, кто нас создал.

Если кто-либо будет исследовать значение и тайный смысл священных имен Аполлона, то увидит, что они свидетельствуют о том, что Бог является философом не менее, чем прорицателем.

И то, что Аммоний достаточно полно рассказал об этом, не вынуждает меня по-иному это трактовать. О, отцы, пусть овладеют душой три дельфийские правила, необходимые особенно тем, кто намеревается войти в святейший и августейший храм не ложного, но истинного Аполлона, который озаряет всякую душу, входящую в этот мир! Вы увидите, что нас вдохновляло только то, что мы все силы посвятили изучению тройственной философии, о которой сейчас идет спор. Знаменитое «ничего слишком» справедливо предписывает норму и правило всякой добродетели, согласно критерию меры, о чем говорит этика. Знаменитое «познай самого себя» побуждает и вдохновляет нас на познание всей природы, с которой человек связан почти брачными узами. Тот же, кто познает самого себя, все познает в себе, как писали сначала Зороастр, а затем Платон в «Алкивиаде»...

...Вот причины, почтеннейшие отцы, которые не только вдохновляют, но увлекают меня на изучение философии. Конечно, я не говорил бы об этом, если бы не желал ответить как тем, кто имеет обыкновение осуждать изучение философии, в особенности выдающимися людьми, так и тем, кто вообще живет заурядной жизнью. Ведь в действительности изучение философии является несчастьем нашего времени, так как находится, скорее, в презрении и поругании, чем в почете и славе.

Губительное и чудовищное убеждение, что заниматься философией надлежит немногим, либо вообще не следует заниматься ею, поразило все умы. Никто не исследует причины вещей, движение природы, устройство вселенной, замыслы Бога, небесные и земные мистерии, если не может добиться какой-либо благодарности или получить какую-либо выгоду для себя. К сожалению, стало даже так, что учеными считают только тех, кто изучает науку за вознаграждение. Скромная Паллада, посланная к людям с дарами Богов, освистывается, порицается, изгоняется;

нет никого, кто любил бы ее, кто бы ей покровительствовал, разве что сама, продаваясь и извлекая жалкое вознаграждение из осквернённой девственности, принесет добытые позором деньги в шкаф любимого. С огромной печалью я отмечаю, что в наше время не правители, а философы думают и заявляют, что не следует заниматься философией, так как философам не установлены ни вознаграждении, ни премии, как будто они не показали тем самым, что они не являются философами. И действительно, так как их жизнь проходит в поисках денег или славы, то они даже для самих себя не размышляют над истиной. Я не постыжусь похвалить себя за то, что никогда не занимался философией иначе, как из любви к философии, и ни в исследованиях, ни в размышлениях своих никогда не рассчитывал ни на какое вознаграждение или оплату, кроме как на формирование моей души и на понимание истины, к которой я страстно стремился. Это стремление было всегда столь страстным, что, отбросив заботу обо всех частных и общественных делах, я предавался покою размышления, и ни зависть недоброжелателей, ни хула врагов науки не смогли и не смогут отвлечь меня от этого. Именно философия научила меня зависеть скорее от собственного мнения, чем от чужих суждений, и всегда думать не о том, чтобы не услышать зла, но о том, чтобы не сказать или не сделать его самому.

Пико делла Мирандола, Дж. Речь о достоинстве человека / Джованни Пико делла Мирандола / Перевод Л.М. Брагиной // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5 тт. Т.1. – М.: Искусство, 1962. – С. 506-514.

Феномен макиавеллизма в ренессансном гуманизме.

НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ (1469-1527) – итальянский мыслитель, писатель, политический деятель. Происходил из старинной дворянской семьи. В юности освоил латинский язык и свободно читал древних авторов в оригинале. С 1494 г. Н. Макиавелли работал на государственной службе во Флоренции как секретарь и посол (в 1498 г.). Позднее был включен в Совет, ответственный за дипломатические переговоры и военные дела. В течение 14 лет между 1499 и 1512 гг. он выполнял поручения флорентийского правительства, ездил с посольствами в различные итальянские государства, Францию и Германию, вел переписку, составлял отчеты и доклады по вопросам текущей политики, о положении дел в Италии и Европе. Опыт государственного человека и наблюдения дипломата, а также изучение античных писателей дали Макиавелли богатый материал при разработке в последующем собственных политических и социальных концепции. В 1513 г. после восстановления тирании Медичи, Макиавелли оказался в опале, был обвинен в заговоре и арестован, подвергнут пытке, но потом все-таки освобожден. После этого он удалился в свое поместье около Флоренции, где и написал большинство своих работ, больше не возвращаясь к государственной службе. Макиавелли оказал огромное влияние на последующее развитие социально-политической мысли в Европе. Его представления о сущности политической борьбы, средствах и способах захвата и удержания власти, принципах эффективного управления, личностных качествах идеального правителя стали настоящим откровением для своей эпохи, так как опирались только на исторический опыт и прагматический подход.

«ГОСУДАРЬ» – самое известное произведение Н. Макиавелли. В этом трактате Н. Макиавелли собрал и обобщил весь известный ему опыт великих правителей, на основании чего обрисовал образ идеального государя-правителя. Н. Макиавелли полагал, что в борьбе за упрочение государства допустимы любые средства: насилие, обман, предательство. Главная цель правителя – процветание его страны, все остальное отходит на второй план и становится необходимым и оправданным средством достижения цели. Поступки и личностные качества, которые в частной жизни могут считаться недостойными и аморальными, в политике Н. Макиавелли поощряет, если они способны принести пользу государству. И наоборот, хорошие качества (милосердие, скромность, щедрость, преданность, честность) для политика – недопустимая роскошь, так как они ослабляют власть. Появившийся впоследствии термин «макиавеллизм» стал обозначать политику, пренебрегающую моральными принципами.

Вопросы к тексту:

1) Какие рекомендации дает Н. Макиавелли завоевателю новых земель?
2) За какие качества обычно порицают и восхваляют правителя?
3) Что лучше для правителя: быть щедрым или скупым?
4) Какими качествами, по мнению Макиавелли, должен обязательно обладать государь?

2.4.2. Макиавелли Н. Государь

Обыкновенно, желая снискать милость правителя, люди посылают ему в дар то, что имеют самого дорогого, или чем надеются доставить ему наибольшее удовольствие, а именно: коней, оружие, парчу, драгоценные камни и прочие украшения, достойные величия государей. Я же, вознамерившись засвидетельствовать мою преданность Вашей светлости, не нашел среди того, чем владею, ничего более дорогого и более ценного, нежели познания мои в том, что касается деяний великих людей, приобретенные мною многолетним опытом в делах настоящих и непрестанным изучением дел минувших. Положив много времени и усердия на обдумывание того, что я успел узнать, я заключил свои размышления в небольшом труде, который посылаю в дар Вашей светлости. И хотя я полагаю, что сочинение это недостойно предстать перед вами, однако же верю, что по своей снисходительности вы удостоите принять его, зная, что не в моих силах преподнести вам дар больший, нежели средство в кратчайшее время постигнуть то, что сам я узнавал ценой многих опасностей и тревог. Я не заботился здесь ни о красоте слога, ни о пышности и звучности слов, ни о каких внешних украшениях и затеях, которыми многие любят

расцвечивать и уснащать свои сочинения, ибо желая, чтобы мой труд либо остался в безвестности, либо получил признание единственно за необычность и важность предмета. Я желал бы также, чтобы не сочли дерзостью то, что человек низкого и ничтожного звания берется обсуждать и направлять действия государей. Как художнику, когда он рисует пейзаж, надо спуститься в долину, чтобы охватить взглядом холмы и горы, и подняться в гору, чтобы охватить взглядом долину, так и здесь: чтобы постигнуть сущность народа, надо быть государем, а чтобы постигнуть природу государей, надо принадлежать к народу.

Пусть же Ваша светлость примет сей скромный дар с тем чувством, какое движет мною; если вы соизволите внимательно прочитать и обдумать мой труд, вы ощутите, сколь безгранично я желаю Вашей светлости того величия, которое сулит вам судьба и ваши достоинства. И если с той вершины, куда вознесена.

Ваша светлость, взор ваш когда-либо обратиться на ту низменность, где я обретаюсь, вы увидите, сколь незаслуженно терплю я великие и постоянные удары судьбы.

ГЛАВА I . Скольких видов бывают государства и как они приобретаются

Все государства, все державы, обладавшие или обладающие властью над людьми, были и суть либо республики, либо государства, управляемые единовластно. Последние могут быть либо унаследованными – если род государя правил долгое время, либо новыми. Новым может быть либо государство в целом – таков Милан для Франческо Сфорца; либо его часть, присоединенная к унаследованному государству вследствие завоевания – таково Неаполитанское королевство для короля Испании. Новые государства разделяются на те, где подданные привыкли повиноваться государям, и те, где они искони жили свободно; государства приобретаются либо своим, либо чужим оружием, либо милостью судьбы, либо доблестью.

ГЛАВА II. О наследственном единовластии

Я не стану касаться республик, ибо подробно говорю о них в другом месте. Здесь я перейду прямо к единовластному правлению и, держась намеченного выше порядка, разберу, какими способами государи могут управлять государствами и удерживать над ними власть.

Начну с того, что наследному государю, чьи подданные успели сжиться с правящим домом, гораздо легче удержать власть, нежели новому, ибо для этого ему достаточно не преступать обычая предков и в последствии без поспешности применяться к новым обстоятельствам. При таком образе действий даже посредственный правитель не утратит власти, если только не будет свергнут особо могущественной и грозной силой, но и в этом случае он отвоюет власть при первой же неудаче завоевателя.

У нас в Италии примером может служить герцог Феррарский, который удержался у власти после поражения, нанесенного ему венецианцами в 1484 году и папой Юлием в 1510-м, только потому, что род его исстари правил в Ферраре.

Ибо у государя, унаследовавшего власть, меньше причин и меньше необходимости притеснять подданных, почему они и платят ему большей любовью, и если он не обнаруживает чрезмерных пороков, вызывающих ненависть, то закономерно пользуется благорасположением граждан. Давнее и преемственное правление заставляет забыть о бывших некогда переворотах и вызвавших их причинах, тогда как всякая перемена прокладывает путь другим переменам.

ГЛАВА III. О смешанных государствах

Трудно удержать власть новому государю. И даже наследному государю, присоединившему новое владение – так, что государство становиться как бы смешанным,– трудно удержать над ним власть, прежде всего вследствие той же естественной причины, какая вызывает перевороты во всех новых государствах.

А именно: люди, веря, что новый правитель окажется лучше, охотно восстают против старого, но вскоре они на опыте убеждаются, что обманулись, ибо новый правитель всегда оказывается хуже старого. Что опять-таки естественно и закономерно, так как завоеватель притесняет новых подданных, налагает на них разного рода повинности и обременяет их постоями войска, как это неизбежно бывает при завоевании. И таким образом наживает врагов в тех, кого притеснил, и теряет дружбу тех, кто способствовал завоеванию, ибо не может вознаградить их в той степени, в какой они ожидали, но не может и применить к ним крутые меры, будучи им обязан – ведь без их помощи он не мог бы войти в страну, как бы ни было сильно его войско.

Именно по этим причинам Людовик XII, король Франции, быстро занял Милан и также быстро его лишился. И герцогу Людовико потому же удалось в тот раз отбить Милан собственными силами. Ибо народ, который сам растворил перед королем ворота, скоро понял, что обманулся в своих упованиях и расчетах, и отказался терпеть гнет нового государя.

Правда, если мятежная страна завоевана повторно, то государю легче утвердить в ней свою власть, так как мятеж дает ему повод с меньшей оглядкой карать виновных, уличать подозреваемых, принимать защитные меры в наиболее уязвимых местах. Так в первый раз Франция сдала Милан, едва герцог Людовико пошумел на его границах, но во второй раз Франция удерживала Милан до тех пор, пока на нее не ополчились все итальянские государства и не рассеяли, и не изгнали ее войска из пределов Италии, что произошло по причинам, названным выше. Тем не менее, Франция оба раза потеряла Милан. Причину первой неудачи короля, общую для всех подобных случаев, я назвал; остается выяснить причину второй и разобраться в том, какие средства были у Людовика – и у всякого на его месте,– чтобы упрочить завоевание верней, чем это сделала Франция.

Начну с того, что завоеванное и унаследованное владения могут принадлежать либо к одной стране и иметь один язык, либо к разным странам и иметь разные языки. В первом случае удержать завоеванное нетрудно, в особенности если новые подданные и раньше не знали свободы. Чтобы упрочить над ними власть, достаточно искоренить род прежнего государя, ибо при общности обычаев и сохранении старых порядков ни от чего другого не может произойти беспокойства. Так, мы знаем, обстояло дело в Бретани, Бургундии, Нормандии и Гаскони, которые давно вошли в состав Франции; правда, языки их несколько различаются, но благодаря сходству обычаев они мирно уживаются друг с другом. В подобных случаях завоевателю следует принять лишь две меры предосторожности: во-первых, проследить за тем, чтобы род прежнего государя был искоренен, во-вторых, сохранить прежние законы и подати – тогда завоеванные земли в кратчайшее время сольются в одно целое с исконным государством завоевателя.

Но если завоеванная страна отличается от унаследованной по языку, обычаям и порядкам, то тут удержать власть поистине трудно, тут требуется и большая удача, и большое искусство. И одно из самых верных и прямых средств для этого – переселиться туда на жительство. Такая мера упрочит и обезопасит завоевание – именно так поступил с Грецией турецкий султан, который, как бы ни старался, не удержал бы Грецию в своей власти, если бы не перенес туда свою столицу. Ибо, только живя в стране, можно заметить начинающуюся смуту и своевременно ее пресечь, иначе узнаешь о ней тогда, когда она зайдет так далеко, что поздно будет принимать меры. Обосновавшись в завоеванной стране, государь, кроме того, избавит ее от грабежа чиновников, ибо подданные получат возможность прямо взывать к суду государя – что даст послушным больше поводов любить его, а непослушным – бояться. И если кто-нибудь из соседей замышлял нападение, то теперь он проявит большую осторожность, так что государь едва ли лишится завоеванной страны, если переселится туда на жительство.

Другое отличное средство – учредить в одном-двух местах колонии, связующие новые земли с государством завоевателя. Кроме этой есть лишь одна возможность – разместить в стране значительное количество кавалерии и пехоты. Колонии не требуют больших издержек, устройство и содержание их почти ничего не стоят государю, и разоряют они лишь тех жителей, чьи поля и жилища отходят новым поселенцам, то есть горстку людей, которые, обеднев и рассеявшись по стране, никак не смогут повредить государю; все же прочие останутся в стороне и поэтому скоро успокоятся, да, кроме того, побоятся, оказав непослушание, разделить участь разоренных соседей. Так что колонии дешево обходятся государю, верно ему служат и разоряют лишь немногих жителей, которые, оказавшись в бедности и рассеянии, не смогут повредить государю. По каковому поводу уместно заметить, что людей следует либо ласкать, либо изничтожать, ибо за малое зло человек может отомстить, а за большое – не может; из чего следует, что наносимую человеку обиду надо рассчитать так, чтобы не бояться мести. Если же вместо колоний поставить в стране войско, то содержание его обойдется гораздо дороже и поглотит все доходы от нового государства, вследствие чего приобретение обернется убытком; к тому же от этого пострадает гораздо больше людей, так как постои войска обременяют все население, отчего каждый, испытывая тяготы, становится врагом государю, а так же враги могут

ему повредить, ибо хотя они и побеждены, но остаются у себя дома. Итак, с какой стороны ни взгляни, содержание подобного гарнизона вредно, тогда как учреждение колоний полезно.

В чужой по обычаям и языку стране завоевателю следует также сделаться главой и защитником более слабых соседей и постараться ослабить сильных, а кроме того, следить за тем, чтобы в страну как-нибудь не проник чужеземный правитель, не уступающий ему силой. Таких всегда призывают недовольные внутри страны по избытку честолюбия или из страха, – так некогда римлян в Грецию призвали этолийцы, да и во все другие страны их тоже призывали местные жители. Порядок же вещей таков, что, когда могущественный государь входит в страну, менее сильные государства примыкают к нему – обычно из зависти к тем, кто превосходит их силой – так что ему нет надобности склонять их в свою пользу, ибо они сами охотно присоединятся к созданному им государству. Надо только не допускать, чтобы они не расширялись и крепли, и тогда, своими силами и при их поддержке, нетрудно будет обуздать более крупных правителей и стать полновластным хозяином в данной стране. Если же государь обо всем этом не позаботится, он скоро лишится завоеванного, но до того претерпит бесчисленное множество трудностей и невзгод.

Римляне, завоевывая страну, соблюдали все названные правила: учреждали колонии, покровительствовали слабым, не давая им, однако, войти в силу; обуздывали сильных и принимали меры к тому, чтобы в страну не проникло влияние могущественных чужеземцев. Ограничусь примером Греции. Римляне привлекли на свою сторону ахейцев и этолийцев; унизили македонское царство; изгнали оттуда Антиоха. Но, невзирая ни на какие заслуги, не позволили ахейцам и этолийцам расширить свои владения, не поддались на лесть Филиппа и не заключили с ним союза, пока не сломили его могущества, и не уступили напору Антиоха, домогавшегося владений в Греции. Римляне поступали так, как надлежит поступать всем мудрым правителям, то есть думали не только о сегодняшнем дне, но и о завтрашнем, и старались всеми силами предотвратить возможные беды, что нетрудно сделать, если вовремя принять необходимые меры, но если дожидаться, пока беда грянет, то никакие меры не помогут, ибо недуг станет неизлечим.

Здесь происходит то же самое, что с чахоткой: врачи говорят, что в начале эту болезнь трудно распознать, но легко излечить; если же она запущена, то ее легко распознать, но излечить трудно. Так же и в делах государства: если своевременно обнаружить зарождающийся недуг, что дано лишь мудрым правителям, то избавиться от него нетрудно, но если он запущен так, что всякому виден, то никакое снадобье уже не поможет.

Римляне, предвидя беду заранее, тотчас принимали меры, а не бездействовали из опасения вызвать войну, ибо знали, что войны нельзя избежать, можно лишь оттянуть ее – к выгоде противника. Поэтому они решились на войну с Филиппом и Антиохом на территории Греции – чтобы потом не пришлось воевать с ними в Италии. В то время еще была возможность избежать войны как с тем, так и с другим, но они этого не пожелали. Римлянам не по душе была поговорка, которая не сходит с уст теперешних мудрецов: полагайтесь на благодетельное время, – они считали благодетельным лишь собственную доблесть и дальновидность. Промедление не может обернуться чем угодно, ибо время приносит с собой как зло, так и добро, как добро, так и зло.

Но вернемся к Франции и посмотрим, выполнила ли она хоть одно из названных мною условий. Я буду говорить не о Карле, а о Людовике – он дольше удерживался в Италии, поэтому его образ действия для нас нагляднее, – и вы убедитесь, что он поступал прямо противоположно тому, как должен поступать государь, чтобы удержать власть над чужой по обычаям и языку страной.

Король Людовик вошел в Италию благодаря венецианцам, которые, желая расширить свои владения, потребовали за помощь половину Ломбардии. Я не виню короля за эту сделку: желая ступить в Италию хоть одной ногой и не имея в ней союзников, в особенности после того, как по милости Карла перед Францией захлопнулись все двери, он вынужден был заключать союзы, не выбирая. И он мог бы рассчитывать на успех, если бы не допустил ошибок впоследствии.

Завоевав Ломбардию, он сразу вернул Франции престиж, утраченный ею при Карле: Генуя покорилась, флорентийцы предложили союз; маркиз Мантуанский, герцог Феррарский, дом Бентивольи, графиня Форли, властители Фаэнци, Пезаро, Римини, Камерино, Пьомбино; Лукка, Пиза, Сиена – все устремились к Людовику с изъявлениями дружбы. Тут-то венецианцам и пришлось убедиться в опрометчивости своего шага: ради двух городов в Ломбардии они отдали две трети Италии.

Рассудите теперь, как легко было королю закрепить свое преимущество: для этого надо было лишь следовать названным правилам и обеспечить безопасность союзникам: многочисленные, но слабые, в страхе кто перед Церковью, кто перед венецианцами, они вынуждены были искать его покровительства; он же мог бы через них обезопасить себя от тех, кто еще оставался в силе. И, однако, не успел он войти в Милан, как предпринял обратное: помог папе Александру захватить Романью. И не заметил, что этим самым подрывает свое могущество, отталкивает союзников и тех, кто вверился его покровительству, и к тому же значительно укрепляет светскую власть папства, которое и без того крепко властью духовной. Совершив первую ошибку, он вынужден дальше идти тем же путем, так что ему пришлось самому явиться в Италию, чтобы обуздать честолюбие Александра и не дать ему завладеть Тосканой. Но Людовику как будто мало было того, что он усилил Церковь и оттолкнул союзников: домогаясь Неаполитанского королевства, он разделил его с королем Испании, то есть, призвал в Италию, где сам был властелином, равного по силе соперника, – как видно, затем, чтобы недовольным и честолюбцам было у кого искать прибежища. Изгнав короля, который мог стать его данником, он призвал в королевство государя, который мог изгнать его самого.

Поистине страсть к завоеваниям – дело естественное и обычное; и тех, кто учитывает свои возможности, все одобрят или же никто не осудит; но достойную осуждения ошибку совершает тот, кто не учитывает своих возможностей и стремится к завоеваниям какой угодно ценой. Франции стоило бы вновь овладеть Неаполем, если бы она могла сделать это своими силами, но она не должна была добиваться его ценою раздела. Если раздел Ломбардии с венецианцами еще можно оправдать тем, что он позволил королю утвердиться в Италии, то этот второй раздел достоин лишь осуждения, ибо не может быть оправдан победной необходимостью.

Итак, Людовик совершил общим счетом пять ошибок: изгнал мелких правителей, помог усилению сильного государя внутри Италии, призвал в нее чужеземца, равного себе могуществом, не переселился в Италию, не учредил там колоний.

Эти пять ошибок могли оказаться не столь уж пагубными при его жизни, если бы он не совершил шестой: не посягнул на венецианские владения. Венеции следовало дать острастку до того, как он помог усилению Церкви и призвал испанцев, но, совершив обе эти ошибки, нельзя было допускать разгрома Венеции. Оставаясь могущественной, она удерживала бы других от захвата Ломбардии как потому, что сама имела на нее виды, так и потому, что никто не захотел бы вступать в войну с Францией за то, что Ломбардия досталась Венеции, а воевать с Францией и Венецией одновременно ни у кого не хватило бы духу. Если же мне возразят, что Людовик уступил Романью Александру, а Неаполь – испанскому королю, дабы избежать войны, я отвечу прежними доводами, а именно: что нельзя попустительствовать беспорядку ради того, чтобы избежать войны, ибо войны не избежать, а преимущество в войне утратишь. Если же мне заметят, что король был связан обещанием папе: в обмен на расторжение королевского брака и кардинальскую шапку архиепископу Рушанскому помочь захватить Романью, – то я отвечу на это в той главе, где речь пойдет об обещаниях государей и о том, каким образом следует их исполнять.

Итак, король Людовик потерял Ломбардию только потому, что отступил от тех правил, которые соблюдались государями, желавшими удержать завоеванную страну. И в этом нет ничего чудесного, напротив, все весьма обычно и закономерно. Я говорил об этом в Нанте с кардиналом Рушанским, когда Валентино – так в просторечии звали Чезаре Борджа, сына папы Александра – покорял Романью: кардинал заметил мне, что итальянцы мало смыслят в военном деле, я отвечал ему, что французы мало смыслят в политике, иначе они не достигли бы такого усиления Церкви. Как показал опыт, Церковь и Испания благодаря Франции расширили свои владения в Италии, а Франция благодаря им потеряла там все. Отсюда можно извлечь вывод,

многократно подтверждавшийся: горе тому, кто умножает чужое могущество, ибо оно добывается умением или силой, а оба эти достоинства не вызывают доверия у того, кому могущество достается.

ГЛАВА XV. О том, за что людей, в особенности государей, восхваляют или порицают

Теперь остается рассмотреть, как государь должен вести себя по отношению к подданным и союзникам. Зная, что об этом писали многие, я опасаюсь, как бы меня не сочли самонадеянным за то, что, избрав тот же предмет, в толковании его я более всего расхожусь с другими. Но, имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной – в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности никто не знавал и не видывал. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности.

Если же говорить не о вымышленных, а об истинных свойствах государей, то надо сказать, что во всех людях, а особенно в государях, стоящих выше прочих людей, замечают те или иные качества, заслуживающие похвалы или порицания. А именно: говорят, что один щедр, другой скуп – если взять тосканское слово, ибо жадный на нашем наречии это еще и тот, кто хочет отнять чужое, а скупым мы называем того, кто слишком держится за свое – один расточителен, другой алчен; один жесток, другой сострадателен; один честен, другой вероломен; один изнежен и малодушен, другой тверд духом и смел; этот снисходителен, тот надменен; этот распутен, тот целомудрен; этот лукав, тот прямодушен; этот упрям, тот покладист; этот легкомыслен, тот степенен; этот набожен, тот нечестив и так далее. Что может быть похвальнее для государя, нежели соединять в себе все лучшие из перечисленных качеств?

Но раз в силу своей природы человек не может ни иметь одни добродетели, ни неуклонно им следовать, то благоразумному государю следует избегать тех пороков, которые могут лишить его государства, от остальных же – воздерживаться по мере сил, но не более. И даже пусть государи не боятся навлечь на себя обвинения в тех пороках, без которых трудно удержаться у власти, ибо, вдумавшись, мы найдем немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность.

ГЛАВА XVI. О щедрости и бережливости

Начну с первого из упомянутых качеств и скажу, что хорошо иметь славу щедрого государя. Тем не менее тот, кто проявляет щедрость, чтобы слыть щедрым, вредит самому себе. Ибо если проявлять ее разумно и должным образом, о ней не узнают, а тебя все равно обвинят в скупости, поэтому, чтобы, распространить среди людей славу о своей щедрости, ты должен будешь изощряться в великолепных затеях, но, поступая таким образом, ты истощишь казну, после чего, не желая расставаться со славой щедрого правителя, вынужден будешь сверх меры обременить народ податями и прибегнуть к неблаговидным способам изыскания денег. Всем этим ты постепенно возбудишь ненависть подданных, а со временем, когда обеднеешь, – то и презрение. И после того как многих разоришь своей щедростью и немногих облагодетельствуешь, первое же затруднение обернется для тебя бедствием, первая же опасность – крушением. Но если ты вовремя одумаешься и захочешь поправить дело, тебя тотчас же обвинят в скупости.

Итак, раз государь не может без ущерба для себя проявлять щедрость так, чтобы ее признали, то не будет ли для него благоразумнее примириться со славой скупого правителя? Ибо со временем, когда люди увидят, что благодаря бережливости он удовлетворяется своими доходами и ведет военные кампании, не обременяя народ дополнительными налогами, за ним утвердится слава щедрого правителя. И он действительно окажется щедрым по отношению ко всем тем, кого мог бы обогатить, а таких единицы. В наши дни лишь те совершили великие дела, кто прослыл скупым, остальные сошли неприметно. Папа Юлий желал слыть щедрым лишь до тех пор, пока не достиг папской власти, после чего, готовясь к войне, думать забыл о щедрости. Нынешний король Франции провел несколько войн без введения чрезвычайных на-

логов только потому, что, предвидя дополнительные расходы, проявлял упорную бережливость. Нынешний король Испании не предпринял бы и не выиграл стольких кампаний, если бы дорожил славой щедрого государя.

Итак, ради того, чтобы не обирать подданных, иметь средства для обороны, не обеднеть, не вызвать презрения и не стать по неволе алчным, государь должен пренебречь славой скупого правителя, ибо скупость – это один из тех пороков, которые позволяют ему править. Если мне скажут, что Цезарь проложил себе путь щедростью и что многие другие, благодаря тому, что были и слыли щедрыми, достигали самых высоких степеней, я отвечу: либо ты достиг власти, либо ты еще на пути к ней. В первом случае щедрость вредна, во втором – необходима. Цезарь был на пути к абсолютной власти над Римом, поэтому щедрость не могла ему повредить, но владычеству его пришел бы конец, если бы он, достигнув власти, прожил дольше и не умерил расходов. А если мне возразят, что многие уже были государями и совершали во главе войска великие дела, однако же слыли щедрейшими, я отвечу, что тратить можно либо свое, либо чужое. В первом случае полезна бережливость, во втором – как можно большая щедрость.

Если ты ведешь войско, которое кормится добычей, грабежом, поборами и чужим добром, тебе необходимо быть щедрым, иначе за тобой не пойдут солдаты. И всегда имущество, которое не принадлежит тебе или твоим подданным, можешь раздаривать щедрой рукой, как это делали Кир, Цезарь и Александр, ибо, расточая чужое, ты прибавляешь себе славы, тогда как расточая свое – ты только себе вредишь. Ничто другое не истощает себя так, как щедрость: выказывая ее, одновременно теряешь самую возможность ее выказывать и либо впадаешь в бедность, возбуждающую презрение, либо, желая избежать бедности, разоряешь других, чем навлекаешь на себя ненависть. Между тем презрение и ненависть подданных – это то самое, чего государь должен более всего опасаться, щедрость же ведет к тому и другому. Поэтому больше мудрости в том, чтобы, слывя скупым, стяжать худую славу без ненависти, чем в том, чтобы, желая прослыть щедрым и оттого по неволе разоряя других, стяжать худую славу и ненависть разом.

ГЛАВА XVII. О жестокости и милосердии и о том, что лучше: внушать любовь или страх

Переходя к другим из упомянутых выше свойств, скажу, что каждый государь желал бы прослыть милосердным, а не жестоким, однако следует остерегаться злоупотребить милосердием. Чезаре Борджа многие называли жестоким, но жестокостью этой он навел порядок в Романье, объединил ее, умиротворил и привел к повиновению. И, если вдуматься, проявил тем самым больше милосердия, чем флорентийский народ, который, боясь обвинений в жестокости, позволил разрушить Пистойю. Поэтому государь, если он желает удержать в повиновении подданных, не должен считаться с обвинениями в жестокости. Учинив несколько расправ, он проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствует беспорядку. Ибо от беспорядка, который порождает грабежи и убийства, страдает все население, тогда как от кар, налагаемых государем, страдают лишь отдельные лица. Новый государь еще меньше, чем всякий другой, может избежать упрека в жестокости, ибо новой власти угрожает множество опасностей. […]

Однако новый государь не должен быть легковерен, мнителен и скор на расправу, во всех своих действиях он должен быть сдержан, осмотрителен и милостив, так чтобы излишняя доверчивость не обернулась неосторожностью, а излишняя недоверчивость не озлобила подданных.

По этому поводу может возникнуть спор, что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись. Говорят что лучше всего, когда боятся и любят одновременно; однако любовь плохо уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбрать страх. Ибо о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива: пока ты делаешь добро, они твои всей душой, обещают ничего для тебя не щадить: ни крови, ни жизни, ни детей, ни имущества, но когда у тебя явится в них нужда, они тотчас от тебя отвернуться. И худо придется тому государю, который, доверясь их посулам, не примет никаких мер на случай опасности. Ибо дружбу, которая дается за деньги, а не приобретается величием и благородством души, можно купить,

но нельзя удержать, чтобы воспользоваться ею в трудное время. Кроме того, люди меньше остерегаются обидеть того, кто внушает им любовь, нежели того, кто внушает им страх, ибо любовь поддерживается благодарностью, которой люди, будучи дурны, могут пренебречь ради своей выгоды, тогда как страх поддерживается угрозой наказания, которой пренебречь невозможно.

Однако государь должен внушать страх таким образом, чтобы, если не приобрести любви, то хотя бы избежать ненависти, ибо вполне возможно внушить страх без ненависти. Чтобы избежать ненависти, государю необходимо воздерживаться от посягательств на имущество граждан и подданных и на их женщин. Даже когда государь считает нужным лишить кого-либо жизни, он может сделать это, если налицо подходящее обоснование и очевидная причина, но он должен остерегаться посягать на чужое добро, ибо люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества. Тем более что причин для изъятия имущества всегда достаточно и если начать жить хищничеством, то всегда найдется повод присвоить чужое, тогда как оснований для лишения кого-либо жизни гораздо меньше и повод для этого приискать труднее.

Но когда государь ведет многочисленное войско, он тем более должен пренебречь тем, что может прослыть жестоким, ибо, не прослыв жестоким, нельзя поддержать единства и боеспособности войска. Среди удивительных деяний Ганнибала упоминают и следующее: отправившись воевать в чужие земли, он удержал от мятежа и распрей огромное и разноплеменное войско как в дни побед, так и в дни поражений. Что можно объяснить только его нечеловеческой жестокостью, которая вкупе с доблестью и талантами внушала войску благоговение и ужас; не будь в нем жестокости, другие его качества не возымели бы такого действия. Между тем авторы исторических трудов, с одной стороны, превозносят сам подвиг, с другой – необдуманно порицают главную его причину.

Насколько верно утверждение, что полководцу мало обладать доблестью и талантом, показывает пример Сципиона – человека необычайного не только среди его современников, но и среди всех людей. Его войска взбунтовались в Испании вследствие того, что по своему чрезмерному мягкосердечию он предоставил солдатам большую свободу, чем это дозволяется воинской дисциплиной. Что и вменил ему в вину Фабий Максим, назвавший его перед Сенатом развратителем римского воинства. По тому же недостатку твердости Сципион не вступился за локров, узнав, что их разоряет один из его легатов, и не покарал легата за дерзость. Недаром кто-то в Сенате, желая его оправдать, сказал, что он относится к той природе людей, которым легче избегать ошибок самим, чем наказывать за ошибки других. Со временем от этой черты Сципиона пострадало бы и его доброе имя, и слава – если бы он распоряжался единолично; но он состоял под властью сената, и потому это свойство его характера не только не имело вредных последствий, но и послужило к вящей его славе.

Итак, возвращаясь к спору о том, что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись, скажу, что любят государей по собственному усмотрению, а боятся – по усмотрению государей, поэтому мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него, а не от кого-то другого; важно лишь ни в коем случае не навлекать на себя ненависти подданных, как о том сказано выше.

ГЛАВА XVIII. О том, как государи должны держать слово

Излишне говорить, сколь похвальна в государе верность данному слову, прямодушие и неуклонная честность. однако мы знаем по опыту, что в наше время великие дела удавались лишь тем, кто не старался сдержать данное слово и умел, кого нужно, обвести вокруг пальца; такие государи в конечном счете преуспели куда больше, чем те, кто ставил на честность.

Надо знать, что с врагом можно бороться двумя способами: во-первых, законами, во-вторых, силой. Первый способ присущ человеку, второй – зверю; но так как первое часто недостаточно, то приходится прибегать и ко второму. Отсюда следует, что государь должен усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя. Не это ли иносказательно внушают нам античные авторы, повествуя о том, как Ахилла и прочих героев древности отдавали на воспитание кентавру Хирону, дабы они приобщились к его мудрости? Какой иной смысл имеет выбор в наставники получеловека-полузверя, как не тот, что государь должен совместить в себе обе эти природы, ибо одна без другой не имеет достаточной силы?

Итак, из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе. Лев боится капканов, а лиса – волков, следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков. Тот, кто всегда подобен льву, может не заметить капкана. Из чего следует, что разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание.

Такой совет был бы недостойным, если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слова не держат, поэтому и ты должен поступать с ними так же. А благовидный предлог нарушить обещание всегда найдется. Примеров тому множество: сколько мирных договоров, сколько соглашений не вступило в силу или пошло прахом из-за того, что государи нарушали свое слово, и всегда в выигрыше оказывался тот, кто имел лисью натуру. Однако натуру эту надо еще уметь прикрыть, надо быть изрядным обманщиком и лицемером, люди же так простодушны и так поглощены ближайшими нуждами, что обманывающий всегда найдет того, кто даст себя одурачить.

Из близких по времени примеров не могу умолчать об одном. Александр VI всю жизнь изощрялся в обманах, но каждый раз находились люди, готовые ему верить. Во всем свете не было человека, который так клятвенно уверял, так убедительно обещал и так мало заботился об исполнении своих обещаний. Тем не менее обманы всегда удавались ему, как он желал, ибо он знал толк в этом деле. Отсюда следует, что государю нет необходимости обладать всеми названными добродетелями, но есть прямая необходимость выглядеть обладающим ими. Дерзну прибавить, что обладать этими добродетелями и неуклонно им следовать вредно, тогда как выглядеть обладающим ими – полезно. Иначе говоря, надо являться в глазах людей сострадательным, верным слову, милостивым, искренним, благочестивым – и быть таковым в самом деле, но внутренне надо сохранить готовность проявить и противоположные качества, если это окажется необходимо. Следует понимать, что государь, особенно новый, не может исполнять все то, за что людей почитают хорошими, так как ради сохранения государства он часто бывает вынужден идти против своего слова, против милосердия, доброты и благочестия. Поэтому в душе он всегда должен быть готов к тому, чтобы переменить направление, если события примут другой оборот или в другую сторону задует ветер фортуны, то есть, как было сказано, по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла.

Итак, государь должен бдительно следить за тем, чтобы с языка его не сорвалось слова, не исполненного пяти названных добродетелей. Пусть тем, кто видит его и слышит, он предстает как само милосердие, верность, прямодушие, человечность и благочестие, особенно благочестие. Ибо люди большей частью судят по виду, так как увидеть дано всем, а потрогать руками – немногим.

Каждый знает, каков ты с виду, немногим известно, каков ты на самом деле, и эти последние не посмеют оспорить мнение большинства, за спиной которого стоит государство. О действиях всех людей, а особенно государей, с которых в суде не спросишь, заключают по результату, поэтому пусть государи стараются сохранить власть и одержать победу. Какие бы средства для этого ни употребить, их всегда сочтут достойными и одобрят, ибо чернь прельщается видимостью и успехом, в мире же нет ничего, кроме черни, и меньшинству в нем не остается места, когда за большинством стоит государство. Один из нынешних государей, которого воздержусь назвать, только и делает, что проповедует мир и верность, на деле же тому и другому злейший враг; но если бы он последовал тому, что проповедует, то давно лишился бы либо могущества, либо государства.

ГЛАВА XXI. Как надлежит поступать государю, чтобы его почитали

Ничто не может внушить к государю такого почтения, как военные предприятия и необычайные поступки. Из нынешних правителей сошлюсь на Фердинанда Арагонского, короля Испании. Его можно было бы назвать новым государем, ибо, слабый вначале, он сделался по славе и блеску первым королем христианского мира; и все его действия исполнены величия, а некоторые поражают воображение. Основанием его могущества послужила война за Гренаду, предпринятая вскоре после вступления на престол. Прежде всего, он начал войну, когда внутри страны было тихо, не опасаясь, что ему помешают, и увлек ею кастильских баронов так, что они, занявшись войной, забыли о смутах; он же тем временем, незаметно для них, сосредоточил

в своих руках всю власть и подчинил их своему влиянию. Деньги на содержание войска он получил от Церкви и народа и, пока длилась война, построил армию, которая впоследствии создала ему славу. После этого, замыслив еще более значительные предприятия, он, действуя опять-таки как защитник религии, сотворил благочестивую жестокость: изгнал марранов и очистил от них королевство – трудно представить себе более безжалостный и в то же время более необычайный поступок. Под тем же предлогом он захватил земли в Африке, провел кампанию в Италии и, наконец, вступил в войну с Францией. Так он обдумывал и осуществлял великие замыслы, держа в постоянном восхищении и напряжении подданных, поглощенно следивших за ходом событий. И все эти предприятия так вытекали одно из другого, что некогда было замыслить что-либо против самого государя.

Величию государя способствуют также необычайные распоряжения внутри государства, подобные тем, которые приписываются мессеру Бернабо да Милано, иначе говоря, когда кто-либо совершает что-либо значительное в гражданской жизни, дурное или хорошее, то его полезно награждать или карать таким образом, чтобы это помнилось как можно дольше. Но самое главное для государя – постараться всеми своими поступками создать себе славу великого человека, наделенного умом выдающимся.

Государя уважают также, когда он открыто заявляет себя врагом или другом, то есть когда он без колебаний выступает за одного против другого – это всегда лучше, чем стоять в стороне. Ибо когда двое сильных правителей вступают в схватку, то они могут быть таковы, что возможный победитель либо опасен для тебя, либо нет. В обоих случаях выгоднее открыто и решительно вступить в войну. Ибо в первом случае, не вступив в войну, ты станешь добычей победителя к радости и удовлетворению побежденного, сам же ни у кого не сможешь получить защиты: победитель отвергнет союзника, бросившего его в несчастье, а побежденный не захочет принять к себе того, кто не пожелал с оружием в руках разделить его участь. Антиох, которого этолийцы призвали в Грецию, чтобы прогнать римлян, послал своих ораторов к ахейцам, союзникам римлян, желая склонить ахейцев к невмешательству. Римляне, напротив, убеждали ахейцев вступить в войну. Тогда, чтобы решить дело, ахейцы созвали совет, легат Антиоха призывал их не браться за оружие, римский легат говорил так: «Quod autem isti dicunt non interponendi vos bello, nihil magis alienum rebus vestris est; sine gratia, sine dignitate, praemium victoris eritis». [Что до решения, которое предлагается вам как наилучшее и наивыгоднейшее для вашего государства, а именно не вмешиваться в войну, то нет для вас ничего худшего, ибо, приняв это решение, без награды и без чести станете добычей победителя – лат.].

И всегда недруг призывает отойти в сторону, тогда как друг зовет открыто выступить за него с оружием в руках. Нерешительные государи, как правило, выбирают невмешательство, чтобы избежать ближайшей опасности, и, как правило, это приводит их к крушению.

Зато если ты бесстрашно примешь сторону одного из воюющих, и твой союзник одержит победу, то, как бы ни был он могуществен и как бы ты от него ни зависел, он обязан тебе – люди же не настолько бесчестны, чтобы нанести удар союзнику, выказав столь явную неблагодарность. Кроме того, победа никогда не бывает полной в такой степени, чтобы победитель мог ни с чем не считаться и в особенности – мог попрать справедливость. Если же тот, чью сторону ты принял, проиграет войну, он примет тебя к себе и, пока сможет, будет тебе помогать, так что ты станешь собратом по несчастью тому, чье счастье, возможно, еще возродится.

Во втором случае, когда ни одного из воюющих не приходится опасаться, примкнуть к тому или к другому еще более благоразумно. Ибо с помощью одного ты разгромишь другого, хотя тому, будь он умнее, следовало бы спасать, а не губить противника, а после победы ты подчинишь союзника своей власти, он же благодаря твоей поддержке неминуемо одержит победу.

Здесь уместно заметить, что лучше избегать союза с теми, кто сильнее тебя, если к этому не понуждает необходимость, как о том сказано выше. Ибо в случае победы сильного союзника ты у него в руках, государи же должны остерегаться попадать в зависимость к другим государям. Венецианцы, к примеру, вступили в союз с Францией против Миланского герцога, когда могли этого избежать, следствием чего и явилось их крушение. Но если нет возможности уклониться от союза, как обстояло дело у флорентийцев, когда папа и Испания двинули войска на

Ломбардию, то государь должен вступить в войну, чему причины я указал выше. Не стоит лишь надеяться на то, что можно принять безошибочное решение, наоборот, следует заранее примириться с тем, что всякое решение сомнительно, ибо это в порядке вещей, что, избегнув одной неприятности, попадаешь в другую. Однако в том и состоит мудрость, чтобы, взвесив все возможные неприятности, наименьшее зло почесть за благо.

Государь должен также выказывать себя покровителем дарований, привечать одаренных людей, оказывать почет тем, кто отличился в каком-либо ремесле или искусстве. Он должен побуждать граждан спокойно предаваться торговле, земледелию и ремеслам, чтобы одни благоустраивали свои владения, не боясь, что эти владения у них отнимут, другие – открывали торговлю, не опасаясь, что их разорят налогами; более того, он должен располагать наградами для тех, кто заботится об украшении города или государства. Он должен также занимать народ празднествами и зрелищами в подходящее для этого время года.

Уважая цехи, или трибы, на которые разделен всякий город, государь должен участвовать иногда в их собраниях и являть собой пример щедрости и великодушия, но при этом твердо блюсти свое достоинство и величие, каковые должны присутствовать в каждом его поступке.

Макиавелли, Н. Государь / Николо Макиавелли. – М.: Планета, 1990. – С. 3-12, 45-54, 66-69.

2.5. Философия и наука: проблема самоопределения философии в новоевропейской культуре
Фрэнсис Бэкон об идолах разума и методе познания

ФРЭНСИС БЭКОН (1561–1626) – английский философ и политический деятель, основатель новоевропейского материализма и эмпиризма. Его отец был хранителем большой печати при дворе Елизаветы I, мать имела хорошее классическое образование, переводила с латыни и древнегреческого. Бэкон с детских лет отличался любознательностью и великолепными способностями. В 12-летнем возрасте поступает в Тринити-колледж (Кембридж), который покидает спустя 3 года, сохранив на всю жизнь нелюбовь к схоластическим интерпретациям Аристотеля. Был включен в английскую дипломатическую миссию, благодаря чему смог продолжить обучение во Франции. Смерть отца заставляет его вернуться в Англию, где, не получив ожидаемого наследства, становится адвокатом. В 1586 г. Бэкон становится старшиной юридической корпорации. В 1593 г. избирается в палату общин, где вскоре приобретает славу выдающегося оратора и лидера оппозиции. Реальную политическую карьеру Бэкон сделал уже после смерти Елизаветы в правление Якова I. В 1607 г. он занял должность генерального стряпчего, в 1613 г. – генерального атторнея; с 1617 г. – лорд-хранитель печати, с 1618 г. – лорд-канцлер (высшая административная должность Англии). В 1618 г. получает титул барона Веруламского (отсюда – Веруламец). В 1621 г. Бэкон был обвинен во взяточничестве, отстранён от всех должностей и приговорён к штрафу в 40 тысяч фунтов стерлингов и к заключению в Тауэр. Однако по решению короля был отпущен из тюрьмы буквально на следующий же день. После этого Бэкон отстраняется от участия в политической жизни, и свои последние годы посвящает философии и литературе.

«НОВЫЙ ОРГАНОН» – главное философское произведение Ф. Бэкона, в котором сформулированы программные принципы английского материализма, ставшие философским основанием для оформления экспериментального естествознания. Основная идея работы – это вера в возможности человеческого разума как основного гаранта прогресса. Положения, сформулированные в «Новом Органоне» впоследствии были развиты французскими просветителями. Несмотря на то, что Бэкон работал над «Новым органоном» в течение 10 лет, произведение было опубликовано (1620 г.) незаконченным.

Вопросы к тексту

1. Почему, согласно Бэкону, знание – это сила?
2. О каких идолах разума он говорит?
3. С какими познавательными стратегиями связаны пути муравья, паука и пчелы?
4. В чем суть индуктивного метода Ф. Бэкона?

2.5.1. Бэкон Ф. Новый Органон
Афоризмы об истолковании природы и царстве человека

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

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

III. 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.

IV. В действии человек не может ничего другого, как только соединять и разъединять тела природы. Остальное природа совершает внутри себя.

V. Изучению природы предаются в своих делах механики, математики, врачи, алхимики и маги, но при данном положении вещей успехи слабы и попытки незначительны.

VI. Было бы безумным и в себе противоречивым ожидать, что будет сделано то, чего до сих пор никогда не было, иначе как средствами, никогда доселе не испытанными.

VII. Мы видим в книгах и в предметах многочисленные порождения ума и руки. Но все это разнообразие состоит в дальнейшем изощрении и комбинациях немногих уже известных вещей, а не в множестве аксиом.

VIII. Даже тем, что уже открыто, люди обязаны больше случаю и опыту, чем наукам. Науки же, коими мы теперь обладаем, суть не что иное, как некое сочетание уже известного, а не способы открытия и указания новых дел. […]

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.

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

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

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

XLIII. Существуют еще идолы, которые происходят как бы в силу взаимной связанности и сообщества людей. Эти идолы мы называем, имея в виду порождающее их общение и сотоварищество людей, идолами площади. Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

XLIV. Существуют, наконец, идолы, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем идолами театра, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры. Мы говорим это не только о философских системах, которые существуют сейчас или существовали некогда, так как сказки такого рода могли бы быть сложены и составлены во множестве; ведь вообще у весьма различных ошибок бывают почти одни и те же причины. При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности. Однако о каждом из этих родов идолов следует более подробно и определенно сказать в отдельности, дабы предостеречь разум человека.

XLV. Человеческий разум в силу своей склонности легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их находит. И в то время как многое в природе единично и совершенно не имеет себе подобия, он придумывает параллели, соответствия и отношения, которых нет. Отсюда толки о том, что в небесах все движется по совершенным кругам. Спирали же и драконы совершенно отвергнуты, если не считать названий. Отсюда вводится элемент огня со своим кругом для того, чтобы составить четырехугольник вместе с остальными тремя элементами, которые доступны чувству. Произвольно вкладывается в то, что зовется элементами, мера пропорции один к десяти для определения степени разреженности и тому подобные бредни.

Эти бесполезные утверждения имеют место не только в философских учениях, но и в простых понятиях.

XLVI. Разум человека все привлекает для поддержки и согласия с тем, что он однажды принял, – потому ли, что это предмет общей веры, или потому, что это ему нравится. Каковы бы ни были сила и число фактов, свидетельствующих о противном, разум или не замечает их, или пренебрегает ими, или отводит и отвергает их посредством различений с большим и пагубным предубеждением, чтобы достоверность тех прежних заключений осталась ненарушенной. И потому правильно ответил тот, который, когда ему показали выставленные в храме изображения спасшихся от кораблекрушения принесением обета и при этом добивались ответа, признает ли теперь он могущество богов, спросил в свою очередь: «А где изображения тех, кто погиб, после того как принес обет?». Таково основание почти всех суеверий – в астрологии, в сновидениях, в поверьях, в предсказаниях и тому подобном. Люди, услаждающие себя подобного рода суетой, отмечают то событие, которое исполнилось, и без внимания проходят мимо того, которое обмануло, хотя последнее бывает гораздо чаще. Еще глубже проникает это зло в философию и в науки. В них то, что раз признано, заражает и подчиняет себе остальное, хотя бы последнее было значительно лучше и тверже. Помимо того, если бы даже и не имели места эти указанные нами пристрастность и суетность, все же уму человеческому постоянно свойственно заблуждение, что он более поддается положительным доводам, чем отрицательным, тогда как по справедливости он должен был бы одинаково относиться к тем и другим; даже более того, в построении всех истинных аксиом большая сила у отрицательного довода.

XLVII. На разум человеческий больше всего действует то, что сразу и внезапно может его поразить; именно это обыкновенно возбуждает и заполняет воображение. Остальное же он незаметным образом преобразует, представляя его себе таким же, как и то немногое, что владеет его умом. Обращаться же к далеким и разнородным доводам, посредством которых аксиомы испытываются, как бы на огне, ум вообще не склонен и не способен, пока этого не предпишут ему суровые законы и сильная власть

XLVIII. Жаден разум человеческий. Он не может ни остановиться, ни пребывать в покое, а порывается все дальше. Но тщетно! Поэтому мысль не в состоянии охватить предел и конец мира, но всегда как бы по необходимости представляет что-либо существующим еще далее. Невозможно также мыслить, как вечность дошла до сегодняшнего дня. Ибо обычное мнение, различающее бесконечность в прошлом и бесконечность в будущем, никоим образом несостоятельно, так как отсюда следовало бы, что одна бесконечность больше другой и что бесконечность сокращается и склоняется к конечному. Из того же бессилия мысли проистекает ухищрение о постоянно делимых линиях. Это бессилие ума ведет к гораздо более вредным результатам в раскрытии причин, ибо, хотя наиболее общие начала в природе должны существовать так, как они были найдены, и в действительности не имеют причин, все же ум человеческий, не зная покоя, и здесь ищет более известного, И вот, стремясь к тому, что дальше, он возвращается к тому, что ближе к нему, а именно к конечным причинам, которые имеют своим источником скорее природу человека, нежели природу Вселенной, и, исходя из этого источника, удивительным образом исказили философию. Но легковесно и невежественно философствует тот, кто ищет причины для всеобщего, равно как и тот, кто не ищет причин низших и подчиненных.

XLIX. Человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает. Он отвергает трудное – потому что нет терпения продолжать исследование; трезвое – ибо оно неволит надежду; высшее в природе – из-за суеверия; свет опыта – из-за надменности и презрения к нему, чтобы не оказалось, что ум погружается в низменное и непрочное; парадоксы – из-за общепринятого мнения. Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум.

L. Но в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума происходят от косности, несоответствия и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувства, предпочитается тому, что сразу чувств не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше. Поэтому созерцание прекращается, когда прекращается взгляд, так что наблюдение невидимых вещей оказывается недостаточным или отсутствует вовсе. Поэтому все движение духов, заключенных в ося-

заемых телах, остается скрытым и недоступным людям. Подобным же образом остаются скрытыми более тонкие превращения в частях твердых тел – то, что принято обычно называть изменением, тогда как это на самом деле перемещение мельчайших частиц. Между тем без исследования и выяснения этих двух вещей, о которых мы сказали, нельзя достигнуть ничего значительного в природе в практическом отношении. Далее, и сама природа воздуха и всех тел, которые превосходят воздух тонкостью (а их много), почти неизвестна. Чувство само по себе слабо и заблуждается, и немногого стоят орудия, предназначенные для усиления и обострения чувств. Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений в соответствующих, целесообразно поставленных опытах. Здесь чувство судит только об опыте, опыт же – о природе и о самой вещи.

LI. Человеческий ум по природе своей устремлен на абстрактное и текучее мыслит как постоянное. Но лучше рассекать природу на части, чем абстрагироваться. Это и делала школа Демокрита, которая глубже, чем другие, проникла в природу. Следует больше изучать материю, ее внутреннее состояние и изменение состояния, чистое действие и закон действия или движения, ибо формы суть выдумки человеческой души, если только не называть формами эти законы действия.

LII. Таковы те идолы, которых мы называем идолами рода. Они 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.

LIII. Идолы пещеры происходят из присущих каждому свойств как души, так и тела, а также из воспитания, из привычек и случайностей. Хотя этот род идолов разнообразен и многочислен, все же укажем на те из них, которые требуют больше всего осторожности и больше всего способны совращать и загрязнять ум.

LIV. 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. Это больше всего заметно у Аристотеля, который свою натуральную философию совершенно предал своей логике и тем сделал ее сутяжной и почти бесполезной. Химики также на немногих опытах в лаборатории основали свою фантастическую и малопригодную философию. Более того, Гильберт после усердных упражнений в изучении магнита тотчас придумал философию, соответствующую тому, что составляло для него преобладающий интерес.

LV. Самое большое и как бы коренное различие умов в отношении философии и наук состоит в следующем. Одни умы более сильны и пригодны для того, чтобы замечать различия в вещах, другие – для того, чтобы замечать сходство вещей. Твердые и острые умы могут сосредоточить свои размышления, задерживаясь и останавливаясь на каждой тонкости различий. А умы возвышенные и подвижные распознают и сопоставляют тончайшие вездеприсущие подобия вещей. Но и те и другие умы легко заходят слишком далеко в погоне либо за подразделениями вещей, либо за тенями

LVI. Одни умы склонны к почитанию древности, другие увлечены любовью к новизне. Но немногие могут соблюсти такую меру, чтобы и не отбрасывать то, что справедливо установлено древними, и не пренебречь тем, что верно предложено новыми. Это наносит большой ущерб философии и наукам, ибо это скорее следствие увлечения древним и новым, а не суждения о них. Истину же надо искать не в удачливости какого-либо времени, которая непостоянна, а в свете опыта природы, который вечен.

Поэтому нужно отказаться от этих устремлений и смотреть за тем, как бы они не подчинили себе ум.

LVII. Созерцания природы и тел в их простоте размельчают и расслабляют разум; созерцания же природы и тел в их сложности и конфигурации оглушают и парализуют разум. Это более всего заметно в школе Левкиппа и Демокрита, если поставить ее рядом с учениями других философов. Ибо эта школа так погружена в части вещей, что пренебрегает их построением; другие же так воодушевлены созерцанием строения вещей, что не проникают в простоту приро-

ды. Поэтому эти созерцания должны чередоваться и сменять друг друга с тем, чтобы разум сделался одновременно проницательным и восприимчивым и чтобы избежать указанных нами опасностей и тех идолов, которые из них проистекают.

LVIII. Осмотрительность в созерцаниях должна быть такова, чтобы не допустить и изгнать идолы пещеры, кои преимущественно происходят либо из господства прошлого опыта, либо от избытка сопоставления и разделения, либо из склонности к временному, либо из обширности и ничтожности объектов. Вообще пусть каждый созерцающий природу вещей считает сомнительным то, что особенно сильно захватило и пленило его разум. Необходима большая предосторожность в случаях такого предпочтения, чтобы разум остался уравновешенным и чистым.

LIX. 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 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. Отсюда и получается, что громкие и торжественные диспуты ученых часто превращаются в споры относительно слов и имен, а благоразумнее было бы (согласно обычаю и мудрости математиков) с них и начать для того, чтобы посредством определений привести их в порядок. Однако и такие определения вещей, природных и материальных, не могут исцелить этот недуг, ибо и сами определения состоят из слов, а слова рождают слова, так что было бы необходимо дойти до частных примеров, их рядов и порядка, как я скоро и скажу, когда перейду к способу и пути установления понятий и аксиом.

LX. Идолы, которые навязываются разуму словами, бывают двух родов. Одни -имена несуществующих вещей (ведь подобно тому как бывают вещи, у которых нет имени, потому что их не замечают, так бывают и имена, за которыми нет вещей, ибо они выражают вымысел); другие – имена существующих вещей, но неясные, плохо определенные и необдуманно и необъективно отвлеченные от вещей. Имена первого рода: «судьба», «перводвигатель», «круги планет», «элемент огня» и другие выдумки такого же рода, которые проистекают из пустых и ложных теорий. Этот род идолов отбрасывается легче, ибо для их искоренения достаточно постоянного опровержения и устаревания теорий.

Но другой род сложен и глубоко укоренился. Это тот, который происходит из плохих и неумелых абстракций. Для примера возьмем какое-либо слово – хотя бы «влажность» – и посмотрим, согласуются ли между собой различные случаи, обозначаемые этим словом. Окажется, что слово «влажность» есть не что иное, как смутное обозначение различных действий, которые не допускают никакого объединения или сведения. Оно обозначает и то, что легко распространяется вокруг другого тела; и то, что само по себе не имеет устойчивости; и то, что движется во все стороны; и то, что легко разделяется и рассеивается; и то, что легко соединяется и собирается; и то, что легко течет и приходит в движение; и то, что легко примыкает к другим телам и их увлажняет; и то, что легко обращается в жидкое или тает, если перед тем пребывало твердым. Поэтому, если возникает вопрос о применимости этого слова, то, взяв одно определение, получаем, что пламя влажно, а взяв другое – что воздух не влажен. При одном – мелкая пыль влажна, при другом – стекло влажно. И так становится вполне ясным, что это понятие необдуманно отвлечено только от воды и от обычных жидкостей без какой бы то ни было должной проверки.

Тем не менее в словах имеют место различные степени негодности и ошибочности. Менее порочен ряд названий субстанций, особенно низшего вида и хорошо очерченных (так, понятия «мел», «глина» хороши, а понятие «земля» дурно); более порочный род – такие действия, как производить, портить, изменять; наиболее порочный род – такие качества (исключая непосредственные восприятия чувств), как тяжелое, легкое, тонкое, густое и т. д. Впрочем, в каждом роде одни понятия по необходимости должны быть немного лучше других, смотря по тому, как воспринимается человеческими чувствами множество вещей.

LXI. Идолы театра не врождены и не проникают в разум тайно, а открыто передаются и воспринимаются из вымышленных теорий и из превратных законов доказательств. Однако попытка опровергнуть их решительно не соответствовала бы тому, что сказано нами. Ведь если мы не согласны ни относительно оснований, ни относительно доказательств, то невозможны никакие доводы к лучшему. Честь древних остается незатронутой, у них ничего не отнимается, потому что вопрос касается только пути. Как говорится, хромой, идущий по дороге, опережает того, кто бежит без дороги. Очевидно и то, что, чем более ловок и быстр бегущий по бездорожью, тем больше будут его блуждания.

Наш же путь открытия наук таков, что он немногое оставляет остроте и силе дарований, но почти уравнивает их. Подобно тому как для проведения прямой линии или описания совершенного круга много значат твердость, умелость и испытанность руки, если действовать только рукой, – мало или совсем ничего не значит, если пользоваться циркулем и линейкой. Так обстоит и с нашим методом. Однако, хотя отдельные опровержения здесь не нужны, надо кое-что сказать о видах и классах этого рода теорий. Затем также и о внешних признаках их слабости и, наконец, о причинах такого злосчастного долгого и всеобщего согласия в заблуждении, чтобы приближение к истине было менее трудным и чтобы человеческий разум охотнее очистился и отверг идолы.

LXII. Идолы театра или теорий многочисленны, и их может быть еще больше, и когда-нибудь их, возможно, и будет больше. Если бы в течение многих веков умы людей не были заняты религией и теологией и если бы гражданские власти, особенно монархические, не противостояли такого рода новшествам, пусть даже умозрительным, и, обращаясь к этим новшествам, люди не навлекали на себя опасность и не несли ущерба в своем благосостоянии, не только не получая наград, но еще и подвергаясь презрению и недоброжелательству, то, без сомнения, были бы введены еще многие философские и теоретические школы, подобные тем, которые некогда в большом разнообразии процветали у греков. Подобно тому как могут быть измышлены многие предположения относительно явлений небесного эфира, точно так же и в еще 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 путем выведения многого из немногого или немногого из многого, так что в обоих случаях философия утверждается на слишком узкой основе опыта и естественной истории и выносит решения из меньшего, чем следует. Так, философы рационалистического толка выхватывают из опыта разнообразные и тривиальные факты, не познав их точно, не изучив и не взвесив прилежно. Все остальное они возлагают на размышления и деятельность ума.

Есть ряд других философов, которые, усердно и тщательно потрудившись над немногими опытами, отважились вымышлять и выводить из них свою философию, удивительным образом извращая и толкуя все остальное применительно к ней.

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 троякий: софистика, эмпирика и суеверие. […]

XCV. Те, кто занимался науками, были или эмпириками или догматиками. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно паукам, производят ткань из самих себя. Пчела же избирает средний способ: она извлекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или преимущественно на силах ума и не откладывает в сознание нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов, но изменяет его и перерабатывает в разуме. Итак, следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз этих способностей – опыта и рассудка. […]

До сих пор опыт (ибо к нему мы теперь всецело должны обратиться) или совсем не имел основания или имел весьма ненадежное. До сих пор не было отыскано и собрано изобилие частностей, способное дать разуму знание, в какой бы то ни было мере достаточное по своему количеству, роду, достоверности. Напротив того, ученые (конечно, нерадивые и легкомысленные) приняли для построения или укрепления своей философии какие-то слухи об опыте и как бы молву о нем или его отголосок и приписали им все же значение законного свидетельства. И как если бы какое-либо государство стало управлять своими установлениями и делами не на основании писем и сообщений послов и достойных доверия вестников, а на основании толков горожан на перекрестках, – точно такой же образ действий был введен в философию в отношении опыта. Ничего мы не находим в естественной истории должным образом разведанного, проверенного, сосчитанного, взвешенного и измеренного. Однако то, что в наблюдении не определено и смутно, в представлении ложно и неверно. Если же кому-либо сказанное здесь покажется странным и близким к несправедливой жалобе на основании того, что Аристотель, муж столь великий и опирающийся на силы такого царя, сложил столь тщательное исследование о животных, а другие с большим прилежанием (хотя и с меньшим шумом) многое прибавили, и еще другие составили многочисленные рассказы и исследования о растениях, о металлах, об ископаемых, то он, конечно, недостаточно замечает, что совершается у него на глазах. Ибо одна основа у той естественной истории, которая слагается для одной себя, и другая у той, которая составлена, чтобы дать разуму понятия с целью создания философии. Эти две истории различаются как в других отношениях, так и особенно в следующем. Первая из них содержит разнообразие природных видов, а не опыты механических искусств. Подобно тому как и в гражданских делах дарование каждого, а также скрытый смысл души и страстей лучше обнаруживаются тогда, когда человек подвержен невзгодам, чем в другое время, таким же образом и скрытое в природе более открывается, когда оно подвергается воздействию механических искусств, чем тогда, когда оно идет своим чередом. Поэтому тогда только следует возлагать надежды на естественную философию, когда естественная история (которая есть ее подножие и основа) будет лучше разработана; а до того – нет.

XCIX. Но и 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 светоносными в отличие от плодоносных. Опыты этого первого рода содержат в себе замечательную силу и способность, а именно: они 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 причину, они, каков бы ни был их исход, равным образом удовлетворяют стремление, так как полагают конец вопросу.

C. Следует, однако, заботиться не только о большом запасе опытов, но и о получении опытов другого рода, нежели те, кои совершены до сих пор. Должно ввести совсем другой метод и порядок и ход работы для продолжения и обогащения опыта. Ибо смутный и руководящийся лишь собой опыт (как уже сказано выше) есть не более как движение наощупь и, скорее, притупляет ум людей, чем осведомляет его. Но когда опыт пойдет вперед по определенному закону, последовательно и беспрерывно, можно будет ожидать чего-то лучшего для наук.

CI. Однако и после того как уже добыты и находятся под рукой факты и материалы естественной истории и опыта, которые требуются для работы разума или для философской работы, разума все еще отнюдь не достаточно, чтобы он сам по себе и с помощью памяти подвизался в этом материале; это было бы то же самое, как надеяться удержать в памяти и одолеть вычисление какой-либо эфемериды. Однако до сих пор в исследовании больше значения имело обдумывание, чем писание, и до сих пор опыт не знал грамоты. Но исследование не может быть удовлетворительным иначе как в письме. Когда это войдет в обычай, можно будет ожидать лучшего от опыта, который наконец станет письменным.

CII. Кроме того, если множество и как бы войско частностей столь велико и в такой степени рассеяно и разбросано, что смущает разум и сбивает его с пути, то не следует ожидать добра от неожиданных нападений и легких движений и перебежек разума, пока посредством удобных, хорошо расположенных и как бы живых таблиц открытия но будут установлены порядок и стройность в том, что относится к исследуемому предмету, и пока ум не обратится к помощи этих заранее приготовленных и систематизирующих таблиц.

CIII. Но и после того как множество частностей будет должным образом как бы поставлено перед глазами, не следует тотчас переходить к исследованию и открытию новых частностей или практических приложений. Или по крайней мере если это сделано, то не следует здесь останавливаться. Мы не отрицаем, что после того как из всех наук будут собраны и расположены по порядку все опыты и они сосредоточатся в знании и суждении одного человека, то из переноса опытов одной науки в другую посредством того опыта, который мы зовем научным (literata), может быть открыто много нового – полезного для жизни человека. Однако от этого следует ожидать не столь многого, как от нового света аксиом, которые по известному способу и правилу выводятся из тех частностей и в свою очередь указывают и определяют новые частности. Ведь путь не проходит по равнине, у него есть восхождения и нисхождения. Сначала восходят к аксиомам, а затем спускаются к практике.

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

Поэтому человеческому разуму надо придать не крылья, а, скорее, свинец и тяжести, чтобы они сдерживали всякий его прыжок и полет. Но этого, однако, до сих пор не сделано. Когда же это будет сделано, то можно будет ожидать от наук лучшего.

CV. Для построения аксиом должна быть придумана иная форма индукции, чем та, которой пользовались до сих пор. Эта форма должна быть применена не только для открытия и испытания того, что называется началами, но даже и к меньшим и средним и наконец ко всем аксиомам. Индукция, которая совершается путем простого перечисления, есть детская вещь: она дает шаткие заключения и подвергнута опасности со стороны противоречащих частностей, выносящая решения большей частью на основании меньшего, чем следует, количества фактов, и притом только тех, которые имеются налицо. Индукция же, которая будет полезна для открытия и доказательства наук и искусств, должна разделять природу посредством должных разграничении и исключений. И затем после достаточного количества отрицательных суждений она должна заключать о положительном. Это до сих пор не совершено, и даже не сделана попытка, если не считать Платона, который отчасти пользовался этой формой индукции для того, чтобы извлекать определения и идеи[45]. Но чтобы хорошо и правильно строить эту индукцию или доказательство, нужно применить много такого, что до сих пор не приходило на ум ни одному из смертных, и затратить больше работы, чем до сих пор было затрачено на силлогизм. Пользоваться же помощью этой индукции следует не только для открытия аксиом, но и для определения понятий. В указанной индукции и заключена, несомненно, наибольшая надежда.

CVI. При построении аксиом посредством этой индукции нужно взвесить и исследовать, приспособлена ли устанавливаемая аксиома только к мере тех частностей, из которых она извлекается, или она полнее и шире. И если она полнее или шире, то надо смотреть, не может ли аксиома укрепить эту свою широту и полноту указанием новых частностей, как бы неким поручительством, чтобы мы и не погрязли в том, что уже известно, и не охватили бы чрезмерно ши-

роким охватом лишь тени и абстрактные формы, а не прочное и определенное в материи. Только тогда, когда это войдет в обыкновение, по справедливости блеснет прочная надежда.

CVII. Здесь следует снова повторить то, что было сказано выше о расширении естественной философии и о приведении к ней частных наук, чтобы не было разъединения наук и разрыва между ними. Ибо и без этого мало надежды на движение вперед.

CVIII. Итак, мы показали, что можно устранить отчаяние и создать надежду, если распроститься с заблуждениями предшествующего времени или исправить их. Теперь надобно посмотреть, есть ли что-либо другое, что подаст надежду. И тут является следующее соображение. Если люди, не добиваясь этого, а преследуя иные цели, все же открыли много полезного как бы случайно или мимоходом, то никто не будет сомневаться в том, что если они начнут поиски, занимаясь непосредственно тем, чем нужно, и пойдут по определенному пути и в определенном порядке, а не скачками, то откроют много больше. Хотя и может подчас случиться, что кто-нибудь при счастливом стечении обстоятельств сделает открытие, которое раньше ускользало от того, кто вел поиски с большими усилиями и старанием; однако в преобладающем большинстве случаев, без сомнения, случается противоположное. Поэтому гораздо большего, лучшего и получаемого через меньшие промежутки времени следует ожидать от рассудка, деятельности, направленности и стремления людей, чем от случая, животных инстинктов и тому подобного, что до сих пор давало начало открытиям.

CIX. Можно привести также и следующее обстоятельство, подающее надежду. Не мало из того, что уже открыто, таково, что, раньше чем оно было открыто, едва ли кому-нибудь могло прийти на ум чего-нибудь ожидать от него; напротив, всякий пренебрег бы им, как невозможным. Люди обычно судят о новых вещах по примеру старых, следуя своему воображению, которое предубеждено и запятнано ими. Этот род суждения обманчив, поскольку многое из того, что ищут у источников вещей, не течет привычными ручейками.

Например, если бы кто-либо до изобретения огнестрельного оружия описал эту вещь по тому, как она действует, и сказал бы следующим образом: «Сделано изобретение, посредством которого можно с далекого расстояния сотрясать и разрушать стены и укрепления, как бы ни были они велики», то люди, конечно, стали бы делать много разнообразных догадок об увеличении сил метательных снарядов и орудий посредством грузов и колес и стенобитных средств этого рода. Но едва ли чьему-либо воображению и мысли представился бы столь внезапно и быстро распространяющийся и взрывающийся огненный ветер, ибо человек не видел вблизи примеров этого рода, кроме, может быть, землетрясения и молнии, а эти явления были бы тотчас исключены людьми как чудо природы, коему человек подражать не может.

Подобным же образом, если бы кто-либо ранее изобретения шелковой нити повел такую речь: «Найдена для нужд одежды и убранства нить некоего рода, намного превосходящая льняную и шерстяную нить тонкостью, но вместе с тем и прочностью, а также красотой и мягкостью», люди тотчас бы стали думать о каком-то шелковистом растении, или о более тонком волосе какого-то животного, или о перьях и пухе птиц. А о ткани малого червя, о таком ее изобилии и ежегодном возобновлении они, конечно, никогда бы не подумали. А если бы кто-либо бросил какое-нибудь слово о черве, он был бы, без сомнения, осмеян, как человек, который бредит о какой-то невиданной паутине.

Точно так же если бы кто-либо ранее изобретения мореходной иглы сказал: «Изобретен прибор, посредством которого можно точно определить и указать страны света и кардинальные точки неба», то люди тотчас, подстрекаемые воображением, устремились бы к разнообразным предположениям об изготовлении более совершенных астрономических приборов. Изобретение же такого предмета, движение которого отлично сходится с небесным, хотя сам он не из числа небесных тел, а состоит из камня или металла, считалось бы совершенно невозможным. Однако это и подобное этому, оставаясь скрытым от людей в течение столь многих времен мира, было изобретено не посредством философии или наук, а благодаря случаю и совпадению. Ибо эти открытия (как мы уже сказали) настолько отличны и удалены от всего познанного ранее, что никакое предшествующее знание не могло к ним привести.

Поэтому надо вообще надеяться на то, что до сих пор в недрах природы таится много весьма полезного, что не имеет родства или соответствия с уже изобретенным и целиком распо-

ложено за пределами воображения. Оно до сих пор еще не открыто, но, без сомнения, в ходе и круговороте многих веков и это появится, как появилось предыдущее. Однако тем путем, о котором мы теперь говорим, все это можно представить и предвосхитить быстро, немедленно, тотчас.

CX. Но встречаются и другие открытия, такие, которые доказывают, что род человеческий может миновать и оставить без внимания даже лежащие у него под ногами замечательные находки. Действительно, если изобретение пороха, или шелковой нити, или мореходной иглы, или сахара, или бумаги зависит от некоторых свойств вещей и природы, то уж в искусстве книгопечатания, конечно, нет ничего, что бы ни было явно и почти самоочевидно. И все же люди в продолжение стольких веков были лишены этого прекраснейшего изобретения, которое так содействует распространению знаний. Они не обратили внимания на то, что, хотя знаки букв разместить труднее, чем писать буквы движением руки, но зато размещенные однажды буквы дают бесчисленное количество отпечатков, а буквы, начертанные рукой, дают только одну рукопись; или же не заметили того, что краска может быть настолько сгущена, чтобы она окрашивала, а не текла, особенно когда буквы опрокинуты и печатание производится сверху.

Однако ум человеческий обычно столь неловок и плохо расположен на этом пути открытия, что сначала он себе не доверяет, а вскоре доходит до презрения к себе: сначала ему кажется, что подобное изобретение невероятно; а после того как оно сделано, кажется невероятным, что люди так долго не замечали его. Но и это по справедливости дает повод к надежде. Есть, значит, много до сих пор остающихся без движения открытий, которые могут быть выведены посредством того, что мы называем научным опытом, не только из неизвестных ранее действий, но также из перенесения, сочетания и применения действий уже известных.

CXI. Нельзя упускать для создания надежды также и следующее. Пусть люди подумают о бесконечном расточении ума, времени и способностей, которые они отдают вещам и занятиям много меньшей пользы и ценности; если бы обратить хоть некоторую часть этого на занятия здравые и положительные, то не было бы такой трудности, которую нельзя было бы преодолеть. Это мы сочли нужным прибавить по той причине, что открыто признаем: такое собирание естественной и опытной истории, каким мы его замышляем и каким оно должно быть, есть великое, как бы царское дело, которое потребует много труда и издержек.

Бэкон, Ф. Новый Органон / Фрэнсис Бэкон // Сочинения в двух томах. Т. 2 / Сост., общ. ред. и вступительная статья А.Л. Субботина. – М.: Мысль, 1978. – С. 12–13, 18–28, 56, 58–65.

Статус cogito и основные правила метода познания в философии Р. Декарта

РЕНЕ ДЕКАРТ (1596-1650) – французский философ, математик и физик, основатель европейского рационализма и один из влиятельнейших мыслителей Нового времени. Родился Декарт в г. Лаэ в не очень знатной, но зажиточной дворянской семье. В восемь лет его отдали на полное попечение в одну из лучших иезуитских коллегий. Именно иезуиты в последующем станут заклятыми врагами Декарта, они будут преследовать его философское учение, не дадут работать не только на своей родине, но и в соседней протестантской Голландии. В 1616 г. в университете Пуатье он получил степень бакалавра, где занимался изучением права и медицины. Во времена Тридцатилетней войны в качестве голландского волонтера Декарт участвовал в сражениях и путешествовал по Европе. В этот же период начинает складываться его оригинальное философское учение. В качестве путешествующего дворянина он посетил Гаагу, Брюссель, города Италии. Только в 1625 г. Декарт ненадолго вернулся в Париж, но под давлением со стороны иезуитов был вынужден уехать в Голландию, где и написал большинство своих произведений. В 1649 г. по приглашению шведской королевы Кристины Декарт отправился в Швецию, чтобы просвещать королеву и ее двор, но суровый климат этой страны оказался губителен для Декарта, он вскоре простудился и умер. Декарт прославился как один из наиболее ярких мыслителей своего времени, он публиковал работы по математике, логике, оптике, метафизике и этике. Декарт-философ считал, что единственным источником истинного знания, а также средством его получения и критерием его оценки является разум. Только то, что видится разуму абсолютно очевидным можно признать истинным. Декарту принадлежит известное изречение: «Cogito ergo sum» – «Я мыслю, следовательно, существую», согласно которому даже собственное существование удостоверяется актом мышления. Такая философская позиция получила название «рационализм».

«РАССУЖДЕНИЕ О МЕТОДЕ» – первый печатный труд Р. Декарта. Уже в процессе обучения молодой Декарт разочаровался в господствовавшей системе образования и в преподаваемых науках, поскольку не видел в них последовательности, единства и прочного основания. Поэтому великий философ решил воссоздать все здание наук заново на надежном основании разума, для этого, по мнению Декарта, нужно только выбрать правильный метод и неукоснительно его придерживаться. В данной работе Декарта изложены правила его универсального дедуктивного методе познания, а также приводятся результаты его использования в разных областях (этике, метафизике, геометрии).

Вопросы к тексту:

1. В чем Декарт видит недостаток современных ему системы образования и наук в целом?
2. Какие науки ему кажутся наиболее точными? Почему?
3. Какие правила метода формулирует Декарт? Какова задача метода?
4. Почему Декарт подвергает все свои знания сомнению? Что является абсолютно несомненным?

2.5.2. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках

Если рассуждение это покажется слишком длинным для прочтения за один раз, то его можно разделить на шесть частей. В первой окажутся различные соображения относительно наук; во второй – основные правила метода, найденного автором; в третьей – некоторые из правил морали, извлеченных автором из этого метода; в четвертой – доводы, с помощью коих он доказывает существование Бога и человеческой души, которые составляют основание его метафизики; в пятой можно будет найти последовательность вопросов физики, какие он рассмотрел, и, в частности, объяснение движения сердца и рассмотрение некоторых других трудных вопросов, относящихся к медицине, а также различие, существующее между нашей душой и душой животных; и в последней – указание на то, что, по мнению автора, необходимо для того, чтобы

продвинуться в исследовании природы дальше, чем это удалось ему, а также объяснение соображений, побудивших его писать.

Часть первая. Соображения, касающиеся наук

Здравомыслие есть вещь, распределенная справедливее всего; каждый считает себя настолько им наделенным, что даже те, кого всего труднее удовлетворить в каком-либо другом отношении, обыкновенно не стремятся иметь здравого смысла больше, чем у них есть. При этом невероятно, чтобы все заблуждались. Это свидетельствует скорее о том, что способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения – что, собственно, и составляет, как принято выражаться, здравомыслие, или разум (raison), – от природы одинакова у всех людей, а также о том, что различие наших мнений происходит не от того, что один разумнее других, а только от того, что мы направляем наши мысли различными путями и рассматриваем не одни и те же вещи. Ибо недостаточно просто иметь хороший ум (esprit), но главное – это хорошо применять его. Самая великая душа способна как к величайшим порокам, так и к величайшим добродетелям, и те, кто идет очень медленно, может, всегда следуя прямым путем, продвинуться значительно дальше того, кто бежит и удаляется от этого пути.

Что касается меня, то я никогда не считал свой ум более совершенным, чем у других, и часто даже желал иметь столь быструю мысль, или столь ясное и отчетливое воображение, или такую обширную и надежную память, как у некоторых других. Иных качеств, которые требовались бы для совершенства ума, кроме названных, указать не могу; что же касается разума, или здравомыслия, то, поскольку это единственная вещь, делающая нас людьми и отличающая нас от животных, то я хочу верить, что он полностью наличествует в каждом, следуя при этом общему мнению философов, которые говорят, что количественное различие может быть только между случайными свойствами, а не между формами, или природами, индивидуумов одного рода.

Однако не побоюсь сказать, что, по моему мнению, я имел счастье с юности ступить на такие пути, которые привели меня к соображениям и правилам, позволившим мне составить метод, с помощью которого я могу, как мне кажется, постепенно усовершенствовать мои знания и довести их мало-помалу до высшей степени, которой позволяет достигнуть посредственность моего ума и краткий срок жизни. С помощью этого метода я собрал уже многие плоды, хотя в суждении о самом себе стараюсь склоняться более к недоверию, чем к самомнению. И хотя, рассматривая взором философа различные действия и предприятия людей, я не могу найти почти ни одного, которое не казалось бы мне суетным и бесполезным, однако я не могу не чувствовать особого удовлетворения по поводу успехов, какие, по моему мнению, я уже сделал в отыскании истины, и на будущее питаю надежды и даже осмеливаюсь думать, что если между чисто человеческими занятиями есть действительно хорошее и важное, так это именно то, которое я избрал.

Впрочем, возможно, что я ошибаюсь и то, что принимаю за золото и алмаз, не более чем крупицы меди и стекла. Я знаю, как мы подвержены ошибкам во всем, что нас касается, и как недоверчиво должны мы относиться к суждениям друзей, когда они высказываются в нашу пользу. Но мне очень хотелось бы показать в этом рассуждении, какими путями я следовал, и изобразить свою жизнь, как на картине, чтобы каждый мог составить свое суждение и чтобы я, узнав из молвы мнения о ней, обрел бы новое средство самообучения и присоединил бы его к тем, которыми обычно я пользуюсь.

Таким образом, мое намерение состоит не в том, чтобы научить здесь методу, которому каждый должен следовать, чтобы верно направлять свой разум, а только в том, чтобы показать, каким образом старался я направить свой собственный разум. Кто берется давать наставления другим, должен считать себя искуснее тех, кого наставляет, и если он хоть в малейшем окажется несостоятельным, то подлежит порицанию. Но, предлагая настоящее сочинение только как рассказ или, если угодно, как вымысел, где среди примеров, достойных подражания, вы, может быть, найдете такие, которым не надо следовать, я надеюсь, что оно для кого-нибудь окажется полезным, не повредив при этом никому, и что все будут благодарны за мою откровенность.

Я с детства был вскормлен науками, и так как меня уверили, что с их помощью можно приобрести ясное и надежное познание всего полезного для жизни, то у меня было чрезвычайно

большое желание изучить эти науки. Но как только я окончил курс учения, завершаемый обычно принятием в ряды ученых, я совершенно переменил свое мнение, ибо так запутался в сомнениях и заблуждениях, что, казалось, своими стараниями в учении достиг лишь одного: все более и более убеждался в своем незнании. А между тем я учился в одной из самых известных школ в Европе и полагал, что если есть на земле где-нибудь ученые люди, то именно там они и должны быть. Я изучал там все, что изучали другие, и, не довольствуясь сообщаемыми сведениями, пробегал все попадавшиеся мне под руку книги, где трактуется о наиболее редкостных и любопытнейших науках. Вместе с тем я знал, что думают обо мне другие, и не замечал, чтобы меня считали ниже моих соучеников, среди которых были и те, кто предназначался к занятию мест наших наставников. Наконец, наш век казался мне цветущим и богатым высокими умами не менее какого-либо из предшествующих веков. Все это дало мне смелость судить по себе о других и думать, что такой науки, какой меня вначале обнадеживали, в мире нет.

Но все же я весьма ценил упражнения, которыми занимаются в школах. Я знал, что изучаемые там языки необходимы для понимания сочинений древних; что прелесть вымыслов оживляет ум; что памятные исторические деяния его возвышают и что знакомство с ними в разумных пределах развивает способность суждения; что чтение хороших книг является как бы беседой с их авторами – наиболее достойными людьми прошлых веков, и при этом беседой содержательной, в которой авторы раскрывают лучшие из своих мыслей; что красноречие обладает несравненной силой и красотой, поэзия полна пленительного изящества и нежности; что математика доставляет искуснейшие изобретения, не только способные удовлетворить любознательных, облегчить ремесла и сократить труд людей; что сочинения, трактующие о нравственности, содержат множество указаний и поучений, очень полезных и склоняющих к добродетели; что богословие учит, как достичь небес; что философия дает средство говорить правдоподобно о всевозможных вещах и удивлять малосведущих; что юриспруденция, медицина и другие науки приносят почести и богатство тем, кто ими занимается, и что, наконец, полезно ознакомиться со всякими отраслями знания, даже с теми, которые наиболее полны суеверий и заблуждений, чтобы определить их истинную цену и не быть ими обманутыми.

Но я полагал, что достаточно уже посвятил времени языкам, а также чтению древних книг с их историями и вымыслами, ибо беседовать с писателями других веков – то же, что путешествовать. Полезно в известной мере познакомиться с нравами разных народов, чтобы более здраво судить о наших и не считать смешным и неразумным все то, что не совпадает с нашими обычаями, как нередко делают люди, ничего не видевшие. Но кто тратит слишком много времени на путешествия, может в конце концов стать чужим своей стране, а кто слишком интересуется делами прошлых веков, обыкновенно сам становится несведущим в том, что происходит в его время. Кроме того, сказки представляют возможными такие события, которые в действительности невозможны. И даже в самых достоверных исторических описаниях, где значение событий не преувеличивается и не представляется в ложном свете, чтобы сделать эти описания более заслуживающими чтения, авторы почти всегда опускают низменное и менее достойное славы, и от этого и остальное предстает не таким, как было. Поэтому те, кто соотносит свою нравственность с такими образцами, могут легко впасть в сумасбродство рыцарей наших романов и замышлять дела, превышающие их силы.

Я высоко ценил красноречие и был влюблен в поэзию, но полагал, что то и другое являются более дарованием ума, чем плодом учения. Те, кто сильнее в рассуждениях и кто лучше оттачивает свои мысли, так что они становятся ясными и понятными, всегда лучше, чем другие, могут убедить в том, что они предлагают, даже если бы они говорили по-нижнебретонски и никогда не учились риторике. А те, кто способен к самым приятным вымыслам и может весьма нежно и красочно изъясняться, будут лучшими поэтами, хотя бы искусство поэзии было им незнакомо.

Особенно нравилась мне математика из-за достоверности и очевидности своих доводов, но я еще не видел ее истинного применения, а полагал, что она служит только ремеслам, и дивился тому, что на столь прочном и крепком фундаменте не воздвигнуто чего-либо более возвышенного. Наоборот, сочинения древних язычников, трактующие о нравственности, я сравниваю с пышными и величественными дворцами, построенными на песке и грязи. Они превозно-

сят добродетели и побуждают дорожить ими превыше всего на свете, но недостаточно научают распознавать их, и часто то, что они называют этим прекрасным именем, оказывается не чем иным, как бесчувственностью, или гордостью, или отчаянием, или отцеубийством.

Я почитал наше богословие и не менее, чем кто-либо, надеялся обрести путь на небеса. Но, узнав как вещь вполне достоверную, что путь этот открыт одинаково как для несведущих, так и для ученейших и что полученные путем откровения истины, которые туда ведут, выше нашего разумения, я не осмеливался подвергать их моему слабому рассуждению и полагал, что для их успешного исследования надо получить особую помощь свыше и быть более, чем человеком.

О философии скажу одно: видя, что в течение многих веков она разрабатывается превосходнейшими умами и, несмотря на это, в ней доныне нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным, я не нашел в себе такой самонадеянности, чтобы рассчитывать на больший успех, чем другие. И, принимая во внимание, сколько относительно одного и того же предмета может быть разных мнений, поддерживаемых учеными людьми, тогда как истинным среди этих мнений может быть только одно, я стал считать ложным почти все, что было не более чем правдоподобным.

Далее, что касается других наук, то, поскольку они заимствуют свои принципы из философии, я полагал, что на столь слабых основаниях нельзя построить ничего прочного. Мне недостаточно было почестей и выгод, чтобы посвятить себя их изучению. Слава Богу, я не был в таком положении, чтобы делать из науки ремесло для обеспечения своего благосостояния. И хотя я не считал себя обязанным презирать славу, как это делают киники, однако я мало ценил ту славу, которую мог бы приобрести незаслуженно. Наконец, что касается ложных учений, то я достаточно знал им цену, чтобы не быть обманутым ни обещаниями какого-нибудь алхимика, ни предсказаниями астролога, ни проделками мага, ни всякими хитростями или хвастовством тех, что выдают себя за людей, знающих более того, что им действительно известно.

Вот почему, как только возраст позволил мне выйти из подчинения моим наставникам, я совсем оставил книжные занятия и решил искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира, и употребил остаток моей юности на то, чтобы путешествовать, видеть дворы и армии, встречаться с людьми разных нравов и положений и собрать разнообразный опыт, испытав себя во встречах, которые пошлет судьба, и всюду размышлять над встречающимися предметами так, чтобы извлечь какую-нибудь пользу из таких занятий. Ибо мне казалось, что я могу встретить более истины в рассуждениях каждого, касающихся непосредственно интересующих его дел, исход которых немедленно накажет его, если он неправильно рассудил, чем в кабинетных умозрениях образованного человека, не завершающихся действием и имеющих для него, может быть, единственное последствие, а именно: он тем больше тщеславится ими, чем дальше они от здравого смысла, так как в этом случае ему приходится потратить больше ума и искусства, чтобы попытаться сделать их правдоподобными. Я же всегда имел величайшее желание научиться различать истинное от ложного, чтобы лучше разбираться в своих действиях и уверенно двигаться в этой жизни.

Правда, в то время, когда я только наблюдал нравы других людей, я не находил в них ничего, на что мог бы опереться, так как заметил здесь такое же разнообразие, какое ранее усмотрел в мнениях философов. Самая большая польза, полученная мною, состояла в том, что я научился не особенно верить тому, что мне было внушено только посредством примера и обычая, так как видел, как многое из того, что представляется нам смешным и странным, оказывается общепринятым и одобряемым у других великих народов. Так я мало-помалу освободился от многих ошибок, которые могут заслонить естественный свет и сделать нас менее способными внимать голосу разума. После того как я употребил несколько лет на такие изучение книги мира и попытался приобрести некоторый запас опыта, я принял в один день решение изучить самого себя и употребить все силы ума, чтобы выбрать пути, которым я должен следовать. Это, кажется, удалось мне в большей степени, чем если бы я никогда не удалялся из моего отечества и от моих книг.

Часть вторая. Основные правила метода

Я находился тогда в Германии, где оказался призванным в связи с войной, не кончившейся там и доныне. Когда я возвращался с коронации императора в армию, начавшаяся зима остановила меня на одной из стоянок, где, лишенный развлекающих меня собеседников и, кроме того, не тревожимый, по счастью, никакими заботами и страстями, я оставался целый день один в теплой комнате, имея полный досуг предаваться размышлениям. Среди них первым было соображение о том, что часто творение, составленное из многих частей и сделанное руками многих мастеров, не столь совершенно, как творение, над которым трудился один человек. Так, мы видим, что здания, задуманные и исполненные одним архитектором, обыкновенно красивее и лучше устроены, чем те, в переделке которых принимали участие многие, пользуясь старыми стенами, построенными для других целей. Точно так же старинные города, разрастаясь с течением времени из небольших посадов и становясь большими городами, обычно столь плохо распланированы по сравнению с городами-крепостями, построенными на равнине по замыслу одного инженера, что, хотя, рассматривая эти здания по отдельности, нередко находишь в них никак не меньше искусства, нежели в зданиях крепостей, однако при виде того, как они расположены – здесь маленькое здание, там большое – и как улицы от них становятся искривленными и неравными по длине, можно подумать, что это скорее дело случая, чем разумной воли людей. А если иметь в виду, что тем не менее всегда были должностные лица, обязанные заботиться о том, чтобы частные постройки служили и украшению города, то станет ясным, как нелегко создать что-либо совершенное, имея дело только с чужим творением. Подобным образом я представил себе. что народы, бывшие прежде в полудиком состоянии и лишь постепенно цивилизовавшиеся и учреждавшие свои законы только по мере того, как бедствия от совершаемых преступлений и возникавшие жалобы принуждали их к этому, не могут иметь такие же хорошие гражданские порядки, как те, которые соблюдают установления какого-нибудь мудрого законодателя с самого начала своего объединения. Так же очевидно, что истинная религия, заповеди которой установлены самим Богом, должна быть несравненно лучше устроена, чем какая-либо другая. Если же говорить о людских делах, то я полагаю, что Спарта была некогда в столь цветущем состоянии не оттого, что законы ее были хороши каждый в отдельности, ибо некоторые из них были очень странны и даже противоречили добрым нравам, но потому, что все они, будучи составлены одним человеком, направлялись к одной цели. Подобным образом мне пришло в голову, что и науки, заключенные в книгах, по крайней мере те, которые лишены доказательств и доводы которых лишь вероятны, сложившись и мало-помалу разросшись из мнений множества разных лиц, не так близки к истине, как простые рассуждения здравомыслящего человека относительно встречающихся ему вещей. К тому же, думал я, так как все мы были детьми, прежде чем стать взрослыми, и долгое время нами руководили наши желания и наши наставники, часто противоречившие одни другим и, возможно, не всегда советовавшие нам лучшее, то почти невозможно, чтобы суждения наши были так же чисты и основательны, какими бы они были, если бы мы пользовались нашим разумом во всей полноте с самого рождения и руководствовались всегда только им.

Правда, мы не наблюдаем того, чтобы разрушали все дома в городе с единственной целью переделать их и сделать улицы красивее; но мы видим, что многие ломают свои собственные дома, чтобы их перестроить, а иногда и вынуждены это сделать, если фундамент их непрочен и дома могут обрушиться. На этом примере я убедился, что вряд ли разумно отдельному человеку замышлять переустройство государства, изменяя и переворачивая все до основания, чтобы вновь его восстановить, либо затевать преобразование всей совокупности наук или порядка, установленного в школах для их преподавания. Однако, что касается взглядов, воспринятых мною до того времени, я не мог предпринять ничего лучшего, как избавиться от них раз и навсегда, чтобы заменить их потом лучшими или теми же, но согласованными с требованиями разума. И я твердо уверовал, что этим способом мне удастся прожить свою жизнь гораздо лучше, чем если бы я строил ее только на прежних основаниях и опирался только на те начала, которые воспринял в юности, никогда не подвергая сомнению их истинность. Ибо, хотя я и предвидел в этом разные трудности, они вовсе не были неустранимыми и их нельзя было сравнивать с теми, которые обнаруживаются при малейших преобразованиях, касающихся общественных дел. Эти громады слишком трудно восстанавливать, если они рухнули, трудно даже удержать их от па-

дения, если они расшатаны, и падение их сокрушительно. Далее, что касается их несовершенств, если таковые имеются – в том, что они существуют, нетрудно убедиться по их разнообразию, – то привычка, без сомнения, сильно сгладила их и позволила безболезненно устранить и исправить многое, что нельзя было предусмотреть заранее ни при каком благоразумии. Наконец, почти всегда их несовершенства легче переносятся, чем их перемены. Так, большие дороги, извивающиеся между гор, из-за частой езды мало-помалу становятся настолько гладкими и удобными, что гораздо лучше следовать по ним, чем идти более прямым путем, карабкаясь по скалам и спускаясь в пропасти.

Поэтому я никоим образом не одобряю беспокойного и вздорного нрава тех, кто, не будучи призван ни по рождению, ни по состоянию к управлению общественными делами, неутомимо тщится измыслить какие-нибудь новые преобразования. И если бы я мог подумать, что в этом сочинении есть хоть что-нибудь, на основании чего меня можно подозревать в этом сумасбродстве, я очень огорчился бы, что опубликовал его. Мое намерение никогда не простиралось дальше того, чтобы преобразовывать мои собственные мысли и строить на участке, целиком мне принадлежащем. Из того, что мое произведение мне настолько понравилось, что я решился показать здесь его образец, не следует, что я хотел посоветовать кому-либо ему подражать. У тех, кого Бог наделил своими милостями больше, чем меня, возможно, будут более возвышенные намерения; но я боюсь, не было бы и мое уж слишком смелым для многих. Само решение освободиться от всех принятых на веру мнений не является примером, которому всякий должен следовать. Есть только два вида умов, ни одному из которых мое намерение ни в коей мере не подходит. Во-первых, те, которые, воображая себя умнее, чем они есть на самом деле, не могут удержаться от поспешных суждений и не имеют достаточного терпения, чтобы располагать свои мысли в определенном порядке, поэтому, раз решившись усомниться в воспринятых принципах и уклониться от общей дороги, они никогда не пойдут по стезе, которой следует держаться, чтобы идти прямо, и будут пребывать в заблуждении всю жизнь. Во-вторых, те, которые достаточно разумны и скромны, чтобы считать себя менее способными отличать истину от лжи, чем другие, у кого они могут поучиться; они должны довольствоваться тем, чтобы следовать мнениям других, не занимаясь собственными поисками лучших мнений.

Да я и сам, конечно, был бы в числе последних, если бы имел всего одного учителя или не знал существовавшего во все времена различия во мнениях ученых. Но я еще на школьной скамье узнал, что нельзя придумать ничего столь странного и невероятного, что не было бы уже высказано кем-либо из философов. Затем во время путешествий я убедился, что люди, имеющие понятия, противоречащие нашим, не являются из-за этого варварами или дикарями и многие из них так же разумны, как и мы, или даже более разумны. Тот же человек, с тем же умом, воспитанный с детства среди французов или немцев, становится иным, чем он был бы, живя среди китайцев или каннибалов. И вплоть до мод в одежде: та же вещь, которая нравилась нам десять лет назад и, может быть, опять понравится нам менее чем через десять лет, теперь кажется нам странной и смешной. Таким образом, привычка и пример убеждают нас больше, чем какое бы то ни было точное знание. Но при всем том большинство голосов не является доказательством, имеющим какое-нибудь значение для истин, открываемых с некоторым трудом, так как гораздо вероятнее, чтобы истину нашел один человек, чем целый народ. По этим соображениям я не мог выбрать никого, чьи мнения я должен был бы предпочесть мнениям других, и оказался как бы вынужденным сам стать своим руководителем.

Но как человек, идущий один в темноте, я решился идти так медленно и с такой осмотрительностью, что если и мало буду продвигаться вперед, то по крайней мере смогу обезопасить себя от падения. Я даже не хотел сразу полностью отбрасывать ни одно из мнений, которые прокрались в мои убеждения помимо моего разума, до тех пор пока не посвящу достаточно времени составлению плана предпринимаемой работы и разысканию истинного метода для познания всего того, к чему способен мой ум.

Будучи моложе, я изучал немного из области философии – логику, а из математики – анализ геометров и алгебру – эти три искусства, или науки, которые, как мне казалось, должны были служить намеченной мною цели. Но, изучив их, я заметил, что в логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно, или,

как искусство Луллия, учат тому, чтобы говорить, не задумываясь о том, чего не знаешь, вместо того чтобы познавать это. Хотя логика в самом деле содержит немало очень верных и хороших правил, однако к ним примешано столько вредных и излишних, что отделить их от этих последних почти так же трудно, как извлечь Диану или Минерву из куска необработанного мрамора. Что касается анализа древних и алгебры современников, то, кроме того, что они относятся к предметам весьма отвлеченным и кажущимся бесполезными, первый всегда так ограничен рассмотрением фигур, что не может упражнять рассудок (entendement), не утомляя сильно воображение; вторая же настолько подчинилась разным правилам и знакам, что превратилась в темное и запутанное искусство, затрудняющее наш ум, а не в науку, развивающую его. По этой причине я и решил, что следует искать другой метод, который совмещал бы достоинства этих трех и был бы свободен от их недостатков. И подобно тому как обилие законов нередко дает повод к оправданию пороков и государство лучше управляется, если законов немного, но они строго соблюдаются, так и вместо большого числа правил, составляющих логику, я заключил, что было бы достаточно четырех следующих, лишь бы только 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 потребуется, 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 ничего не пропущено.

Те длинные цепи выводов, сплошь простых и легких, которыми геометры обычно пользуются, чтобы дойти до своих наиболее трудных доказательств, дали мне возможность представить себе, что и все вещи, которые могут стать для людей предметом знания, находятся между собой в такой же последовательности. Таким образом, если воздерживаться от того, чтобы принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в каком следует выводить одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть. Мне не составило большого труда отыскать то, с чего следовало начать, так как я уже знал, что начинать надо с простейшего и легко познаваемого. Приняв во внимание, что среди всех искавших истину в науках только математикам удалось найти некоторые доказательства, т. е. некоторые точные и очевидные соображения, я не сомневался, что и мне надлежало начать с того, что было ими исследовано, хотя и не ожидал от этого другой пользы, кроме той, что они приучат мой ум питаться истиной и никак не довольствоваться ложными доводами. Однако я не намеревался изучать все те отдельные науки, которые составляют то, что называется математикой. Я видел, что, хотя их предметы различны, тем не менее все они согласуются между собой в том, что исследуют только различные встречающиеся в них отношения или пропорции, поэтому я решил, что лучше исследовать только эти отношения вообще и искать их только в предметах, которые облегчили бы мне их познание, нисколько, однако, не связывая их этими предметами, чтобы иметь возможность применять их потом ко всем другим подходящим к ним предметам. Затем, приняв во внимание, что для лучшего познания этих отношений мне придется рассматривать каждую пропорцию в отдельности и лишь иногда удерживать их в памяти или рассматривать сразу несколько, я предположил, что для лучшего исследования их по отдельности надо представлять их в виде линий, так как не находил ничего более простого или более наглядно представляемого моим воображением и моими чувствами. Но для того чтобы удерживать их или рассматривать по нескольку одновременно, требовалось выразить их возможно меньшим чис-

лом знаков. Таким путем я заимствовал бы все лучшее из геометрического анализа и из алгебры и исправлял бы недостатки первого с помощью второй.

И действительно, смею сказать, что точное соблюдение немногих избранных мною правил позволило мне так легко разрешить все вопросы, которыми занимаются эти две науки, что, начав с простейших и наиболее общих и пользуясь каждой найденной истиной для нахождения новых, я через два или три месяца изучения не только справился со многими вопросами, казавшимися мне прежде трудными, но и пришел к тому, что под конец мог, как мне казалось, определять, какими средствами и в каких пределах возможно решать даже неизвестные мне задачи. И при этом я, быть может, не покажусь вам слишком тщеславным, если вы примете во внимание, что существует лишь одна истина касательно каждой вещи и кто нашел ее, знает о ней все, что можно знать. Так, например, ребенок, учившийся арифметике, сделав правильно сложение, может быть уверен, что нашел касательно искомой суммы все, что может найти человеческий ум; ибо метод, который учит следовать истинному порядку и точно перечислять все обстоятельства того, что отыскивается, обладает всем, что дает достоверность правилам арифметики.

Но что больше всего удовлетворяло меня в этом методе – это уверенность в том, что с его помощью я во всем пользовался собственным разумом если не в совершенстве, то по крайней мере как мог лучше. Кроме того, пользуясь им, я чувствовал, что мой ум мало-помалу привыкает представлять предметы яснее и отчетливее, хотя свой метод я не связывал еще ни с каким определенным вопросом, я рассчитывал столь же успешно применять его к трудностям других наук, как это сделал в алгебре. Это не значит, что я бы дерзнул немедленно приняться за пересмотр всех представившихся мне наук, так как это противоречило бы порядку, который предписывается методом. Но, приняв во внимание, что начала наук должны быть заимствованы из философии, в которой я пока еще не усмотрел достоверных начал, я решил, что прежде всего надлежит установить таковые. А поскольку это дело важнее всего на свече, причем поспешность или предубеждение в нем опаснее всего, я не должен был спешить с окончанием этого дела до того времени, пока не достигну возраста более зрелого – а мне тогда было двадцать три года, – пока не употреблю много времени на подготовительную работу, искореняя в моем уме все приобретенные прежде неверные мнения, накопляя запас опытов, который послужил бы мне материалом для размышлений; пока, упражняясь постоянно в принятом мною методе, смог бы укрепляться в нем все более и более.

Часть третья. Несколько правил морали, извлеченных из этого метода

Наконец, начиная перестройку помещения, в котором живешь, мало сломать старое, запастись материалами и архитекторами или самому приобрести навыки в архитектуре и, кроме того, тщательно наметить план – необходимо предусмотреть другое помещение, где можно было бы с удобством поселиться во время работ; точно так же, чтобы не быть нерешительным в действиях, пока разум обязывал меня к нерешительности в суждениях, и чтобы иметь возможность прожить это время как можно более счастливо, я составил себе наперед некоторые правила морали – три или четыре максимы, которые охотно вам изложу.

Во-первых, повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости божией, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообща выработанными самыми благоразумными людьми, в кругу которых мне предстояло жить. Не придавая с этого времени никакой цены собственным мнениям, так как я собирался их все подвергнуть проверке, я был убежден, что лучше всего следовать мнениям наиболее благоразумных людей. Несмотря на то что благоразумные люди могут быть и среди персов, китайцев, так же как и между нами, мне казалось полезнее всего сообразоваться с поступками тех, среди которых я буду жить. А чтобы знать, каковы действительно их мнения, я должен был обращать больше внимания на то, как они поступают, чем на то, что они говорят, и не только потому, что вследствие испорченности наших нравов людей, готовых высказывать то, что они думают, мало, но и потому, что многие сами этого не знают; ибо поскольку действие мысли, посредством которой мы думаем о вещи, отличается от действия мысли, посредством которой мы сознаем, что думаем о ней, то они часто независимы одна от другой. Между многими мнениями, одинаково распространенными, я всегда выбирал самые умеренные, поскольку они и наиболее удобные в практике, и, по

всей вероятности, лучшие, так как всякая крайность плоха, а также и для того, чтобы в случае ошибки менее отклоняться от истинного пути, чем если бы я, выбрав одну крайность, должен был перейти к другой крайности. Я отнес к крайностям в особенности все обещания, в какой-либо мере ограничивающие свободу, не потому, что я не одобрял законов, которые ради того, чтобы уберечь слабых духом от непостоянства, позволяют то ли для какого-нибудь доброго намерения или даже ради надежности торговли, то ли для цели безразличной в отношении добра давать обещания заключать договоры, принуждающие к постоянному их соблюдению, но потому, что я не видел в мире ничего, что всегда оставалось бы неизменным, и так как лично я стремился все более и более совершенствовать свои суждения, а не ухудшать их, то я полагал, что совершил бы большую ошибку против здравого смысла, если бы, одобряя что-либо, обязал себя считать это хорошим и тогда, когда оно перестало быть таковым или когда я перестал считать его таковым.

Моим вторым правилом было оставаться настолько твердым и решительным в своих действиях, насколько это было в моих силах, и с не меньшим постоянством следовать даже самым сомнительным мнениям, если я принял их за вполне правильные. В этом я уподоблял себя путникам, заблудившимся в лесу: они не должны кружить или блуждать из стороны в сторону, ни тем паче оставаться на одном месте, но должны идти как можно прямее в одну сторону, не меняя направления по ничтожному поводу, хотя первоначально всего лишь случайность побудила их избрать именно это направление. Если они и не придут к своей цели, то все-таки выйдут куда-нибудь, где им, по всей вероятности, будет лучше, чем среди леса. Так как житейские дела часто не терпят отлагательств, то несомненно, что если мы не в состоянии отличить истинное мнение, то должны довольствоваться наиболее вероятным. И даже в случае, если мы между несколькими мнениями не усматриваем разницы в степени вероятности, все же должны решиться на какое-нибудь одно и уверенно принимать его по отношению к практике не как сомнительное, но как вполне истинное по той причине, что были верны соображения, заставившие нас избрать его. Этого оказалось достаточно, чтобы избавить меня от всяких раскаянии и угрызений, обыкновенно беспокоящих совесть слабых и колеблющихся умов, часто непоследовательно разрешающих себе совершать как нечто хорошее то, что они потом признают за дурное.

Третьим моим правилом было всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу (fortune), изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли и что после того, как мы сделали все возможное с окружающими нас предметами, то, что нам не удалось, следует рассматривать как нечто абсолютно невозможное. Этого одного казалось мне достаточно, чтобы не желать в будущем чего-либо сверх уже достигнутого и таким образом находить удовлетворение. Ибо поскольку наша воля по самой природе вещей стремится только к тому, что наш разум представляет ей так или иначе возможным, то очевидно, что, считая все внешние блага одинаково далекими от наших возможностей, мы не станем более сожалеть о том, что лишены тех благ, на которые мы, казалось бы, имеем право от рождения, если сами не виновны в этом лишении, как не сожалеем о том, что не владеем Китаем или Мексикой. Обратив, как говорится, нужду в добродетель, мы так же не возжелаем стать здоровыми, будучи больными, или свободными, находясь в темнице, как и теперь не желаем иметь тело из столь же несокрушимого вещества, как алмаз, или иметь крылья, чтобы летать, как птицы. Признаюсь, что требуется продолжительное упражнение и зачастую повторное размышление, чтобы привыкнуть смотреть на вещи под таким углом. В этом, я думаю, главным образом состояла тайна тех философов, которые некогда умели поставить себя вне власти судьбы и, несмотря на страдания и бедность, соперничать в блаженстве со своими богами. Постоянно рассматривая пределы, предписанные им природой, они пришли к полнейшему убеждению, что в их власти находятся только собственные мысли, и одного этого было достаточно, чтобы помешать им стремиться к чему-то другому; над мыслями же они владычествовали так неограниченно, что имели основание почитать себя богаче, могущественнее, свободнее и счастливее, чем люди, не имеющие такой философии и никогда не обладающие всем, чего они желают, несмотря на то что им благоприятствуют и природа и счастье. Наконец, в завершение этой морали я решил рассмотреть различные занятия людей в этой жизни, чтобы

постараться выбрать лучшее из них. Не касаясь занятий других, для себя я решил, что нет ничего лучшего, как продолжать те дела, которыми я занимаюсь, т. е. посвятить всю мою жизнь совершенствованию моего разума и подвигаться, насколько буду в силах, в познании истины по принятому мною методу. С тех пор как я стал пользоваться этим методом, я испытал много раз чрезвычайное наслаждение, приятнее и чище которого вряд ли можно получить в этой жизни. Открывая каждый день при помощи моего метода некоторые, на мой взгляд, достаточно важные истины, обыкновенно неизвестные другим людям, я переполнялся таким чувством удовлетворения, что все остальное для меня как бы не существовало. Кроме того, три предыдущих правила имели источником намерение продолжать собственное обучение: так как Бог дал каждому из нас некоторую способность различать ложное от истинного, то я ни на минуту не счел бы себя обязанным следовать мнениям других, если бы не предполагал использовать собственную способность суждения для их проверки, когда наступит время. Следуя чужим мнениям, я не мог бы освободиться от сомнения, если бы не надеялся, что это не лишает меня возможности найти лучшие, буде таковые имеются.

Наконец, я не мог бы ни ограничить свои желания, ни быть довольным, если бы не шел по пути, который, я был уверен, не только обеспечивал мне приобретение всех знаний, к которым я способен, но и вел к приобретению всех доступных мне истинных благ, тем более что наша воля стремится к какой-нибудь цели или избегает ее в зависимости от того, представляет ли ее наш разум хорошей или дурной. А потому достаточно правильно судить, чтобы правильно поступать, и достаточно самого правильного рассуждения, чтобы и поступать наилучшим образом, т. е. чтобы приобрести все добродетели и вместе с ними все доступные блага. Уверенность в том, что это так, не может не вызвать большое удовлетворение.

Утвердившись в этих правилах и поставив их рядом с истинами религии, которые всегда были первым предметом моей веры, я счел себя вправе избавиться от всех остальных своих мнений. И надеясь, что лучше достигну цели, общаясь с людьми, чем оставаясь дома, у очага, где у меня возникли эти мысли, я, не дожидаясь окончания зимы, опять отправился путешествовать. Целых девять лет я ничем иным не занимался, как скитался по свету, стараясь быть более зрителем, чем действующим лицом, во всех разыгрывавшихся передо мною комедиях. По поводу каждого предмета я размышлял в особенности о том, что может сделать его сомнительным и ввести нас в заблуждение, и между тем искоренял из моего ума все заблуждения, какие прежде могли в него закрасться. Но я не подражал, однако, тем скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и притворяются пребывающими в постоянной нерешительности. Моя цель, напротив, заключалась в том, чтобы достичь уверенности и, отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву. Это мне удавалось, кажется, довольно хорошо, тем более что при стараниях открыть ложность или сомнительность исследуемых положений не с помощью слабых догадок, а посредством ясных и надежных рассуждений я не встречал ни одного сомнительного положения, из которого нельзя было бы извлечь какого-либо достаточно надежного заключения, хотя бы того, что в этом положении нет ничего достоверного. И подобно тому как при сломе старого здания обыкновенно сохраняют разрушенные части для постройки нового, так и я, разрушая все свои мнения, которые считал плохо обоснованными, делал разные наблюдения и приобретал опыт, послуживший мне потом для установления новых, более надежных мнений. В то же время я продолжал упражняться в принятом мною методе. Таким образом, стараясь вообще располагать свои мысли согласно его правилам, я время от времени отводил несколько часов специально на то, чтобы упражняться в приложении метода к трудным проблемам математики или других наук, которые я как бы уподоблял математическим, освобождая их от исходных положений других наук, по моему мнению недостаточно прочных. Примеры этого можно найти во многом, что изложено в данном томе. Таким-то образом, не отличаясь по видимости от тех, чье единственное занятие – проводить в невинности тихую жизнь, стремясь отделять удовольствия от пороков, и во избежание скуки при полном досуге прибегать ко всем пристойным удовольствиям, я жил, не продолжая преследовать свою цель, и, кажется, преуспевал в познании истины более, чем если бы занимался только чтением книг и посещением ученых людей.

Впрочем, эти девять лет протекли прежде, чем я принял какое-либо решение относительно трудностей, служащих обычно предметом споров между учеными, и начал обдумывать основания новой философии, более достоверной, чем общепринятая. Пример многих превосходных умов, которые брались за это прежде меня, но, как мне казалось, безуспешно, заставлял меня представлять себе дело окруженным такими трудностями, что я, может быть, долго еще не решился бы приступить к нему, если бы до меня не дошли слухи, будто я его успешно завершил. Не знаю, что дало повод к такому утверждению. Если я и содействовал немного этому своими речами, то лишь признаваясь в своем незнании более откровенно, чем это обыкновенно делают люди, чему-нибудь учившиеся, а может быть, и указывая основания, почему я сомневался во многих вещах, считавшихся у других достоверными, но уж никак не хвастаясь каким-либо учением. Но так как у меня достаточно совести, чтобы не желать быть принятым за того, кем на самом деле не являюсь, я считал, что должен приложить все усилия, чтобы сделаться достойным сложившейся репутации. Ровно восемь лет тому назад это желание побудило меня удалиться от всех мест, где я мог иметь знакомства, и уединиться здесь, в стране, где продолжительная война породила такие порядки, что находящиеся здесь войска кажутся предназначенными только для того, чтобы с большой безопасностью пользоваться плодами мира, и где в толпе весьма деятельного народа, более заботящегося о своих делах, чем любопытного к чужим, я могу, не лишая себя всех удобств большого города, жить в таком уединении, как в самой отдаленной пустыне.

Часть четвертая. Доводы, доказывающие существование бога и бессмертие души, или основания метафизики

Не знаю даже, должен ли я говорить о первых размышлениях, которые у меня там возникли. Они носят столь метафизический характер и столь необычны, что, может быть, не всем понравятся. Однако, чтобы можно было судить, насколько прочны принятые мною основания, я некоторым образом принужден говорить о них. С давних пор я заметил, что в вопросах нравственности иногда необходимо мнениям, заведомо сомнительным, следовать так, как если бы они были бесспорны. Об этом уже было сказано выше. Но так как в это время я желал заняться исключительно разысканием истины, то считал, что должен поступить совсем наоборот, т. е. отбросить как безусловно ложное все, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо уже вполне несомненного. Таким образом, поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решился представить себе, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих снов. Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонятся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина Я мыслю, следовательно, я существую столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии.

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

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

Вследствие чего, размышляя о том, что, раз я сомневаюсь, значит, мое бытие не вполне совершенно, ибо я вполне ясно различал, что полное постижение – это нечто большее, чем сомнение, я стал искать, откуда я приобрел способность мыслить о чем-нибудь более совершенном, чем я сам, и понял со всей очевидностью, что это должно прийти от чего-либо по природе действительно более совершенного. Что касается мыслей о многих других вещах, находящихся вне меня, – о небе, Земле, свете, тепле и тысяче других, то я не так затруднялся ответить, откуда они явились.

Ибо, заметив, что в моих мыслях о них нет ничего, что ставило бы их выше меня, я мог думать, что если они истинны, то это зависит от моей природы, насколько она наделена некоторыми совершенствами; если же они ложны, то они у меня от бытия, т. е. они находятся во мне потому, что у меня чего-то недостает. Но это не может относиться к идее" существа более совершенного, чем я: получить ее из ничего – вещь явно невозможная. Поскольку неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного, как и предполагать возникновение какой-либо вещи из ничего, то я не мог сам ее создать. Таким образом, оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению, – одним словом. Богом. К этому я добавил, что, поскольку я знаю некоторые совершенства, каких у меня самого нет, то я не являюсь единственным существом, обладающим бытием (если вы разрешите, я воспользуюсь здесь терминами схоластически), и что по необходимости должно быть некоторое другое существо, более совершенное, чем я, от которого я завишу и от которого получил все, что имею. Ибо если бы я был один и не зависел ни от кого другого, так что имел бы от самого себя то немногое, что я имею общего с высшим существом, то мог бы на том же основании получить от самого себя и все остальное, чего, я знаю, мне недостает. Таким образом, я мог бы сам стать бесконечным, вечным, неизменным, всеведущим, всемогущим и, наконец, обладал бы всеми совершенствами, какие я могу усмотреть у Бога. Соответственно этим последним соображениям, для того чтобы познать природу Бога, насколько мне это доступно, мне оставалось только рассмотреть все, о чем я имею представление, с точки зрения того, является ли обладание ими совершенством или нет, и я обрел бы уверенность в том, что все то, что носит признаки несовершенства, в нем отсутствует, а все совершенное находится в нем. Таким образом, я видел, что у него не может быть сомнений, непостоянства, грусти и тому подобных чувств, отсутствие которых радовало бы меня. Кроме того, у меня были представления о многих телесных и чувственных предметах, ибо, хотя я и предполагал, что грежу и все видимое или воображаемое мною является ложным, я все же не мог отрицать того, что представления эти действительно присутствовали в моем мышлении. Но, познав отчетливо, что разумная природа во мне отлична от телесной, и сообразив, что всякое соединение свидетельствует о зависимости, а зависимость очевидно является недостатком, я заключил отсюда, что состоять из двух природ не было бы совершенством для Бога и, следовательно, он не состоит из них. А если в мире и имеются какие-либо тела, какие-либо интеллигенции или иные природы, не имеющие всех совершенств, то существование их должно зависеть от его могущества, так что без него они не могли бы просуществовать и одного мгновения.

После этого я решил искать другие истины. Я остановился на объекте геометров, который я представлял себе непрерывным телом, или пространством, неограниченно простирающимся в длину, ширину и высоту или глубину, делимым на разные части, которые могут иметь разную форму и величину и могут двигаться и перемещаться любым образом (так как геометры наделяют свой объект всеми этими свойствами), и просмотрел некоторые из простейших геометрических доказательств. Приняв во внимание то, что большая достоверность, которую им

все приписывают, основывается – в соответствии с правилом, в свое время мною указанным, – лишь на очевидности, я заметил, с другой стороны, что в них самих нет ничего, что убеждало бы меня в самом существовании этого объекта геометров. Например, я ясно видел, что, если дан треугольник, необходимо заключить, что сумма трех углов его равна двум прямым, но еще я не видел в этом ничего, что бы убеждало меня в существовании в мире какого-либо треугольника. А между тем, возвращаясь к рассмотрению идеи, какую я имел о совершенном существе, я находил, что существование заключается в представлении о нем точно так же, как в представлении о треугольнике – равенство его углов двум прямым или как в представлении о сфере – одинаковое расстояние всех ее частей от центра, или еще очевиднее. А потому утверждение, что Бог – совершеннейшее существо – есть, или существует, по меньшей мере настолько же достоверно, насколько достоверно геометрическое доказательство.

Причина, почему многие убеждены, что трудно познать Бога и уразуметь, что такое душа, заключается в том, что они никогда не поднимаются умом выше того, что может быть познано чувствами, и так привыкли рассматривать все с помощью воображения, которое представляет собой лишь частный род мышления о материальных вещах, что все, чего нельзя вообразить, кажется им непонятным. Это явствует также из того, что даже философы держатся в своих учениях правила, что не может быть ничего в разуме, чего прежде не было в чувствах, а ведь идеи Бога и души там никогда не было. Мне кажется, что те, кто хочет пользоваться воображением, чтобы понять эти идеи, поступают так, как если бы они хотели пользоваться зрением, чтобы услышать звук или обонять запах, но с той, впрочем, разницей, что чувство зрения убеждает нас в достоверности предметов не менее, нежели чувства слуха и обоняния, тогда как ни воображение, ни чувства никогда не могут убедить нас в чем-либо, если не вмешается наш разум.

Наконец, если существуют еще люди, которых и приведенные доводы не убедят в существовании Бога и их души, то пусть они узнают, что все другое, во что они, быть может, верят больше, как, например, что они имеют тело, что есть звезды. Земля и тому подобное, – все это менее достоверно. Ибо хотя есть моральная уверенность в подлинности этих вещей, так что в них невозможно сомневаться, не впадая в чудачество, однако, когда дело касается метафизической достоверности, то нельзя, не отступая от разумности, отрицать, что есть основание не быть в них вполне уверенным. Стоит только отметить, что точно так же можно вообразить во сне, что мы имеем другое тело, видим другие звезды, другую Землю, тогда как на самом деле ничего этого нет. Ибо откуда мы знаем, что мысли, приходящие во сне, более ложны, чем другие? Ведь часто они столь же живы и выразительны. Пусть лучшие умы разбираются в этом, сколько им угодно; я не думаю, чтобы они могли привести какое-нибудь основание, достаточное, чтобы устранить это сомнение, если не предположить бытие Бога. Ибо, во-первых, само правило, принятое мною, а именно что вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны, имеет силу только вследствие того, что Бог есть, или существует, и является совершенным существом, от которого проистекает все, что есть в нас. Отсюда следует, что наши идеи или понятия, будучи реальностями и происходя от Бога, в силу этого не могут не быть истинными во всем том, что в них есть ясного и отчетливого. И если мы довольно часто имеем представления, заключающие в себе ложь, то это именно те представления, которые содержат нечто смутное и темное, по той причине, что они причастны небытию. Они в нас только потому неясны и сбивчивы, что мы не вполне совершенны. Очевидно, что одинаково недопустимо, чтобы ложь или несовершенство как таковые проистекали от Бога и чтобы истина или совершенство происходили от небытия. Но если бы мы вовсе по знали, что все, что есть в нас реального и истинного, происходит от существа совершенного и бесконечного, то, как бы ясны и отчетливы ни были наши представления, мы не имели бы никакого основания быть уверенными в том, что они обладают совершенством истины.

После того как познание Бога и души подтвердило упомянутое правило, легко понять, что сновидения нисколько не должны заставлять нас сомневаться в истине мыслей, которые мы имеем наяву. Если бы случилось, что во сне пришли вполне отчетливые мысли, например геометр нашел какое-нибудь новое доказательство, то его сон не мешал бы этому доказательству быть верным. Что же касается самого обыкновенного обмана, вызываемого нашими снами и со-

стоящего в том, что они представляют нам различные предметы точно так, как их представляют наши внешние чувства, то неважно, что этот обман дает повод сомневаться в истине подобных представлений, так как они могут довольно часто обманывать нас и без сна. Так, больные желтухой видят все в желтом цвете, звезды и другие слишком отдаленные предметы кажутся много меньше, чем они есть на самом деле. И наконец, спим ли мы или бодрствуем, мы должны доверяться в суждениях наших только очевидности нашего разума. Надлежит заметить, что я говорю о нашем разуме, а отнюдь не о нашем воображении или наших чувствах. Хотя Солнце мы видим ясно, однако мы не должны заключать, что оно такой величины, как мы его видим; можно так же отчетливо представить себе львиную голову на теле козы, но вовсе не следует заключать отсюда, что на свете существует химера.

Ибо разум вовсе не требует, чтобы все подобным образом видимое или воображаемое нами было истинным, но он ясно указывает, что все наши представления или понятия должны иметь какое-либо основание истины, ибо невозможно, чтобы Бог, всесовершенный и всеправедный, вложил их в нас без такового. А так как наши рассуждения во время сна никогда не бывают столь ясными и целостными, как во время бодрствования, хотя некоторые представляющиеся нам образы бывают иногда так же живы и выразительны, то разум указывает нам, что в мыслях наших, не могущих быть всегда верными по причине нашего несовершенства, во время бодрствования должно быть больше правды, чем во время сна.

Декарт, Р. Рассуждение о методе / Рене Декарт // Сочинения; пер. с лат. В.В. Соколова. – М.: Наука, 2006. – С. 93-112

2.6. Социально-исторические и мировоззренческие основания философской мысли эпохи Просвещения
Концепция общественного договора в работах Т. Гоббса и Дж. Локка.

ТОМАС ГОББС (1588-1679) – английский писатель и философ. Учение Гоббса оказало большое влияние на последующее развитие европейской философской и социально-политической мысли. Родился в Малмсбери, Глостершир, Англия. Гоббс был воспитан дядей, обладавшим значительным состоянием и стремившимся дать своему племяннику достойное образование. Ребенок пошел в школу в четыре года и с шести лет учил латынь и греческий. В пятнадцать лет Томас был отдан в Модлин-Холл, один из колледжей Оксфордского университета, где спустя пять лет получил степень бакалавра. В 1610 г. Гоббс стал наставником лорда Гардвика из аристократической семьи Уильяма Кавендиша. Гоббс имел возможность познакомиться с влиятельными людьми, в его распоряжении находилась первоклассная библиотека, а кроме всего прочего, сопровождая в путешествиях молодого Кавендиша, он смог посетить Францию и Италию. Томас Гоббс был лично знаком с Фрэнсисом Бэконом, который привил ему уважение перед силой научного познания. Гоббс увлекался геометрией и механикой, но бурные политические события в Англии обратили его внимание на проблемы социальной жизни, природы человека, политической власти и права. В 1641 г. Гоббс был вынужден бежать во Францию, опасаясь преследования за свои роялистские взгляды. В 1651 г. он вернулся в Англию при правлении Кромвеля. Гоббса критиковали, обвиняли в атеизме и богохульстве, периодически запрещали публиковаться, но все это не мешало философу до глубокой старости вести активный образ жизни, заниматься исследованиями в области философии, истории и права, переводами древнегреческих текстов. В 1679 г. Т. Гоббс узнал о своей скорой смерти от неизлечимой болезни, при этом остроумно заметив: «Наконец-то я обрету лазейку и выберусь из этого мира». Перед смертью он забавлялся тем, что разрешил друзьям заготовить впрок надгробные эпитафии. Более всего ему понравились слова: «Вот истинный философский камень». Гоббс умер 4 декабря 1679 в Хардуике-Холле (графство Дербишир), Англия. Философские взгляды Т. Гоббса представляют собой последовательный эмпиризм. Гоббс не признавал существование какого-либо знания помимо полученного из опыта. Задача разума заключается в систематизации и обобщении данных опыта, полученных при помощи индуктивной методологии.

«ЛЕВИАФАН» – самое известное произведение Томаса Гоббса вышло в свет в 1651 г. Полное название: «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil). Левиафан – это морское чудовище, описанное в Книге Иова, 40–41. Гоббс использует этот мифический образ, чтобы подчеркнуть столь же мистическую и сакральную мощь государства, его фундаментальное значение для организации человеческого сообщества. В «Левиафане» Гоббс подробно анализирует сначала природу человека, а точнее психологию его поведения, которая порождает «естественное состояние» общества – войну всех против всех. Затем он излагает свою теорию общественного договора, по которому происходит распределение прав и обязанностей граждан и суверена, обеспечивается социальный мир и порядок, возникает государство. Кроме того большое внимание в работе уделяется вопросам религии и морали.

Вопросы к тексту:

1) Как Т. Гоббс характеризует «естественное состояние» людей?
2) Почему при отсутствии гражданского состояния война «всех против всех» неизбежна?
3) Какими правами и обязанностями обладает суверен в государстве?
4) В чем заключается свобода подданных?
5) В каком случае подданные имеют право не подчиниться суверену?

2.6.1. Гоббс Т. Левиафан

Глава XIII. О естественном состоянии человеческого рода в его отношении к счастью и бедствиям людей

Люди равны от природы. Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо хотя мы наблюдаем иногда, что один человек физически силь-

нее или 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 таким же правом. В самом деле, что касается физической силы, то более слабый имеет достаточно силы, чтобы путем тайных махинаций или союза с другими, кому грозит та же опасность, убить более сильного.

Что же касается умственных способностей (я оставляю в стороне искусства, имеющие свою основу в словах, и особенно искусство доходить до общих и непреложных правил, называемое наукой, – таковыми правилами обладают немногие, и то лишь в отношении немногих вещей, ибо правила эти не врожденные способности, родившиеся с нами, а также не приобретенные (как благоразумие) в процессе наблюдения над чем-то другим), то я нахожу в этом отношении даже большее равенство среди людей, чем в отношении физической силы. Ибо благоразумие есть лишь опыт, который в одинаковое время приобретается в равной мере всеми людьми относительно тех вещей, которыми они с одинаковым усердием занимаются. Невероятным это равенство делает, возможно, лишь пустое самомнение о собственной мудрости, присущее всем людям, полагающим, что они обладают мудростью в большей степени, чем простонародье, т. е. чем все другие люди, кроме них самих и немногих других, которых они одобряют, потому ли, что те прославились, или же потому, что являются их единомышленниками. Ибо такова природа людей. Хотя они могут признать других более остроумными, более красноречивыми и более образованными, но с трудом поверят, что имеется много людей столь же умных, как они сами. И это потому, что свой ум они наблюдают вблизи, а ум других – на расстоянии. Но это обстоятельство скорее говорит о равенстве, чем о неравенстве, людей в этом отношении. Ибо нет лучшего доказательства равномерного распределения какой-нибудь вещи среди людей, чем то, что каждый человек доволен своей долей.

Из-за равенства проистекает взаимное недоверие. 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 или владея каким-нибудь приличным именем, может с верностью 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.

Из-за взаимного недоверия – война. Вследствие этого взаимного недоверия нет более разумного для человека способа обеспечить свою жизнь, чем принятие предупредительных мер, т. е. силой или хитростью держать в узде всех, кого он может, до тех пор пока не убедится, что нет другой силы, достаточно внушительной, чтобы быть для него опасной. Эти меры не выходят за рамки требуемых для самосохранения и обычно считаются допустимыми. Так как среди людей имеются такие, которые ради одного наслаждения созерцать свою силу во время завоеваний ведут эти завоевания дальше, чем этого требует безопасность то и другие, которые в иных случаях были бы рады спокойно жить в обычных условиях, не были бы способны долго сохранять свое существование, если бы не увеличивали свою власть путем завоеваний и ограничились бы только обороной. Отсюда следует, что такое увеличение власти над людьми, поскольку оно необходимо для самосохранения человека, также должно быть позволено ему.

Мало того, 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 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 основные причины войны: во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажду славы.

Первая причина заставляет людей нападать друг на друга в целях наживы, вторая – в целях собственной безопасности, а третья – из соображений чести. Люди, движимые первой причиной, употребляют насилие, чтобы сделаться хозяевами других людей, их жен, детей и скота; люди, движимые второй причиной, употребляют насилие в целях самозащиты; третья же категория людей прибегает к насилию из-за пустяков вроде слова, улыбки, из-за несогласия во мнении и других проявлений неуважения, непосредственно ли по их адресу или по адресу их родни, друзей, их народа, сословия или имени.

При отсутствии гражданского состояния всегда имеется война всех против всех. 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 явно сказывается воля к борьбе путем сражения. Вот почему время должно быть включено в понятие войны, так же как и в понятие погоды. Подобно тому как понятие сырой погоды заключается не в одном или двух дождях, а в ожидании этого в течение многих дней подряд, точно так же и понятие войны состоит не в происходящих боях, а в явной устремленности к ним в течение всего того времени, пока нет уверенности в противном. Все остальное время есть мир.

Неудобство подобной войны. 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 хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна.

Кое-кому недостаточно взвесившему эти вещи может показаться странным допущение, что природа так разобщает людей и делает их способными нападать друг на друга и разорять друг друга; не доверяя этому выводу, сделанному на основании страстей, он, может быть, пожелает иметь подтверждение этого вывода опытом. Так вот, пусть такой сомневающийся сам поразмыслит над тем обстоятельством, что, отправляясь в путь, он вооружается и старается идти в большой компании; что, отправляясь спать, он запирает двери; что даже в своем доме он запирает ящики, и это тогда, когда он знает, что имеются законы и вооруженные представители власти, готовые отомстить за всякую причиненную ему несправедливость. Какое же мнение имеет он о своих согорожанах, запирая свои двери, о своих детях и слугах, запирая свои ящики? Разве он не в такой же мере обвиняет человеческий род своими действиями, как и моими словами? Однако никто из нас не обвиняет человеческую природу саму по себе. Желание и другие человеческие страсти сами по себе не являются грехом. Грехом также не могут считаться действия, проистекающие из этих страстей, до тех пор пока люди не знают закона, запрещающего эти действия; а такого закона они не могли знать до тех пор, пока он не был издан, а изданным он не мог быть до тех пор, пока люди не договорились насчет того лица, которое должно его издавать.

Может быть, кто-нибудь подумает, что такого времени и такой войны, как изображенные мной, никогда не было; да я и не думаю, чтобы они когда-либо существовали как общее правило по всему миру. Однако есть много мест, где люди живут так и сейчас. Например, дикие племена во многих местах Америки не имеют никакого правительства, кроме власти маленьких родов-семей, внутри которых мирное сожительство обусловлено естественными вожделениями, и живут они по сю пору в том животном состоянии, о котором я говорил раньше. Во всяком случае, какова была бы жизнь людей при отсутствии общей власти, внушающей страх, можно видеть из того образа жизни, до которого люди, жившие раньше под властью мирного правительства, обыкновенно опускаются во время гражданской войны.

Хотя никогда и не было такого времени, когда бы частные лица находились в состоянии войны между собой, короли и лица, облеченные верховной властью, вследствие своей независи-

мости всегда находятся в состоянии непрерывной зависти и в состоянии и положении гладиаторов, направляющих оружие друг на друга и зорко следящих друг за другом. Они имеют форты, гарнизоны и пушки на границах своих королевств и постоянных шпионов у своих соседей, что является состоянием войны. Но так как они при этом поддерживают трудолюбие своих подданных, то указанное состояние не приводит к тем бедствиям, которые сопровождают свободу частных лиц.

В подобной войне ничто не может быть несправедливым. Состояние войны всех против всех характеризуется также тем, что при нем ничто не может быть несправедливым. Понятия правильного и неправильного, справедливого и несправедливого не имеют здесь места. Там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости. Сила и коварство являются на войне двумя основными добродетелями. Справедливость и несправедливость не являются ни телесными, ни умственными способностями. Если бы они были таковыми, они, подобно ощущениям и страстям, должны были бы быть присущи и человеку, существующему изолированно. Но справедливость и несправедливость есть качества людей, живущих в обществе, а не в одиночестве. 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. Всем предыдущим достаточно сказано о том плохом положении, в которое поставлен человек в естественном состоянии, хотя он имеет возможность выйти из этого положения – возможность, состоящую отчасти в страстях, а отчасти в его разуме.

Страсти, склоняющие людей к миру. Страсти, делающие людей склонными к миру, суть страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни, и надежда приобрести их своим трудолюбием. А разум подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению. Эти условия суть то, что иначе называется естественными законами, о которых я более подробно буду говорить в следующих двух главах.

Глава XVIII. О правах суверенов в государствах, основанных на установлении

Что означает акт установления государства. Мы говорим, что государство установлено, когда множество людей договаривается и заключает соглашение каждый с каждым о том, что в целях водворения мира среди них и защиты от других каждый из них будет признавать как свои собственные все действия и суждения того человека или собрания людей, которому большинство дает право представлять лицо всех (т. е. быть их представителем) независимо от того, голосовал ли он за или против них.

Последствия подобного установления. Из этого установления государства производятся все права и способности того или тех, на кого соглашением собравшегося народа перенесена верховная власть.

1. Подданные не могут изменять форму правления. Во-первых, так как народ заключает соглашение, то следует разуметь, что он не обязался каким-либо предыдущим соглашением к чему-нибудь противоречащему данному соглашению. Следовательно, те, кто уже установил государство и таким образом обязался соглашением признавать как свои действия и суждения одного, неправомерны без его разрешения заключать между собой новое соглашение, в силу которого они были бы обязаны подчиняться в чем-либо другому человеку. Поэтому подданные монарха не могут без его разрешения свергнуть монархию и вернуться к хаосу разобщенной толпы или перевести свои полномочия с того, кто является их представителем, на другого человека или другое собрание людей, ибо они обязались каждый перед каждым признавать именно его действия своими и считать себя ответственными за все, что их суверен будет или сочтет уместным делать, и, таким образом, если бы хоть один человек не дал своего согласия, все остальные нарушили бы свои обязательства по отношению к нему, что несправедливо, а так как, кроме того, каждый из них отдал верховную власть носителю их лица, то, свергая его, они отнимают у него то, что ему принадлежит по праву, что опять-таки является несправедливостью. Кроме того, если тот, кто покушается на власть своего суверена, был бы им убит или наказан за эту попытку, то наказуемый был бы сам виновником своего наказания согласно обязательству, взятому на себя при установлении государства: признавать как исходящее от него самого все то, что его суверен будет делать. А так как для всякого человека является неспра-

ведливостью делать что-нибудь, за что он, по собственному признанию, заслуживает наказания, то покушение на права суверена уже и на этом основании является несправедливостью. А если некоторые люди ссылались в оправдание неповиновения своим суверенам на новое соглашение, заключенное не с людьми, а с Богом, то и это неправильно, ибо соглашение с Богом может быть заключено лишь при посредстве лица, представляющего личность Бога, каковым может быть лишь наместник Бога, обладающий верховной властью под владычеством Бога. Однако эта претензия на соглашение с Богом – столь очевидная ложь даже перед собственной совестью этих людей, что она не только является низким и несправедливым поступком, но и свидетельствует о немужественном характере.

2. Верховная власть не может быть потеряна. Во-вторых, так как право представлять всех участвовавших в соглашении дано тому, кого делают сувереном путем соглашения, заключенного лишь друг с другом, а не сувереном с кем-нибудь из участников, то не может иметь место нарушение соглашения со стороны суверена, и, следовательно, никто из его подданных не может быть освобожден от подданства под предлогом того, что суверен нарушил какие-либо обязательства. Что тот, кто стал сувереном, не заключает предварительного соглашения со своими подданными – очевидно, ибо он должен был бы заключить соглашение или со всеми (multitude) как одной стороной соглашения или же несколько соглашений с каждым человеком в отдельности.

Однако заключить соглашение со всеми людьми как единым целым невозможно, так как до установления государства они не являются единым лицом, а если он заключил много отдельных соглашений соответственно числу людей, то эти соглашения по приобретении им верховной власти становятся недействительными, ибо любое действие, на которое какой-нибудь представитель этой толпы может указать как на нарушение договора, является действием суверена и всех остальных, так как оно совершено от лица и по праву каждого из них в отдельности.

Кроме того, если кто-либо один или несколько человек утверждают, что суверен нарушил договор, заключенный им при установлении государства, а другие – или кто-либо другой из его подданных, или суверен сам – утверждают, что никакого нарушения не было, то в этом случае не имеется судьи для решения этого спора, и мы снова, таким образом, отброшены назад к праву меча, и каждый человек снова получает право защищать себя собственной физической силой, что противоречит цели, поставленной людьми при установлении государства. Тщетна поэтому попытка предоставить кому-либо верховную власть на основе предварительного соглашения. Мнение, будто какой-либо монарх получает свою власть на основе соглашения, т. е. на известных условиях, вытекает из непонимания той простой истины, что соглашения являются лишь словами и сотрясением воздуха и обладают силой обязать, сдерживать, ограничить и защитить человека лишь постольку, поскольку им приходит на помощь меч государства, т. е. несвязанные руки того человека или собрания людей, которые обладают верховной властью и действия которых санкционированы всеми подданными и исполнены силой всех подданных, объединенных в лице суверена. Однако, когда собрание людей стало сувереном, тогда ведь никто не воображает, что такого рода соглашение могло иметь место при этом установлении, ибо кто же будет так глуп, чтобы сказать, что, например, народ Рима заключил соглашение с римскими подданными о том, что он будет держать верховную власть на каких-то условиях, при нарушении которых римские подданные имеют право свергнуть власть римского народа. Но люди не замечают, что то, что верно в отношении народного правления, верно также в отношении монархии. Это проистекает из честолюбия некоторых, расположенных больше к правлению собрания, участвовать в котором они могут питать надежду, чем к монархии, при которой у них нет никакой надежды участвовать в правлении.

3. Никто не может, не нарушая справедливости, протестовать против установления суверена, провозглашенного большинством. В-третьих, если большинство согласным голосованием объявило кого-нибудь сувереном, то несогласный с этим постановлением должен по выяснении указанного результата или согласиться с остальными, т. е. признавать все действия, которые будут совершены сувереном, или он по праву может быть истреблен остальными. Ибо если он добровольно вступил в соглашение со всеми собравшимися, то он тем самым в достаточно ясной форме объявил свою волю (и этим молчаливо принял на себя обязательство) под-

чиняться всему, что постановит большинство. Поэтому, если он отказывается подчиниться или протестует против какого-нибудь постановления большинства, он нарушает свой договор и поступает несправедливо. Да и независимо от того, вступил ли он в соглашение со всеми или нет, был он спрошен о своем согласии или нет, он должен или подчиниться их постановлениям, или быть остановлен в прежнем состоянии войны, при котором любой человек, не нарушая справедливости, может убить его.

4. Подданные не могут осуждать действия суверена. В-четвертых, так как благодаря указанному установлению каждый подданный является ответственным за все действия и суждения установленного суверена, то отсюда следует, что все, что бы последний ни делал, не может быть неправомерным актом по отношению к кому-либо из его подданных, и он не должен быть кем-либо из них обвинен в несправедливости. Ибо тот, кто делает что-либо, на что он уполномочен другим, не может этим совершить неправомерного акта по отношению к тому, кем он уполномочен. При установлении же государства каждый отдельный человек является доверителем в отношении всего, что суверен делает, и, следовательно, всякий, кто жалуется на несправедливость со стороны суверена, жалуется на то, виновником чего он сам является, и поэтому должен обвинять лишь самого себя. Да и самого себя он не должен обвинять, ибо невозможно совершать несправедливость по отношению к самому себе. Верно, что люди, облеченные верховной властью, могут совершать пристрастные действия, но не несправедливость и беззаконие в собственном смысле.

5. Любой суверен ненаказуем подданным. В-пятых, и как вывод из только что сказанного, ни один человек, облеченный верховной властью, не может быть по праву казнен или как-нибудь иначе наказан кем-либо из своих подданных. Ибо каждый подданный, как мы видели, является ответственным за действия своего суверена. Следовательно, наказывая суверена, подданный наказывает другого за действия, совершенные им самим.

6. Суверен – судья в вопросах о том, что необходимо для мира и защиты своих подданных. И так как целью учреждения верховной власти являются мир и общая защита, а право на цель дает право и на ведущие к ней средства, то к правам человека или собрания, обладающего верховной властью, относится также право быть судьей в делах мира и защиты, а также в делах того, что препятствует их осуществлению. Суверен, таким образом, имеет право предпринять все, что он считает необходимым в целях сохранения мира и безопасности путем предупреждения раздоров внутри и нападения извне, а когда мир и безопасность уже утрачены, предпринять все необходимое для их восстановления.

И судья в отношении того, каким доктринам следует их учить. И поэтому, в-шестых, в компетенцию верховной власти входит быть судьей в отношении того, какие мнения и учения препятствуют и какие содействуют водворению мира, и, следовательно, в каких случаях, в каких рамках и каким людям может быть предоставлено право обращаться к народной массе и кто должен расследовать доктрины всех книг, прежде чем они будут опубликованы. Ибо действия людей обусловлены их мнениями, и в хорошем управлении мнениями состоит хорошее управление действиями людей с целью водворения среди них мира и согласия. И хотя единственным критерием учения должна быть истина, однако это не противоречит тому, чтобы учения регулировались также с точки зрения их отношения к делу мира. Ибо учение, противодействующее миру, не может в большей мере быть истинным, чем мир и согласие – направленными против естественного закона. Поэтому в государстве, где вследствие небрежности или неловкости правителей или учителей с течением времени стали общепринятыми ложные учения, противоположные истины могут оказаться вредными. Однако следует добавить, что внезапное вторжение какой-нибудь новой истины само по себе еще никогда не взрывало мир. Это вторжение может лишь возбудить войну, которая тлела подспудно. Ибо люди, которые до того нерадиво управляются, что они смеют поднять оружие для защиты или введения какого-нибудь мнения, находятся еще в состоянии войны, и их состояние есть не мир, а лишь приостановление военных действий из боязни друг друга. И они живут как бы в состоянии непрерывного приготовления к военным действиям. Вот почему в сферу компетенции суверена входит быть судьей или назначать всех судей мнений и учений, что необходимо в целях мира и предупреждения раздора и гражданской войны.

7. Право предписывать подданным правила, с помощью которых каждый из них столь хорошо знает, что именно является его собственностью, что уже никто другой не может, не нарушив справедливости, отнять ее у него.

В-седьмых, к верховной власти относится вся власть предписывать правила, указывающие каждому человеку, какими благами он может пользоваться и какие действия он может предпринять, не оказываясь стесненным в этом отношении кем-либо из своих сограждан. И именно это люди называют собственностью. Ибо до установления верховной власти (как уже было показано) все люди имели право на все, каковое право необходимо вело к войне, и поэтому эта собственность, которая необходима для мира и зависит от установления верховной власти, есть акт этой власти в целях установления гражданского мира. Эти правила о собственности (или о моем и твоем), о добре, зле, закономерном и незакономерном в человеческих действиях суть гражданские законы, т. е. особенные законы каждого отдельного государства, хотя термин гражданский закон приурочивается теперь к древним гражданским законам города Рима, законы которого в силу его главенства над большей частью тогдашнего мира были там гражданским законом.

8. Суверену также принадлежат судебная власть и право решать споры. В-восьмых, составной частью верховной власти является право юрисдикции, т. е. право рассмотрения и решения всех споров, могущих возникнуть относительно закона, как гражданского, так и естественного, или относительно того или иного факта. Ибо без решения споров не может быть защиты подданного от обид со стороны другого. Без такого решения споров остаются пустыми звуками законы о моем и твоем, и за всяким человеком в силу его естественного и необходимого стремления к самосохранению остается право защищаться собственной физической силой, т. е. остается состояние войны, противоречащее той цели, ради которой установлено каждое государство.

9. И право объявления войны и заключения мира в зависимости от того, что он найдет более полезным. В-девятых, в компетенцию верховной власти входит право объявления войны и заключения мира с другими народами и государствами, т. е. право судить о том, что требуется в данный момент в интересах общего блага и какие силы должны быть для данной цели собраны, вооружены и оплачены, а также какая сумма должна быть собрана с подданных для покрытия расходов. В самом деле, гарантию защиты доставляют каждому народу его вооруженные силы, а сила армии состоит в объединении ее сил под единым командованием, которое поэтому принадлежит суверену, ибо одно право командования над вооруженными силами без всякого другого установления делает того, кто обладает этим правом, сувереном. Вот почему, кто бы ни был генералом армии, лицо, обладающее верховной властью, всегда является генералиссимусом (generalissimo).

10. И право выбора всех советников и министров, как гражданских, так и военных. В-десятых, к правам верховной власти относится право выбора всех советников, министров, должностных лиц и чиновников, как гражданских, так и военных. Так как мы видели, что целью учреждения верховной власти является осуществление общего мира и защиты, то отсюда следует, что суверен должен обладать властью использовать те средства, которые он сочтет наиболее подходящими для этого.

11. И право награждать и наказывать той мерой, какую он сам сочтет разумной (если более ранний закон ее не определил). В-одиннадцатых, суверену предоставлено право награждать богатством и почестями, а также накладывать телесные и денежные наказания, как и наказание бесчестьем, на всякого подданного в соответствии с ранее изданным сувереном законом. А если такого закона не было, то суверену предоставлено право награждать и наказывать соответственно тому, как он это сочтет разумным, чтобы поощрить людей к служению государству или удержать их от нанесения вреда ему.

12. И право установления почетных титулов и табели о рангах. И наконец, принимая во внимание, какую цену люди от природы склонны придавать самим себе, какого уважения они требуют от других и как мало они ценят остальных людей и что из всего этого непрерывно проистекают среди них соперничество, раздоры, заговоры и, наконец, война, ведущая к их взаимному истреблению и к ослаблению их сопротивления общему врагу, необходимо, чтобы су-

ществовали законы о почестях и установленная государством градация ценности людей, оказавших или способных оказать услугу государству, и чтобы тот или другой человек был облечен властью претворить эти законы в жизнь. Но мы уже показали, что верховная власть имеет не только право распоряжения войсками государства, но также и право суда во всех спорах. Поэтому суверену принадлежит также право раздавать почетные титулы и определять то положение в обществе, которое каждый человек должен занимать, и те знаки уважения, которые подданные должны оказывать друг другу при публичных и частных встречах.

Эти права неделимы. Таковы права, образующие сущность верховной власти и являющиеся признаками, по которым человек может определить того человека или то собрание людей, которые облечены верховной властью. Ибо эти права непередаваемы и неделимы. Право чеканить монету, распоряжаться имуществом и личностью несовершеннолетних наследников, право преимущественной покупки на базарах и все другие уставные прерогативы суверен может перенести на кого-нибудь без всякого ущерба для своего права защиты подданных. Если же суверен переносит на другого право распоряжения войсками, то сохранение за собой права судебной власти будет бесполезно, так как он будет лишен силы привести законы в исполнение; а если он уступает кому-либо свое право взимать налоги, то пустым остается его право распоряжаться военными силами, если он отказывается от права направлять те или иные доктрины, то боязнь духов может толкнуть людей на восстание.

Таким образом, какое бы из указанных прав ни рассматривать, мы увидим, что при отпадении одного удержание всех остальных прав не может произвести никакого эффекта в сохранении мира и справедливости, являющихся целью установления всех государств. Именно это разделение имеется в виду, когда говорится, что царство, разделенное в самом себе, не может сохраниться, ибо без такого предварительного разделения никогда не может случиться, чтобы оно разделилось на две борющиеся между собой армии. Если бы раньше большая часть населения Англии не придерживалась мнения, что указанные права были разделены между королем, лордами и палатой общин, то народ никогда не был бы разделен и дело не дошло бы до гражданской войны – сначала из-за политических разногласий, а затем из-за разногласий по вопросу о свободе религии. Эта гражданская война послужила людям таким уроком в отношении верховных прав, что теперь (в Англии) найдутся немногие, которые не видят, что эти права неделимы и таковыми они будут признаны при ближайшем восстановлении мира и будут признаваться до тех пор, пока не забудутся пережитые бедствия, но не дольше, разве что простонародье станет более просвещенным, чем оно было до сих пор.

Не может быть никакого пожалования прав суверена без прямого отречения от верховной власти. Так как эти права являются существенными и неделимыми, то отсюда необходимо следует, что, в какой бы форме ни было пожаловано сувереном кому-нибудь какое-либо из этих прав, пожалование недействительно, если только при этом не было прямого отречения от верховной власти и если пожалованный продолжает по-прежнему именовать жалующего сувереном. Ибо если суверен пожаловал все, что он может, но мы возвращаем ему обратно его верховную власть, то все его права, как неделимые между собой и неотделимые от верховной власти, восстанавливаются.

Власть и честь подданных исчезают в присутствии верховной власти. Так как эта огромная сфера компетенции неделима и неотделима от верховной власти, то малообоснованно мнение тех, которые говорят о суверенных королях, что хотя они singulis majores, т. е. имеют большую власть, чем каждый из их подданных в отдельности, однако они universis minores, т. е. имеют меньшую власть, чем все их подданные в совокупности. В самом деле, если под всеми в совокупности не разумеется совокупное тело как единое лицо, то все в совокупности означает то же самое, что каждый в отдельности, и выражение бессмысленно. Если же под всем в совокупности разумеют их как единое лицо (носителем какового лица является суверен), тогда власть всех в совокупности тождественна власти суверена, и, таким образом, приведенное выше утверждение опять-таки бессмысленно. Нелепость своего утверждения авторы его достаточно хорошо видят там, где верховная власть принадлежит народному собранию, но они не видят его там, где она принадлежит монарху, и, однако, верховная власть остается той же независимо от того, кому она принадлежит.

Как власть, так и честь суверена должны быть больше, чем власть и честь любого или всех его подданных. Ибо верховная власть является источником всех почестей. Достоинства лорда, герцога и принца суть создания ее рук. Как слуги при господине, так и подданные в присутствии суверена – все равны и лишены всякого почета. И хотя, когда они находятся вне поля зрения суверена, одни из них представляются выше рангом, другие – ниже, однако в его присутствии они не больше, чем звезды в присутствии солнца.

Верховная власть не столь пагубна, как отсутствие ее, и вред возникает тогда, когда большинство с трудом подчиняется меньшинству. Могут, однако, возразить здесь, что состояние подданных, вынужденных безропотно подчиняться прихотям и порочным страстям того или тех, кто имеет в своих руках такую неограниченную власть, является чрезвычайно жалким. И обыкновенно бывает так, что те, кто живет под властью монарха, считают свое жалкое положение результатом монархии, а те, кто живет под властью демократии или другого верховного собрания, приписывают все неудобства этой форме государства, между тем как власть, если только она достаточно совершенна, чтобы быть в состоянии оказывать защиту подданным, одинакова во всех ее формах. Те, кто жалуется на указанные стеснения, не принимают во внимание, что положение человека всегда связано с тем или иным неудобством и что величайшие стеснения, которые может иногда испытывать народ при той или иной форме правления, едва чувствительны по сравнению с теми бедствиями и ужасающими несчастьями, которые являются спутниками гражданской войны, или с тем разнузданным состоянием безвластия, когда люди не подчиняются законам и не признают над собой никакой принудительной власти, удерживающей их от грабежа и мести. Эти люди не принимают также во внимание, что величайшие притеснения, испытываемые подданными со стороны верховных правителей, проистекают не из того, что они, правители, ожидают для себя удовольствия или выгоды от разорения или ослабления своих подданных, чья сила составляет их собственную силу и славу, а обусловлены тем, что упорная скаредность самих подданных, неохотно идущих на материальные жертвы для своей собственной защиты, ставит их правителей перед необходимостью извлечь из них все, что можно, в мирное время, с тем чтобы иметь средства в случае крайней или внезапной необходимости для организации сопротивления или победы над своими врагами. Ибо все люди от природы снабжены теми замечательными увеличительными стеклами (каковыми являются их страсти и себялюбие), сквозь которые каждый маленький платеж представляется им великой обидой, и лишены тех подзорных труб (именно морали и гражданской науки), чтобы видеть издали те бедствия, которые грозят им и которых нельзя избежать без таких платежей.

Глава XXI. О свободе подданных

Что такое свобода. Свобода означает отсутствие сопротивления (под сопротивлением я разумею внешнее препятствие для движения), и это понятие может быть применено к неразумным созданиям и неодушевленным предметам не в меньшей степени, чем к разумным существам. Ибо если что-либо так связано или окружено, что оно может двигаться лишь внутри определенного пространства, ограниченного сопротивлением какого-либо внешнего тела, то мы говорим, что это нечто не имеет свободы двигаться дальше. Подобным же образом о живых существах, пока они заперты или сдерживаются стенами или цепями, а также о воде, которая удерживается берегами или посудой и которая иначе разлилась бы по большему пространству, мы обыкновенно говорим, что они не имеют свободы двигаться так, как они двигались бы без этих внешних препятствий. Но если препятствие движению кроется в самом устройстве вещи, например когда камень находится в покое или когда человек прикован болезнью к постели, тогда мы обычно говорим, что эта вещь лишена не свободы, а способности движения.

Что значит быть свободным человеком. Согласно этому собственному и общепринятому смыслу слова, свободный человек – тот, кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать. Но если слово свобода применяется к вещам, не являющимся телами, то это злоупотребление словом, ибо то, что не обладает способностью движения, не может встречать препятствия. Поэтому, когда, к примеру, говорят, что дорога свободна, то имеется в виду свобода не дороги, а тех людей, которые по ней беспрепятственно двигаются. А когда мы говорим свободный дар, то понимаем под этим не свободу подарка, а свободу дарящего, не принужденного к этому дарению ка-

ким-либо законом или договором. Точно так же когда мы свободно говорим, то это свобода не голоса или произношения, а человека, которого никакой закон не обязывает говорить иначе, чем он говорит. Наконец, из употребления слов свобода воли можно делать заключение не о свободе воли, желания или склонности, а лишь о свободе человека, которая состоит в том, что он не встречает препятствии к совершению того, к чему его влекут его воля, желание или склонность.

Страх и свобода совместимы. Страх и свобода совместимы. Например, если человек из страха, что корабль потонет, бросает свои вещи в море, то он тем не менее делает это вполне добровольно и может воздержаться от этого, если пожелает. Следовательно, это действие свободного человека. Точно так же если человек платит свои долги, как это иногда бывает только из боязни тюрьмы, то и это действие свободного человека, ибо ничто не препятствует этому человеку отказаться платить. Как правило, все действия, совершаемые людьми в государствах из страха перед законом, являются действиями, от которых совершающие их имеют свободу воздержаться.

Свобода и необходимость совместимы. Свобода и необходимость совместимы. Вода реки, например, имеет не только свободу, но и необходимость течь по своему руслу. Такое же совмещение мы имеем в действиях, совершаемых людьми добровольно. В самом деле, так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина – из другой в непрерывной цепи (первое звено которой находится в руках Бога – первейшей из всех причин), то они проистекают из необходимости. Таким образом, всякому, кто мог бы видеть связь этих причин, была бы очевидна необходимость всех произвольных человеческих действий. И поэтому Бог, который видит все и располагает всем, видит также, что, когда человек делает то, что он хочет, его свобода сопровождается необходимостью делать не больше и не меньше того, что желает Бог. Ибо хотя люди могут делать многое, что Бог не велел делать и за что Он поэтому не является ответственным, однако люди не могут иметь ни страстей, ни расположения к чему-либо, причиной которых не была бы воля Божья. И воля Божья не обеспечила необходимости человеческой воли и, следовательно, всего того, что от этой воли зависит, ибо человеческая свобода противоречила бы и препятствовала всемогуществу и свободе Бога. Этим довольно сказано для нашей цели о той естественной свободе, которая только и понимается под свободой в собственном смысле.

Искусственные узы, или соглашения. Но подобно тому как люди для достижения мира и обусловленного им самосохранения создали искусственного человека, называемого нами государством, точно так же они сделали искусственные цепи, называемые гражданскими законами, и эти цепи они сами взаимными соглашениями прикрепили одним концом к устам того человека или собрания, которым они дали верховную власть, а другим концом – к собственным ушам. Эти узы, слабые по своей природе, могут, однако, быть сделаны так, чтобы они держались благодаря опасности, а не трудности их разрыва.

Свобода подданных заключается в свободе делать то, что не указано в соглашениях с властью. Лишь в связи с этими узами я буду говорить теперь о свободе подданных. Действительно, так как мы видим, что нет такого государства в мире, в котором было бы установлено достаточно правил для регулирования всех действий и слов людей (ибо это невозможно), то отсюда с необходимостью следует, что во всякого рода действиях, о которых правила умалчивают, люди имеют свободу делать то, что их собственный разум подсказывает как наиболее выгодное для них. Ибо если под свободой в собственном смысле мы будем понимать физическую свободу, т. е. свободу от цепей и тюрьмы, то было бы нелепо, чтобы люди, как это часто бывает, требовали той свободы, которой они и так явно пользуются. С другой стороны, если под свободой понимать свободу от законов, – это не менее нелепо, ибо люди тогда требовали бы для себя, как они это часто делают, такой свободы, при которой все другие люди могли бы стать хозяевами их жизни. Однако, как это ни нелепо, они именно этого требуют, не зная, что законы бессильны защищать их**,** если им не приходит на помощь меч в руках одного или многих людей, заставляя исполнять законы. Свобода подданных заключается поэтому лишь в тех вещах, которые суверен при регулировании их действия обошел молчанием, как, например,

свобода покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, наставлять детей по своему усмотрению и т. д.

Свобода подданного совмещается с неограниченной властью суверена. Однако нас не следует понимать так, будто этой свободой упраздняется или ограничивается власть суверена над жизнью и смертью его подданных. Ведь было уже показано, что все, что бы верховный представитель ни сделал по отношению к подданному и под каким бы то ни было предлогом, не может считаться несправедливостью или беззаконием в собственном смысле, так как каждый подданный является виновником каждого акта, совершаемого сувереном. Суверен, таким образом, имеет право на все с тем лишь ограничением, что, являясь сам подданным Бога, он обязан в силу этого соблюдать естественные законы. Поэтому может случиться и часто случается в государствах, что подданный по повелению верховной власти предается смертной казни, и при этом ни подданный, ни суверен не совершают несправедливости по отношению друг к другу, как, например, когда Иеффай принес в жертву свою дочь. В этом и подобных случаях тот, кто так умирает, имел свободу совершить то деяние, за которое он тем не менее без всякой несправедливости предается смерти. Точно так же обстоит дело с суверенным государством, предающим смерти невинного подданного. Ибо, хотя такого рода деяние (как, например, убийство Урии Давидом), будучи несправедливым, идет вразрез с естественным законом, беззаконие в приведенном случае было совершено, однако, лишь по отношению к Богу, а не по отношению к Урии. Не по отношению к Урии, ибо право делать, что ему угодно, было дано Давиду самим Урием, и, однако, по отношению к Богу, ибо Давид был подданным Бога и естественный закон запрещал ему совершать всякую несправедливость. Это различие явно подтвердил и сам Давид, когда он в своем покаянном обращении к Богу сказал: Против тебя одного я согрешил. Точно так же, когда афиняне изгоняли на десять лет наиболее влиятельных граждан своего государства, они не думали, что совершают какое-либо беззаконие, никогда не спрашивали, какое преступление совершил изгоняемый, а лишь какую опасность представляет он для них. Более того, они решали вопрос об изгнании, сами не зная кого, так как каждый приносил на рыночную площадь устричную раковину с именем того, кого он считал нужным изгнать, не выставляя против него никакого определенного обвинения, и изгнанным иногда оказывался Аристид за его репутацию справедливого, а иногда грубый шут Гипербола за его шутки». И однако, никто не скажет, что суверенный народ Афин не имел права изгонять их или что афинянин не имел свободы шутить или быть справедливым.

Свобода, которую восхваляют писатели, – это свобода не частных лиц, а суверенов. Та свобода, о которой часто и с таким уважением говорится в исторических и философских работах древних греков и римлян и в сочинениях и рассуждениях тех, кто позаимствовал у них все свои политические познания, есть свобода не частных лиц, а государства, идентичная той, которой пользовался бы каждый человек в том случае, когда совершенно не было бы ни гражданских законов, ни государства. Ибо, подобно тому как среди людей, не признающих никакой власти, имеет место непрерывная война каждого против своего соседа, не существует наследства, которое можно было бы передать сыну или ждать от отца, и собственности на движимое и недвижимое имущество, и никакой гарантии безопасности, а имеется полная и абсолютная свобода каждого частного лица, точно так же среди независимых друг от друга государств каждое пользуется абсолютной свободой делать то, что оно (т. е. что тот человек или собрание, которое его представляет) считает наиболее соответствующим своему благу. В силу этого они и живут в состоянии непрерывной войны и постоянной готовности к бою, о чем говорят укрепленные границы и пушки, направленные против соседей. Афиняне и римляне были свободны, т.е. свободными государствами; это значит не то, что какие-нибудь частные лица пользовались там свободой оказывать сопротивление своим представителям, а то, что их представители имели свободу оказывать сопротивление другим народам или завоевывать их. На башнях города Лука начертано в наши дни большими буквами слово LIBERTAS, однако никто не может отсюда заключить, что человек здесь в большей степени свободен или же избавлен от службы государству, чем в Константинополе. Свобода одинакова как в монархическом, так и в демократическом государстве.

Однако люди легко вводятся в заблуждение соблазнительным именем свободы и по недостатку способности различения ошибочно принимают за свое прирожденное доставшееся по наследству право то, что является лишь правом государства. А когда эта ошибка подкрепляется авторитетом тех, чьи сочинения по этому вопросу пользуются высокой репутацией, то не приходится удивляться, что это приводит к мятежу и государственному перевороту. В западных странах привыкли заимствовать свои мнения относительно установления и прав государств у Аристотеля, Цицерона и других греков и римлян, которые, живя в демократических государствах, не выводили эти права из принципов природы, а переносили их в свои книги из практики собственных демократических государств, подобно тому как грамматики составляли правила языка на основе современной им практики, а правила стихосложения – на основании поэм Гомера и Вергилия. И так как афинян поучали (чтобы удержать их от стремления к изменению форм правления), что они свободные люди и что все живущие при монархии рабы, то Аристотель пишет в своей «Политике» (книга 6, глава 2): «Демократия предполагает свободу, ибо считается общепринятым, что никто не свободен при ином образе правления». И подобно тому как Аристотель исходил из практики Афинской республики, Цицерон и другие писатели основывали свои учения на мнениях римлян, которым внушали ненависть к монархии сначала те, кто свергли своего суверена и поделили между собой верховную власть над Римом, а затем их преемники. Благодаря чтению греческих и латинских авторов люди с детства привыкли благосклонно относиться (под лживой маской свободы) к мятежам и беззастенчивому контролированию действий своих суверенов, а затем к контролированию и этих контролеров, вследствие чего было пролито столько крови, что я считаю себя вправе утверждать, что ничто никогда не было куплено такой дорогой ценой, как изучение западными странами греческого и латинского языков.

Как может быть определена свобода подданных. Переходя теперь к отдельным сторонам истинной свободы подданного, т. е. к вопросу о том, в каких случаях подданный может, не совершая беззакония, ослушаться приказаний суверена, мы должны рассмотреть, от каких прав мы отказываемся, когда устанавливаем государство, или (что одно и то же) от какой свободы отрекаемся, принимая на свою ответственность все без исключения действия человека или собрания, которых мы делаем своими суверенами. Ибо в акте нашего подчинения заключаются одинаково как наше обязательство, так и наша свобода, и последние должны быть выведены из первого на основании доводов. Так как все люди одинаково свободны от природы, то всякое обязательство человека может проистекать лишь из какого-нибудь его собственного действия. А так как основанием для этих выводов должны служить или определенные слова: «Я признаю своими все его действия», или намерение того, кто подчиняет себя власти (а это намерение должно быть выведено из той цели, для которой он подчиняет себя), то обязательства и свобода подданного должны быть выведены или из этих слов, или из других равнозначных, или же из цели установления верховной власти, которая заключается в установлении внутреннего мира среди подданных и в их защите против общего врага. **Подданные обладают свободой защищать свою жизнь даже от тех, кто посягает на нее на законном основании.**

Так как мы поэтому первым делом видим, что верховная власть, основанная на установлении, учреждена посредством соглашения каждого с каждым, а верховная власть, основанная на приобретении, – посредством соглашения между побежденными и победителями или между ребенком и родителем, то отсюда очевидно, что каждый подданный имеет свободу в отношении всего, право на что не может быть отчуждено соглашением. Я уже показал в главе XIV, что соглашения, обязывающие человека не защищать свою собственную жизнь, недействительны.

Они не обязаны наносить себе повреждения. Поэтому**:** если суверен приказывает человеку (хотя бы и по праву осужденному) убить, ранить или изувечить себя, или не оказывать сопротивление тому, кто на него покушается, или воздержаться от пищи, пользования воздухом, употребления лекарств или какой-либо другой вещи, без которой он не может жить, то такой человек свободен не повиноваться; если какой-нибудь человек допрашивается сувереном или кем-нибудь от его имени по поводу совершенного им преступления, то допрашиваемый, когда ему не обещают прощения, не обязан сознаваться в этом, ибо (как я показал это в этой же главе) никакой договор не может обязать человека обвинить себя.

Кроме того, признание подданным прав верховной власти содержится в следующих словах: «Я признаю своими или беру на свою ответственность все его действия». Этими словами подданный нисколько не ограничивает своей первоначальной свободы, ибо, разрешая суверену убить меня, я этим не обязываюсь убить самого себя по его приказанию. Одно дело сказать: «Убей меня или моего товарища, если тебе угодно», другое дело сказать: «Я намерен убить себя или моего товарища». Отсюда следует, что никто не обязан на основании указанных слов убить себя или другого человека. Следовательно, лежащая иногда на человеке обязанность исполнять по приказанию суверена опасную или унизительную должность вытекает не из тех слов, которые составляют акт подчинения, а из намерения, которое должно быть выведено из цели этого акта. Если поэтому наш отказ в повиновении в указанном случае не подрывает ту цель, ради которой была установлена верховная власть, то мы свободны отказать, в противном случае мы не свободны.

Даже и на войне, если они не взяли на себя добровольно обязательство сражаться. На этом основании солдат, которому приказано сражаться против врага, может в некоторых случаях, не совершая беззакония, отказаться от этого, хотя суверен имеет право казнить его за отказ. Это возможно, например, в том случае, когда солдат ставит вместо себя другого достаточно сильного солдата, ибо в этом случае нет уклонения от службы. То же самое должно быть дозволено людям, робким от природы, не только женщинам (от которых никто не ждет исполнения таких опасных обязанностей), но и мужчинам, обладающим бабьим мужеством. Когда армии сражаются, бывает, что одна или обе стороны обращаются в бегство, однако если это делается не из-за предательства, а из страха, то это считается не беззаконием, а позором. На том же основании уклонение от участия в сражении есть не беззаконие, а трусость. Однако тот, кто сам поступает в рекруты или берет задаток, не может ссылаться на природную робость и обязан не только принимать участие в сражении, но и не бежать без разрешения своего начальника. А когда защита государства требует помощи всех, способных носить оружие, каждый обязан принимать участие в ней. Ибо в противном случае тщетным оказывается установление государства, которое граждане не имеют желания или мужества сохранить.

Никто не имеет свободы оказывать сопротивление мечу государства в целях защиты другого человека, виновного или невиновного, ибо такая свобода лишает суверена возможности защищать нас и разрушает поэтому саму сущность правления. А если большая масса людей оказала уже совместно неправильное сопротивление верховной власти или совершила уголовное преступление, за которое каждый из них ожидает смертной казни, то разве они не имеют в этом случае свободы соединиться для взаимной помощи и защиты? Конечно, имеют, ибо они лишь защищают свою жизнь, на что виновный имеет такое же право, как и невиновный. Их предыдущее нарушение своего долга было действительно беззаконным, но последовавшее за этим применение оружия хотя и имеет своей целью поддержать то, что ими сделано, однако не является новым незаконным актом. А когда оружие пускается в ход лишь в целях самозащиты, то это вполне законно. Но если некоторым из них предлагается прощение, то это отнимает у тех, кому это предлагается, предлог самозащиты и делает незаконным их упорство в оказании содействия и защиты остальным.

Наибольшая свобода подданных проистекает из умолчания закона. Что же касается остальных свобод, то они проистекают из умолчания закона. Там, где суверен не предписал никаких правил, подданный свободен действовать или не действовать согласно своему собственному усмотрению. И такой свободы бывает в одних местах и в одни времена больше, в других местах и в другие времена – меньше соответственно тому, как это представляется наиболее целесообразным тем, которые обладают верховной властью. Например, было время, когда в Англии человек имел право силой войти во владение своим участком земли или силой отнять его у другого. Однако в последующее время эта свобода насильственного захвата была отменена статутом, принятым королем в парламенте. Или, например, в некоторых частях света мужчины имеют право иметь много жен, в других же такая свобода не допускается.

Если подданный имеет какой-нибудь спор с сувереном по поводу долга, права владения недвижимым или движимым имуществом, или по поводу какой-либо службы, которая от него требуется, или по поводу какой-нибудь кары, физической или денежной, и если все это имеет

своим основанием изданный ранее закон, то подданный так же свободен добиваться своего права, как если бы это была тяжба с другим подданным, и он может добиваться своего права перед судьями, назначенными сувереном. Так как мы видим, что суверен предъявляет свои требования на основании ранее изданного закона, а не на основании своей власти, то он этим объявляет, что он требует не больше того, что окажется обязательным по закону. Домогательство подданного не идет поэтому вразрез с волей суверена, и, следовательно, подданный свободен требовать, чтобы его дело слушалось и решалось согласно этому закону. Однако если суверен требует или берет что-нибудь на основании своей власти, то такие случаи не подлежат обжалованию. Ибо все, что суверен делает в силу своей власти, он делает в силу полномочий, данных ему каждым подданным, а, следовательно, тот, кто подает жалобу на своего суверена, подает жалобу на самого себя.

Если монарх или верховное собрание жалуют всем или некоторым своим подданным такую свободу, наличие которой делает суверена неспособным заботиться об их безопасности, то, если при этом суверен не отрекся прямо от своей власти или не перенес ее на кого-нибудь другого, пожалование недействительно. Ибо так как он мог бы открыто (если бы такова была его воля) и в ясных выражениях отречься и этого не сделал, то следует умозаключить, что это не было его волей, а что пожалование проистекало из непонимания противоречия между такой свободой и верховной властью. Поэтому верховная власть остается, и, следовательно, остаются все те права, без которых верховная власть не может быть осуществлена, а именно: право объявления войны и заключения мира, право юрисдикции, назначения чиновников и советников, взимания налогов и остальные права, указанные в главе XVIII.

В каких случаях подданные освобождаются от повиновения суверену. Обязанности подданных по отношению к суверену предполагаются существующими лишь в течение того времени, и не дольше, пока суверен в состоянии защищать их. Ибо данное людям природой право защищать себя, когда никто другой не в состоянии их защитить, не может быть отчуждено никаким договором. Суверенная власть есть душа государства, и, если эта душа покидает тело, члены не получают от него никакого движения. Целью повиновения является защита, и тому, в чем человек видит свою защиту, будет ли это его собственный меч или меч другого, он склонен от природы повиноваться и стремится это поддержать. Хотя верховная власть, согласно положению ее учредителей, должна быть бессмертной, однако по своей природе она не только подвержена насильственной смерти в результате внешней войны, но в силу невежества людей и их страстей она носит в себе с момента своего учреждения семена естественной смерти или семена распада от внутренних распрей.

В случае пленения. Если подданный взят в плен на войне или если его личность или средства существования находятся под охраной врага и ему даруется жизнь и физическая свобода при том условии, что он станет подданным победителя, то подданный волен принять это условие, а приняв его, он становится подданным того, кто взял его в плен, ибо у него нет другого средства сохранить свою жизнь. Точно так же обстоит дело, если кто-либо арестован в чужой стране и ему предлагается свобода на таких же условиях. Но если человек держится в заключении или цепях и физическая свобода ему не предоставлена, то нельзя считать его связанным договором о подданстве, и поэтому он имеет право использовать все доступные ему средства для побега.

В случае отречения суверена от власти за себя и за своих наследников. Если монарх отрекается от верховной власти за себя и за своих наследников, то его подданные возвращаются к состоянию абсолютной естественной свободы, ибо хотя легко установить, кто его сыновья и кто его ближайшие родственники, однако от собственной воли монарха зависит (как это было указано в предшествующей главе), кто будет его наследником. Поэтому если монарх не желает иметь наследника, то нет ни верховной власти, ни подданства. Таково же положение, если монарх умер, не объявив, кто должен быть его наследником, и нельзя также установить, кто его родственники. Ибо в этом случае нельзя установить, кто является наследником, и, следовательно, никто не обязан быть подданным.

В случае изгнания. Если монарх подвергает подданного изгнанию, то последний во время изгнания не является подданным. Хотя тот, кто послан за границу с каким-нибудь поручени-

ем или получил разрешение путешествовать, остается подданным, но не в силу своего соглашения о подданстве, а в силу договора между суверенами. Ибо всякий вступающий на территорию другого владения обязан подчиняться всем его законам, за исключением того случая, когда он пользуется особой привилегией благодаря дружбе между его сувереном и сувереном той страны, где он временно пребывает, или когда он имеет специальное разрешение сохранить старое подданство.

В случае, когда суверен сам становится подданным другого. Если побежденный на войне монарх отдается в подданство победителю, то подданные освобождаются от их прежних обязанностей и становятся подданными победителя. Однако если побежденный монарх содержится в тюрьме или не пользуется физической свободой, то нельзя предполагать, что он отрекся от прав верховной власти, а поэтому его подданные обязаны повиноваться всем ранее установленным властям, правящим не от своего имени, а от имени попавшего в плен монарха. Так как его права остаются, то вопрос может быть лишь об управлении, т. е. о должностных лицах и чиновниках. И если монарх не имеет возможности назначать их, то предполагается, что он одобряет тех, кого назначил раньше.

Гоббс, Т. Левиафан / Томас Гоббс / Пер. с англ. А. Гутермана. – М.: Мысль, 2001. – С. 85-89, 120-128, 145-154.

ДЖОН ЛОКК (1632-1704) – британский философ, представитель эмпиризма и либерализма, оказал огромное влияние на развитие эпистемологии и политической философии. Локк родился в г. Рингтоне (графство Сомерсет) в семье судейского чиновника. Благодаря победе парламента в гражданской войне, на которой его отец сражался в чине капитана кавалерии, Локк в 15 лет был принят в Вестминстерскую школу – ведущее учебное заведение страны. В 1652 г. Локк поступил в Крайст-Чёрч-колледж Оксфордского университета. После получения магистерской степени в 1658 г. он был избран «студентом» (т.е. научным сотрудником) колледжа, однако вскоре разочаровался в аристотелевской философии, которую должен был преподавать, и начал заниматься медициной. Участвовал в проведении естественнонаучных экспериментов, однако сколько-нибудь значительных результатов не достиг. В возрасте 34 лет Локк познакомился с лордом Эшли, впоследствии первым графом Шефтсбери, который оказал большое влияние на формирование его либеральных взглядов. Локк путешествовал по Европе, в 1675-1679 гг. он жил во Франции (в Монпелье и Париже), где изучал идеи Гассенди, в 1683-1689 гг. – в Голландии, после чего вернулся в Англию и посвятил оставшиеся 15 лет жизни научным исследованиям и государственной службе. Большую часть жизни Локк страдал от астмы, но даже болезнь не помешала ему уже в престарелом возрасте (в 1696 г.) стать комиссаром по делам торговли и колоний. Локк участвовал в проведении денежной реформы и способствовал отмене закона, препятствовавшего свободе печати, был одним из учредителей Банка Англии. Джон Локк обсуждал с И. Ньютоном Евангелие и переписывался с Г.В. Лейбницем. Последние годы жизни он напряженно трудился над многотомным изданием, посвященным вопросам религии, веротерпимости и воспитания. Широкую известность философу принесла работа «Опыт о человеческом разумении», переиздававшаяся четырежды еще при его жизни. Можно без преувеличения сказать, что Джон Локк был одним из первых мыслителей новой индустриальной эпохи. Он не разбирался в тонкостях религии, не признавал мистику, мало уделял внимания искусству, его ум отличался практичностью, а философское учение – последовательным эмпиризмом. Локк утверждал, что сознание человека первоначально является «чистой доской», в нем нет никаких знаний, никаких «врожденных идей»; знание порождается и определяется только опытом посредством чувственного восприятия.

«ДВА ТРАКТАТА О ПРАВЛЕНИИ» («Two Treatises of Government») Дж. Локк опубликовал в 1689 г. Именно идеи данной работы позволяют считать Локка «отцом» западного либерализма. В этой работе Локк развивал концепцию общественного договора, но в отличие от Гоббса он верил в благоразумность человека, а государство и власть считал регуляторами, которые должны служить общественным интересам и гражданам. Власть государства, по мнению Локка, необходимо ограничивать при помощи естественного права и принципа разделения властей. Единственным истинным основанием власти суверена является согласие народа. Если правитель переходит от правления, основанного на законе, к «переменчивому, неопределенному и произвольному» правлению, люди имеют право и даже обязаны перестать ему подчиняться. Такие представления Локка были весьма революционными для своего времени.

Вопросы к тексту:

1) Что, по мнению Дж. Локка, представляет собой политическая власть, и кто является ее источником?

2) Как Дж. Локк характеризует «естественное состояние» людей?

3) Почему между людьми возникает «состояние войны»?

4) Что собой представляет политическое общество?

5) За что Дж. Локк критикует абсолютную монархию?

2.6.2. Локк Дж. Два трактата о правлении

Книга вторая. Глава I

1. В предыдущем рассуждении было доказано:

1) что Адам не обладал ни благодаря естественному праву отцовства, ни благодаря определенному дару, полученному от бога, такой властью над своими детьми и таким владычеством над миром, какие ему приписывают;

2) что если бы он и обладал такой властью, то тем не менее его потомки не имели бы на нее никакого права;

3) что если бы его потомки обладали такой властью, то, поскольку не существует ни закона природы, ни закона, установленного богом, которые определяли бы, кто является подлинным наследником во всех могущих возникнуть случаях, постольку правопреемственность и, следовательно, право на власть не могли бы быть точно определены;

4) если бы и было определено такое право, то все же, поскольку сведения о том, какая линия потомков Адама является старшей, давным-давно полностью утрачены, среди различных человеческих племен и родов, существующих в мире, нет ни одного, который мог бы хоть в какой-то степени больше, чем любой другой, претендовать на роль старшего дома и обладать правом наследования.

После того как все эти предпосылки, как мне думается, были ясно доказаны, невозможно, чтобы правители, ныне существующие на земле, извлекали какую-либо выгоду или получали хотя бы малейшую тень власти из того, что принято считать основным источником всей власти, – *частного владения Адама и отцовской юрисдикции.* Таким образом, тот, кто не считает справедливым и обоснованным полагать, что всякое существующее в мире правление является продуктом лишь силы и насилия и что люди живут вместе по тем же правилам, что и звери, среди которых все достается сильнейшему, – чем закладывается основание для вечного беспорядка и смуты, волнений, мятежа и восстания (тех вещей, против которых так яростно выступают последователи этой теории), – по необходимости должен найти иную причину возникновения правления как такового, другой источник политической власти и другой способ определения и узнавания тех лиц, которые ею обладают, чем те, которым учил нас сэр Роберт Ф.

2. С этой целью, мне думается, будет уместно дать определение того, что я считаю политической властью, с тем чтобы власть *должностного лица* над частным можно было отличить от власти *отца* над своими детьми, от власти *хозяина* над своими слугами, от власти *мужа* над своей женой и от власти *господина* над своим рабом. Хотя все эти виды власти иногда оказываются в руках одного человека, однако если его рассматривать с точки зрения этих различных отношений, то это может помочь нам отличить один вид власти от другого и показать разницу между правителем государства, отцом семейства и капитаном галеры.

3. Итак, *политической властью* я считаю *право* создавать законы, предусматривающие смертную казнь и соответственно все менее строгие меры наказания для регулирования и сохранения собственности, и применять силу сообщества для исполнения этих законов и для защиты государства от нападения извне – и все это только ради общественного блага.

Книга вторая. Глава II. О естественном состоянии

4. 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 имеет больше другого. Нет ничего более очевидного, чем то, что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть разными между собой без какого-либо подчинения или подавления, если только господь и владыка их всех каким-либо явным проявлением своей воли не поставит одного над другим и не облечет его посредством явного и определенного назначения бесспорным правом на господство и верховную власть.

5. Это природное *равенство* людей рассудительный Гукер считает самоочевидным и неоспоримым настолько, что делает его основанием того долга взаимной любви меж людьми, на котором он строит наши обязанности по отношению друг к другу и откуда он производит великие принципы *справедливости* и *милосердия.* Вот что он говорит: «Точно такое же естественное побуждение привело людей к осознанию того, что их долгом в не меньшей степени является и

любить ближних, как самих себя; ибо, для того чтобы постигнуть вещи, которые являются равными, необходимо всем обладать одной мерой; ведь если я не могу не желать, чтобы каждый человек относился ко мне в той же мере хорошо, как он хотел бы этого для самого себя, то как же могу я рассчитывать хотя бы в какой-то степени удовлетворить это свое желание, если я сам не буду стараться удовлетворить подобное же желание, которое возникает, несомненно, у других людей, поскольку природа всех людей одинакова? Если им будет предложено что-либо противоречащее этому желанию, то это, несомненно, во всех отношениях огорчит их так же, как и меня; таким образом, если я творю зло, то я должен приготовиться к страданиям, поскольку нет никакого основания, чтобы другие люди проявили в отношении меня большую любовь, нежели я в отношении их; следовательно, мое желание любви насколько возможно более сильной со стороны равных мне по природе налагает на меня естественную обязанность питать в отношении их подобное же по силе чувство; из этого отношения равенства между нами и нам подобными естественный разум вывел для направления жизни несколько правил и заповедей, известных каждому человеку» (Церковн. полит., кн. I).

6. Но хотя это есть *состояние свободы,* это тем не менее *не состояние своеволия;* хотя человек в этом состоянии обладает неограниченной свободой распоряжаться своей личностью и собственностью, у него нет свободы уничтожить себя или хотя бы какое-либо существо, находящееся в его владении, за исключением тех случаев, когда это необходимо для более благородного использования, чем простое его сохранение. *Естественное состояние* имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что, поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого; ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом; все они – слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил, и существование их должно продолжаться до тех пор, пока ему, а не им это угодно; и, обладая одинаковыми способностями и имея в общем владении одну данную на всех природу, мы не можем предполагать, что среди нас существует такое *подчинение,* которое дает нам право уничтожать друг друга, как если бы мы были созданы для использования одного другим, подобно тому как низшие породы существ созданы для нас. Каждый из нас, поскольку он *обязан сохранять себя* и не оставлять самовольно свой пост, обязан по той же причине, когда его жизни не угрожает опасность, насколько может, *сохранять остальную часть человечества* и не должен, кроме как творя правосудие по отношению к преступнику, ни лишать жизни, ни посягать на нее, равно как и на все, что способствует сохранению жизни, свободы, здоровья, членов тела или собственности другого.

7. И с тем чтобы удерживать всех людей от посягательства на права других и от нанесения ущерба друг другу и соблюдать закон природы, который требует мира и *сохранения всего человечества,* проведение в жизнь закона природы в этом состоянии находится в руках каждого человека; вследствие чего каждый обладает правом наказания нарушителей этого закона в такой степени, в какой это может воспрепятствовать его нарушению. Ведь *закон природы* оказался бы, как и все другие законы, касающиеся людей в этом мире, бесполезным, если бы в этом естественном состоянии никто не обладал *властью проводить в жизнь* этот закон и тем самым охранять невинных и обуздывать нарушителей; и если в этом естественном состоянии каждый может наказывать другого за любое содеянное тем зло, то каждый может так и поступать. Ибо в этом *состоянии полнейшего равенства,* где, естественно, нет никакого превосходства и юрисдикции одного над другим, то, что один может сделать во исполнение этого закона, должен по необходимости иметь право сделать каждый.

8. Таким образом, в естественном состоянии *один человек приобретает какую-то власть над другим*; однако все же не полную или не деспотическую власть распоряжаться преступником, когда тот оказывается в его руках, распоряжаться под влиянием вспышки страстей или безграничной фантазии своей собственной воли, но только для возмездия ему в такой степени, в какой это предписывают спокойный рассудок и совесть, чтобы это соответствовало его нарушению, а именно настолько, чтобы это служило *воздаянием и острасткой;* ибо только эти два повода служат основанием для того, чтобы один человек законно причинил другому зло,–

то, что мы называем *наказанием.* Преступая закон природы, нарушитель тем самым заявляет о том, что он живет не по правилу *разума* и общего равенства, которые являются мерилом, установленным богом для действий людей ради их взаимной безопасности, а по другому правилу; и, таким образом, он становится опасен для человечества, и те узы, которые охраняют людей от ущерба и насилия, ослаблены и нарушены им, что является преступлением в отношении всего рода человеческого, его мира и безопасности, предусмотренных законом природы. В силу этого каждый человек благодаря тому праву, которым он обладает для сохранения человечества вообще, может сдерживать или в необходимых случаях уничтожать вредные для людей вещи и, таким образом, может причинять зло всякому, кто преступил этот закон, в такой мере, чтобы заставить его раскаяться в содеянном и тем самым удержать его, а на его примере и других от подобных злодеяний. И в этом случае и по этой причине каждый *человек имеет право наказать преступника и быть исполнителем закона природы.*

9. Я не сомневаюсь в том, что это покажется весьма странной доктриной для некоторых людей; но прежде чем они осудят ее, я бы хотел, чтобы они разъяснили мне, по какому праву какой-либо владыка или государство могут приговаривать к смерти или *наказывать чужеземца* за любое преступление, совершенное им в их стране. Несомненно, что их законы, основанные на санкции, полученной в виде выраженной воли законодательного собрания, не распространяются на чужестранца. Они ему ничего не говорят, а если бы даже и говорили, то он не обязан их слушать. Законодательный орган, благодаря которому они повелевают подданными этого государства, не имеет власти над ним. Те, кто обладает верховной властью издавать законы в Англии, Франции или Голландии, для индейца таковы же, как и весь остальной мир,– люди, не облеченные властью. И следовательно, если по закону природы каждый человек не обладает властью наказывать за нарушения этого закона в тех случаях, когда во здравом размышлении обстоятельства этого требуют, то я не вижу, каким образом судьи какого-либо общества могут *наказывать чужеземца* из другой страны, поскольку в отношении него они обладают не большей властью, чем каждый человек естественно обладает ею в отношении другого.

10. Помимо преступления, заключающегося в нарушении закона и в отходе от справедливого правления разума, когда человек настолько вырождается, что заявляет об отказе от принципов человеческой природы и становится вредным существом, встречается также обычное нанесение *ущерба* тому или другому лицу, и какому-либо человеку наносится вред в силу этого нарушения. В этом случае тот, кому нанесен ущерб, обладает помимо права наказания, имеющегося у него, как и у всех других людей, еще особым правом искать *возмещения* у того, кто причинил ему вред. И любое другое лицо, которое считает это справедливым, может также присоединиться к потерпевшему и помогать ему получить обратно от преступника столько, сколько нужно, чтобы возместить понесенный ущерб.

11. Из-за того что существуют эти *два отдельных права* (одно заключается в *каре* за преступление *для острастки* и для предотвращения подобных нарушений; этим правом наказания обладает каждый; другое право заключается во взимании *возмещения,* которым обладает только потерпевшая сторона), случается так, что судья, который, будучи судьей, обладает общим правом наказания, вложенным в его руки, может часто, когда общественное благо не требует исполнения закона, *отменить* наказание за преступные деяния своей собственной властью; но тем не менее он не может *освободить* от обязанности дать удовлетворение, которое должно получить любое частное лицо за понесенный им ущерб. Тот, кто понес ущерб, обладает правом требовать его [удовлетворения] от своего собственного имени, и только он может от него *освободить.* Потерпевший обладает этой властью воспользоваться собственностью или услугами преступившего закон *по праву самосохранения*, подобно тому как каждый человек властен наказать за преступление, чтобы воспрепятствовать его повторному совершению, *по имеющемуся у него праву сохранения всего человечества* и совершения всех разумных деяний, какие он может, для достижения этой цели. И таким образом, оказывается, что каждый человек в естественном состоянии обладает властью убить убийцу как для того, чтобы посредством примера, показывающего, какое наказание следует за это со стороны каждого, удержать остальных от подобного преступления, которое нельзя ничем возместить, а также и для того, чтобы *обезопасить* людей от покушений преступника, который, отрекшись от рассудка, общего правила и мерила,

данного богом человечеству, сам посредством несправедливого насилия и совершенного им убийства одного человека объявил войну всему человечеству; и следовательно, его можно уничтожить как *льва* или *тигра,* одного из тех диких кровожадных зверей, с которыми люди не могут иметь ни совместной жизни, ни безопасности. И на этом основан великий закон природы: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека». И Каин настолько был убежден в том, что каждый обладает правом уничтожить такого преступника, что после убийства своего брата он восклицает: «Всякий, кто встретится со мною, убьет меня», настолько ясно было это запечатлено в сердцах всего человечества.

12. По этой же причине человек в естественном состоянии может *наказывать и за меньшие нарушения* этого закона. Возможно, будет задан вопрос: наказывать смертью? Я отвечу, что каждое нарушение может быть *наказано до такой степени и с такой строгостью,* чтобы это было невыгодно для преступника, дало ему повод для раскаяния и устрашило других, побудив их воздержаться от подобных поступков. Каждое преступление, которое может быть совершено в естественном состоянии, может быть в естественном состоянии также равным образом наказано, притом в таком же размере, как и в государстве. Хотя сейчас в мою задачу не входит вдаваться здесь в подробности закона природы или в вытекающие из него меры *наказания,* все же несомненно, что такой закон существует и он так же понятен и ясен разумному существу и исследователю этого закона, как действующие законы государств; нет, пожалуй, еще яснее, поскольку разум легче понять, чем причуды и запутанные измышления людей, преследующих противоречивые и скрытые интересы, облеченные в слова; ведь действительно именно таковы в своей большой части *гражданские законы* стран, которые справедливы лишь настолько, насколько они основываются на законе природы, посредством которого они должны регулироваться и истолковываться.

13. На эту необычную доктрину, а именно что в *естественном состоянии каждый обладает исполнительной властью,* вытекающей из закона природы, последуют, я не сомневаюсь, возражения, что неразумно, чтобы люди сами были судьями в своих собственных делах, что себялюбие сделает людей пристрастными к себе и к своим друзьям и что, с другой стороны, дурной характер, страсть и мстительность заведут их слишком далеко при наказании других, а отсюда не последует ничего, кроме смятения и беспорядка, и что поэтому бог, несомненно, установил правление как таковое для ограничения пристрастности и насилия со стороны людей. Я легко допускаю, что *гражданское правление* является подходящим средством, избавляющим от неудобств естественного состояния, а неудобства эти, несомненно, должны быть огромными, когда люди оказываются судьями в своих собственных делах; ведь нетрудно себе представить, что тот, кто был настолько несправедлив, что нанес ущерб своему брату, вряд ли будет настолько справедлив, чтобы осудить за это самого себя. Но я бы хотел, чтобы те, кто выдвигает это возражение, помнили, что *абсолютные монархии* всего лишь люди, и если правление должно быть средством, избавляющим от тех зол, которые неизбежно возникают, когда люди оказываются судьями в своих собственных делах, и естественное состояние поэтому нетерпимо, то я хочу знать, что это за правление и насколько оно лучше естественного состояния, когда один человек, повелевая множеством людей, волен быть судьей в своем собственном деле и может поступать в отношении всех своих подданных, как ему заблагорассудится, причем никто не имеет ни малейшего права ставить под сомнение правоту или проверять тех, кто осуществляет его прихоть? И во всем, что бы он ни делал, поступая по рассудку, по ошибке или по страсти, ему должны подчиняться? А ведь в естественном состоянии, где люди не должны покоряться несправедливой воле другого, положение обстоит гораздо лучше; и если тот, кто судит, судит ошибочно в своем или в каком-либо другом деле, то он отвечает за это перед остальным человечеством.

14. Часто выдвигают в качестве сильнейшего возражения вопрос: *«Где находятся* или когда-либо находились *люди в таком естественном состоянии?»* На это в настоящее время достаточно ответить, что поскольку *все государи* и правители *независимых* государств во всем мире находятся в естественном состоянии, то совершение очевидно, что никогда не было и даже не будет такого положения, когда множество людей в мире не находилось бы в этом состоянии. Я назвал всех правителей *независимых* сообществ безразлично к тому, находятся они

или нет в союзе с другими; дело в том, что не всякое соглашение кладет конец естественному состоянию между людьми, но только то, когда люди взаимно соглашаются вступить в единое сообщество и создать одно политическое тело; люди могут давать друг другу обязательства и заключать другие соглашения и все же оставаться по-прежнему в естественном состоянии. Обещания и сделки, связанные с обменом между двумя людьми на необитаемом острове, о которых упоминает Гарсиласо де ла Вага в своей история Перу, или между швейцарцем и индейцем в лесах Америки, обязательны для них, хотя они всецело находятся в естественном состоянии по отношению друг к другу, ибо правдивость и выполнение обещаний свойственны людям как людям, а не как членам общества.

15. Тем же, кто утверждает, что никакие люди никогда не находились в естественном состоянии, я буду возражать, прибегая не только к авторитету рассудительного Гукера (Церковн. полит., кн. 1. разд. 10), который говорит: «Законы, о которых до сих пор упоминалось», т. е. законы природы, «связывают людей полностью именно как людей, хотя они никогда не имели какого-либо установившегося содружества, никогда не имели торжественного соглашения между собой о том, что делать или чего не делать; но поскольку мы сами по себе не в состоянии обеспечить себя достаточным количеством вещей, необходимых для такой жизни, к которой стремится наша природа, – жизни, соответствующей человеческому достоинству, то, чтобы восполнить эти недостатки и несовершенства, которые свойственны нам, когда мы живем порознь и исключительно сами по себе, мы, естественно, склонны искать общения и товарищества с другими. Это было причиной того, что люди сначала объединились в политические общества». Но помимо того, я утверждаю, что все люди естественно находятся в этом состоянии и остаются в нем до тех пор, пока по своему собственному согласию они не становятся членами какого-либо политического общества; и я не сомневаюсь, что в ходе этого рассуждения мне удастся сделать это вполне ясным.

Книга вторая. Глава III. О состоянии войны

16. *Состояние войны* есть состояние вражды и разрушения. И следовательно, сообщая словом или действием не об опрометчивом и поспешно принятом, но о продуманном и твердом решении лишить жизни другого человека, сделавший это *вовлекает себя в состояние войны* с тем, в отношении кого он заявил о подобном намерении, и, таким образом, подвергает свою собственную жизнь опасности со стороны другого или всякого, кто будет помогать тому защищаться и примет его сторону. Вполне здраво и справедливо, чтобы я обладал правом уничтожить то, что угрожает мне уничтожением. Ибо *по основному закону природы* нужно стремиться *оберегать человека* насколько возможно; когда нельзя уберечь всех, то необходимо в первую очередь думать о безопасности невинных. И человек может уничтожить того, кто с ним воюет или проявляет враждебность по отношению к нему и является угрозой для его существования, по той же причине, по которой он может убить *волка* или *льва;* ведь люди эти не связаны узами общего закона разума, ими руководят только сила и насилие, и, следовательно, их можно рассматривать как хищных зверей, как опасных и вредных существ, которые несомненно уничтожат человека, как только он окажется в их власти.

17. Отсюда следует, что тот, кто пытается полностью подчинить другого человека своей власти, тем самым *вовлекает себя в состояние войны* с ним, – это следует понимать как объявление об умысле против его жизни. Ибо у меня имеется основание заключить, что тот, кто хочет подчинять меня своей власти без моего согласия, будет поступать со мной, добившись своего, как ему заблагорассудится, и может даже уничтожить меня, если у него будет такая прихоть; ведь никто не может желать *иметь меня в своей неограниченной власти,* если только он не собирается принудить меня силой к тому, что противоречит праву моей свободы, т. е. сделать меня рабом. Быть свободным от подобной силы является единственным залогом моего сохранения; и разум побуждает меня смотреть на него как на врага моей безопасности, который стремится отнять у меня *свободу,* обеспечивающую ее; таким образом, тот, кто *пытается поработить* меня, тем самым ставит себя в состояние войны со мной. Того, кто в естественном состоянии *пожелал бы отнять свободу,* которой обладает всякий в этом состоянии, по необходимости следует считать умышляющим отнять и все остальное, поскольку *свобода* является основанием всего остального. Подобным же образом того, кто в общественном состоянии пожелал бы

отнять *свободу,* принадлежащую членам этого общества или государства, следует подозревать в умысле отнять у них и все остальное и, таким образом, считать находящимися *в состоянии войны.*

18. Это делает законным *убийство* человеком *вора,* который не причинил ему никакой боли, не заявлял ни о каком умысле против его жизни, а только посредством применения силы захотел захватить его в свою власть, чтобы отнять у него деньги или то, что ему заблагорассудится. Поскольку он, не имея права, применяет силу, чтобы захватить меня в свою власть, то независимо от того, каковы его замыслы, у меня нет оснований предполагать, что тот, кто пожелал бы *отнять мою свободу,* не отнял бы у меня, когда он будет иметь меня в своей власти, и все остальное. И вследствие этого для меня законно считать его *находящимся* со мной *в состоянии войны,* т. е. убить его, если я могу; ведь именно этой опасности он по справедливости подвергает себя, кто бы он ни был, если он вызывает состояние войны и является в ней *агрессором.*

19. И вот здесь мы имеем ясную *разницу между естественным состоянием и состоянием войны;* а эти состояния, что бы ни утверждали некоторые люди, столь же далеки друг от друга, как состояние мира, доброй воли, взаимной помощи и безопасности и состояние вражды, злобы, насилия и взаимного разрушения. Люди, живущие вместе согласно разуму, без кого-либо, повелевающего всеми ими, имеющего власть судить между ними, *действительно* находятся *в естественном состоянии.* Но сила или заявление о готовности ее применить в отношении другого лица, когда на земле нет никого высшего, к кому можно было бы обратиться за помощью.– это и есть *состояние войны*; и именно отсутствие возможности подобного обращения дает человеку право вести войну против *агрессора,* хотя бы он являлся членом общества и был собратом по гражданству. Таким образом, *вор,* которому я не могу иначе повредить, как только обратившись к закону, если он украл все мое имущество, может быть убит мной, когда он набросится на меня, хотя бы он только хотел украсть у меня лошадь или одежду; потому что закон, который был создан для сохранения моей жизни, когда он не может вмешаться для ее спасения, как и данном случае применения силы, – а если моя жизнь будет потеряна, то это уже невозможно возместить – позволяет мне прибегнуть к самозащите и к праву войны, к свободе убить нападающего и качестве средства спасения в том случае, когда причиненное зло может быть непоправимым, поскольку нападающий не дает ни времени обратиться к нашему общему судье, ни времени для вынесения законного решения. *Отсутствие общего судьи, обладающего властью, ставит всех людей в естественное состояние; сила без права, обращенная против личности человека, создает состояние войны* как в том случае, когда есть общий судья, так и в том случае, когда его нет.

20. Когда же применение силы больше не имеет места, *тогда состояние войны прекращается* между теми, кто находится в обществе, и обе стороны подвергаются справедливому определению закона, потому что тогда имеется возможность прибегнуть к иску за прошлую потерю и воспрепятствовать будущему ущербу. Но когда возможности подобного обращения нет, как это имеет место в естественном состоянии из-за отсутствия действующих законов и судей, обладающих властью, к которым можно обратиться, то *однажды начавшееся состояние войны продолжается,* причем невиновная сторона имеет право уничтожать другую при всякой возможности до тех пор, пока нападающий не предложит мир и не пожелает примирения на таких условиях, которые позволяют возместить любой уже нанесенный им ущерб и обеспечить безопасность невиновного в будущем. Тогда же, когда имеется возможность обращения к закону и к поставленным на то судьям, но этого средства лишают путем явного нарушения правосудия и бесстыдного извращения законов с целью прикрытия или оправдания насилия или ущерба со стороны каких-либо людей или группы людей, *тогда* трудно представить что-либо иное, кроме *состояния войны.* Ведь когда применяется насилие и наносится ущерб, хотя бы и руками тех, кто назначен для отправления правосудия, то это тем не менее остается насилием и ущербом, как бы ни прикрывалось оно именем, видимостью или формой закона, ибо цель закона – защищать невинного и восстанавливать справедливость посредством беспристрастного применения закона ко всем, на кого он распространяется; когда же это не делается *bona fide*, то в отношении пострадавших *ведется война,* и так как им уже не к кому обратиться на земле для восстановле-

ния справедливости, то в подобных случаях им остается единственное средство – обратиться к небу.

21. 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. Если бы существовал какой-либо подобный суд, какое-либо высшее судилище на земле, чтобы решить, кто прав – Иеффай или аммонитяне, то они никогда не дошли бы до состояния войны; но мы видим, что он был вынужден воззвать к *небу:* «Господь Судия (говорит он) да будет ныне судьею между сынами Израиля и между Аммонитянами!» (Суд. 11, 27); и после этого он сам становится обвинителем и, уповая на свое обращение к небу, ведет свое войско в бой. Вот почему в подобных спорах, когда ставится вопрос, *кто будет судьей,* речь не идет о том, кто именно будет решать спор; всякий знает, что Иеффай здесь говорит нам: *Господь Судия* рассудит. Когда на земле нет судьи, то остается *обращаться* к господу на небесах. Вопрос, следовательно, не в том, кто именно будет судить, поставил ли другой себя в состояние войны со мной и могу ли я, как это сделал Иеффай, воззвать к небу. Об этом только я сам могу судить по своей совести, так как отвечу за это в день Страшного суда верховному судии всех людей.

Книга вторая. Глава IV. О рабстве

22. *Естественная свобода* человека заключается в том, что он свободен от какой бы то ни было стоящей выше его власти на земле и не подчиняется воле или законодательной власти другого человека, но руководствуется только законом природы. *Свобода человека в обществе* заключается в том, что он не подчиняется никакой другой законодательной власти, кроме той, которая установлена по согласию в государстве, и не находится в подчинении чьей-либо воли и не ограничен каким-либо законом, за исключением тех, которые будут установлены этим законодательным органом в соответствии с оказанным ему доверием. *Свобода,* следовательно, – это не то, о чем говорит нам сэр Р. Ф. (*3*., с. 5): «Свобода для каждого – делать то, что он пожелает, жить, как ему угодно, и не быть связанным никаким законом». Свобода *людей в условиях существования системы правления* заключается в том, чтобы жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе и установленным законодательной властью, созданной в нем; это – свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях, когда этого не запрещает закон, и не быть зависимым от непостоянной, неопределенной, неизвестной самовластной воли другого человека, в то время как *естественная свобода* заключается в том, чтобы не быть ничем связанным, кроме закона природы.

23. Эта *свобода* от абсолютной, деспотической власти настолько необходима для сохранения человека и настолько тесно с этим связана, что он не может расстаться с ней, не поплатившись за это своей безопасностью и жизнью. Ибо человек, не обладая властью над собственной жизнью, *не может* посредством договора или собственного согласия *отдать себя в рабство* кому-либо или поставить себя под абсолютную, деспотичную власть другого, чтобы тот лишил его жизни, когда ему это будет угодно. Никто не может дать большую власть, чем та, которой он сам обладает, и тот, кто не может лишить себя жизни, не может дать другому власти над ней. Действительно, если человек по своей вине лишился права на свою собственную жизнь из-за какого-либо действия, за которое он заслуживает смерти, то тот, кто получил право на его жизнь, может, когда преступник находится в его власти, не лишать того немедленно жизни и использовать у себя на службе, и этим он не причиняет ему никакого ущерба; ведь когда бы тот ни почувствовал, что тяготы рабства перевешивают ценность его жизни, то в его власти посредством сопротивления воле своего господина навлечь на себя смерть, которой он желает.

24. Это есть совершенное состояние *рабства,* которое представляет собой не что иное, как *продолжающееся состояние войны между законным победителем и пленником.* Ведь стоит им лишь однажды заключить между собой договор и прийти к соглашению об ограниченной власти, с одной стороны, и о повиновении – с другой, как состояние войны и *рабства* прекращается на все время, пока действует договор; ибо, как уже говорилось, ни один человек не мо-

жет по соглашению передать другому то, чем он сам не обладает, – власть над своей собственной жизнью.

Я должен признать, что мы находим случаи у евреев, а также и у других народов, когда люди продавали себя; но ясно, что это была продажа на *тяжелую работу, а не в рабство.* Ведь совершенно очевидно, что продавший себя человек не находился под абсолютной, безграничной деспотической властью, ибо господин не обладал властью убить его в любое время, убить человека, которого он через определенный срок обязан был отпустить и не держать больше у себя на службе; а господин подобного слуги был столь далек от безграничной власти над его жизнью, что он не мог по собственному желанию даже искалечить его, и потеря слугою глаза или зуба делала его свободным (Исх. 21).

Книга вторая. Глава VII. О политическом или гражданском обществе

77. 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.

87. Человек рождается, как было уже доказано, имея право на полную свободу и неограниченное пользование всеми правами и привилегиями естественного закона в такой же мере, как всякий другой человек или любые другие люди в мире, и он по природе обладает властью не только охранять свою собственность, т. е. свою жизнь, свободу и имущество, от повреждений и нападений со стороны других людей, но также судить и наказывать за нарушение этого закона других, как того заслуживает, по его убеждению, данное преступление, даже смертью, в тех случаях, когда гнусность поступка, по его мнению, этого требует. Но поскольку ни одно *политическое общество* не может ни быть, ни существовать, не обладая само правом охранять собственность и в этих целях наказывать преступления всех членов этого общества, то *политическое общество* налицо там, и только там, где каждый из его членов отказался от этой естественной власти, передав ее в руки общества во всех случаях, которые не препятствуют ему обращаться за защитой к закону, установленному этим обществом. И таким образом, всякий частный суд каждого отдельного члена исключается, и общество становится третейским судьей, устанавливая постоянные правила, беспристрастные и одни и те же для всех сторон, и с помощью людей, получивших от общества полномочия проводить в жизнь эти правила, разрешает все разногласия, которые могут возникнуть между любыми членами этого общества в отношении всякого правового вопроса, равно как и наказывает те преступления, которые любой член общества совершил по отношению к обществу, такими карами, которые установлены законом. Вследствие этого легко различить, кто находится и кто не находится вместе в *политическом обществе.* 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 имеют такого общего 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.*

88. Таким образом, государство получает власть устанавливать, какое наказание должно полагаться за различные нарушения, совершенные членами этого общества, и какие нарушения того заслуживают (это есть *законодательная власть*), так же как оно обладает властью наказывать за ущерб, нанесенный любому из его членов любым из тех, кто не входит в это общество (это *власть* решать вопросы *войны и мира*), и все это для сохранения собственности всех членов общества, насколько это возможно. Но хотя каждый человек, вступивший в гражданское общество и ставший членом какого-либо государства, тем самым отказался от своей власти на-

казывать преступления против закона природы и осуществлять свое собственное частное правосудие, все же вместе с правом судить за преступления, которое он передал законодательной власти во всех случаях, когда он может обратиться к суду, он дал право государству употреблять его силу для исполнения приговоров государства в тех случаях, когда его к этому призовут: ведь эти приговоры являются его собственными, так как они вынесены им самим или его представителями. И здесь мы имеем первоначало *законодательной* и *исполнительной* власти гражданского общества, которой надлежит определять на основании постоянных законов, в какой мере должны наказываться преступления, когда они совершены внутри государства, а также определять с помощью решений, принимаемых в каждом отдельном случае на основании обстоятельств данного дела, в какой мере должен возмещаться ущерб, нанесенный извне, и в обоих этих случаях употреблять силу всех членов общества, когда это потребуется.

89. 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.*

90. Отсюда очевидно, что *абсолютная монархия,* которую некоторые считают единственной формой правления в мире, на самом деле *несовместима с гражданским обществом* и, следовательно, не может вообще быть формой гражданского правления. Ведь *цель гражданского общества* состоит в том, чтобы избегать и возмещать те неудобства естественного состояния, которые неизбежно возникают из того, что каждый человек является судьей в своем собственном деле. Это достигается путем установления известного органа власти, куда каждый член этого общества может обратиться, понеся какой-либо ущерб или в случае любого возникшего спора, и этому органу должен повиноваться каждый член этого общества. В тех случаях, когда существуют какие-либо лица, не имеющие такого органа, к которому они могли бы обратиться для разрешения каких-либо разногласий между ними, эти лица все еще находятся в *естественном состоянии.* И в таком состоянии находится каждый *абсолютный государь* в отношении тех, кто ему *подвластен.*

91. Ведь предполагается, что он, и только он, обладает всей, и законодательной и исполнительной, властью и нельзя найти никакого судьи, не к кому обратиться, кто бы мог справедливо и беспристрастно решить дело, обладая необходимыми полномочиями, и от чьего решения можно было бы ожидать помощи и возмещения любого ущерба или неудобства, которые можно претерпеть от самого государя или по его приказу. И таким образом, подобный человек, как бы он ни назывался – *царь,* или *владетельный сеньор,* или еще как-нибудь, в такой же степени находится в *естественном состоянии* по отношению ко всем, кто ему подвластен, как и по отношению ко всему остальному человечеству. Ведь во всех случаях, когда имеются два каких-либо человека, у которых нет ни постоянного правила, ни общего судьи, к которому они могли бы обратиться на земле для решения их споров о том, кто из них прав, они все еще находятся в *естественном состоянии* и испытывают все неудобства этого с одной лишь прискорбной разницей для подданного или, скорее, раба абсолютного повелителя; в обычном естественном состоянии он волен сам судить о своем праве и поддерживать его, насколько в его силах; теперь же, когда его собственностью распоряжается воля и каприз его монарха, ему не только

некуда обратиться, как это следует делать тем, кто живет в обществе, но он лишен свободы судить о своем праве или защищать его, как если бы он стоял на ступень ниже обычного состояния разумных существ; и, таким образом, он подвержен всем бедствиям и неудобствам, которых может опасаться человек от того, кто, находясь в ничем не ограниченном естественном состоянии, еще и развращен лестью и облечен властью.

92. Тому же, кто полагает, что *абсолютная власть очищает кровь* людей и исправляет низость человеческой натуры, достаточно хотя бы прочитать историю нашей или любой другой эпохи, чтобы убедиться в противном. Тот, кто был бы наглым и несправедливым в лесах Америки, вряд ли стал бы лучше на троне, где, вероятно, привлекут науку и религию, чтобы оправдать все, что он будет творить в отношении своих подданных, а меч заставит сразу же замолчать тех, кто осмелится сомневаться в этом. К чему приводит *защита абсолютной монархии,* каких отцов отечеств она делает из государей и до какой степени счастья и безопасности она доводит гражданское общество, в котором достиг совершенства этот род правления, легко увидит тот, кто ознакомится с недавним рассказом о Цейлоне.

93. В самом деле, в *абсолютных монархиях,* так же как и при других формах правления, существующих в мире, подданные имеют право обращаться к закону, а судьи вольны разрешать любые споры и сдерживать любое насилие, которое может проявиться среди самих подданных, между одним и другим. Подобное положение всякий считает необходимым и верит, что тот, кто решит уничтожить его, будет отъявленным врагом общества и человечества. Но происходит ли это от подлинной любви к человечеству и к обществу и от того милосердия, которое мы должны проявлять друг к другу, – в этом можно сомневаться; ведь это не больше, чем то, что каждый человек, который любит свое могущество, выгоду или величие, может и, естественно, должен делать, – не давать вредить друг другу или уничтожать друг друга тем животным, которые трудятся и надрываются только ради его удовольствия и выгоды; и поэтому о них заботятся не из любви, которую хозяин якобы к ним питает, но из любви хозяина к самому себе и ради той выгоды, которую они ему приносят. Ведь стоит только спросить, какая защита, *какое ограждение* существует в подобном состоянии *против насилия и угнетения со стороны этого абсолютного владыки*? Самый вопрос уже вряд ли является допустимым. Они готовы ответить вам, что за самую просьбу о безопасности полагается смерть. Между подданным и подданным, согласятся они, должны существовать правила, законы и судьи ради их взаимного мира и безопасности. Но во всем, что касается *правителя,* он должен быть *абсолютным,* и он выше всех подобных обстоятельств; поскольку он обладает властью причинять больший ущерб и творить больше зла, то, когда он это делает, это справедливо. Если вы спросите, как можно защититься от вреда или ущерба с той стороны, откуда творит их эта самая сильная десница, то это сочтут голосом крамолы и мятежа. Как будто бы люди, оставив естественное состояние и вступив в общество, согласились, что все, кроме одного, должны удерживаться законами, но что он, этот один, должен по-прежнему сохранять всю свободу естественного состояния, увеличившуюся вместе с властью и превратившуюся в распущенность вследствие безнаказанности. Это все равно что думать, будто люди настолько глупы, что они стараются избежать вреда от *хорьков* или *лис,* но довольны и даже считают себя в безопасности, когда их пожирают *львы*.

94. Но что бы ни болтали льстецы с целью отвлечь умы людей, это не мешает людям чувствовать; и когда они замечают, что какой-либо человек, независимо от того, какое положение он занимает, вышел из границ гражданского общества, в котором они живут, и что им не к кому обратиться на земле за защитой от того зла, которое он им может причинить, то они начинают думать, что сами находятся в естественном состоянии по отношению к тому человеку, который, как они считают, находится в таком состоянии, и стараются так скоро, как только могут, обрести ту *безопасность и защиту в гражданском обществе,* для которых оно было первоначально учреждено и ради которых только они в него вступили. И поэтому, хотя, возможно, вначале (как будет показано более подробно в дальнейшей части этого рассуждения) какой-то один добродетельный и превосходный человек, выделившийся среди остальных, из уважения к его хорошим качествам и добродетелям как к своего рода естественному авторитету был отмечен тем, что бразды правления, равно как и вынесение решений по их спорам, по молчаливому согласию перешли в его руки без каких-либо иных мер предосторожности, кроме уверенности в

его справедливости и мудрости, все же когда время, придающее авторитет и (как пытаются убеждать нас некоторые) святость обычаям, которые возникли благодаря небрежности и простодушной непредусмотрительности первых веков, породило преемников иного склада, то народ нашел, что его собственность не находится в безопасности при том правлении, какое было (в то время как правление не имеет иной цели, кроме сохранения собственности), и что он не мог пользоваться ни безопасностью, ни покоем, *ни считать, что живет в гражданском обществе,* до тех пор пока законодательная власть не была отдана в руки коллективного органа, который можно называть сенатом, парламентом или как угодно. Благодаря этому каждое отдельное лицо стало наравне с другими, самыми ничтожными людьми подданным тех законов, которые оно само как член законодательного органа установило; точно так же никто не мог по своей собственной власти избегнуть силы закона после того, как этот закон был создан. Не мог никто также под предлогом превосходства просить об исключении для собственных нарушений или для нарушений, совершенных кем-либо из его близких! Но и *для одного человека, находящегося в гражданском обществе, не может быть сделано исключения из законов этого общества*. Ведь если какой-либо человек может делать все, что ему заблагорассудится, и на земле не будет места, куда можно было бы обратиться для исправления причиненного им зла или для защиты от него, то, спрашиваю я, не будет ли такой человек все еще полностью в естественном состоянии; но тем самым он не может быть *ни частью, ни членом этого гражданского общества,* если только кто-либо не станет утверждать, что естественное состояние и гражданское общество – это одно и то же; но до сих пор я еще не нашел ни одного столь страстного приверженца анархии, который бы стал на этом настаивать.

Книга вторая. Глава VIII. О возникновении политических обществ

95. 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 *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.

96. Ведь когда какое-либо число людей создано с согласия каждого отдельного лица *сообщества,* то они тем самым сделали это *сообщество* единым организмом, обладающим правом выступать как единый организм, что может происходить только по воле и решению *большинства.* Ведь то, что приводит в действие какое-либо сообщество, есть лишь согласие составляющих его лиц, а поскольку то, что является единым целым, должно двигаться в одном направлении, то необходимо, чтобы это целое двигалось туда, куда его влечет большая сила, которую составляет *согласие большинства*; в противном случае оно не в состоянии выступать как единое целое или продолжать оставаться единым целым, *единым сообществом,* как на то согласились все объединенные в него отдельные лица; и, таким образом, каждый благодаря этому согласию обязан подчиняться *большинству.* И вот почему мы видим, что в законодательных собраниях, облеченных властью силою положительных законов, в тех случаях, когда в положительном законе, который облек их властью, не указано число, *действие большинства* считается действием целого и, разумеется, определяет силу целого, которой по закону природы и разума оно обладает.

97. И таким образом, каждый человек, согласившись вместе с другими составить единый политический организм, подвластный одному правительству, берет на себя перед каждым членом этого сообщества обязательство подчиняться решению *большинства* и считать его окончательным; в противном же случае этот *первоначальный договор,* посредством которого он вместе с другими вступил в одно общество, не будет что-либо значить и вообще не будет договором,

если этот человек останется свободным и не будет иметь никаких иных уз, кроме тех, которые он имел, находясь в естественном состоянии. Ведь как тогда будет выглядеть любой договор? Какое это будет новое обязательство, если человек будет связан любыми постановлениями общества лишь постольку, поскольку он сам это считает удобным и дал на это свое согласие? Ведь тогда он будет все еще пользоваться такой же свободой, какой он пользовался до этого договора или какой пользуется человек, находящийся в естественном состоянии, который может побудить себя и согласиться на любые действия, если он считает их подходящими для себя.

98. Ведь если *согласие большинства* не будет разумно восприниматься как *действие целого* и не будет обязательным для каждого отдельного человека, то ничто, за исключением согласия каждого индивидуума, не сможет сделать что-либо действием целого; но достижение подобного согласия вряд ли является возможным, если мы примем во внимание болезни и деловые обстоятельства, которые значительному количеству людей, хотя это число и будет намного меньше всех членов общества, по необходимости не дают возможности присутствовать на общем собрании. Если же к этому добавить разнообразие мнений и противоположность интересов, которые неизбежно наличествуют всегда, когда люди собираются вместе, то создание общества при подобных условиях будет напоминать только приход Катона в театр, который пришел лишь для того, чтобы сейчас же уйти. Подобное устройство сделает могучего *Левиафана* менее долговечным, чем самые слабые существа, и он не переживет даже дня своего рождения, а это можно предположить только в том случае, если мы сможем допустить, что разумные существа пожелают создавать общества лишь для того, чтобы они распадались; ведь если *большинство* не может решать за всех, то такие общества не могут выступать как единое целое, и, следовательно, они немедленно вновь распадутся.

99. Следовательно, подразумевается, что все, кто из естественного состояния объединяется в *сообщество,* отказываются 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.

Локк, Дж. Два трактата о правлении / Джон Локк; пер. с англ. и сост. А.Л. Субботин. – М.: Канон+, 2009. – С. 216-232, 268, 273-284.

2.7. Немецкая классическая философия и ее роль в развитии европейской философской традиции

Проблема границ и возможностей познания в философии И. Канта

ИММАНУИЛ КАНТ (1724-1804) – великий немецкий мыслитель. Всю свою жизнь прожил в городе Кёнигсберге (теперь Калининград), Пруссия, где учился и работал в одном университете. Родители Канта были ремесленниками, но сумели дать сыну основательное классическое образование. В 1740-1746 гг. Кант учился в Кенигсбергском университете на теологическом факультете, после окончания которого целое десятилетие работал домашним учителем. Он практически никогда не выезжал из Кенигсберга, дожив до весьма преклонного возраста, ни разу не пропустил своих лекционных часов, был хрупким физически и имел слабое здоровье, что компенсировал исключительно четким распорядком дня. Кант никогда не был женат, семейный круг ему заменяли его ученики. Его карьерные успехи в университете были весьма скромными, в 1755 г. он получил должность приват-доцента, в 1770 г. защитил диссертацию «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира». Преподавал практически все существовавшие на то время дисциплины, начиная от физики и астрономии, заканчивая этикой и логикой. Канта мало интересовали события внешнего мира, он был полностью сосредоточен на систематизации своих идей. И. Кант совершил так называемый «гносеологический поворот» в философии, сделав основной акцент не на изучении мира и человека, а на анализе условий и границ самого познания, поэтому философию Канта принято называть критической. Свой философский поиск Кант начинал с формулировки важнейших, на его взгляд вопросов: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? Ответ на них он последовательно давал в своих известных работах «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения».

«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» – самая известная работа И. Канта, вышедшая в свет в 1781 г. Посвящена проблеме познания, его возможностям и границам. И. Кант считал, что разработку любых наук следует начать с прояснения вопросов о том, что такое познание, как оно осуществляется, что человек вообще может знать, как возможно истинное познание и т.д. В «Критике чистого разума» И. Кант обосновал возможность существования математики и естествознания как наук, но подверг критике претензии на научность со стороны метафизики, сферы «чистого разума», то есть разума независимого, самодостаточного, «незамутненного» опытом. По мнению Канта, назначение «чистого разума» связано не с познанием, а с практической сферой, т.е. этикой.

Вопросы к тексту:

1) Какое знание И. Кант называет априорным? Какую роль оно играет в познании действительности?

2) Почему философия должна направить свои усилия на изучение форм априорного знания?

3) В чем заключается различие между аналитическими и синтетическими суждениями?

4) Какие задачи ставит И. Кант перед критической философией?

2.7.1. Кант И. Критика чистого разума.

Введение. I. О различии между чистым и эмпирическим познанием

Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? Следовательно, никакое познание не предшествует во времени опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя

самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его.

Поэтому возникает по крайней мере вопрос, который требует более тщательного исследования и не может быть решен сразу: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание? Такие знания называются априорными, их отличают от эмпирических знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте.

Однако термин 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 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 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 либо произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении все тела имеют тяжесть. Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. Однако, пользуясь этими признаками, подчас бывает легче обнаружить случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность его, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; поэтому полезно применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе.

Нетрудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой

всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм, выводить его из частого присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых априорных основоположений в нашем познании, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т. е. доказать a priori. В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями. Впрочем, здесь мы можем довольствоваться тем, что указали как на факт на чистое применение нашей познавательной способности вместе с ее признаками. Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них. Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется пространство, которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить. Точно так же если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как субстанцию или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно a priori пребывает в нашей познавательной способности.

III. Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех априорных знаний

Еще больше, чем все предыдущее, говорит нам то обстоятельство, что 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 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.

Как только мы покидаем почву опыта, кажется естественным не строить тотчас же здание с такими знаниями и на доверии к таким основоположениям, происхождение которых неизвестно, а заложить сначала прочный фундамент для него старательным исследованием, а именно предварительной постановкой вопроса о том, каким образом рассудок может прийти ко всем этим априорным знаниям и какой объем, силу и значение они могут иметь. И в самом деле, нет ничего более естественного, чем подразумевать под словом естественно все то, что должно происходить правильно и разумно; если же под этим понимают то, что обыкновенно происходит, то опять-таки нет ничего естественнее и понятнее, чем то, что подобное исследование долго не появлялось. В самом деле, некоторые из этих знаний, например математические, с древних времен обладают достоверностью и этим открывают возможность для развития других [знаний], хотя бы они и имели совершенно иную природу. К тому же, находясь за пределами опыта, можно быть уверенным в том, что не будешь опровергнут опытом. Побуждение к расширению знаний столь велико, что помехи в достижении успехов могут возникнуть только в том случае, когда мы наталкиваемся на явные противоречия. Но этих противоречий можно избежать, если только строить свои вымыслы осторожно, хотя от этого они не перестают быть

вымыслами. Математика дает нам блестящий пример того, как далеко мы можем продвинуться в априорном знании независимо от опыта. Правда, она занимается предметами и познаниями лишь настолько, насколько они могут быть показаны в созерцании. Однако это обстоятельство легко упустить из виду, так как указанное созерцание само может быть дано a priori, и потому его трудно отличить от чистых понятии. Страсть к расширению [знания], увлеченная таким доказательством могущества разума, не признает никаких границ. Рассекая в свободном полете воздух в чувствуя его противодействие, легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространство ему было бы гораздо удобнее летать. Точно так же Платон покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места. Но такова уж обычно судьба человеческого разума, когда он пускается в спекуляцию: он торопится поскорее завершить свое здание и только потом начинает исследовать, хорошо ли было заложено основание для этого. Тогда он ищет всякого рода оправдания, чтобы успокоить нас относительно его пригодности или даже совсем отмахнуться от такой запоздалой и опасной проверки. Во время же самой постройки здания от забот и подозрений нас освобождает следующее обстоятельство, подкупающее нас мнимой основательностью. Значительная, а может быть наибольшая, часть деятельности нашего разума состоит в расчленении понятий, которые у нас уже имеются о предметах. Благодаря этому мы получаем множество знаний, которые, правда, суть не что иное, как разъяснение или истолкование того, что уже мыслилось (хотя и в смутном еще виде) в наших понятиях, но по крайней мере по форме ценятся наравне с новыми воззрениями, хотя по содержанию только объясняют, а не расширяют уже имеющиеся у нас понятия. Так как этим путем действительно получается априорное знание, развивающееся надежно и плодотворно, то разум незаметно для себя подсовывает под видом такого знания утверждения совершенно иного рода, в которых он a priori присоединяет к данным понятиям совершенно чуждые им [понятия], при этом не знают, как он дошел до них, и даже не ставят такого вопроса. Поэтому я займусь теперь прежде всего исследованием различия между этими двумя видами знания.

IV. О различии между аналитическими и синтетическими суждениями

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат B принадлежит субъекту A как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии A, или же B целиком находится вне понятия A, хотя и связано с ним. В 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. 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 a 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, 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 A, чтобы познать как связанное с ним другое понятие – B, 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 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 X, на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия A чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат B? 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 a 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.

V. Все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы

1. Все математические суждения – синтетические. Это положение до сих пор, по-видимому, ускользало от внимания аналитиков человеческого разума; более того, оно прямо противоположно всем их предположениям, хотя оно бесспорно достоверно и очень важно для дальнейшего исследования. В самом деле, когда было замечено, что умозаключения математиков делаются по закону противоречия (а это требуется природой всякой аподиктической достоверности), то уверили себя, будто основоположения также познаются исходя из закона противоречия; но это убеждение было ошибочным, так как синтетическое положение, правда, можно усмотреть из закона противоречия, однако никак не само по себе, а таким образом, что при этом всегда предполагается другое синтетическое положение, из которого оно может быть выведено.

Прежде всего следует заметить, что 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, присматри-

ваясь 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. Понятие двенадцати отнюдь еще не мыслится от того, что я мыслю соединение семи и пяти; и сколько бы я ни расчленял свое понятие такой возможной суммы, я не найду в нем числа 12. Для этого необходимо выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например своих пяти пальцев или (как это делает Зегнер в своей арифметике) пяти точек, и присоединять постепенно единицы числа 5, данного в созерцании, к понятию семи. В самом деле, я беру сначала число семь и затем, для получения понятия пяти, прибегая к помощи созерцания пальцев своей руки, присоединяю постепенно к числу 7 с помощью этого образа единицы, ранее взятые для составления числа 5, и таким образом вижу, как возникает число 12. 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. Это становится еще очевиднее, если взять несколько большие числа, так как в этом случае ясно, что, сколько бы мы ни манипулировали своими понятиями, мы никогда не могли бы найти сумму посредством одного лишь расчленения понятий, без помощи созерцаний.

Точно так же ни одно основоположение чисто геометрии не есть аналитическое суждение. Положение прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками -синтетическое положение. В самом деле, мое понятие прямой содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно, понятие кратчайшего [расстояния] целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никаким расчленением не может быть извлечено из вето. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез.

Только немногие из основоположений, предполагаемых геометрами, суть действительно аналитические суждения и основываются на законе противоречия. Однако они, будучи тождественными положениями, служат только для методической связи, а не в качестве принципов; таковы, например, суждение a=a, целое равно самому себе, или (a+b)>a, т. е. целое больше своей части. Но даже и эти суждения, хотя они имеют силу на основании одних только понятий, допускаются в математике лишь потому, что могут быть показаны в созерцании. Если мы обыкновенно думаем, будто предикат таких аподиктических суждений уже содержится в нашем понятии и, стало быть, суждение аналитическое, то это объясняется исключительно двусмысленностью выражений. Мы должны, как мы говорим, мысленно присоединить к данному понятию некоторый предикат, и эта необходимость связана уже с самими понятиями. Между тем вопрос состоит не в том, что мы должны мысленно присоединить к данному понятию, а в том, что мы действительно мыслим в нем, хотя и смутно. При такой постановке вопроса оказывается, что предикат связан с указанными понятиями, правда необходимо, однако не как нечто мыслимое в самом понятии, а с помощью созерцания, которое должно быть добавлено к понятию.

2. Естествознание (Physica) заключает 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 a priori нечто такое, чего я в нем не мыслил. Таким образом, это суждение не аналитическое, а синтетическое, и тем не менее оно мыслится a 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 заключать в себе априорные синтетические знания; ее задача состоит вовсе не в том, чтобы только расчленять и тем самым аналитически разъяснять понятия о вещах, a priori составляемые вами; в ней мы стремимся a priori расширить наши знания и должны для этого

пользоваться такими основоположениями, которые присоединяют к данному понятию нечто не содержавшееся 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.

VI. Общая задача чистого разума

Мы бы немало выиграли, если бы нам удалось подвести множество исследований под формулу одной – единственной задачи. Точно определив эту задачу, мы облегчили бы труд не только себе, но и каждому, кто пожелал бы удостовериться, достигли ли мы своей цели или нет. Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны априорные синтетические суждения?

Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недостоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности вообще невозможно объяснить эту задачу. Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший к этой задаче, но все же мысливший ее с недостаточной определенностью и всеобщностью и обративший внимание только на синтетическое положение о связи действия со своей причиной (principium causalitatis), пришел к убеждению, что такое положение никак не может быть априорным; согласно его умозаключениям, все, что мы называем метафизикой, сводится к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости. К этому утверждению, разрушающему всякую чистую философию, он никогда не пришел бы, если бы задача, поставленная нами, стояла перед его глазами во всей ее всеобщности, так как тогда он заметил бы, что, если согласиться с его доводом, невозможна и чистая математика, без сомнения содержащая в себе априорные синтетические положения, а от такого утверждения его здравый рассудок, конечно, удержал бы его.

Решение поставленной выше задачи заключает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретическое знание о предметах, т. е. ответ на вопросы:

Как возможна чистая математика?

Как возможно чистое естествознание?

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

Однако и этот вид знания надо рассматривать в известном смысле как данный; метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека] (metaphysica naturalis). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому 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?

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например на вопрос, имеет ли мир начало, или он существует вечно и т. п., всегда имелись неизбежные противоречия, то нельзя только ссылаться на природную склонность к метафизике, т. е. на самое способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь метафизика (какая бы она ни была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы

или не знаем ее предметы, т. е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: как возможна метафизика как наука?

Таким образом, критика разума необходимо приводит в конце концов к науке; наоборот, догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть, приводит к скептицизму.

Эта наука не может также иметь огромного, устрашающего объема, так как она занимается не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом, задачами, возникающими исключительно из его недр и предлагаемыми ему собственной его природой, а не природой вещей, отличных от него; в самом деле, когда разум сперва в полной мере исследует свою способность в отношении предметов, которые могут встречаться ему в опыте, тогда легко определить со всей полнотой и достоверностью объем и границы применения его за пределами всякого опыта.

Итак, мы можем и должны считать безуспешными все сделанные до сих пор попытки догматически построить метафизику. Если некоторые из них заключают в себе нечто аналитическое, а именно одно лишь расчленение понятий, a priori присущих нашему разуму, то это вовсе еще не составляет цели, а представляет собой лишь подготовку к метафизике в собственном смысле слова, а именно для априорного синтетического расширения нашего познания; расчленение не годится для этого, так как оно лишь показывает то, что содержится в этих понятиях, но не то, каким образом мы приходим a priori к таким понятиям, чтобы затем иметь возможность определить также их применимость к предметам всякого знания вообще. К тому же не требуется большой самоотверженности, чтобы отказаться от всех этих притязаний, так как неоспоримые и неизбежные при догматическом методе противоречия разума с самим собой давно уже лишили авторитета всю существовавшую до сих пор метафизику. Значительно большая стойкость будет нужна для того, чтобы трудности в нас самих и противодействие извне не воспрепятствовали нам содействовать при помощи метода, противоположного существовавшим до сих пор, успешному и плодотворному росту необходимой для человеческого разума науки, всякий произрастающий ствол которой нетрудно, конечно, срубить, но корни которой уничтожить невозможно.

VII. 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 принципы безусловно априорного знания. Органоном чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органона 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 a priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией. Однако и этого для начала было бы слишком много. Ведь такая наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и априорное синтетическое знание, и потому, насколько это касается нашей цели, она обладала бы слишком большим объемом, так как мы должны углубляться в своем анализе лишь настолько, насколько это совершенно необ-

ходимо, чтобы усмотреть во всей полноте принципы априорного синтеза, единственно интересующие нас. Мы занимаемся здесь именно этим исследованием, которое мы можем назвать собственно не учением, а только трансцендентальной критикой, так как оно имеет целью не расширение самих знаний, а только исправление их и должно служить критерием достоинства или негодности всех априорных знаний. Поэтому такая критика есть по возможности подготовка к органону или, если бы это не удалось, по крайней мере к канону, согласно которому, во всяком случае в будущем, могла бы быть представлена аналитически и синтетически совершенная система философия чистого разума, все равно, будет ли она состоять в расширении или только в ограничении его познания. Что такая система возможна и даже будет иметь вовсе не столь большой объем, так что можно надеяться вполне завершить ее, – на это можно рассчитывать уже ввиду того, что не природа вещей, которая неисчерпаема, а именно рассудок, который судит о природе вещей, да и то лишь рассудок в отношении его априорных знаний, служит здесь предметом, данные (Vorrat) которого не могут остаться скрытыми от нас, так как нам не приходится искать их вовне себя, и, по всей вероятности, они не слишком велики, так что можно вполне воспринять их, рассмотреть их достоинство или негодность и дать правильную их оценку. Еще менее следует ожидать здесь критики книг и систем чистого разума; здесь дается только критика самой способности чистого разума. Только основываясь на этой критике, можно получить надежный критерий для оценки философского содержания старых и новых сочинений по этому предмету; в противном случае некомпетентный историк и судья рассматривает ни на чем не основанные утверждения других, исходя из своих собственных, в такой же мере необоснованных утверждений.

Трансцендентальная философия есть идея науки, для 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. Сама эта критика еще не называется трансцендентальной философией исключительно потому, что она должна была бы содержать в себе также обстоятельный анализ всего априорного человеческого познания, чтобы быть полной системой. Наша критика, правда, должна также дать полное перечисление всех основных понятий, составляющих указанное чистое знание, однако она совершенно правильно воздерживается от обстоятельного анализа самих этих понятий, а также от полного перечня производных из них понятий отчасти потому, что такое расчленение не было бы целесообразным, поскольку оно не связано с затруднениями, встречающимися в синтезе, ради которого предпринята вся эта критика, а отчасти потому, что попытка взять на себя ответственность за полноту такого анализа и выводов нарушила бы единство плана, между тем как этого вовсе не требует поставленная цель. Этой полноты анализа и выводов из априорных понятий, которые мы изложим в настоящем сочинении, нетрудно будет достигнуть, если только сначала будут установлены эти понятия как разработанные принципы синтеза и если в отношении этой основной цели ничего не будет упущено.

Таким образом, к критике чистого разума относится 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.

Устанавливая подразделения этой науки, надо в особенности иметь в виду, чтобы в нее не входили понятия, заключающие в себе что-то эмпирическое, т. е. чтобы априорное знание было совершенно чистым. Поэтому хотя высшие основоположения моральности и основные понятия ее суть априорные знания, тем не менее они не входят в трансцендентальную философию, так как они не полагают, правда, в основу своих предписаний понятия удовольствия и неудовольствия, влечений и склонностей и т. п., которые все имеют эмпирическое происхождение, но все же, исследуя понятие долга, необходимо принимать их в расчет как препятствия, которые должны быть преодолены, или как приманки, которые не должны быть побудительными мотивами. Таким образом, трансцендентальная философия есть наука одного лишь чистого спекулятивного разума, так как все практическое, поскольку оно содержит мотивы, связано с чувствами, которые принадлежат к эмпирическим источникам познания.

Если устанавливать подразделения этой науки с общей точки зрения системы вообще, то излагаемая нами здесь наука должна содержать, во-первых, учение о началах и, во-вторых, учение о методе чистого разума. Каждая из этих главных частей должна иметь свои подразделы, основания которых здесь еще не могут быть изложены. Для введения или предисловия кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся. Если бы чувственность a priori содержала представления, составляющие условия, при которых нам даются предметы, то она бы входила в трансцендентальную философию. Это трансцендентальное учение о чувственности должно было бы составлять первую часть науки о началах, так как условия, лишь при которых предметы даются человеческому познанию, предшествуют условиям, при которых они мыслятся.

Кант, И. Критика чистого разума / Иммануил Кант // Сочинения в 6 т.; под общ ред. В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 105-124

История как проявление абсолютного духа и прогресса в сознании свободы

ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ (1770-1831) – немецкий философ, создатель системы абсолютного идеализма и разработчик диалектики как универсальной теории развития. Г.В.Ф. Гегель родился в г. Штутгарте в семье высокопоставленного чиновника. В семь лет поступил в гимназию, где проявил способности к древним языкам и истории. В 1788 г. после окончания гимназии поступил в Тюбингенский теологический институт, где прослушал философский и теологический курсы, защитил магистерскую диссертацию и подружился с философом Шеллингом и поэтом Ф. Гельдерлином. В 1793 г. Гегель завершает образование в институте и работает домашним учителем в г. Берне и Франкфурте. В 1801 г. Гегель становится преподавателем Йенского университета. В 1807 году публикует «Феноменологию духа», первую из своих значительных работ, сразу привлекшую к себе внимание. С 1808 по 1816 гг. Гегель работает директором гимназии в г. Нюрнберге. С 1816 г. Гегель возвращается к университетскому преподаванию. До 1818 он работает в г. Гейдельберге, а с 1818 по 1831 гг. – в г. Берлине. В Берлине Гегель становится «официальным философом», хотя и не во всем разделяет политику прусских властей. Он ведет активную лекционную деятельность, пишет рецензии, готовит новые издания своих работ, у него появляется множество учеников. Умирает Гегель от холеры в 1831 г. Главный пафос философии Гегеля состоит в признании логической «прозрачности» мира, вере в силу рационального начала и мировой прогресс, диалектичность бытия и истории. Центральное место в его философии занимает понятие абсолютная идея или абсолютный дух, который лежит в основании всего сущего, проявляется в развитии природы и истории, познает себя в философии. Одно из самых известных выражений Гегеля гласит: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно».

«ЛЕКЦИИ ПО ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ» – раскрывают суть философии истории Г.В.Ф. Гегеля. Лекции были опубликованы посмертно учениками философа на основе лекций, прочитанных в Берлинском университете с 1822 по 1830 г.

Вопросы к тексту:

1) Какие виды исследований истории выделяет Гегель? Чем они отличаются?

2) Какое место, по мнению Гегеля, занимает философия истории в системе философского знания?

3) Что лежит в основании всемирной истории? В каком направлении она развивается?

4) В чем заключается хитрость мирового разума? Какие средства он использует для достижения своей цели?

2.7.2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории

Темой этих лекций является философская всемирная история, т. е. не общие размышления о всемирной истории, которые мы вывели бы из нее и желали бы пояснить, приводя примеры, взятые из ее содержания, а сама всемирная история. Для выяснения того, что такое философская всемирная история, я считаю необходимым прежде всего рассмотреть другие формы историографии. Вообще существуют три вида историографии:

a) первоначальная история,

b) рефлективная история,

c) философская история.

a) Что касается первой, то, чтобы тут же дать конкретный образ, я назову для примера имена Геродота, Фукидида и других подобных им историков. Эти историки описывали преимущественно протекавшие на их глазах деяния, события и состояния, причем сами они были проникнуты их духом и переносили в сферу духовных представлений то, что существовало вовне. Таким образом внешнее явление преобразуется во внутреннее представление. Подобно тому как поэт перерабатывает материал, данный ему в его ощущениях, чтобы выразить его в представлениях. Конечно, эти первоначальные историки пользовались сообщениями и рассказами других (один человек не может видеть все), но лишь таким же образом, как и поэт пользуется,

как ингредиентом, сложившимся языком, которому он обязан столь многим. Историки связывают воедино преходящие явления и увековечивают их в храме Мнемозины. […]

b) Второй вид истории мы можем назвать рефлективным. Это такая история, изложение которой возвышается над современной эпохой не в отношении времени, а в отношении духа. В этом втором виде истории следует различить совершенно различные подвиды.

aa) Требуется написать обзор всей истории какого-либо народа или какой-нибудь страны или всего мира, одним словом, то, что мы называем всеобщей историей. При этом главной задачей является обработка исторического материала, к которому историк подходит со своим духом, отличающимся от духа содержания этого материала. […]

bb) Затем вторым подвидом рефлективной истории является прагматическая история. Когда мы имеем дело с прошлым и занимаемся далеким от нас миром, духу открывается такое настоящее, которое, являясь собственно деятельностью духа, вознаграждает его за усилия. События различны, но общее и внутреннее в них, их связь едины. Это снимает прошлое и делает события современными. Таким образом, прагматические рефлексии при всей их абстрактности в самом деле являются современностью, и благодаря им повествования о прошлом наполняются жизнью сегодняшнего дня. От духа самого автора зависит, будут ли такие рефлексии в самом деле интересны и жизненны. Здесь следует в особенности упомянуть о моральных рефлексиях и о моральном поучении, которое следует извлекать из истории и для которого история часто излагалась. Хотя можно сказать, что примеры хорошего возвышают душу и что их следует приводить при нравственном воспитании детей, чтобы внушить им превосходные правила, однако судьбы народов и государств, их интересы, состояние и переживаемые ими осложнения являются иною областью. Правителям, государственным людям и народам с важностью советуют извлекать поучения из опыта истории. Но опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния. В сутолоке мировых событий не помогает общий принцип или воспоминание о сходных обстоятельствах, потому что бледное воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего. […]

ee) Третьим подвидом рефлективной истории является критическая история. Здесь излагается не сама история, а история истории, дается оценка исторических повествований и исследуются их истинность и достоверность. […] Другим способом находить в истории современность является тот способ, когда исторические факты заменяют субъективными выдумками, и притом такими выдумками, которые признаются тем более удачными, чем они смелее, т. е. чем ничтожнее те мелкие обстоятельства, на которых они основываются, и чем более они противоречат важнейшим фактам истории.

dd) Наконец последним подвидом рефлективной истории является такая история, которая тут же выявляет себя как нечто частичное. Хотя и она прибегает к абстракции, однако она составляет переход к философской всемирной истории, так как она руководится общими точками зрения (например, история искусства, права, религии). В наше время этот вид истории в понятиях (Begriffsgeschichte) более разрабатывался и выдвигался на первый план. Такие отрасли находятся в связи со всей историей народа, и дело только в том, выявляется ли связь целого или этой связи ищут лишь во внешних отношениях. В последнем случае они представляются совершенно случайными частностями в жизни народов. Если же рефлективная история дошла до того, что она стремится к установлению общих точек зрения, то следует заметить, что, если такие точки зрения в самом деле истинны, они являются не только внешнею нитью, внешним порядком, но и внутренней душой, направляющей сами события и факты. Ведь подобно водителю душ, Меркурию, идея воистину является водителем народов и мира, и именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит ходом мировых событий: изучить дух, поскольку ему принадлежит эта руководящая роль, является здесь нашею целью. Это приводит к третьему виду истории, а именно к философской истории. Если нам не нужно было давать пояснения относительно обоих вышеупомянутых видов истории, так как их понятие ясно само по себе, то

относительно этого последнего вида истории дело обстоит иначе, так как она, по-видимому, в самом деле нуждается в разъяснении или в оправдании. Всеобщим, однако, является то, что философия истории означает не что иное, как мыслящее рассмотрение ее. Но мы никак не можем обойтись без мышления; благодаря мышлению мы отличаемся от животного, и в ощущении, в знании и в познании, в стремлениях и в воле, поскольку они являются человеческими, содержится мышление. Но здесь эта ссылка на мышление может показаться недостаточной, так как в истории мышление подчинено данному и сущему, основано на нем и руководится им, философии же, наоборот, приписываются самостоятельные мысли, которые умозрение порождает из самого себя, не принимая в расчет того, что есть. Если бы философия подходила к истории с такими мыслями, то она рассматривала бы ее как материал, не оставляла бы ее в том виде, как она есть, но располагала бы ее соответственно мысли, а следовательно, как говорят, конструировала бы ее a priori. Но история должна лишь охватывать то, что есть и было, события и деяния, и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного; поскольку задача философии как будто противоречит этому стремлению, здесь следует выяснить это противоречие и опровергнуть вытекающее отсюда обвинение против умозрения. При этом мы не намерены заниматься исправлением тех бесконечно многих и специальных неправильных взглядов на цель, интересы и способы рассмотрения истории и на ее отношение к философии, которые очень распространены или постоянно выдаются за нечто новое.

Но единственною мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой по отношению к истории как к таковой вообще; в самой философии это не является предпосылкой. Путем умозрительного познания в ней доказывается, что разум – здесь мы можем продолжать пользоваться этим выражением, не выясняя точнее его отношения к богу – является как субстанцией, так и бесконечною мощью; он является для самого себя бесконечным содержанием всей природной и духовной жизни, равно как и бесконечной формой, – проявлением этого ее содержания. Разум есть субстанция, а именно – то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие; разум есть бесконечная мощь, потому что разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей. Разум есть бесконечное содержание, вся суть и истина, и он является для самого себя тем предметом, на обработку которого направлена его деятельность, потому что он не нуждается, подобно конечной деятельности, в условиях внешнего материала данных средств, из которых он извлекал бы содержание и объекты для своей деятельности; он берет все это из самого себя и сам является для себя тем материалом, который он перерабатывает; подобно тому как он является для себя лишь своей собственной предпосылкой и абсолютной конечной целью, так и сам он является и осуществлением этой абсолютной конечной цели, и ее воплощением, благодаря которому совершается ее переход из внутреннего мира в явление не только мира природы, но и духовного мира, а именно: во всемирной истории. Но именно в философии доказывается и, следовательно, здесь предполагается доказанным, что такая идея является истинным, вечным, безусловно могущественным началом, что она раскрывается в мире и что в мире не раскрывается ничего кроме нее, ее славы и величия.

К тем из вас, господа, которые еще не знают философии, я мог бы обратиться с просьбой приступить к слушанию этих лекций по всемирной истории с верой в разум и со стремлением и жаждой познать его; и, конечно, при изучении наук следует предполагать как субъективную потребность стремление к разумному пониманию и познанию, а не только к накоплению знаний.

Ведь если к рассмотрению всемирной истории не приступают с уже определившейся мыслью, с познанием разума, то следует по крайней мере твердо и непоколебимо верить, что во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи. В действительности же мне не нужно заранее требовать такой веры. То, что я предварительно сказал и еще скажу, следует принимать и по отношению к нашей науке не за предпосылку, а за обзор целого, за результат того исследования, которым мы займемся, – за такой результат, который известен мне, потому

что я уже знаю целое. Итак, лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась разумным; необходимым обнаружением мирового духа, – того духа, природа которого, правда, всегда была одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии. Как уже было сказано, таков должен быть результат истории. Но здесь мы должны рассматривать историю в том виде, как она существует: мы должны производить наше исследование исторически, эмпирически; между прочим, мы не должны дать обмануть себя историкам-специалистам, потому что они, особенно пользующиеся значительным авторитетом немецкие историки, делают то, в чем они упрекают философов, а именно – допускают априорные вымыслы в истории. Например, очень распространен вымысел, будто существовал первый и древнейший народ, которому сам бог дал совершенное понимание и мудрость, полное знание всех законов природы и духовной истины, или что существовали те или иные народы жрецов, или, чтобы упомянуть нечто специальное, что существовал римский эпос, из которого римские историки почерпнули древнейшую историю, и т. д. Подобные авторитеты мы охотно уступаем остроумным историкам-специалистам, которых у нас немало. Итак, мы можем формулировать как первое условие необходимость верного понимания того, что является историческим; но такие общие выражения, как «верное» и «понимание», двусмысленны. Даже обыкновенный заурядный историк, который, может быть, думает и утверждает, что он пассивно воспринимает и доверяется лишь данному, и тот не является пассивным в своем мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное; в особенности разум должен не бездействовать, а размышлять, когда дело идет о всем том, что должно быть научным; кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно; то и другое взаимно обусловливают друг друга. Однако различные роды размышления, различные точки зрения и оценки фактов в отношении их важности и неважности являются следующей по порядку категорией и сюда не относятся.

Я напомню лишь о двух формах и точках зрения, имеющих отношение к общему убеждению в том, что разум господствовал и господствует в мире, а также и во всемирной истории. Это дает нам повод в то же время коснуться главного пункта, представляющегося затруднительным, и указать на то, о чем нам еще следует упомянуть.

А. Во-первых, я напомню о том историческом факте, что грек Анаксагор впервые сказал, что ум вообще или Разум, правит миром, но не ум как самосознательный разум, не дух как таковой, – мы должны тщательно различать то и другое. Движение солнечной системы происходит по неизменным законам; эти законы суть ее разум, но ни солнце, ни планеты, которые вращаются вокруг него по этим законам, не сознают их. Таким образом, мысль, что в природе есть разум, что в ней неизменно господствуют общие законы, не поражает нас, мы привыкли к этому и не придаем этому особого значения; поэтому я и упомянул о вышеприведенном историческом факте, чтобы обратить внимание на следующее: то, что нам может казаться тривиальным, не всегда, как свидетельствует история, существовало в мире; напротив того, такая мысль составляет эпоху в истории человеческого духа. Аристотель говорит об Анаксагоре как о философе, впервые провозгласившем эту мысль, что он явился как бы единственным трезвым среди пьяных. Сократ воспринял эту мысль Анаксагора, и она прежде всего стала господствующей в философии за исключением философии Эпикура, который приписывал все события случаю. «Я обрадовался этому, – говорит Сократ (в диалоге Платона), – и надеялся, что нашел такого учителя, который объяснил бы мне природу согласно разуму, указал бы в особом его особую цель, в целом – общую цель; мне очень не хотелось расстаться с этой надеждой. Но как велико было мое разочарование, когда я, тщательно изучив сочинения самого Анаксагора, нашел, что он указывает лишь на такие внешние причины, как воздух, эфир, воду и т. п., вместо того чтобы говорить о разуме». Ясно, что Сократ признает неудовлетворительным не самый принцип Анаксагора, а то, что этот принцип недостаточно применялся к конкретной природе, что она не понималась и не объяснялась на основании этого принципа, что вообще этот принцип оставался отвлеченным, что природа не рассматривалась как развитие этого принципа, как организация, проистекающая из разума. Здесь я с самого начала обращаю внимание на следующее различие: остается ли определение, принцип, истина лишь чем-то отвлеченным, или же совершается переход к более точному определению и к конкретному развитию. Это различие имеет решающее

значение, и, между прочим, мы обратим главное внимание именно на это обстоятельство, когда, в конце нашего изложения всемирной истории, мы будем рассматривать новейшее политическое состояние.

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. Я уже заявил, что я не хочу требовать от вас веры в вышеупомянутый принцип, но я мог бы апеллировать к вашей вере в него в этой религиозной форме, если бы вообще особый характер науки философии дозволял, чтобы допускались предпосылки, или, подходя к этому вопросу с другой стороны, я должен указать, что наука, которую мы хотим излагать, сама должна сперва доказать, если не истинность, то хотя бы правильность вышеупомянутого принципа. Но та истина, что провидение, и притом божественное провидение, управляет мировыми событиями, соответствует вышеупомянутому принципу, так как божественное провидение является премудростью по своему бесконечному могуществу, осуществляющему его цель, т. е. абсолютную, разумную, конечную цель мира; разум есть совершенно свободно определяющее само себя мышление. Однако далее и различие, и даже противоположность этой веры и нашего принципа обнаруживаются таким же образом, как и смысл требования Сократа по отношению к принципу Анаксагора. Ведь вышеупомянутая вера так же неопределенна; она есть то, что называют верой в провидение вообще, и она не достигает определенности, не применяется к целому – к всеобъемлющему ходу всемирной истории. Но объяснить историю значит обнаружить страсти людей, их гений, их действующие силы, и эту определенность провидения обыкновенно называют его планом. Но ведь говорят, что этот план скрыт от нас и что было бы дерзостью, если бы пожелали познать его. […] Но вышеупомянутая вера в провидение враждебно относится по крайней мере к применению этого принципа в большом масштабе или к выяснению плана провидения. Ведь это иногда признается в особенных обстоятельствах, когда набожные люди усматривают в отдельных событиях не только нечто случайное, но и соизволение божие, когда, например, индивидууму, находящемуся в большом затруднении, неожиданно является помощь в беде; но сами эти цели являются лишь ограниченными, лишь частными целями этого индивидуума.

Но во всемирной истории мы имеем дело с такими индивидуумами, которые являются народами, с такими целыми, которые являются государствами; следовательно, мы не можем ограничиться вышеупомянутой, так сказать, мелочной верой в провидение и лишь отвлеченной, неопределенной верой, которая хочет дойти лишь до того общего принципа, что есть провидение, а не до более определенных его действий. Напротив того, мы должны серьезно заняться выяснением путей провидения, применяемых им средств и его проявлениями в истории, и мы должны относить их к вышеупомянутому общему принципу. Но, упомянув о выяснении плана божественного провидения вообще, я напомнил о вопросе, имеющем первостепенное значение в наше время, а именно о возможности познать бога или, скорее, – так как это перестало быть вопросом, – я напомнил об обратившемся в предрассудок учении, согласно которому невозможно познать бога. В полном противоречии с тем, что в священном писании предписывается как высший долг, не только любить бога, но и познавать его, теперь преобладает отрицание того, что говорится в том же Писании, а именно, что дух вводит в истину, что он познает все предметы и даже проникает в глубины божества. Утверждение, что божественная сущность находится по ту сторону нашего познания и человеческих дел, удобно в том отношении, что благодаря этому предположению можно довольствоваться своими собственными представлениями. Этим самым освобождаются от необходимости ставить свое познание в связь с божественным и истинным; напротив того, тогда суетность и субъективное чувство находят для себя полное оправдание; и набожное смирение, отклоняя от себя познание бога, вполне сознает, что этим оно поощряет свой произвол и суетность. Поэтому я не счел нужным умолчать о том, что наш принцип, согласно которому разум правит и правил миром, находится в связи с вопросом о возможности познания бога. Это сделано не для того, чтобы отвести подозрение в том, что философия как будто стыдится или должна стыдиться напоминать о религиозных истинах, и что она уклоняется от них вследствие того, что у нее пред ними, так сказать, совесть нечиста, – нао-

борот, в новейшие времена дело зашло так далеко, что философия должна защищать религиозное содержание от некоторых видов теологии. В христианской религии бог открылся, т. е. он дал человеку возможность узнать, что он такое, так что он уже не является скрытым, тайным; вместе с этой возможностью познавать бога на нас возлагается и обязанность делать это. Бог хочет, чтобы его детьми были не бесчувственные и пустоголовые люди, а такие, которые, будучи сами по себе нищими духом, богаты познанием его и которые больше всего ценят только это познание бога. Развитие мыслящего духа, исходным пунктом которого явилось это откровение божественной сущности, должно наконец достигнуть того, чтобы и мысль постигла то, что прежде всего было открыто чувствующему и представляющему духу; пора наконец понять и то богатое произведение творческого разума, которым является всемирная история. Одно время существовала мода удивляться премудрости божьей в животных, растениях, в судьбах отдельных лиц. Если допускают, что провидение открывается в таких предметах и материях, то почему же ему не открываться и во всемирной истории? Этот предмет кажется слишком великим. Но божественная премудрость, разум, является одним и тем же в великом и в малом, и мы не должны считать бога слишком слабым, для того чтобы применять свою премудрость к великому. Наше познание стремится к пониманию того, что цели вечной премудрости осуществлялись как в сфере природы, так и в сфере действительного и деятельного в мире духа. В этом отношении наше рассмотрение является теодицеей, оправданием бога, которое Лейбниц старался выразить на свой лад метафизически в еще не определенных абстрактных категориях, так, чтобы благодаря этому стало понятно зло в мире, и чтобы было достигнуто примирение мыслящего духа со злом. В самом деле, нигде не представляется большей надобности в таком примиряющем познании, как во всемирной истории. Это примирение может быть достигнуто лишь путем познания того положительного, в котором вышеупомянутое отрицательное исчезает, становясь чем-то подчиненным и, будучи преодолено отчасти благодаря сознанию того, что в действительности оказывается конечною целью мира, отчасти благодаря сознанию того, что эта конечная цель осуществлялась в мире, и что в конце концов зло не отстояло своего значения наряду с этою конечною целью мира. Но для этого еще недостаточно одной веры в разум и в провидение. Разум, о котором было сказано, что он правит миром, есть столь же неопределенное слово, как и провидение, – о разуме всегда говорят, не будучи однако в состоянии указать, в чем именно заключается его определение, его содержание, по которому мы можем судить, разумно ли что-нибудь или неразумно. Только разум, взятый в его определении, есть суть дела; остальное, если также ограничиваться рассуждениями о разуме вообще, лишь слова. После этих указаний мы переходим ко второй точке зрения, которую мы желаем рассмотреть в этом введении.

В. Вопрос о том, каково определение разума самого по себе, совпадает, поскольку разум рассматривается по отношению к миру, с вопросом о том, какова конечная цель мира; точнее говоря, в этом выражении уже подразумевается, что эта цель Должна быть достигнута, осуществлена. Итак, следует разрешить два следующие относящиеся сюда вопроса: каково содержание этой конечной цели, самое определение как таковое и как оно осуществлялось.

Прежде всего мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что интересующий нас предмет – всемирная история, – совершается в духовной сфере. Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории, и мы уже в самом начале обратим внимание на эти основные соотношения природных определений. Но субстанциальным является дух и ход его развития. Здесь мы должны рассматривать природу не в том отношении, как она сама по себе также является системой разума в особом, своеобразном элементе, но лишь по отношению к духу. Но дух на той сцене всемирной истории, на которой мы его рассматриваем, является перед нами в своей конкретнейшей действительности; несмотря на это или, скорее, именно для того чтобы в этом виде его конкретной действительности схватить всеобщее, мы должны прежде всего предпослать нашему исследованию некоторые отвлеченные определения, относящиеся к природе духа. Однако здесь это можно сделать скорее лишь в форме утверждения, и здесь не место умозрительно развивать идею духа, потому что то, что может быть сказано в введении, вообще следует понимать исторически, как уже было сказано выше, как предпосылку, которая или была выведена и дока-

зана в другом месте, или только должна быть подтверждена в дальнейшем изложении исторической науки.

Итак, мы должны указать здесь:

a) каковы абстрактные определения природы духа;

b) какими средствами пользуется дух, для того чтобы реализовать свою идею;

c) наконец рассмотреть ту форму, которая является полной реализацией духа в наличном бытии – государство.

a) Природу духа можно выяснить путем его сопоставления с его полной противоположностью. Как субстанцией материи является тяжесть, так, мы должны сказать, субстанцией, сущностью духа, является свобода. Всякому непосредственно представляется вероятным, что духу в числе других свойств присуща и свобода; но философия учит нас, что все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, что все они являются лишь средствами для свободы, все только ее ищут и порождают; умозрительная философия признает, что свобода является единственно истинным духом. Материя тяжела, поскольку она тяготеет к центру; она по существу дела состоит из составных элементов, она находится вне себя, она ищет своего единства и, следовательно, старается сама преодолеть себя; она ищет своей противоположности; если бы она достигла этого, то она уже не была бы материей, но уничтожилась бы; она стремится к идеальности, потому что в единстве она идеальна. Напротив того, именно духу свойственно иметь центр в себе, его единство не вне его, он нашел его в себе, он в себе и у себя. Субстанция материи находится вне ее, дух есть у себя бытие. Именно это есть свобода, потому что, если я являюсь зависимым, то отношу себя к чему-то другому, чем я не являюсь; я не могу быть без чего-то внешнего; я свободен тогда, когда я есть у самого себя. Это у себя бытие духа есть самосознание, сознание самого себя. В сознании следует различать две стороны: во-первых, что (dass) я знаю, и, во-вторых, что (was) я знаю. В самосознании обе эти стороны совпадают, потому что дух знает самого себя: он является рассмотрением (Beurtheilen) своей собственной природы и в то же время он является деятельностью, состоящею в том, что он возвращается к самому себе и таким образом сам себя производит, делает себя тем, что он есть в себе.

После этого отвлеченного определения можно сказать о всемирной истории, что она является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю. Восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти, обуздыванием страсти, или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Следовательно, этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Лишь у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но они, как и римляне, знали только, что некоторые свободны, а не человек как таковой; этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому у греков не только были рабы, с которыми были связаны их жизнь и существование их прекрасной свободы, но и сама эта свобода отчасти являлась лишь случайным, недолговечным и ограниченным цветком, отчасти она вместе с тем была тяжким порабощением человеческого, гуманного начала. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы; это сознание сперва появилось в религии, в сокровеннейшей сфере духа, но проведение этого принципа в мирских делах являлось дальнейшей задачей, разрешение и выполнение которой потребовали тяжелой продолжительной культурной работы. Например, рабство не прекратилось непосредственно по принятии христианской религии, в государствах не сразу стала господствовать свобода; правительство и государственное устройство не сразу организовались разумно, не сразу начали основываться на принципе свободы. Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю. Я уже обращал внимание на это отличие принципа как такового от его применения, т. е. его проведения и осуществления в действительности духа и жизни; это различие является основным определением в нашей науке, и

его следует постоянно иметь в виду. Это различие, на которое я здесь предварительно указал по отношению к христианскому принципу самосознания, свободы, имеет существенное значение и по отношению к принципу свободы вообще. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости.

Из того, что было сказано в общей форме о различии знания о свободе, а именно, что восточные народы знали только, что один свободен, а греческий и римский мир знал, что некоторые свободны, мы же знаем, что свободны все люди в себе, т. е. человек свободен как человек, – вытекает как деление всемирной истории, так и то, каким образом мы будем рассматривать ее. Пока мы ограничиваемся лишь этим замечанием; но предварительно мы должны разъяснить еще некоторые понятия.

Вместе с тем сама в себе свобода заключает в себе бесконечную необходимость осознать именно себя и тем самым становиться действительной, потому что по своему понятию она есть знание о себе, она является для себя целью, и притом единственною целью духа, которую она осуществляет. Эта конечная цель есть то, к чему направлялась работа, совершавшаяся во всемирной истории; ради нее приносились в течение долгого времени всевозможные жертвы на обширном алтаре земли. Одна лишь эта конечная цель осуществляет себя, лишь она остается постоянно при изменении всех событий и состояний, и она же является в них истинно деятельным началом. Эта конечная цель есть то, что бог имеет в виду в мире; но бог есть совершенство, и поэтому он не может желать ничего иного, кроме самого себя, своей собственной воли. Но то, в чем состоит природа его воли, т. е. его природа вообще, мы, выражая религиозные представления в мыслях, называем здесь идеей свободы. Теперь можно, следовательно, непосредственно поставить вопрос: какими средствами пользуется она для своего осуществления? Это и есть второй пункт, который здесь следует рассмотреть.

b) Постановка этого вопроса о средствах, благодаря которым свобода осуществляет себя в мире, приводит нас к самому историческому явлению. Если свобода как таковая прежде всего есть внутреннее понятие, то средства, наоборот, оказываются чем-то внешним, тем, что является, что непосредственно бросается в глаза и обнаруживается в истории. 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 в отношении к миру и к тому, что в нем творится. Конечно, мы можем найти в самих этих субъектах и в сферах их деятельности осуществление определений разума, но число их ничтожно по сравнению с массой рода человеческого, да и добродетели их сравнительно не очень распространены. Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила их заключается в том, что они не признают никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них, и в том, что эти силы природы непосредственно ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, благодаря которому человек приучается к порядку и к умеренности, к соблюдению права и к моральности. Когда мы наблюдаем эту игру страстей и видим последствия их неистовства, неблагоразумия, примешивающегося не только к ним, но и главным образом даже к благим намерениям, к правильным целям; когда мы видим происходящие благодаря этому бедствия, зло, гибель процветающих государств, созданных человеческим духом, – мы можем лишь чувствовать глубокую печаль по поводу этого непостоянства, а так как эта гибель не только является делом природы, но и вызвана волей человека, то в конце концов подобное зрелище нас морально огорчает и возмущает нашу добрую душу, если у нас такова имеется. […]

Но и тогда, когда мы смотрим на историю, как на такую бойню, на которой приносятся в жертву счастье народов, государственная мудрость и индивидуальные добродетели, то пред мыслью необходимо возникает вопрос: для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищнейшие жертвы? Это наводит на вопрос о том, что мы приняли за общий исходный пункт нашего рассмотрения; исходя из него, мы тотчас определили те события, которые представляют нам вышеупомянутую вызывающую мрачное чувство и наводящую на печальные раз-

мышления картину, как поле зрения, в котором нас интересуют лишь средства для осуществления того, относительно чего мы утверждаем, что оно является субстанциальным определением, абсолютною, конечною целью, или – что то же самое – что оно является истинным результатом всемирной истории. […]

Первый момент, – на который мы обращаем внимание, о котором мы уже часто упоминали и который приходится как можно чаще подчеркивать, когда речь идет о сути дела, – заключается в том, что то, что мы назвали принципом, конечною целью, определением или природой и понятием духа, является лишь чем-то всеобщим, отвлеченным. Принцип, а также и правило, закон является чем-то внутренним, которое как таковое, как бы ни было оно истинно в себе, не вполне действительно. Цели, правила и т. д. содержатся в наших мыслях, лишь в наших сокровенных намерениях, но еще не в действительности. То, что есть в себе, есть возможность, способность, но оно еще не вышло из своего внутреннего состояния, еще не стало существующим. Для того чтобы оно стало действительным, должен присоединяться второй момент, а именно обнаружение в действии, осуществление, а его принципом является воля, деятельность человека вообще. Лишь благодаря этой деятельности реализуются, осуществляются как вышеупомянутое понятие, так и в себе сущие определения, так как они имеют силу не непосредственно благодаря им самим. Та деятельность, которая осуществляет их и дает им наличное бытие, есть потребность, стремление, склонность и страсть человека. Я придаю большое значение тому, чтобы выполнить что-нибудь и сообщить ему наличное бытие: я должен принимать участие в этом; я хочу найти удовлетворение в выполнении. Та цель, для осуществления которой я должен быть деятельным, должна каким-либо образом являться и моей целью; я должен в то же время осуществлять при этом и свою цель, хотя та цель, для осуществления которой я действую, имеет еще и многие другие стороны, до которых мне нет никакого дела. Бесконечное право субъекта заключается в том, что сам он находит удовлетворение в своей деятельности и в своем труде. Если люди должны интересоваться чем-либо, они должны сами участвовать в этом и находить в этом удовлетворение для чувства собственного достоинства. […]

Итак, мы утверждаем, что вообще ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью, и так как мы называем интерес страстью, поскольку индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, целиком отдается предмету, сосредоточивает на этой цели все свои силы и потребности, – то мы должны вообще сказать, что ничто великое в мире не совершалось без страсти. В наш предмет входят два момента: во-первых, идея; во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развернутой перед нами всемирной истории. Конкретным центральным пунктом и соединением обоих моментов является нравственная свобода в государстве. Мы уже говорили об идее свободы как о природе духа и абсолютной конечной цели истории. Страсть признается чем-то неправильным, более или менее дурным: у человека не должно быть никаких страстей. Страсть и не является вполне подходящим словом для того, что я хочу здесь выразить. А именно я имею здесь в виду вообще деятельность людей, обусловленную частными интересами, специальными целями или, если угодно, эгоистическими намерениями, и притом так, что они вкладывают в эти цели всю энергию своей воли и своего характера, жертвуют для них другими предметами, которые также могут быть целью, или, скорее, жертвуют для них всем остальным. Это частное содержание до такой степени отождествляется с волей человека, что оно составляет всю определенность последнего и неотделимо от него, – благодаря ему человек есть то, что он есть. Ведь индивидуум оказывается таким, который конкретно существует, не человеком вообще, потому что такого человека не существует, а определенным человеком. Характер также выражает эту определенность воли и ума. Но характер обнимает собой вообще все частности, образ действий в частных отношениях и т. д. и не является этою определенностью в том виде, как она выражается в действии и деятельности. Итак, я буду употреблять выражение страсть и разуметь под ним особую определенность характера, поскольку эти определенности воли имеют не только частное содержание, но и являются мотивами и побудительными причинами общих действий. Страсть есть прежде всего субъективная, следовательно, формальная сторона энергии, воли и деятельности, причем содержание или цель еще остаются неопределенными; так же обстоит

дело и по отношению к личной убежденности, к личному разумению и к личной совести. Всегда дело сводится к тому, каково содержание моего убеждения, какова цель моей страсти, истинны ли та или другая по своей природе. Но и, наоборот, если эта цель такова, то с этим связано то, что она осуществляется и становится действительной.

Из этого разъяснения относительно второго существенного момента исторической действительности цели вообще вытекает, что с этой стороны государство, если мы мимоходом коснемся его, оказывается благоустроенным и само в себе сильным, если частный интерес граждан соединяется с его общей целью, если один находит свое удовлетворение и осуществление в другом, – и этот принцип сам по себе в высшей степени важен. Но в государстве нужны многие организации, изобретения и наряду с этим также и целесообразные учреждения и продолжительная идейная борьба, пока она не приведет к осознанию того, что является целесообразным; также нужна борьба с частным интересом и страстями, трудная и продолжительная дисциплина, пока не станет осуществимым вышеупомянутое соединение. Когда достигается такое соединение, наступает период процветания государства, его доблести, его силы и его счастья. Но всемирная история не начинается с какой-нибудь сознательной цели, как это бывает у отдельных групп людей. Сознательною целью простого стремления их к совместной жизни является уже обеспечение безопасности их жизни и собственности, а когда осуществляется эта совместная жизнь, эта цель расширяется. Всемирная история начинается со своею общею целью, заключающейся в том, чтобы понятие духа удовлетворялось лишь в себе, т. е. как природа. Этой целью является внутреннее, сокровеннейшее, бессознательное стремление, и все дело всемирной истории заключается, как уже было упомянуто, в том, чтобы сделать это стремление сознательным. Таким образом, то, что было названо субъективной стороной, – потребность, стремление, страсть, частный интерес, проявляясь в форме естественного состояния, естественной воли, тотчас оказываются налицо сами для себя, подобно мнению и субъективному представлению. Эта неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством мирового духа, для того чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее; и эта цель состоит лишь в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность. […]

Итак, частный интерес страсти неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания. Частные интересы вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противополагается чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недосягаемою и невредимою 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 на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов. […]

В вышеуказанном чисто внешнем смысле люди всего менее относятся к цели разума как средства; они, пользуясь представляющимися при этом удобными случаями, не только добиваются одновременно с осуществлением этой цели и осуществления своих частных целей, по своему содержанию отличных от цели разума, но они причастны и самой вышеупомянутой разумной цели и именно поэтому они являются самоцелями, – самоцелями не только формально, как живые существа вообще, индивидуальная жизнь которых сама является по своему содержанию чем-то уже подчиненным человеческой жизни и может быть по праву использована как средство, – но люди являются самоцелями и по содержанию цели. Под это определение подходит именно то, изъятие чего из категории средства мы требуем, а именно – моральность, нравственность, религиозность. Дело в том, что человек является целью в себе самом лишь благодаря тому божественному началу, которое имеется в нем и которое сперва было названо разумом, а поскольку оно проявляется в деятельности и само себя определяет, – свободой. И мы утверждаем, не имея возможности подробнее развить здесь эту мысль, что религиозность, нравственность и т. д. вытекают именно из этого источника и развиваются на этой почве и тем самым возвышаются над внешней необходимостью и случайностью. Но здесь следует заметить, что,

поскольку индивидуумам предоставляется свобода, они являются виновными в нравственной и религиозной испорченности и в упадке нравственности и религии. Признаком абсолютного высокого определения человека является то, что он знает, что хорошо и что дурно, и что именно это определение является хотением или добра или зла, – одним словом, что человек может быть виновным, виновным не только в зле, но и в добре, и притом виновным не только в этом или в том, или в чем-либо, но и в добре и зле, которые являются принадлежностью его индивидуальной свободы. Только животное в самом деле невинно. […]

c) В-третьих, следует выяснить, какова та цель, которая должна достигаться этими средствами, т. е. какую форму она принимает в действительности. Уже было упомянуто о средствах, но при осуществлении какой-нибудь субъективной конечной цели мы имеем еще и момент материала, который должен иметь налицо или быть доставлен для ее осуществления. Таким образом, вопрос заключался бы в том, каков тот материал, в котором осуществляется разумная конечная цель? Этим материалом прежде всего оказывается опять-таки сам субъект, потребности человека, субъективность вообще. Разумное осуществляется в человеческом знании и хотении, как в материале. Субъективная воля рассматривалась постольку, поскольку у нее есть цель, являющаяся истинностью действительности, т. е. поскольку она оказывается великою всемирно-историческою страстью. Как субъективная воля в ограниченных страстях она зависима и она может достигать осуществления своих частных целей лишь в пределах этой зависимости. Но субъективной воле присуща и субстанциальная жизнь, действительность, в которой она движется в существенном, причем само существенное и оказывается целью ее наличного бытия. Это существенное само есть соединение субъективной и разумной воли: оно есть нравственное целое – государство, представляющее собою ту действительность, в которой индивидуум обладает своей свободой и пользуется ею, причем она оказывается знанием всеобщего, верою в него и желанием его. Однако этого не следует понимать в том смысле, что субъективная воля отдельного лица достигает своего осуществления и проявляется как будто при посредстве всеобщей воли и что эта последняя служит для нее средством, как будто субъект наряду с другими субъектами ограничивает свою свободу, так чтобы это общее ограничение, это взаимное стеснение всех по отношению друг к другу оставляло каждому немного простора, где он мог бы развернуться. Напротив, право, нравственность, государство и только они являются положительною действительностью и обеспечением свободы. Та свобода, которая ограничивается, есть произвол, относящийся к частностям потребностей.

Субъективная воля, страсть, оказывается приводящим в действие, осуществляющим началом; идея есть внутреннее начало; государство есть наличная, действительно нравственная жизнь. Ведь оно есть единство всеобщего, существенного и субъективного хотения, а это и есть нравственность. Индивидуум, живущий в этом единстве, живет нравственною жизнью, имеет ценность, которая состоит только в этой субстанциальности. Антигона у Софокла говорит: «Божественные заповеди установлены не вчера, не сегодня – нет, они живут без конца, и никто не мог бы сказать, откуда они появились». Законы нравственности не случайны, но они оказываются самым разумным началом. А цель государства состоит в том, чтобы субстанциальное имело значимость, было налицо и само себя сохраняло в действительной деятельности людей и в их образе мыслей. Абсолютный интерес разума выражается в том, чтобы существовало это нравственное целое; и в этом заключаются правота и заслуги героев, которые основывали государства, как бы несовершенны они ни были. Во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство. Ведь нужно знать, что государство является осуществлением свободы, т. е. абсолютно конечной цели, что оно существует для самого себя; далее, нужно знать, что вся ценность человека, вся его духовная действительность, существует исключительно благодаря государству. Ведь его духовная действительность заключается в том, что для него как знающего объектом является его сущность, разумное начало, что оно имеет для него объективное, непосредственное, наличное бытие; лишь таким образом он является сознанием, лишь таким образом он проявляется в нравах, в юридической и нравственной государственной жизни. Ведь истинное есть единство всеобщей и субъективной воли, а всеобщее существует в государстве, в законах, в общих и разумных определениях. Государство есть божественная идея как она существует на земле. Таким образом, оно есть точнее определяемый

предмет всемирный истории, в котором свобода получает свою объективность и существует, наслаждаясь этой объективностью. Ведь закон есть объективность духа и воли в своей истинности; и лишь такая воля, которая повинуется закону, свободна, потому что она повинуется самой себе и оказывается у самой себя и свободной. Так как государство, отечество, означает общность наличного бытия, так как субъективная воля человека подчиняется законам, то противоположность свободы и необходимости исчезает. Разумное необходимо как субстанциальное, и мы свободны, когда мы признаем его как закон и следуем ему как субстанции нашего собственного существа; тогда объективная и субъективная воли примиряются и образуют единое невозмутимое целое. Ведь нравственность государства является не моральной, рефлективной, при которой господствует личное убеждение; такая нравственность более доступна новому времени, между тем как истинная и античная нравственность коренится в том, что каждый выполняет свой долг. Афинский гражданин исполнял как бы по инстинкту то, что ему подобало; если же я размышляю о предмете, на который направлена моя деятельность, то я должен сознавать, что и моя воля имела значение. Но нравственность есть долг, субстанциальное право, вторая натура, как ее правильно назвали, потому что первою натурою человека является его непосредственное животное существование. […]

Мы дали выше разъяснения относительно конечной цели этого движения вперед. Принципы духов народов в необходимом преемстве сами являются лишь моментами единого всеобщего духа, который через них возвышается и завершается в истории, постигая себя и становясь всеобъемлющим.

Следовательно, так как мы имеем дело лишь с идеей духа и рассматриваем во всемирной истории все лишь как его проявление, мы, обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, имеем дело лишь с настоящим, потому что философия как занимающаяся истинным имеет дело с тем, что вечно наличествует. Все, что было в прошлом, для нее не потеряно, так как идея оказывается налицо, дух бессмертен, т. е. он не перестал существовать и не оказывается еще не существующим, но по существу дела существует теперь. Таким образом, уже это означает, что наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени. Правда, эти ступени развились одна – за другой как самостоятельные; но дух всегда был в себе тем, что он есть, различие состоит лишь в развитии этого сущего в себе. Жизнь настоящего духа есть кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, еще существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие. Те моменты, которые дух, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине.

Гегель, Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель; перевод А.М. Водена. – СПб.: Наука, 2000. – С. 57-78, 84-90, 125.

Ф. Энгельс о статусе немецкой классической философии и об основных положениях марксизма

ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС (1820–1895) – немецкий философ, наряду с К. Марксом, является основоположником марксизма. Отец Энгельса был крупным текстильным фабрикантом, мать, чье влияние было преимущественным, с детства прививала любовь к литературе и искусству. В 1837 вопреки своему желанию мечтающий об университете Энгельс был направлен отцом, стремящимся приобщить сына к коммерции, на работу в конторе. В 1848–41 гг. работал в торговой конторе в Бремене и одновременно занимался самообразованием. В 1841-42 гг. отбывал воинскую повинность в Берлине, в свободное время посещая лекции по философии в Берлинском университет (слушал Шеллинга). В это время примыкает к младогегельянцам. После знакомства с «Сущностью христианства» Л. Фейербаха разочаровывается в немецком идеализме и окончательно переходит на позиции атеизма и материализма. В это же время оформляются его революционно-демократические взгляды. В 1842–43 гг. работает в Манчестере на бумагопрядильной фабрике своего отца. В августе 1844 г. происходит его вторая встреча с Марксом, которая положила начало их последующей многолетней дружбе и сотрудничеству. Энгельс активно участвовал в организации (1847) и деятельности «Союза коммунистов», вместе с Марксом написал программу Союза – «Манифест Коммунистической партии» (1848). В июне 1848 – мае 1849 вместе с Марксом издавал в Кельне «Новую Рейнскую газету», в 1849 участвовал в вооруженном восстании в Юго-Западной Германии. В ноябре 1849 года Фридрих Энгельс переехал в Лондон, в ноябре 1850 – в Манчестер, где работал в торговой конторе, с 1870 жил в Лондоне. Энгельс оказывал постоянную материальную помощь Марксу. Вместе с Марксом был организатором и руководителем I Интернационала. После смерти Маркса он фактически возглавил коммунистическое движение, был инициатором создания II Интернационала, объединившего различные социалистические партии.

«ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ» – произведение Ф. Энгельса, написанное в 1886 г. по поводу книги датского философа К.Н. Штарке «Людвиг Фейербах». В книге содержаться марксистская оценка немецкой классики, изложение основ диалектического и исторического материализма. В.И. Ленин высоко оценивал данную работу, считая ее «настольной книгой всякого сознательного рабочего».

Вопросы к тексту:

1. В чем, согласно Энгельсу, сущность противоречия между системой и методом Гегеля?
2. Какие основные недостатки домарксового материализма, включая фейербаховский?
3. Как Энгельс формулирует основной вопрос философии?
4. В чем суть материалистического понимания истории? Отражением чего является классовая борьба?

2.7.3. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии

Глава первая

Рассматриваемое сочинение возвращает нас к периоду, по времени отстоящему от нас на одно человеческой поколение, но ставшему до такой степени чуждым нынешнему поколению в Германии, как если бы он был отдален от него уже на целое столетие. И все же это был период подготовки Германии к революции 1848 г., а все, происходившее у нас после, явилось лишь продолжением 1848 г., выполнением завещания революции.

Подобно тому, как во Франции в XVIII веке, в Германии в XIX веке философская революция предшествовала политическому перевороту. Но как не похожи одна на другую эти философские революции! Французы ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто также с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко близки к тому, чтобы попасть в Бастилию. Напротив, немцы – профессора, государством назначенные наставники юношества; их сочинения – общепризнан-

ные руководства, а система Гегеля – венец всего философского развития-до известной степени даже возводится в чин королевско-прусской государственной философии! И за этими профессорами, за их педантически-темными словами, в их неуклюжих, скучных периодах скрывалась революция? Да разве те люди, которые считались тогда представителями революции, – либералы – не были самыми рьяными противниками этой философии, вселявшей путаницу в человеческие головы? Однако то, чего не замечали ни правительства, ни либералы, видел уже в 1833 г., по крайней мере, один человек; его звали, правда, Генрих Гейне.

Возьмем пример. Ни одно из философских положений не было предметом такой признательности со стороны близоруких правительств и такого гнева со стороны не менее близоруких либералов, как знаменитое положение Гегеля:

«Все действительное разумно; все разумное действительно».

Ведь оно, очевидно, было оправданием всего существующего, философским благословением деспотизма, полицейского государства, королевской юстиции, цензуры. Так думал Фридрих-Вильгельм III; так думали и его подданные. Но у Гегеля вовсе не все, что существует, является безоговорочно также и действительный. Атрибут действительности принадлежит у него лишь тому, что в то же время необходимо.

«В своем развертывании действительность раскрывается как необходимость».

Та или иная правительственная мера – сам Гегель берет в качестве примера «известное налоговое установление» – вовсе не признается им поэтому безоговорочно за нечто действительное. Но необходимое оказывается, в конечном счете, также и разумным, и в применении к тогдашнему прусскому государству гегелевское положение означает, стало быть, только следующее: это государство настолько разумно, настолько соответствует разуму, насколько оно необходимо. А если оно все-таки оказывается, на наш взгляд, негодным, но; несмотря на свою негодность, продолжает существовать, то негодность правительства находит свое оправдание и объяснение в соответственной негодности подданных. Тогдашние пруссаки имели такое правительство, какого они заслуживали.

Однако действительность по Гегелю вовсе не представляет собой такого атрибута, который присущ данному общественному или политическому порядку при всех обстоятельствах и во все времена. Напротив. Римская республика была действительна, но действительна была и вытеснившая ее Римская империя. Французская монархия стала в 1789 г. до такой степени недействительной, то есть до такой степени лишенной всякой необходимости, до такой степени неразумной, что ее должна была уничтожить великая революция, о которой Гегель всегда говорит с величайшим воодушевлением. Здесь, следовательно, монархия была недействительной, а революция действительной. И совершенно так же, по мере развития, все, бывшее прежде действительным, становится недействительным, утрачивает свою необходимость, свое право на существование, свою разумность. Место отмирающей действительности занимает новая, жизнеспособная действительность, занимает мирно, если старое достаточно рассудительно, чтобы умереть без сопротивления, – насильственно, если оно противится этой необходимости. Таким образом, это гегелевское положение благодаря самой гегелевской диалектике превращается в свою противоположность: все действительное в области человеческой истории становится со временем неразумным, оно, следовательно, неразумно уже по самой своей природе, заранее обременено неразумностью; а все, что есть в человеческих головах разумного, предназначено к тому, чтобы стать действительным, как бы ни противоречило оно существующей кажущейся действительности. По всем правилам гегелевского метода мышления, тезис о разумности всего действительного превращается в другой тезис: достойно гибели все то, что существует.

Но именно в том и состояло истинное значение и революционный характер гегелевской философии (которой, как завершением всего философского движения со времени Канта, мы должны здесь ограничить наше рассмотрение), что она раз и навсегда разделалась со всяким представлением об окончательном характере результатов человеческого мышления и действия. Истина, которую должна познать философия, представлялась Гегелю уже не в виде собрания готовых догматических положений, которые остается только зазубрить, раз они открыты; истина теперь заключалась в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки, поднимающейся с низших ступеней знания на все более высокие, но никогда не достигающей

такой точки, от которой она, найдя некоторую так называемую абсолютную истину, уже не могла бы пойти дальше и где ей не оставалось бы ничего больше, как, сложа руки, с изумлением созерцать эту добытую абсолютную истину. И так обстоит дело не только в философском, но и во всяком другом познании, а равно и в области практического действия. История так же, как и познание, не может получить окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества; совершенное общество, совершенное «государство», это – вещи, которые могут существовать только в фантазии. Напротив, все общественные порядки, сменяющие друг друга в ходе истории, представляют собой лишь преходящие ступени бесконечного развития человеческого общества от низшей ступени к высшей. Каждая ступень необходима и, таким образом, имеет свое оправдание для того времени и для тех условий, которым она обязана своим происхождением. Но она становится непрочной и лишается своего оправдания перед лицом новых, более высоких условий, постепенно развивающихся в ее собственных недрах. Она вынуждена уступить место более высокой ступени, которая, в свою очередь, также приходит в упадок и гибнет. Эта диалектическая философия разрушает все представления об окончательной абсолютной истине и о соответствующих ей абсолютных состояниях человечества так же, как буржуазия посредством крупной промышленности, конкуренции и всемирного рынка практически разрушает все устоявшиеся, веками освященные учреждения. Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу. У нее, правда, есть и консервативная сторона: каждая данная ступень развития познания * и общественных отношений оправдывается ею для своего времени и своих условий, но не больше. Консерватизм этого способа понимания относителен, его революционный характер абсолютен – вот единственное абсолютное, признаваемое диалектической философией.

Однако здесь необходимо заметить следующее: вышеприведенные взгляды не даны Гегелем в такой резкой форме. Это вывод, к которому неизбежно приводит его метод, но этот вывод никогда не был сделан им самим с такой определенностью, и по той простой причине, что Гегель вынужден был строить систему, а философская система, по установившемуся порядку, должна была завершиться абсолютной истиной того или иного рода. И тот же Гегель, который, особенно в своей «Логике», подчеркивает, что эта вечная истина есть не что иное, как сам логический (соответственно: исторический) процесс, – тот же самый Гегель видит себя вынужденным положить конец этому процессу, так как надо же было ему на чем-то закончить свою систему. В «Логике» этот конец он снова может сделать началом, потому что там конечная точка, абсолютная идея, – абсолютная лишь постольку, поскольку он абсолютно ничего не способен сказать о ней, – «отчуждает» себя (то есть превращается) в природу, а потом в духе, – то есть в мышлении и в истории, – снова возвращается к самой себе. Но в конце всей философии для подобного возврата к началу оставался только один путь. А именно, нужно было так представить себе конец истории: человечество приходит к познанию как раз этой абсолютной идеи и объявляет, что это познание абсолютной идеи достигнуто в гегелевской философии. Но это значило провозгласить абсолютной истиной все догматическое содержание системы Гегеля и тем стать в противоречие с его диалектическим методом, разрушающим все догматическое. Это означало задушить революционную сторону под тяжестью непомерно разросшейся консервативной стороны, – и не только в области философского познания, но и в исторической практике. Человечество, которое в лице Гегеля додумалось до абсолютной идеи, должно было и в практической области оказаться ушедшим вперед так далеко, что для него уже стало возможным воплощение этой абсолютной идеи в действительность. Абсолютная идея не должна была, значит, предъявлять своим современникам слишком высокие практические политические требования. Вот почему мы в конце «Философии права» узнаем, что абсолютная идея должна осуществиться в той сословной монархии, которую Фридрих-Вильгельм III так упорно и так безрезультатно обещал своим подданным, то есть, стало быть, в ограниченном и умеренном косвенном господстве имущих классов, приспособленном к тогдашним мелкобуржуазным отношени-

ям Германии. И притом нам еще доказывается умозрительным путем необходимость дворянства.

Итак, уже одни внутренние нужды системы достаточно объясняют, почему в высшей степени революционный метод мышления привел к очень мирному политическому выводу. Но специфической формой этого вывода мы обязаны, конечно, тому обстоятельству, что Гегель был немец и, подобно своему современнику Гёте, не свободен от изрядной дозы филистерства. Гёте, как и Гегель, был в своей области настоящий Зевс-олимпиец, но ни тот, ни другой не могли вполне отделаться от немецкого филистерства.

Все это не помешало, однако, тому, что гегелевская система охватила несравненно более широкую область, чем какая бы то ни была прежняя система, и развила в этой области еще и поныне поражающее богатство мыслей. Феноменология духа (которую можно было бы назвать параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, отображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием), логика, философия природы, философия духа, разработанная в ее отдельных исторических подразделениях: философия истории, права, религии, история философии, эстетика и т. д., – в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития. А так как он обладал не только творческим гением, но и энциклопедической ученостью, то его выступление везде составило эпоху. Само собой понятно, что нужды «системы» довольно часто заставляли его здесь прибегать к тем насильственным конструкциям, по поводу которых до сих пор поднимают такой ужасный крик его ничтожные противники. Но эти конструкции служат только рамками, лесами возводимого им здания. Кто не задерживается излишне на них, а глубже проникает в грандиозное здание, тот находит там бесчисленные сокровища, до настоящего времени сохранившие свою полную ценность. У всех философов преходящей оказывается как раз «система», и именно потому, что системы возникают из непреходящей потребности человеческого духа: потребности преодолеть все противоречия. Но если бы все противоречия были раз навсегда устранены, то мы пришли бы к так называемой абсолютной истине,-всемирная история была бы закончена и в то же время должна была бы продолжаться, хотя ей уже ничего не оставалось бы делать. Таким образом, тут получается новое, неразрешимое противоречие. Требовать от философии разрешения всех противоречий, значит требовать, чтобы один философ сделал такое дело, какое в состоянии выполнить только все человечество в своем поступательном развитии. Раз мы поняли это, – а этим мы больше, чем кому-нибудь, обязаны Гегелю, – то всей философии в старом смысле слова приходит конец. Мы оставляем в покое недостижимую на этом пути и для каждого человека в отдельности «абсолютную истину» и зато устремляемся в погоню за достижимыми для нас относительными истинами по пути положительных наук и обобщения их результатов при помощи диалектического мышления. Гегелем вообще завершается философия, с одной стороны, потому, что его система представляет собой величественный итог всего предыдущего развития философии, а с другой – потому, что он сам, хотя и бессознательно, указывает нам путь, ведущий из этого лабиринта систем к действительному положительному познанию мира. […]

Глава вторая

Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, – уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру. Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую смерть. Так возникло представление о ее бессмертии, которое на той ступени развития казалось отнюдь не утешением, а неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем. Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе,

куда же девается она после смерти тела. Совершенно подобным же образом вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали все более и более облик внемировых сил, пока в результате процесса абстрагирования – я чуть было не сказал: процесса дистилляции, – совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов представление о едином, исключительном боге монотеистических религий.

Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости. Но он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести все свое значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой зимней спячки христианского средневековья. Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа, – этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?

Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира, – а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, – составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм, и только в этом смысле они здесь и употребляются. Ниже мы увидим, какая путаница возникает в тех случаях, когда им придают какое-либо другое значение.

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия. Громадное большинство философов утвердительно решает этот вопрос. Так, например, у Гегеля утвердительный ответ на этот вопрос подразумевается сам собой: в действительном мире мы познаем именно его мыслительное содержание, именно то, благодаря чему мир оказывается постепенным осуществлением абсолютной идеи, которая от века существовала где-то независимо от мира и прежде него. Само собой понятно, что мышление может познать то содержание, которое уже заранее является содержанием мысли. Не менее понятно также, что доказываемое положение здесь молчаливо уже содержится в самой предпосылке. Но это никоим образом не мешает Гегелю делать из своего доказательства тождества мышления и бытия тот дальнейший вывод, что так как его мышление признает правильной его философию, то, значит, она есть единственно правильная философия и что, в силу тождества мышления и бытия, человечество должно немедленно перенести эту философию из теории в практику и переустроить весь мир сообразно гегелевским принципам. Эту иллюзию он разделяет почти со всеми другими философами.

Но рядом с этим существует ряд других философов, которые оспаривают возможность познания мира или, по крайней мере, исчерпывающего познания. К ним принадлежат среди новейших философов Юм и Кант, и они играли очень значительную роль в развитии философии. Решающее для опровержения этого взгляда сказано уже Гегелем, насколько это можно было сделать с идеалистической точки зрения. Добавочные материалистические соображения Фейербаха более остроумны, чем глубоки. Самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими «вещами в себе», пока органическая химия не стала приготовлять их одно за другим; тем самым «вещь в себе» превращалась

в вещь для нас, как например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя. Солнечная система Коперника в течение трехсот лет оставалась гипотезой, в вышей степени вероятной, но все-таки гипотезой. Когда же Леверье на основании данных этой системы не только доказал, что должна существовать еще одна, неизвестная до тех пор, планета, но и определил посредством вычисления место, занимаемое ею в небесном пространстве, и когда после этого Галле действительно нашел эту планету16, система Коперника была доказана. И если неокантианцы в Германии стараются воскресить взгляды Канта, а агностики в Англии – взгляды Юма (никогда не вымиравшие там), несмотря на то, что и теория и практика давно уже опровергли и те и другие, то в научном отношении это является шагом назад, а на практике – лишь стыдливой манерой тайком протаскивать материализм, публично отрекаясь от него.

Однако в продолжение этого длинного периода, от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм. […]

Материализм прошлого века был преимущественно механическим, потому что из всех естественных наук к тому времени достигла известной законченности только механика, и именно только механика твердых тел (земных и небесных), короче – механика тяжести. Химия существовала еще в наивной форме, основанной на теории флогистона. Биология была еще в пеленках: растительный и животный организм был исследован лишь в самых грубых чертах, его объясняли чисто механическими причинами. В глазах материалистов XVIII века человек был машиной так же, как животное в глазах Декарта. Это применение исключительно масштаба механики к процессам химического и органического характера, – в области которых механические законы хотя и продолжают действовать, но отступают на задний план перед другими, более высокими законами, – составляет первую своеобразную, но неизбежную тогда ограниченность классического французского материализма.

Вторая своеобразная ограниченность этого материализма заключалась в неспособности его понять мир как процесс, как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии. Это соответствовало тогдашнему состоянию естествознания и связанному с ним метафизическому, то есть антидиалектическому, методу философского мышления. Природа находится в вечном движении; это знали и тогда. Но по тогдашнему представлению, это движение столь же вечно вращалось в одном и том же круге и таким образом оставалось, собственно, на том же месте: оно всегда приводило к одним и тем же последствиям. Такое представление было тогда неизбежно. Кантовская теория возникновения солнечной системы тогда только что появилась и казалась еще лишь простым курьезом. История развития Земли, геология, была еще совершенно неизвестна, а мысль о том, что нынешние живые существа являются результатом продолжительного развития от простого к сложному, вообще еще не могла тогда быть выдвинута наукой. Неисторический взгляд на природу был, следовательно, неизбежен. И этот недостаток тем меньше можно поставить в вину философам XVIII века, что его не чужд даже Гегель. У Гегеля природа, как простое «отчуждение» идеи, не способна к развитию во времени; она может лишь развертывать свое многообразие в пространстве, и, таким образом, осужденная на вечное повторение одних и тех же процессов, она выставляет одновременно и одну рядом с другой все заключающиеся в ней ступени развития. И эту бессмыслицу развития в пространстве, но вне времени, – которое является основным условием всякого развития, – Гегель навязывал природе как раз в то время, когда уже достаточно были разработаны и геология, и эмбриология, и физиология растений и животных, и органическая химия, и когда на основе этих новых наук уже повсюду зарождались гениальные догадки, предвосхищавшие позднейшую теорию развития (например Гёте и Ламарк). Но так повелевала система, и в угоду системе метод должен был изменить самому себе. […]

Глава третья

Действительный идеализм Фейербаха выступает наружу тотчас же, как мы подходим к его философии религии и этике. Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет усовершенствовать ее. Сама философия должна раствориться в религии.

«Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Данное историческое движение только тогда достигает своей основы, когда оно глубоко проникает в сердце человека. Сердце – не форма религии, так что нельзя сказать, что религия должна быть также и в сердце; оно – сущность религии» (цитировано у Штарке, стр. 168).

По учению Фейербаха, религия есть основанное на чувстве, сердечное отношение между человеком и человеком, которое до сих пор искало свою истину в фантастическом отражении действительности, – при посредстве одного или многих богов, этих фантастических отражений человеческих свойств, – а теперь непосредственно и прямо находит ее в любви между «я» и «ты». И таким образом, у Фейербаха, в конце концов, половая любовь становится одной из самых высших, если не самой высшей формой исповедания его новой религии.

Основанные на чувстве отношения между людьми, особенно же между людьми разного пола, существовали с тех самых пор, как существуют люди. Что касается половой любви, то она в течение последних восьми столетий приобрела такое значение и завоевала такое место, что стала обязательной осью, вокруг которой вращается вся поэзия. Существующие позитивные религии ограничиваются тем, что дают высшее освящение государственному регулированию половой любви, то есть законодательству о браке; они могут все хоть завтра совершенно исчезнуть, а в практике любви и дружбы не произойдет ни малейшего изменения. Во Франции между 1793 и 1798 гг. христианская религия действительно исчезла до такой степени, что самому Наполеону не без сопротивления и не без труда удалось ввести ее снова. Однако в течение этого времени не возникло никакой потребности заменить ее чем-нибудь вроде новой религии Фейербаха.

Идеализм Фейербаха состоит здесь в том, что он все основанные на взаимной склонности отношения людей – половую любовь, дружбу, сострадание, самопожертвование и т. д. – не берет просто-напросто в том значении, какое они имеют сами по себе, вне зависимости от воспоминаний о какой-нибудь особой религии, которая и по его мнению принадлежит прошлому. Он утверждает, что полное свое значение эти отношения получат только тогда, когда их освятят словом религия. Главное для него не в том, что такие чисто человеческие отношения существуют, а в том, чтобы их рассматривали как новую, истинную религию. Он соглашается признать их полноценными только в том случае, если к ним будет приложена печать религии. Слово религия происходит от religare (связывать) и его первоначальное значение – связь. Следовательно, всякая взаимная связь двух людей есть религия. Подобные этимологические фокусы представляют собой последнюю лазейку идеалистической философии. Словам приписывается не то значение, какое они получили путем исторического развития их действительного употребления, а то, какое они должны были бы иметь в силу своего происхождения. Только для того, чтобы не исчезло из языка дорогое для идеалистических воспоминаний слово религия, в сан «религии» возводятся половая любовь и отношения между полами. Совершенно так же рассуждали в сороковых годах парижские реформисты направления Луи Блана, которым тоже человек без религии представлялся каким-то чудовищем и которые говорили нам: Donc, l'atheisme c'est votre religion! (Стало быть, атеизм это и есть ваша религия!). Стремление Фейербаха построить истинную религию на основе материалистического по сути дела понимания природы можно уподобить попытке толковать современную химию как истинную алхимию. Если возможна религия без бога, то возможна и алхимия без своего философского камня. К тому же существует очень тесная связь между алхимией и религией. Философский камень обладает многими богоподобными свойствами, и египетско-греческие алхимики первых двух столетий нашего летосчисления тоже приложили свою руку при выработке христианского учения, как это показывают данные, приводимые Коппом и Бертло. […]

Фейербах серьезно исследует только одну религию – христианство, эту основанную на монотеизме мировую религию Запада. Он показывает, что христианский бог есть лишь фантастическое отражение человека. Но этот бог, в свою очередь, является продуктом длительного

процесса абстрагирования, концентрированной квинтэссенцией множества прежних племенных и национальных богов. Соответственно этому и человек, отражением которого является этот бог, представляет собой не действительного человека, а подобную же квинтэссенцию множества действительных людей; это – абстрактный человек, то есть опять-таки только мысленный образ. И тот же самый Фейербах, который на каждой странице проповедует чувственность и погружение в конкретный, действительный мир, становится крайне абстрактным, как только ему приходится говорить не только о половых, а о каких-либо других отношениях между людьми.

В этих отношениях он видит только одну сторону – мораль. И здесь нас опять поражает удивительная бедность Фейербаха в сравнении с Гегелем. У Гегеля этика, или учение о нравственности, есть философия права и охватывает: 1) абстрактное право, 2) мораль, 3) нравственность, к которой, в свою очередь, относятся: семья, гражданское общество, государство. Насколько идеалистична здесь форма, настолько же реалистично содержание. Наряду с моралью оно заключает в себе всю область права, экономики и политики. У Фейербаха – как раз наоборот. По форме он реалистичен, за точку отправления он берет человека; но о мире, в котором живет этот человек, у него нет и речи, и потому его человек остается постоянно тем же абстрактным человеком, который фигурирует в философии религии. Этот человек появился на свет не из чрева матери: он, как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистических религий. Поэтому он и живет не в действительном, исторически резвившемся и исторически определенном мире. Хотя он находится в общении с другими людьми, но каждый из них столь же абстрактен, как и он сам. В философии религии мы все-таки еще имели дело с мужчиной и женщиной, но в этике исчезает и это последнее различие. […]

Коротко говоря, с фейербаховской теорией морали случилось то же, что со всеми ее предшественницами. Она скроена для всех времен, для всех народов, для всех обстоятельств и именно потому не применима нигде и никогда. По отношению к действительному миру она так же бессильна, как категорический императив Канта. В действительности каждый класс и даже каждая профессия имеют свою собственную мораль, которую они притом же нарушают всякий раз, когда могут сделать это безнаказанно. А любовь, которая должна бы все объединять, проявляется в войнах, ссорах, тяжбах, домашних сварах, разводах и в максимальной эксплуатации одних другими.

Глава четвертая

[…] Но при разложении гегелевской школы образовалось еще иное направление, единственное, которое действительно принесло плоды. Это направление главным образом связано с именем Маркса. (Я позволю здесь себе одно личное объяснение. В последнее время не раз указывали на мое участие в выработке этой теории. Поэтому я вынужден сказать здесь несколько слов, исчерпывающих этот вопрос. Я не могу отрицать, что и до и во время моей сорока летней совместной работы с Марксом принимал известное самостоятельное участие как в обосновании, так и в особенности в разработке теории, о которой идет речь. Но огромнейшая часть основных руководящих мыслей, особенно в экономической и исторической области, и, еще больше, их окончательная четкая формулировка принадлежит Марксу. То, что внес я, Маркс мог легко сделать и без меня, за исключением, может быть, двух-трех специальных областей. А того, что сделал Маркс, я никогда не мог бы сделать. Маркс стоял выше, видел дальше, обозревал больше и быстрее всех нас. Маркс был гений, мы, в лучшем случае, – таланты. Без него наша теория далеко не была бы теперь тем, что она есть. Поэтому она по праву носит его имя).

Разрыв с философией Гегеля произошел и здесь путем возврата к материалистической точке зрения. Это значит, что люди этого направления решились понимать действительный мир – природу и историю – таким, каким он сам дается всякому, кто подходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок; они решились без сожаления пожертвовать всякой идеалистической выдумкой, которая не соответствует фактам, взятым в их собственной, а не в какой-то фантастической связи. И ничего более материализм вообще не означает. Новое направление отличалось лишь тем, что здесь впервые действительно серьезно отнеслись к материалистическому мировоззрению, что оно было последовательно проведено – по крайней мере в основных чертах – во всех рассматриваемых областях знания.

Гегель не был просто отброшен в сторону. Наоборот, за исходную точку была взята указанная выше революционная сторона его философии, диалектический метод. Но этот метод в его гегелевской форме был непригоден. У Гегеля диалектика есть саморазвитие понятия. Абсолютное понятие не только существует – неизвестно где – от века, но и составляет истинную, живую душу всего существующего мира. Оно развивается по направлению к самому себе через все те предварительные ступени, которые подробно рассмотрены в «Логике» и которые все заключены в нем самом. Затем оно «отчуждает» себя, превращаясь в природу, где оно, не сознавая самого себя, приняв вид естественной необходимости, проделывает новое развитие, и в человеке, наконец, снова приходит к самосознанию. А в истории это самосознание опять выбивается из первозданного состояния, пока, наконец, абсолютное понятие не приходит опять полностью к самому себе в гегелевской философии. Обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие, то есть причинная связь того поступательного движения, которое сквозь все зигзаги и сквозь все временные попятные шаги прокладывает себе путь от низшего к высшему, – это развитие является у Гегеля только отпечатком самодвижения понятия, вечно совершающегося неизвестно где, но во всяком случае совершенно независимо от всякого мыслящего человеческого мозга. Надо было устранить это идеологическое извращение. Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей, вместо того чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия. Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, – а до сих пор большей частью и в человеческой истории – они прокладывают себе путь бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей. Таким образом, диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира. Вместе с этим гегелевская диалектика была перевернута, а лучше сказать – вновь поставлена на ноги, так как прежде она стояла на голове. И замечательно, что не одни мы открыли эту материалистическую диалектику, которая вот уже много лет является нашим лучшим орудием труда и нашим острейшим оружием; немецкий рабочий Иосиф Дицген вновь открыл ее независимо от нас и даже независимо от Гегеля.

Тем самым революционная сторона гегелевской философии была восстановлена и одновременно освобождена от тех идеалистических оболочек, которые у Гегеля затрудняли ее последовательное проведение. Великая основная мысль, – что мир состоит не из готовых, законченных предметов, а представляет собой совокупность процессов, в которой предметы, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в беспрерывном изменении, то возникают, то уничтожаются, причем поступательное развитие, при всей кажущейся случайности и вопреки временным отливам, в конечном счете прокладывает себе путь, – эта великая основная мысль со времени Гегеля до такой степени вошла в общее сознание, что едва ли кто-нибудь станет оспаривать ее в ее общем виде. Но одно дело признавать ее на словах, другое дело – применять ее в каждом отдельном случае и в каждой данной области исследования. Если же мы при исследовании постоянно исходим из этой точки зрения, то для нас раз навсегда утрачивает всякий смысл требование окончательных решений и вечных истин; мы никогда не забываем, что все приобретаемые нами знания по необходимости ограничены и обусловлены теми обстоятельствами, при которых мы их приобретаем. Вместе с тем нам уже не могут больше внушать почтение такие непреодолимые для старой, но все еще весьма распространенной метафизики противоположности, как противоположности истины и заблуждения, добра и зла, тождества и различия, необходимости и случайности. Мы знаем, что эти противоположности имеют лишь относительное значение: то, что ныне признается истиной, имеет свою ошибочную сторону, которая, теперь скрыта но со временем выступит наружу; и совершенно так же то что признано теперь заблуждением, имеет истинную сторону, в силу которой оно прежде могло считаться истиной; то что утверждается как необходимое, слагается из чистых случайностей, а то, что считается случайным, представляет собой форму, за которой скрывается необходимость, и т. д.

Старый метод исследования и мышления, который Гегель называет «метафизическим», который имел дело преимущественно с предметами как с чем-то законченным и неизменным и остатки которого до сих пор еще крепко сидят в головах, имел в свое время великое историческое оправдание. Надо было исследовать предметы, прежде чем можно было приступить к исследованию процессов. Надо сначала знать, что такое данный предмет, чтобы можно было заняться теми изменениями, которые с ним происходят. Так именно и обстояло дело в естественных науках. Старая метафизика, считавшая предметы законченными, выросла из такого естествознания, которое изучало предметы неживой и живой природы как нечто законченное. Когда же это изучение отдельных предметов подвинулось настолько далеко, что можно было сделать решительный шаг вперед, то есть, перейти к систематическому исследованию тех изменений, которые происходят с этими предметами в самой природе, тогда и в философской области пробил смертный час старой метафизики. И в самом деле, если до конца прошлого столетия естествознание было преимущественно собирающей наукой, наукой о законченных предметах, то в нашем веке оно стало в сущности упорядочивающей наукой, наукой о процессах, о происхождении и развитии этих предметов и о связи, соединяющей эти процессы природы в одно великое целое. Физиология которая исследует процессы в растительном и животном организме; эмбриология, изучающая развитие отдельного организма от зародышевого состояния до зрелости; геология, изучающая постепенное образование земной коры, – все эти науки суть детища нашего века.

Познание взаимной связи процессов, совершающихся в природе, двинулось гигантскими шагами вперед особенно благодаря трем великим открытиям:

Во-первых, благодаря открытию клетки как той единицы, из размножения и дифференциации которой развивается все тело растения и животного. Это открытие не только убедило нас, что развитие и рост всех высших организмов совершаются по одному общему закону, но, показав способность клеток к изменению, оно наметило также путь, ведущий к видовым изменениям организмов, изменениям, вследствие которых организмы могут совершать процесс развития, представляющий собой нечто большее, чем развитие только индивидуальное.

Во-вторых, благодаря открытию превращения энергии, показавшему, что все так называемые силы, действующие прежде всего в неорганической природе, – механическая сила и ее дополнение, так называемая потенциальная энергия, теплота, излучение (свет, соответственно лучистая теплота), электричество, магнетизм, химическая энергия, – представляют собой различные формы проявления универсального движения, которые переходят одна в другую в определенных количественных отношениях, так что, когда исчезает некоторое количество одной, на, ее место появляется определенное количество другой, и все движение в природе сводится к этому непрерывному процессу превращения из одной формы в другую.

Наконец, в-третьих, благодаря впервые в общей связи представленному Дарвином доказательству того, что все окружающие нас теперь организмы, не исключая и человека, возникли в результате длительного процесса развития из немногих первоначально одноклеточных зародышей, а эти зародыши, в свою очередь, образовались из возникшей химическим путем протоплазмы, или белка.

Благодаря этим трем великим открытиям и прочим громадным успехам естествознания, мы можем теперь в общем и целом обнаружить не только ту связь, которая существует между процессами природы в отдельных ее областях, но также и ту, которая имеется между этими отдельными областями. Таким образом, с помощью фактов, доставленных самим эмпирическим естествознанием, можно в довольно систематической форме дать общую картину природы как связного целого. Дать такого рода общую картину природы было прежде задачей так называемой натурфилософии, которая могла это делать только таким образом, что заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но не мало также было наговорено и вздора. Иначе тогда и быть не могло. Теперь же, когда нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы диалектически, то есть с точки зрения их собственной связи, чтобы составить удовлетворительную для нашего

времени «систему природы», и когда сознание диалектического характера этой связи проникает даже в метафизически вышколенные головы естествоиспытателей вопреки их воле, теперь натурфилософии пришел конец. Всякая попытка воскресить ее не только была бы излишней, а была бы шагом назад.

Но то, что применимо к природе, которую мы понимаем теперь как исторический процесс развития, применимо также ко всем отраслям истории общества и ко всей совокупности наук, занимающихся вещами человеческими (и божественными). Подобно натурфилософии, философия истории, права, религии и т. д. состояла в том, что место действительной связи, которую следует обнаруживать в событиях, занимала связь, измышленная философами; что на историю, – и в ее целом и в отдельных частях, – смотрели как на постепенное осуществление идей, и притом, разумеется, всегда только любимых идей каждого данного философа. Таким образом выходило. что история бессознательно, но необходимо работала на осуществление известной, заранее поставленной идеальной цели; у Гегеля, например, такой целью являлось осуществление его абсолютной идеи, и неуклонное стремление к этой абсолютной идее составляло, по его мнению, внутреннюю связь в исторических событиях. На место действительной, еще не известной связи ставилось, таким образом, какое-то новое, бессознательное или постепенно достигающее сознания таинственное провидение. Здесь надо было, значит, совершенно так же, как и в области природы, устранить эти вымышленные, искусственные связи, открыв связи действительные. А эта задача в конечном счете сводилась к открытию тех общих законов движения, которые в качестве господствующих прокладывают себе путь в истории человеческого общества.

Но история развития общества в одном пункте существенно отличается от истории развития природы. В природе (поскольку мы оставляем в стороне обратное влияние на нее человека) действуют одна на другую лишь слепые, бессознательные силы, во взаимодействии которых и проявляются общие законы. Здесь нигде нет сознательной, желаемой цели: ни в бесчисленных кажущихся случайностях, видимых на поверхности, ни в окончательных результатах, подтверждающих наличие закономерности внутри этих случайностей. Наоборот, в истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели. Но как ни важно это различие для исторического исследования, – особенно отдельных эпох и событий, – оно ни сколько не изменяет того факта, что ход истории подчиняется внутренним общим законам. В самом деле, и в этой области на поверхности явлении, несмотря на сознательно желаемые цели каждого отдельного человека, царствует, в общем и целом, по-видимому, случай. Желаемое совершается лишь в редких случаях; по большей же части цели, поставленные людьми перед собой, приходят во взаимные столкновения и противоречия или оказываются недостижимыми частью по самому своему существу, частью по недостатку средств для их осуществления. Столкновения бесчисленных отдельных стремлений и отдельных действий приводят в области истории к состоянию, совершенно аналогичному тому, которое господствует в лишенной сознания природе. Действия имеют известную желаемую цель; но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны. А если вначале они, по-видимому, и соответствуют желаемой цели, то в конце концов они ведут совсем не к тем последствиям, которые были желательны. Таким образом, получается, что в общем и целом случайность господствует также и в области исторических явлений. Но где на поверхности происходит игра случая, там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам. Все дело лишь в том, чтобы открыть эти законы.

Каков бы ни был ход истории, люди делают ее так: каждый преследует свои собственные, сознательно поставленные цели, а общий итог этого множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир – это именно и есть история. Вопрос сводится, стало быть, также к тому, чего хочет это множество отдельных лиц. Воля определяется страстью или размышлением. Но те рычаги, которыми, в свою очередь, непосредственно определяются страсть или размышление, бывают самого разнообразного характера. Отчасти это могут быть внешние предметы, отчасти – идеальные побуждения: честолюбие, «служение истине и праву», личная ненависть или даже чисто индивидуальные прихоти

всякого рода. Но, с одной стороны, мы уже видели, что действующие в истории многочисленные отдельные стремления в большинстве случаев вызывают не те последствия, которые были желательны, а совсем другие, часто прямо противоположные тому, что имелось в виду, так что и эти побуждения, следовательно, имеют по отношению к конечному результату лишь подчиненное значение. А с другой стороны, возникает новый вопрос: какие движущие силы скрываются, в свою очередь, за этими побуждениями, каковы те исторические причины, которые в головах действующих людей принимают форму данных побуждений? […]

Но если во все предшествующие периоды исследование этих движущих причин истории было почти невозможно из-за того, что связи этих причин с их следствиями были запуганы и скрыты, то в наше время связи эти до такой степени упростились, что решение загадки стало, наконец, возможным. Со времени введения крупной промышленности, то есть по крайней мере со времени европейского мира 1815 г., в Англии ни для кого уже не было тайной, что центром всей политической борьбы в этой стране являлись стремления к господству двух классов: землевладельческой аристократии (1anded aristocracy) с одной стороны, и буржуазии (middle class) – с другой. Во Франции тот же самый факт дошел до сознания вместе с возвращением Бурбонов. Историки периода Реставрации, от Тьерри до Гизо, Минье и Тьера, постоянно указывают на него как на ключ к пониманию французской истории, начиная со средних веков. А с 1830 г. в обеих этих странах рабочий класс, пролетариат, признан был третьим борцом за господство. Отношения так упростились, что только люди, умышленно закрывавшие глаза, могли не видеть, что в борьбе этих трех больших классов и в столкновениях их интересов заключается движущая сила всей новейшей истории, по крайней мере в указанных двух самых передовых странах.

Но как возникли эти классы? Если на первый взгляд происхождение крупного, некогда феодального землевладения могло еще быть приписано, по крайней мере в первую очередь, политическим причинам, насильственному захвату, то по отношению к буржуазии и пролетариату это было уже немыслимо. Слишком очевидно было, что происхождение и развитие этих двух больших классов определялось чисто экономическими причинами. И столь же очевидно было, что борьба между крупными землевладельцами и буржуазией, так же, как и борьба между буржуазией и пролетариатом, велась прежде всего ради экономических интересов, для осуществления которых политическая власть должна была служить всего лишь средством. Как буржуазия, так и пролетариат возникли вследствие перемен в экономических отношениях, точнее говоря – в способе производства. Оба эти класса развились благодаря переходу сначала от цехового ремесла к мануфактуре, а затем от мануфактуры к крупной промышленности, вооруженной паром и машинами. На известной ступени развития, пущенные в ход буржуазией новые производительные силы – прежде всего разделение труда и соединение в одном общем мануфактурном предприятии многих частичных рабочих – и развившиеся благодаря им условия и потребности обмена стали несовместимыми с существующим, исторически унаследованным и освященным законом строем производства, то есть с цеховыми и бесчисленными прочими личными и местными привилегиями (которые для непривилегированных сословий были столь же бесчисленными оковами), свойственными феодальному общественному строю. В лице своей представительницы, буржуазии, производительные силы восстали против строя производства, представленного феодальными землевладельцами и цеховыми мастерами. Исход борьбы известен» Феодальные оковы были разбиты: в Англии постепенно, во Франции одним ударом, в Германии с ними все еще не разделались. Но подобно тому как мануфактура на известной ступени своего развития вступила в конфликт с феодальным строем производства, так и крупная промышленность оказалась теперь уже в конфликте с пришедшим ему на смену буржуазным строем. Связанная этим строем, скованная узкими рамками капиталистического способа производства, она, с одной стороны, ведет к непрерывно растущей пролетаризации всей огромной массы народа, а с другой – создает все увеличивающуюся массу продуктов, не находящих сбыта. Перепроизводство и массовая нищета – одно является причиной другого – таково то нелепое противоречие, к которому приходит крупная промышленность и которое с необходимостью требует избавления производительных сил от их нынешних оков посредством изменения способа производства.

Таким образом, по крайней мере для новейшей истории, доказано, что всякая политическая борьба есть борьба классовая и что всякая борьба классов за свое освобождение, невзирая на ее неизбежно политическую форму, – ибо всякая классовая борьба есть борьба политическая, – ведется, в конечном счете, из-за освобождения экономического. Итак, несомненно, что, по крайней мере в новейшей истории, государство, политический строй, является подчиненным, а гражданское общество, царство экономических отношений, – решающим элементом. По старому взгляду на государство, разделявшемуся и Гегелем, оно считалось, наоборот, определяющим, а гражданское общество – определяемым элементом. Видимость этому соответствует. Подобно тому как у отдельного человека, для того чтобы он стал действовать, все побудительные силы, вызывающие его действия, неизбежно должны пройти через его голову, должны превратиться в побуждения его воли, точно так же и все потребности гражданского общества – независимо от того, какой класс в данное время господствует, – неизбежно проходят через волю государства, чтобы в форме законов получить всеобщее значение. Это – формальная сторона дела, которая сама собой разумеется. Но, спрашивается, каково же содержание, этой только формальной воли, – все равно, отдельного лица или целого государства, – откуда это содержание берется и почему желают именно этого, а не чего-либо другого? Ища ответа на этот вопрос, мы находим, что в новейшей истории государственная воля определяется в общем и целом изменяющимися потребностями гражданского общества, господством того или другого класса, а в последнем счете – развитием производительных сил и отношений обмена.

Но если даже в наше новейшее время с его гигантскими средствами производства и сообщения государство не составляет самостоятельной области и не развивается самостоятельно, а и в существовании своем и в своем развитии зависит, в конечном счете, от экономических условий жизни общества, то тем более это имеет силу по отношению ко всем прежним временам, когда еще не было таких богатых средств производства материальной жизни людей и когда, следовательно, необходимость этого производства неизбежно должна была в еще большей степени господствовать над людьми. Если даже теперь, в эпоху крупной промышленности и железных дорог, государство в целом является лишь выражением, в концентрированной форме, экономических потребностей класса, господствующего в производстве, то еще неизбежнее была такая его роль в ту эпоху, когда всякое данное поколение людей должно было тратить гораздо большую часть приходящегося на его жизнь времени для удовлетворения своих материальных потребностей и когда оно, стало быть, зависело от них гораздо больше, чем зависим мы теперь. Изучение истории прежних эпох убедительнейшим образом подтверждает это, как только оно обращает серьезное внимание на эту сторону дела. Но, разумеется, здесь мы не можем пускаться в подобное исследование. […]

В лице государства перед нами выступает первая идеологическая сила над человеком. Общество создает себе орган для защиты от внутренних и внешних нападений, этот орган есть государственная власть. Едва возникнув, он приобретает самостоятельность по отношению к обществу и тем более успевает в этом, чем более он становится органом одного определенного класса и чем более явно он осуществляет господство этого класса. Борьба угнетенного класса против господствующего неизбежно становится политической борьбой, борьбой прежде всего против политического господства этого класса. Сознание связи этой политической борьбы с ее экономической основой ослабевает, а иногда и теряется совсем. Если же оно не совсем исчезает у самих участников борьбы, то почти всегда отсутствует у историков. Из древних историков, которые описывали борьбу, происходившую в недрах Римской республики, только Аппиан говорит нам ясно и отчетливо, из-за чего она в конечном счете велась: из-за земельной собственности.

Но, став самостоятельной силой по отношению к обществу, государство немедленно порождает новую идеологию. У политиков по профессии, у теоретиков государственного права и у юристов, занимающихся гражданским правом, связь с экономическими фактами теряется окончательно. Поскольку в каждом отдельном случае экономические факты, чтобы получить санкцию в форме закона, должны принимать форму юридического мотива и поскольку при этом следует, разумеется, считаться со всей системой уже существующего права, постольку теперь кажется, что юридическая форма – это все, а экономическое содержание – ничто. Государ-

ственное и гражданское право рассматриваются как самостоятельные области, которые имеют свое независимое историческое развитие, которые сами по себе поддаются систематическому изложению и требуют такой систематизации путем последовательного искоренения всех внутренних противоречий.

Идеологии еще более высокого порядка, то есть еще более удаляющиеся от материальной экономической основы, принимают форму философии и религии. Здесь связь представлений с их материальными условиями существования все более затемняется промежуточными звеньями. Но все-таки она существует. Как вся эпоха Возрождения, начиная с середины XV века, так и вновь пробудившаяся с тех пор философия была в сущности плодом развития городов, то есть бюргерства. Философия лишь по-своему выражала те мысли, которые соответствовали развитию мелкого и среднего бюргерства в крупную буржуазию. Это ясно выступает у англичан и французов прошлого века, которые часто были столько же экономистами, сколько и философами. Относительно гегелевской школы мы показали это выше. […]

После революции 1848 г. «образованная» Германия дала отставку теории и перешла на практическую почву. […] Что же касается исторических наук, включая философию, то здесь вместе с классической философией совсем исчез старый дух ни перед чем не останавливающегося теоретического исследования. Его место заняли скудоумный эклектизм, боязливая забота о местечке и доходах, вплоть до самого низкопробного карьеризма. Официальные представители этой науки стали откровенными идеологами буржуазии и существующего государства, но в такое время, когда оба открыто враждебны рабочему классу.

И только в среде рабочего класса продолжает теперь жить, не зачахнув, немецкий интерес к теории. Здесь уже его ничем не вытравишь. Здесь нет никаких соображений о карьере, о наживе и о милостивом покровительстве сверху. Напротив, чем смелее и решительнее выступает наука, тем более приходит она в соответствие с интересами и стремлениями рабочих. Найдя в истории развития труда ключ к пониманию всей истории общества, новое направление с самого начала обращалось преимущественно к рабочему классу и встретило с его стороны такое сочувствие, какого оно не искало и не ожидало со стороны официальной науки. Немецкое рабочее движение является наследником немецкой классической философии.

Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Фридрих Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти т. Т. 6. – М.: Политиздат, 1987. – С. 287–326.

Т е м а 3. Становление и основные стратегии развития постклассической философии
3.1. Критика классической рациональности
Переоценка ценностей и смерть бога в философии Ф. Ницше

ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ НИЦШЕ (1844-1900) – немецкий философ, представитель иррационализма. Родился в местечке Рёккен на границе Пруссии и Саксонии. Его отец, сельский пастор, умер, когда мальчику не было и пяти лет. После смерти отца Ницше воспитывался в Наумбурге на Заале в доме, где жили его младшая сестра, мать, бабушка и две незамужние тетки. Позднее Ницше стал посещать школу-пансион Пфорта, а затем учился в университетах Бонна и Лейпцига, где изучал греческую и латинскую литературу. В 1869 г. Ницше, опубликовавшего уже несколько научных статей, но еще не имеющего докторской степени, пригласили занять кафедру классической филологии в Базельском университете в Швейцарии. Во время франко-прусской войны 1870–1871 гг. Ницше записался в прусскую армию в качестве рядового санитара. Основательно подорвав и без того слабое здоровье, он вскоре вернулся в Базель, где возобновил преподавательскую деятельность. Ницше был близким другом композитора Р. Вагнера, чья музыка, а также философия А. Шопенгауэра оказали огромное влияние на его творчество. В 1879 г. Ницше оставил университет по состоянию здоровья, и с тех пор жил очень скромно на пенсию, кочуя из Швейцарии в Италию в поисках благоприятного для здоровья климата. Всю свою жизнь он боролся с болями, иногда его мучения были нечеловеческими. Так, в 1879 г. он перенес 118 тяжелых приступов болезни, сопровождавшихся непрерывной рвотой и частыми обмороками. Свои многочисленные работы Ницше публиковал незначительными тиражами, оставаясь практически никому неизвестным философом-одиночкой. В январе 1889 г. на улице г. Турина с Ницше случился припадок. Невменяемым он был помещен в психиатрическую лечебницу, а затем передан на попечение семьи. Умер Ницше в Веймаре 25 августа 1900. Мировая известность приходит к Ницше уже после смерти. Большинство выдающихся немецких и французских философов, поэтов и писателей первой половины 20 в. находились под его влиянием. Центральными понятиями философии Ницше являются: сверхчеловек, воля к власти, переоценка ценностей, вечное возвращение. Ницше подверг резкой критике философию, религию, культуру и мораль своего времени и разработал собственную этическую теорию. Его сочинения носят афористический, неоднозначный характер, они сложны для понимания, но их яркость и непосредственность всегда привлекали внимание широкой общественности, вызывали восхищения, жесткую критику, и даже обвинения в нигилизме, аморализме, расизме и мужском шовинизме.

«ТАК ГОВОРИЛ ЗАРАТУСТРА» – одно из наиболее известных и парадоксальных сочинений Ф. Ницше. Было написано в 1883–1884 гг., публиковалось по главам в период 1883–1885 гг. В ней повествуется о судьбе и учении бродячего философа, взявшего себе имя Заратустра в честь древнеперсидского пророка Зороастра (Заратуштры). Основные темы книги – это человек, сверхчеловек, переоценка ценностей и смерть бога. Обращаясь к «арийской древности», Ницше стремился противопоставить свою «арийскую» книгу Библии как воплощению отжившей своё христианской морали. Любопытно, что трактат Ницше и Библия – две книги, которые немецкие солдаты Первой мировой войны чаще всего носили в своих вещмешках. Идеи Ницше были особенно востребованы Третьим рейхом, в действительности же, философия Ницше не имеет отношения к нацизму. Работа оказала огромное влияние антропологические и общекультурные искания современности.

Вопросы к тексту:

1. Реконструируйте основную фабулу исканий Заратустру.
2. Как Ницше понимает человека? В чем он видит предназначение мужчины, женщины?
3. О каких старых и новых скрижалях говорит Ницше? С какими превращениями духа они связаны?
4. Кто такой сверхчеловек? Каково его отношение к воле к власти и творчеству?
5. Как и почему произошла смерть бога?

3.1.1. Ницше Ф. Так говорил Заратустра Книга для всех и ни для кого

Предисловие Заратустры

1 Когда Заратустре исполнилось тридцать лет, покинул он свою родину и озеро своей родины и пошел в горы. Здесь наслаждался он своим духом и своим одиночеством и в течение десяти лет не утомлялся этим. Но наконец изменилось сердце его – и в одно утро поднялся он с зарею, стал перед солнцем и так говорил к нему:

«Великое светило! К чему свелось бы твое счастье, если б не было у тебя тех, кому ты светишь!

В течение десяти лет подымалось ты к моей пещере: ты пресытилось бы своим светом и этой дорогою, если б не было меня, моего орла и моей змеи.

Но мы каждое утро поджидали тебя, принимали от тебя преизбыток твой и благословляли тебя.

Взгляни! Я пресытился своей мудростью, как пчела, собравшая слишком много меду; мне нужны руки, простертые ко мне.

Я хотел бы одарять и наделять до тех пор, пока мудрые среди людей не стали бы опять радоваться безумству своему, а бедные – богатству своему.

Для этого я должен спуститься вниз: как делаешь ты каждый вечер, окунаясь в море и неся свет свой на другую сторону мира, ты, богатейшее светило!

Я должен, подобно тебе, закатиться, как называют это люди, к которым хочу я спуститься.

Так благослови же меня, ты, спокойное око, без зависти взирающее даже на чрезмерно большое счастье!

Благослови чашу, готовую пролиться, чтобы золотистая влага текла из нее и несла всюду отблеск твоей отрады!

Взгляни, эта чаша хочет опять стать пустою, и Заратустра хочет опять стать человеком».

– Так начался закат Заратустры.

2 Заратустра спустился один с горы, и никто не повстречался ему. Но когда вошел он в лес, перед ним неожиданно предстал старец, покинувший свою священную хижину, чтобы поискать кореньев в лесу. И так говорил старец Заратустре:

«Мне не чужд этот странник: несколько лет тому назад проходил он здесь. Заратустрой назывался он; но он изменился.

Тогда нес ты свой прах на гору; неужели теперь хочешь ты нести свой огонь в долины? Неужели не боишься ты кары поджигателю?

Да, я узнаю Заратустру. Чист взор его, и на устах его нет отвращения. Не потому ли и идет он, точно танцует?

Заратустра преобразился, ребенком стал Заратустра, Заратустра проснулся: чего же хочешь ты среди спящих?

Как на море, жил ты в одиночестве, и море носило тебя. Увы! ты хочешь выйти на сушу? Ты хочешь снова сам таскать свое тело?»

Заратустра отвечал: «Я люблю людей».

«Разве не потому, – сказал святой, – ушел и я в лес и пустыню? Разве не потому, что и я слишком любил людей?

Теперь люблю я Бога: людей не люблю я. Человек для меня слишком несовершенен. Любовь к человеку убила бы меня».

Заратустра отвечал: «Что говорил я о любви! Я несу людям дар».

«Не давай им ничего, – сказал святой. – Лучше сними с них что-нибудь и неси вместе с ними – это будет для них всего лучше, если только это лучше и для тебя!

И если ты хочешь им дать, дай им не больше милостыни и еще заставь их просить ее у тебя!»

«Нет, – отвечал Заратустра, – я не даю милостыни. Для этого я недостаточно беден».

Святой стал смеяться над Заратустрой и так говорил: «Тогда постарайся, чтобы они приняли твои сокровища! Они недоверчивы к отшельникам и не верят, что мы приходим, чтобы дарить.

Наши шаги по улицам звучат для них слишком одиноко. И если они ночью, в своих кроватях, услышат человека, идущего задолго до восхода солнца, они спрашивают себя: куда крадется этот вор?

Не ходи же к людям и оставайся в лесу! Иди лучше к зверям! Почему не хочешь ты быть, как я, – медведем среди медведей, птицею среди птиц?»

«А что делает святой в лесу?» – спросил Заратустра.

Святой отвечал: «Я слагаю песни и пою их; и когда я слагаю песни, я смеюсь, плачу и бормочу себе в бороду: так славлю я Бога.

Пением, плачем, смехом и бормотанием славлю я Бога, моего Бога. Но скажи, что несешь ты нам в дар?»

Услышав эти слова, Заратустра поклонился святому и сказал: «Что мог бы я дать вам! Позвольте мне скорее уйти, чтобы чего-нибудь я не взял у вас!» – Так разошлись они в разные стороны, старец и человек, и каждый смеялся, как смеются дети.

Но когда Заратустра остался один, говорил он так в сердце своем: «Возможно ли это! Этот святой старец в своем лесу еще не слыхал о том, что Бог мертв».

3 Придя в ближайший город, лежавший за лесом, Заратустра нашел там множество народа, собравшегося на базарной площади: ибо ему обещано было зрелище – плясун на канате. И Заратустра говорил так к народу:

Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его?

Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?

Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором.

Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя, Некогда были вы обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяны, чем иная из обезьян.

Даже мудрейший среди вас есть только разлад и помесь растения и призрака. Но разве я велю вам стать призраком или растением?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке!

Сверхчеловек – смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!

Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, все равно, знают ли они это или нет.

Они презирают жизнь, эти умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!

Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю – самое ужасное преступление, так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!

Некогда смотрела душа на тело с презрением: и тогда не было ничего выше, чем это презрение, – она хотела видеть тело тощим, отвратительным и голодным. Так думала она бежать от тела и от земли.

О, эта душа сама была еще тощей, отвратительной и голодной; и жестокость была вожделением этой души!

Но и теперь еще, братья мои, скажите мне: что говорит ваше тело о вашей душе? Разве ваша душа не есть бедность и грязь и жалкое довольство собою?

Поистине, человек – это грязный поток. Надо быть морем, чтобы принять в себя грязный поток и не сделаться нечистым.

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он – это море, где может потонуть ваше великое презрение.

В чем то самое высокое, что можете вы пережить? Это – час великого презрения. Час, когда ваше счастье становится для вас отвратительным, так же как ваш разум и ваша добродетель.

Час, когда вы говорите: «В чем мое счастье! Оно – бедность и грязь и жалкое довольство собою. Мое счастье должно бы было оправдывать само существование!»

Час, когда вы говорите: «В чем мой разум! Добивается ли он знания, как лев своей пищи? Он – бедность и грязь и жалкое довольство собою!»

Час, когда вы говорите: «В чем моя добродетель! Она еще не заставила меня безумствовать. Как устал я от добра моего и от зла моего! Все это бедность и грязь и жалкое довольство собою!»

Час, когда вы говорите: «В чем моя справедливость! Я не вижу, чтобы был я пламенем и углем. А справедливый – это пламень и уголь!»

Час, когда вы говорите: «В чем моя жалость! Разве жалость – не крест, к которому пригвождается каждый, кто любит людей? Но моя жалость не есть распятие».

Говорили ли вы уже так? Восклицали ли вы уже так? Ах, если бы я уже слышал вас так восклицающими!

Не ваш грех – ваше самодовольство вопиет к небу; ничтожество ваших грехов вопиет к небу!

Но где же та молния, что лизнет вас своим языком? Где то безумие, что надо бы привить вам?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он – эта молния, он – это безумие! –

Пока Заратустра так говорил, кто-то крикнул из толпы: «Мы слышали уже довольно о канатном плясуне; пусть нам покажут его!» И весь народ начал смеяться над Заратустрой. А канатный плясун, подумав, что эти слова относятся к нему, принялся за свое дело.

4 Заратустра же глядел на народ и удивлялся. Потом он так говорил:

Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, – канат над пропастью.

Опасно прохождение, опасно быть в пути, опасен взор, обращенный назад, опасны страх и остановка.

В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель.

Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту.

Я люблю великих ненавистников, ибо они великие почитатели и стрелы тоски по другому берегу.

Я люблю тех, кто не ищет за звездами основания, чтобы погибнуть и сделаться жертвою – а приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землею сверхчеловека.

Я люблю того, кто живет для познания и кто хочет познавать для того, чтобы когда-нибудь жил сверхчеловек. Ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто трудится и изобретает, чтобы построить жилище для сверхчеловека и приготовить к приходу его землю, животных и растения: ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть воля к гибели и стрела тоски.

Я люблю того, кто не бережет для себя ни капли духа, но хочет всецело быть духом своей добродетели: ибо так, подобно духу, проходит он по мосту.

Я люблю того, кто из своей добродетели делает свое тяготение и свою напасть: ибо так хочет он ради своей добродетели еще жить и не жить более.

Я люблю того, кто не хочет иметь слишком много добродетелей. Одна добродетель есть больше добродетель, чем две, ибо она в большей мере есть тот узел, на котором держится напасть.

Я люблю того, чья душа расточается, кто не хочет благодарности и не воздает ее: ибо он постоянно дарит и не хочет беречь себя.

Я люблю того, кто стыдится, когда игральная кость выпадает ему на счастье, и кто тогда спрашивает: неужели я игрок-обманщик? – ибо он хочет гибели.

Я люблю того, кто бросает золотые слова впереди своих дел и исполняет всегда еще больше, чем обещает: ибо он хочет своей гибели.

Я люблю того, кто оправдывает людей будущего и искупляет людей прошлого: ибо он хочет гибели от людей настоящего.

Я люблю того, кто карает своего Бога, так как он любит своего Бога: ибо он должен погибнуть от гнева своего Бога.

Я люблю того, чья душа глубока даже в ранах и кто может погибнуть при малейшем испытании: так охотно идет он по мосту.

Я люблю того, чья душа переполнена, так что он забывает самого себя, и все вещи содержатся в нем: так становятся все вещи его гибелью.

Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем: так голова его есть только утроба сердца его, а сердце его влечет его к гибели.

Я люблю всех тех, кто являются тяжелыми каплями, падающими одна за другой из темной тучи, нависшей над человеком: молния приближается, возвещают они и гибнут, как провозвестники.

Смотрите, я провозвестник молнии и тяжелая капля из тучи; но эта молния называется сверхчеловек.

5 Произнесши эти слова, Заратустра снова посмотрел на народ и умолк. «Вот стоят они, говорил он в сердце своем, – вот смеются они: они не понимают меня, мои речи не для этих ушей.

Неужели нужно сперва разодрать им уши, чтобы научились они слушать глазами? Неужели надо греметь, как литавры и как проповедники покаяния? Или верят они только заикающемуся?

У них есть нечто, чем гордятся они. Но как называют они то, что делает их гордыми? Они называют это культурою, она отличает их от козопасов.

Поэтому не любят они слышать о себе слово «презрение». Буду же говорить я к их гордости.

Буду же говорить я им о самом презренном существе, а это и есть последний человек».

И так говорил Заратустра к народу:

Настало время, чтобы человек поставил себе цель свою. Настало время, чтобы человек посадил росток высшей надежды своей.

Его почва еще достаточно богата для этого. Но эта почва будет когда-нибудь бедной и бесплодной, и ни одно высокое дерево не будет больше расти на ней.

Горе! Приближается время, когда человек не пустит более стрелы тоски своей выше человека и тетива лука его разучится дрожать!

Я говорю вам: нужно носить в себе еще хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду. Я говорю вам: в вас есть еще хаос.

Горе! Приближается время, когда человек не родит больше звезды. Горе! Приближается время самого презренного человека, который уже не может презирать самого себя.

Смотрите! Я показываю вам последнего человека.

«Что такое любовь? Что такое творение? Устремление? Что такое звезда?» – так вопрошает последний человек и моргает.

Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким. Его род неистребим, как земляная блоха; последний человек живет дольше всех.

«Счастье найдено нами», – говорят последние люди, и моргают.

Они покинули страны, где было холодно жить: ибо им необходимо тепло. Также любят они соседа и жмутся к нему: ибо им необходимо тепло.

Захворать или быть недоверчивым считается у них грехом: ибо ходят они осмотрительно. Одни безумцы еще спотыкаются о камни или о людей!

От времени до времени немного яду: это вызывает приятные сны. А в конце побольше яду, чтобы приятно умереть.

Они еще трудятся, ибо труд – развлечение. Но они заботятся, чтобы развлечение не утомляло их.

Не будет более ни бедных, ни богатых: то и другое слишком хлопотно. И кто захотел бы еще управлять? И кто повиноваться? То и другое слишком хлопотно.

Нет пастуха, одно лишь стадо! Каждый желает равенства, все равны: кто чувствует иначе, тот добровольно идет в сумасшедший дом.

«Прежде весь мир был сумасшедший», – говорят самые умные из них, и моргают.

Все умны и знают все, что было; так что можно смеяться без конца. Они еще ссорятся, но скоро мирятся – иначе это расстраивало бы желудок.

У них есть свое удовольствьице для дня и свое удовольствьице для ночи; но здоровье – выше всего.

«Счастье найдено нами», – говорят последние люди, и моргают.

Здесь окончилась первая речь Заратустры, называемая также «Предисловием», ибо на этом месте его прервали крик и радость толпы. «Дай нам этого последнего человека, о Заратустра, – так восклицали они, – сделай нас похожими на этих последних людей! И мы подарим тебе сверхчеловека!» И все радовались и щелкали языком. Но Заратустра стал печален и сказал в сердце своем:

«Они не понимают меня: мои речи не для этих ушей.

Очевидно, я слишком долго жил на горе, слишком часто слушал ручьи и деревья: теперь я говорю им, как козопасам.

Непреклонна душа моя и светла, как горы в час дополуденный. Но они думают, что холоден я и что говорю я со смехом ужасные шутки.

И вот они смотрят на меня и смеются, и, смеясь, они еще ненавидят меня. Лед в смехе их».

6 Но тут случилось нечто, что сделало уста всех немыми и взор неподвижным. Ибо тем временем канатный плясун начал свое дело: он вышел из маленькой двери и пошел по канату, протянутому между двумя башнями и висевшему над базарной площадью и народом. Когда он находился посреди своего пути, маленькая дверь вторично отворилась, и детина, пестро одетый, как скоморох, выскочил из нее и быстрыми шагами пошел во след первому. «Вперед, хромоногий, – кричал он своим страшным голосом, – вперед, ленивая скотина, контрабандист, набеленная рожа! Смотри, чтобы я не пощекотал тебя своею пяткою! Что делаешь ты здесь между башнями? Ты вышел из башни; туда бы и следовало запереть тебя, ты загораживаешь дорогу тому, кто лучше тебя!» – И с каждым словом он все приближался к нему – и, когда был уже на расстоянии одного только шага от него, случилось нечто ужасное, что сделало уста всех немыми и взор неподвижным: он испустил дьявольский крик и прыгнул через того, кто загородил ему дорогу. Но этот, увидев, что его соперник побеждает его, потерял голову и канат; он бросил свой шест и сам еще быстрее, чем шест, полетел вниз, как какой-то вихрь из рук и ног. Базарная площадь и народ походили на море, когда проносится буря: все в смятении бежало в разные стороны, большею частью там, где должно было упасть тело.

Но Заратустра оставался на месте, и прямо возле него упало тело, изодранное и разбитое, но еще не мертвое. Немного спустя к раненому вернулось сознание, и он увидел Заратустру, стоявшего возле него на коленях. «Что ты тут делаешь? – сказал он наконец. – Я давно знал, что черт подставит мне ногу. Теперь он тащит меня в преисподнюю; не хочешь ли ты помешать ему?»

«Клянусь честью, друг, – отвечал Заратустра, – не существует ничего, о чем ты говоришь: нет ни черта, ни преисподней. Твоя душа умрет еще скорее, чем твое тело: не бойся же ничего!»

Человек посмотрел на него с недоверием. «Если ты говоришь правду, – сказал он, – то, теряя жизнь, я ничего не теряю. Я немного больше животного, которого ударами и впроголодь научили плясать».

«Не совсем так, – сказал Заратустра, – ты из опасности сделал себе ремесло, а за это нельзя презирать. Теперь ты гибнешь от своего ремесла; за это я хочу похоронить тебя своими руками».

На эти слова Заратустры умирающий ничего не ответил; он только пошевелил рукою, как бы ища, в благодарность, руки Заратустры.

7 Тем временем наступил вечер, и базарная площадь скрылась во мраке; тогда рассеялся и народ, ибо устают даже любопытство и страх. Но Заратустра продолжал сидеть на земле возле мертвого и был погружен в свои мысли: так забыл он о времени. Наконец наступила ночь, и холодный ветер подул на одинокого. Тогда поднялся Заратустра и сказал в сердце своем:

«Поистине, прекрасный улов был сегодня у Заратустры. Он не поймал человека, зато труп поймал он.

Жутко человеческое существование и к тому же всегда лишено смысла: скоморох может стать уделом его.

Я хочу учить людей смыслу их бытия: этот смысл есть сверхчеловек, молния из темной тучи, называемой человеком.

Но я еще далек от них, и моя мысль не говорит их мыслям. Для людей я еще середина между безумцем и трупом.

Темна ночь, темны пути Заратустры. Идем, холодный, недвижный товарищ! Я несу тебя туда, где я похороню тебя своими руками».

8 Сказав это в сердце своем, Заратустра взял труп себе на спину и пустился в путь. Но не успел он пройти и ста шагов, как человек подкрался к нему и стал шептать ему на ухо – и гляди-ка, тот, кто говорил, был скоморох с башни. «Уходи из этого города, о Заратустра, – говорил он, – слишком многие ненавидят тебя здесь. Ненавидят тебя добрые и праведные, и они зовут тебя своим врагом и ненавистником; ненавидят тебя правоверные, и они зовут тебя опасным для толпы. Счастье твое, что смеялись над тобою: и поистине, ты говорил, как скоморох. Счастье твое, что ты пристал к мертвой собаке; унизившись так, ты спас себя на сегодня. Но уходи прочь из этого города – или завтра я перепрыгну через тебя, живой через мертвого». И сказав это, человек исчез; а Заратустра продолжал свой путь по темным улицам.

У ворот города повстречались ему могильщики; они факелом посветили ему в лицо, узнали Заратустру и много издевались над ним: «Заратустра уносит с собой мертвую собаку: браво, Заратустра обратился в могильщика! Ибо наши руки слишком чисты для этой поживы. Не хочет ли Заратустра украсть у черта его кусок? Ну, так и быть! Желаем хорошо поужинать! Если только черт не более ловкий вор, чем Заратустра! – Он украдет их обоих, он сожрет их обоих!» И они смеялись и шушукались между собой.

Заратустра не сказал на это ни слова и шел своей дорогой. Он шел два часа по лесам и болотам и очень часто слышал голодный вой волков; наконец и на него напал голод. Он остановился перед уединенным домом, в котором горел свет.

«Голод нападает на меня, как разбойник, – сказал Заратустра. – В лесах и болотах нападает на меня голод мой и в глубокую ночь.

Удивительные капризы у моего голода. Часто наступает он у меня только после обеда, и сегодня целый день я не чувствовал его; где же замешкался он?»

И с этими слонами Заратустра постучался в дверь дома. Появился старик; он нес фонарь и спросил: «Кто идет ко мне и нарушает мой скверный сон?»

«Живой и мертвый, – отвечал Заратустра. – Дайте мне поесть и попить; днем я забыл об этом. Тот, кто кормит голодного, насыщает свою собственную душу: так говорит мудрость».

Старик ушел, но тотчас вернулся и предложил Заратустре хлеб и вино. «Здесь плохой край для голодающих, сказал он, – поэтому я и живу здесь. Зверь и человек приходят ко мне, отшельнику. Но позови же своего товарища поесть и попить, он устал еще больше, чем ты». Заратустра отвечал: «Мертв мой товарищ, было бы трудно уговорить его поесть». «Это меня не касается, – ворча произнес старик, – кто стучится в мою дверь, должен принимать то, что я ему предлагаю. Ешьте и будьте здоровы!»

После этого Заратустра шел еще два часа, доверяясь дороге и свету звезд: ибо он был привычный ночной ходок и любил всему спящему смотреть в лицо. Но когда стало светать, Заратустра очутился в глубоком лесу, и дальше уже не было видно дороги. Тогда он положил мертвого в дупло дерева на высоте своей головы – ибо он хотел защитить его от волков – и сам лег на землю, на мох. И тотчас уснул он, усталый телом, но с непреклонной душою.

9 Долго спал Заратустра, и не только утренняя заря, но и час дополуденный прошли по лицу его. Но наконец он открыл глаза: с удивлением посмотрел Заратустра на лес и тишину, с

удивлением заглянул он внутрь самого себя. Потом он быстро поднялся, как мореплаватель, завидевший внезапно землю, и возликовал: ибо он увидел новую истину. И так говорил он тогда в сердце своем:

«Свет низошел на меня: мне нужны спутники, и притом живые, – не мертвые спутники и не трупы, которых ношу я с собою, куда я хочу.

Мне нужны живые спутники, которые следуют за мною, потому что хотят следовать сами за собой – и туда, куда я хочу.

Свет низошел на меня: не к народу должен говорить Заратустра, а к спутникам! Заратустра не должен быть пастухом и собакою стада!

Сманить многих из стада – для этого пришел я. Негодовать будет на меня народ и стадо: разбойником хочет называться Заратустра у пастухов.

У пастухов, говорю я, но они называют себя добрыми и праведными. У пастухов, говорю я, но они называют себя правоверными.

Посмотри на добрых и праведных! Кого ненавидят они больше всего? Того, кто разбивает их скрижали ценностей, разрушителя, преступника – но это и есть созидающий.

Посмотри на правоверных! Кого ненавидят они больше всего? Того, кто разбивает их скрижали ценностей, разрушителя, преступника – но это и есть созидающий.

Спутников ищет созидающий, а не трупов, а также не стад и не верующих. Созидающих так же, как он, ищет созидающий, тех, кто пишут новые ценности на новых скрижалях.

Спутников ищет созидающий и тех, кто собирал бы жатву вместе с ним: ибо все созрело у него для жатвы. Но ему недостает сотни серпов; поэтому он вырывает колосья и негодует.

Спутников ищет созидающий и тех, кто умеет точить свои серпы. Разрушителями будут называться они и ненавистниками добрых и злых. Но они соберут жатву и будут праздновать.

Созидающих вместе с ним ищет Заратустра, собирающих жатву и празднующих вместе с ним ищет Заратустра: что стал бы он созидать со стадами, пастухами и трупами!

И ты, мой первый спутник, оставайся с благом! Хорошо схоронил я тебя в дупле дерева, хорошо спрятал я тебя от волков.

Но я расстаюсь с тобою, ибо время прошло. От зари до зари осенила меня новая истина.

Ни пастухом, ни могильщиком не должен я быть. Никогда больше не буду я говорить к народу: последний раз говорил я к мертвому.

К созидающим, к пожинающим, к торжествующим хочу я присоединиться: радугу хочу я показать им и все ступени сверхчеловека.

Одиноким буду я петь свою песню и тем, кто одиночествует вдвоем; и у кого есть еще уши, чтобы слышать неслыханное, тому хочу я обременить его сердце счастьем своим.

Я стремлюсь к своей цели, я иду своей дорогой; через медлительных и нерадивых перепрыгну я. Пусть будет моя поступь их гибелью!»

10 Так говорил Заратустра в сердце своем, а солнце стало уже на полдень; тогда он вопросительно взглянул на небо: ибо услышал над собою резкий крик птицы. И он увидел орла: описывая широкие круги, несся тот в воздух, а с ним – змея, но не в виде добычи, а как подруга: ибо она обвила своими кольцами шею его.

«Это мои звери!» – сказал Заратустра и возрадовался в сердце своем.

«Самое гордое животное, какое есть под солнцем, и животное самое умное, какое есть под солнцем, – они отправились разведать.

Они хотят знать, жив ли еще Заратустра. И поистине, жив ли я еще?

Опаснее оказалось быть среди людей, чем среди зверей, опасными путями ходит Заратустра. Пусть же ведут меня мои звери!»

Сказав это, Заратустра вспомнил слова святого в лесу, вздохнул и говорил так в сердце своем:

«Если б я мог стать мудрее! Если б я мог стать мудрым вполне, как змея моя!

Но невозможного хочу я; попрошу же я свою гордость идти всегда вместе с моим умом!

И если когда-нибудь мой ум покинет меня – ах, он любит улетать! – пусть тогда моя гордость улетит вместе с моим безумием!»

Так начался закат Заратустры.

Речи Заратустры О трех превращениях

Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев.

Много трудного существует для духа, для духа сильного и выносливого, который способен к глубокому почитанию: ко всему тяжелому и самому трудному стремится сила его.

Что есть тяжесть? – вопрошает выносливый дух, становится, как верблюд, на колени и хочет, чтобы хорошенько навьючили его.

Что есть трудное? – так вопрошает выносливый дух; скажите, герои, чтобы взял я это на себя и радовался силе своей.

Не значит ли это: унизиться, чтобы заставить страдать свое высокомерие? Заставить блистать свое безумие, чтобы осмеять свою мудрость?

Или это значит: бежать от нашего дела, когда оно празднует свою победу? Подняться на высокие горы, чтобы искусить искусителя?

Или это значит: питаться желудями и травой познания и ради истины терпеть голод души?

Или это значит: больным быть и отослать утешителей и заключить дружбу с глухими, которые никогда не слышат, чего ты хочешь?

Или это значит: опуститься в грязную воду, если это вода истины, и не гнать от себя холодных лягушек и теплых жаб?

Или это значит: тех любить, кто нас презирает, и простирать руку привидению, когда оно собирается пугать нас?

Все самое трудное берет на себя выносливый дух: подобно навьюченному верблюду, который спешит в пустыню, спешит и он в свою пустыню.

Но в самой уединенной пустыне совершается второе превращение: здесь львом становится дух, свободу хочет он себе добыть и господином быть в своей собственной пустыне.

Своего последнего господина ищет он себе здесь: врагом хочет он стать ему, и своему последнему богу, ради победы он хочет бороться с великим драконом.

Кто же этот великий дракон, которого дух не хочет более называть господином и богом? «Ты должен» называется великий дракон. Но дух льва говорит «я хочу».

Чешуйчатый зверь «ты должен», искрясь золотыми искрами, лежит ему на дороге, и на каждой чешуе его блестит, как золото, «ты должен!».

Тысячелетние ценности блестят на этих чешуях, и так говорит сильнейший из всех драконов: «Ценности всех вещей блестят на мне».

«Все ценности уже созданы, и каждая созданная ценность – это я. Поистине, «я хочу» не должно более существовать!» Так говорит дракон.

Братья мои, к чему нужен лев в человеческом духе? Чему не удовлетворяет вьючный зверь, воздержный и почтительный?

Создавать новые ценности – этого не может еще лев; но создать себе свободу для нового созидания – это может сила льва.

Завоевать себе свободу и священное Нет даже перед долгом – для этого, братья мои, нужно стать львом.

Завоевать себе право для новых ценностей – это самое страшное завоевание для духа выносливого и почтительного. Поистине, оно кажется ему грабежом и делом хищного зверя.

Как свою святыню, любил он когда-то «ты должен»; теперь ему надо видеть даже в этой святыне произвол и мечту, чтобы добыть себе свободу от любви своей: нужно стать львом для этой добычи.

Но скажите, братья мои, что может сделать ребенок, чего не мог бы даже лев? Почему хищный лев должен стать еще ребенком?

Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения.

Да, для игры созидания, братья мои, нужно святое слово утверждения: своей воли хочет теперь дух, свой мир находит потерявший мир.

Три превращения духа назвал я вам: как дух стал верблюдом, львом верблюд и, наконец, лев ребенком. –

Так говорил Заратустра. В тот раз остановился он в городе, названном: Пестрая корова.

О чтении и письме

Из всего написанного люблю я только то, что пишется своей кровью. Пиши кровью – и ты узнаешь, что кровь есть дух.

Не легко понять чужую кровь: я ненавижу читающих бездельников.

Кто знает читателя, тот ничего не делает для читателя. Еще одно столетие читателей – и дух сам будет смердеть.

То, что каждый имеет право учиться читать, портит надолго не только писание, но и мысль.

Некогда дух был Богом, потом стал человеком, а ныне становится он даже чернью.

Кто пишет кровью и притчами, тот хочет, чтобы его не читали, а заучивали наизусть.

В горах кратчайший путь – с вершины на вершину; но для этого надо иметь длинные ноги. Притчи должны быть вершинами: и те, к кому говорят они, – большими и рослыми.

Воздух разреженный и чистый, опасность близкая и дух, полный радостной злобы, – все это хорошо идет одно к другому.

Я хочу, чтобы вокруг меня были кобольды, ибо мужествен я. Мужество гонит призраки, само создает себе кобольдов – мужество хочет смеяться.

Я не чувствую больше вместе с вами: эта туча, что я вижу под собой, эта чернота и тяжесть, над которыми я смеюсь, – такова ваша грозовая туча.

Вы смотрите вверх, когда вы стремитесь подняться. А я смотрю вниз, ибо я поднялся.

Кто из вас может одновременно смеяться и быть высоко?

Кто поднимается на высочайшие горы, тот смеется над всякой трагедией сцены и жизни.

Беззаботными, насмешливыми, сильными – такими хочет нас мудрость: она – женщина и любит всегда только воина.

Вы говорите мне: «жизнь тяжело нести». Но к чему была бы вам ваша гордость поутру и ваша покорность вечером?

Жизнь тяжело нести; но не притворяйтесь же такими нежными! Мы все прекрасные вьючные ослы и ослицы.

Что у нас общего с розовой почкой, которая дрожит, ибо капля росы лежит у нее на теле?

Правда, мы любим жизнь, но не потому, что к жизни, а потому, что к любви мы привыкли.

В любви всегда есть немного безумия. Но и в безумии всегда есть немного разума.

И даже мне, расположенному к жизни, кажется, что мотыльки и мыльные пузыри и те, кто похож на них среди людей, больше всех знают о счастье.

Зреть, как порхают они, эти легкие вздорные ломкие бойкие душеньки – вот что пьянит Заратустру до песен и слез.

Я бы поверил только в такого Бога, который умел бы танцевать.

И когда я увидел своего демона, я нашел его серьезным, веским, глубоким и торжественным: это был дух тяжести, благодаря ему все вещи падают на землю.

Убивают не гневом, а смехом. Вставайте, помогите нам убить дух тяжести!

Я научился ходить; с тех пор я позволяю себе бегать. Я научился летать; с тех пор я не жду толчка, чтобы сдвинуться с места.

Теперь я легок, теперь я летаю, теперь я вижу себя под собой, теперь Бог танцует во мне.

Так говорил Заратустра**.**

О войне и воинах

Мы не хотим пощады от наших лучших врагов, а также от тех, кого мы любим до глубины души. Позвольте же мне сказать вам правду!

Братья мои по войне! Я люблю вас до глубины души; теперь и прежде я был вашим равным. И я также ваш лучший враг. Позвольте же мне сказать вам правду!

Я знаю о ненависти и зависти вашего сердца. Вы недостаточно велики, чтобы не знать ненависти и зависти. Так будьте же настолько велики, чтобы не стыдиться себя самих!

И если вы не можете быть подвижниками познания, то будьте по крайней мере его ратниками. Они спутники и предвестники этого подвижничества.

Я вижу множество солдат: как хотел бы я видеть много воинов! «Мундиром» называется то, что они носят; да не будет мундиром то, что скрывают они под ним!

Будьте такими, чей взор всегда ищет врага – своего врага. И у некоторых из вас сквозит ненависть с первого взгляда.

Своего врага ищите вы, свою войну ведите вы, войну за свои мысли! И если ваша мысль не устоит, все-таки ваша честность должна и над этим праздновать победу!

Любите мир как средство к новым войнам. И притом короткий мир – больше, чем долгий.

Я призываю вас не к работе, а к борьбе. Я призываю вас не к миру, а к победе. Да будет труд ваш борьбой и мир ваш победою!

Можно молчать и сидеть смирно, только когда есть стрелы и лук; иначе болтают и бранятся. Да будет ваш мир победою!

Вы говорите, что благая цель освящает даже войну? Я же говорю вам, что благо войны освящает всякую цель.

Война и мужество совершили больше великих дел, чем любовь к ближнему. Не ваша жалость, а ваша храбрость спасала доселе несчастных.

Что хорошо? спрашиваете вы. Хорошо быть храбрым. Предоставьте маленьким девочкам говорить: «быть добрым – вот что мило и в то же время трогательно».

Вас называют бессердечными – но ваше сердце неподдельно, и я люблю стыдливость вашей сердечности. Вы стыдитесь прилива ваших чувств, а другие стыдятся их отлива.

Вы безобразны? Ну, что ж, братья мои! Окутайте себя возвышенным, этой мантией безобразного!

И когда ваша душа становится большой, она становится высокомерной; и в вашей возвышенности есть злоба. Я знаю вас.

В злобе встречается высокомерный со слабым. Но они не понимают друг друга. Я знаю вас.

Враги у вас должны быть только такие, которых бы вы ненавидели, а не такие, чтобы их презирать. Надо, чтобы вы гордились своим врагом: тогда успехи вашего врага будут и вашими успехами.

Восстание – это доблесть раба. Вашей доблестью да будет повиновение! Само приказание ваше да будет повиновением!

Для хорошего воина «ты должен» звучит приятнее, чем «я хочу». И все, что вы любите, вы должны сперва приказать себе.

Ваша любовь к жизни да будет любовью к вашей высшей надежде – а этой высшей надеждой пусть будет высшая мысль о жизни!

Но ваша высшая мысль должна быть вам приказана мною – и она гласит: человек есть нечто, что должно превзойти.

Итак, живите своей жизнью повиновения и войны! Что пользы в долгой жизни! Какой воин хочет, чтобы щадили его!

Я не щажу вас, я люблю вас всем сердцем, братья по войне! –

Так говорил Заратустра.

О старых и молодых бабенках

«Отчего крадешься ты так робко в сумерках, о Заратустра? И что прячешь ты бережно под своим плащом?

Не сокровище ли, подаренное тебе? Или новорожденное дитя твое? Или теперь ты сам идешь по пути воров, ты, друг злых?» –

– Поистине, брат мой! – отвечал Заратустра. – Это – сокровище, подаренное мне: это маленькая истина, что несу я.

Но она беспокойна, как малое дитя; и если бы я не зажимал ей рта, она кричала бы во все горло.

Когда сегодня я шел один своею дорогой, в час, когда солнце садится, мне повстречалась старушка и так говорила к душе моей:

«О многом уже говорил Заратустра даже нам, женщинам, но никогда не говорил он нам о женщине».

И я возразил ей: «О женщине надо говорить только мужчинам».

«И мне также ты можешь говорить о женщине, – сказала она, – я достаточно стара, чтобы тотчас все позабыть».

И я внял просьбе старушки и так говорил ей:

Все в женщине – загадка, и все в женщине имеет одну разгадку: она называется беременностью.

Мужчина для женщины средство; целью бывает всегда ребенок. Но что же женщина для мужчины?

Двух вещей хочет настоящий мужчина: опасности и игры. Поэтому хочет он женщины как самой опасной игрушки.

Мужчина должен быть воспитан для войны, а женщина – для отдохновения воина; все остальное – глупость.

Слишком сладких плодов не любит воин. Поэтому любит он женщину; в самой сладкой женщине есть еще горькое.

Лучше мужчины понимает женщина детей, но мужчина больше ребенок, чем женщина.

В настоящем мужчине сокрыто дитя, которое хочет играть. Ну-ка, женщины, найдите дитя в мужчине!

Пусть женщина будет игрушкой, чистой и лучистой, как алмаз, сияющей добродетелями еще не существующего мира.

Пусть луч звезды сияет в вашей любви! Пусть вашей надеждой будет: «о, если бы мне родить сверхчеловека!»

Пусть в вашей любви будет храбрость! Своею любовью должны вы наступать на того, кто внушает вам страх.

Пусть в вашей любви будет ваша честь! Вообще женщина мало понимает в чести. Но пусть будет ваша честь в том, чтобы всегда больше любить, чем быть любимой, и никогда не быть второй.

Пусть мужчина боится женщины, когда она любит: ибо она приносит любую жертву и всякая другая вещь не имеет для нее цены.

Пусть мужчина боится женщины, когда она ненавидит: ибо мужчина в глубине души только зол, а женщина еще дурна.

Кого ненавидит женщина больше всего? – Так говорило железо магниту: «я ненавижу тебя больше всего, потому что ты притягиваешь, но недостаточно силен, чтобы перетянуть к себе».

Счастье мужчины называется: я хочу. Счастье женщины называется: он хочет.

«Смотри, теперь только стал мир совершенен!» – так думает каждая женщина, когда она повинуется от всей любви.

И повиноваться должна женщина, и найти глубину к своей поверхности. Поверхность – душа женщины, подвижная, бурливая пленка на мелкой воде.

Но душа мужчины глубока, ее бурный поток шумит в подземных пещерах; женщина чует его силу, но не понимает ее.

Тогда возразила мне старушка: «Много любезного сказал Заратустра, и особенно для тех, кто достаточно молод для этого.

Странно, Заратустра знает мало женщин, и, однако, он прав относительно их. Не потому ли это происходит, что у женщины нет ничего невозможного?

А теперь в благодарность прими маленькую истину! Я достаточно стара для нее!

Заверни ее хорошенько и зажми ей рот: иначе она будет кричать во все горло, эта маленькая истина».

«Дай мне, женщина, твою маленькую истину!» – сказал я. И так говорила старушка:

«Ты идешь к женщинам? Не забудь плетку!»

Так говорил Заратустра.

О самопреодолении

«Волею к истине» называете вы, мудрейшие, то, что движет вами и возбуждает вас?

Волею к мыслимости всего сущего – так называю я вашу волю!

Все сущее хотите вы сделать сперва мыслимым: ибо вы сомневаетесь с добрым недоверием, мыслимо ли оно.

Но оно должно подчиняться и покоряться вам! Так водит ваша воля. Гладким должно стать оно и подвластным духу, как его зеркало и отражение в нем.

В этом вся ваша воля, вы, мудрейшие, как воля к власти, и даже когда вы говорите о добре и зле и об оценках ценностей.

Создать хотите вы еще мир, перед которым вы могли бы преклонить колена, – такова ваша последняя надежда и опьянение.

Но немудрые, народ, – они подобны реке, по которой плывет челнок, – и в челноке сидят торжественные и переряженные оценки ценностей.

Вашу волю и ваши ценности спустили вы на реку становления; старая воля к власти брезжит мне в том, во что верит народ как в добро и зло.

То были вы, мудрейшие, кто посадил таких гостей в этот челнок и дал им блеск и гордые имена, – вы и ваша господствующая воля!

Дальше несет теперь река ваш челнок: она должна его нести. Что за беда, если пенится разбитая волна и гневно противится килю!

Не река является вашей опасностью и концом вашего добра и зла, вы, мудрейшие, – но сама эта воля, воля к власти неистощимая, творящая воля к жизни.

Но чтобы поняли вы мое слово о добре и зле, я скажу вам еще свое слово о жизни и свойстве всего живого.

Все живое проследил я, я прошел великими и малыми путями, чтобы познать его свойство.

Стогранным зеркалом ловил я взор жизни, когда уста ее молчали, – дабы ее взор говорил мне. И ее взор говорил мне.

Но где бы ни находил я живое, везде слышал я и речь о послушании. Все живое есть нечто повинующееся.

И вот второе: тому повелевают, кто не может повиноваться самому себе. Таково свойство всего живого.

Но вот третье, что я слышал: повелевать труднее, чем повиноваться. И не потому только, что повелевающий несет бремя всех повинующихся и что легко может это бремя раздавить его:

Попыткой и дерзновением казалось мне всякое повелевание, и, повелевая, живущий всегда рискует самим собою.

И даже когда он повелевает самому себе – он должен еще искупить свое повеление. Своего собственного закона должен он стать судьей, и мстителем, и жертвой.

Но как же происходит это? – так спрашивал я себя. Что побуждает все живое повиноваться и повелевать и, повелевая, быть еще повинующимся?

Слушайте же мое слово, вы, мудрейшие. Удостоверьтесь серьезно, проник ли я в сердце жизни и до самых корней ее сердца!

Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти; и даже в воле служащего находил я волю быть господином.

Чтобы сильнейшему служил более слабый – к этому побуждает его воля его, которая хочет быть господином над еще более слабым: лишь без этой радости не может он обойтись.

И как меньший отдает себя большему, чтобы тот радовался и власть имел над меньшим, – так приносит себя в жертву и больший и из-за власти ставит на доску – жизнь свою.

В том и жертва великого, чтобы было в нем дерзновение, и опасность, и игра в кости насмерть.

А где есть жертва, и служение, и взоры любви, там есть и воля быть господином. Крадучись, вкрадывается слабейший в крепость и в самое сердце сильнейшего – и крадет власть у него.

И вот какую тайну поведала мне сама жизнь. «Смотри, – говорила она, – я всегда должна преодолевать самое себя.

Конечно, вы называете это волей к творению или стремлением к цели, к высшему, дальнему, более сложному – но все это образует единую тайну:

Лучше погибну я, чем отрекусь от этого; и поистине, где есть закат и опадение листьев, там жизнь жертвует собою – из-за власти!

Мне надо быть борьбою, и становлением, и целью, и противоречием целей; ах, кто угадывает мою волю, угадывает также, какими кривыми путями она должна идти!

Что бы ни создавала я и как бы ни любила я созданное – скоро должна я стать противницей ему и моей любви: так хочет моя воля.

И даже ты, познающий, ты только тропа и след моей воли: поистине, моя воля к власти ходит по следам твоей воли к истине!

Конечно, не попал в истину тот, кто запустил в нее словом о «воле к существованию»; такой воли – не существует!

Ибо то, чего нет, не может хотеть; а что существует, как могло бы оно еще хотеть существования!

Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но – так учу я тебя – воля к власти!

Многое ценится живущим выше, чем сама жизнь; но и в самой оценке говорит – воля к власти!»

Так учила меня некогда жизнь, и отсюда разрешаю я, вы, мудрейшие, также и загадку вашего сердца.

Поистине, я говорю вам: добра и зла, которые были бы непреходящими, – не существует! Из себя должны они все снова и снова преодолевать самих себя.

При помощи ваших ценностей и слов о добре и зле совершаете вы насилие, вы, ценители ценностей; и в этом ваша скрытая любовь, и блеск, и трепет, и порыв вашей души.

Но еще большее насилие и новое преодоление растет из ваших ценностей: об них разбивается яйцо и скорлупа его.

И кто должен быть творцом в добре и зле, поистине, тот должен быть сперва разрушителем, разбивающим ценности.

Так принадлежит высшее зло к высшему благу; а это благо есть творческое. –

Будем же говорить только о нем, вы, мудрейшие, хотя и это дурно. Но молчание еще хуже; все замолчанные истины становятся ядовитыми.

И пусть разобьется все, что может разбиться об наши истины! Сколько домов предстоит еще воздвигнуть!

Так говорил Заратустра.

О старых и новых скрижалях

2 Когда я пришел к людям, я нашел их застывшими в старом самомнении: всем им мнилось, что они давно уже знают, что для человека добро и что для него зло.

Старой утомительной вещью мнилась им всякая речь о добродетели, и, кто хотел спокойно спать, тот перед отходом ко сну говорил еще о «добре» и «зле».

Эту сонливость встряхнул я, когда стал учить: никто не знает еще, что добро и что зло, – если сам он не есть созидающий!

Но созидающий – это тот, кто создает цель для человека и дает земле ее смысл и ее будущее: он впервые создает добро и зло для всех вещей.

И я велел им опрокинуть старые кафедры и все, на чем только восседало это старое самомнение; я велел им смеяться над их великими учителями добродетели, над их святыми и поэтами, над их избавителями мира.

Над их мрачными мудрецами велел я смеяться им и над теми, кто когда-либо, как черное пугало, предостерегая, сидел на дереве жизни.

На краю их большой улицы гробниц сидел я вместе с падалью и ястребами – и я смеялся над всем прошлым их и гнилым, развалившимся блеском его.

Поистине, подобно проповедникам покаяния и безумцам, изрек я свой гнев на все их великое и малое – что все лучшее их так ничтожно, что все худшее их так ничтожно! – так смеялся я.

Мое стремление к мудрости так кричало и смеялось во мне, поистине, она рождена на горах, моя дикая мудрость! – моя великая, шумящая крыльями тоска.

И часто уносило оно меня вдаль, в высоту, среди смеха; тогда летел я, содрогаясь, как стрела, чрез опьяненный солнцем восторг:

– туда, в далекое будущее, которого не видала еще ни одна мечта, на юг более жаркий, чем когда-либо мечтали художники: туда, где боги, танцуя, стыдятся всяких одежд,

– так говорю я в символах и, подобно поэтам, запинаюсь и бормочу: и поистине, я стыжусь, что еще должен быть поэтом!

Туда, где всякое становление мнилось мне божественной пляской и шалостью, а мир – выпущенным на свободу, невзнузданным, убегающим обратно к самому себе, как вечное бегство многих богов от себя самих и опять новое искание себя, как блаженное противоречие себе, новое внимание к себе и возвращение к себе многих богов.

– Где всякое время мнилось мне блаженной насмешкой над мгновениями, где необходимостью была сама свобода, блаженно игравшая с жалом свободы.

– Где снова нашел я своего старого демона и заклятого врага, духа тяжести, и все, что создал он: насилие, устав, необходимость, следствие, цель, волю, добро и зло. –

Разве не должны существовать вещи, над которыми можно было бы танцевать? Разве из-за того, что есть легкое и самое легкое, – не должны существовать кроты и тяжелые карлики?

3 Там же поднял я на дороге слово «сверхчеловек» и что человек есть нечто, что должно преодолеть,

– что человек есть мост, а не цель; что он радуется своему полдню и вечеру как пути, ведущему к новым утренним зорям:

– слово Заратустры о великом полдне, и что еще навесил я на человека как на вторую пурпурную вечернюю зарю.

Поистине, я дал им увидеть даже новые звезды и новые ночи; и над тучами и днем и ночью раскинул я смех, как пестрый шатер.

Я научил их всем моим думам и всем чаяниям моим: собрать воедино и вместе нести все, что есть в человеке отрывочного, загадочного и ужасно случайного, –

– как поэт, отгадчик и избавитель от случая, я научил их быть созидателями будущего и все, что было, – спасти, созидая.

Спасти прошлое в человеке и преобразовать все, что «было», пока воля не скажет: «Но так хотела я! Так захочу я».

– Это назвал я им избавлением, одно лишь это учил я их называть избавлением.

Теперь я жду своего избавления, – чтобы пойти к ним в последний раз.

Ибо еще один раз пойду я к людям: среди них хочу я умереть, и, умирая, хочу я дать им свой богатейший дар!

У солнца научился я этому, когда закатывается оно, богатейшее светило: золото сыплет оно в море из неистощимых сокровищниц своих, –

– так что даже беднейший рыбак гребет золотым веслом! Ибо это видел я однажды, и, пока я смотрел, слезы, не переставая, текли из моих глаз.

Подобно солнцу хочет закатиться и Заратустра: теперь сидит он здесь и ждет; вокруг него старые, разбитые скрижали, а также новые, – наполовину исписанные.

4 Смотри, вот новая скрижаль; но где братья мои, которые вместе со мной понесут ее в долину и в плотяные сердца?

Так гласит моя великая любовь к самым дальним: не щади своего ближнего. Человек есть нечто, что должно преодолеть.

Существует много путей и способов преодоления – ищи их сам! Но только скоморох думает: «Через человека можно перепрыгнуть».

Преодолей самого себя даже в своем ближнем: и право, которое ты можешь завоевать себе, ты не должен позволять дать тебе!

Что делаешь ты, этого никто не может возместить тебе. Знай, не существует возмездия.

Кто не может повелевать себе, должен повиноваться. Иные же могут повелевать себе, но им недостает еще многого, чтобы уметь повиноваться себе! […]

6 О братья мои, кто первенец, тот приносится всегда в жертву. А мы теперь первенцы.

Мы все истекаем кровью на тайных жертвенниках, мы все горим и жаримся в честь старых идолов.

Наше лучшее еще молодо; оно раздражает старое небо. Наше мясо нежно, наша шкура только шкура ягненка – как не раздражать нам старых идольских жрецов!

В нас самих живет еще он, старый идольский жрец, он жарит наше лучшее себе на пир. Ах, братья мои, как первенцам не быть жертвою!

Но так хочет этого наш род; и я люблю тех, кто не ищет сберечь себя. Погибающих люблю я всею своей любовью: ибо переходят они на ту сторону.

7 Быть правдивыми – могут немногие! И кто может, не хочет еще! Но меньше всего могут быть ими добрые.

О, эти добрые! Добрые люди никогда не говорят правды; для духа быть таким добрым – болезнь.

Они уступают, эти добрые, они покоряются, их сердце вторит, их разум повинуется: но кто слушается, тот не слушает самого себя!

Все, что у добрых зовется злым, должно соединиться, чтобы родилась единая истина, – о братья мои, достаточно ли вы злы для этой истины?

Отчаянное дерзновение, долгое недоверие, жестокое отрицание, пресыщение, надрезывание жизни – как редко бывает это вместе. Но из такого семени – рождается истина!

Рядом с нечистой совестью росло до сих пор все знание! Разбейте, разбейте, вы, познающие, старые скрижали! […]

11 Мне жаль всего прошлого, ибо я вижу, что оно отдано на произвол, – отдано на произвол милости, духа и безумия каждого из поколений, которое приходит и все, что было, толкует как мост для себя!

Может прийти великий тиран, лукавый изверг, который своей милостью и своей немилостью будет насиловать все прошлое – пока оно не станет для него мостом, знамением, геральдом и криком петуха.

Но вот другая опасность и мое другое сожаление: память тех, кто из толпы, не идет дальше деда, – и с дедом кончается время.

И так все прошлое отдано на произвол: ибо может когда-нибудь случиться, что толпа станет господином, и всякое время утонет в мелкой воде.

Поэтому, о братья мои, нужна новая знать, противница всего, что есть всякая толпа и всякий деспотизм, знать, которая на новых скрижалях снова напишет слово: «благородный».

Ибо нужно много благородных, и разнородных благородных, чтобы составилась знать! Или, как говорил я однажды в символе, «в том божественность, что существуют боги, а не Бог!».

12 О братья мои, я жалую вас в новую знать: вы должны стать созидателями и воспитателями – сеятелями будущего,

– поистине, не в ту знать, что могли бы купить вы, как торгаши, золотом торгашей: ибо мало ценности во всем том, что имеет свою цену.

Не то, откуда вы идете, пусть составит отныне вашу честь, а то, куда вы идете! Ваша воля и ваши шаги, идущие дальше вас самих, – пусть будут отныне вашей новой честью!

Поистине, не то, что служили вы князю – что значат теперь князья! – или что были вы оплотом тому, что стоит, чтобы крепче стояло оно!

Не то, что ваш род при дворах сделался придворным и вы научились, пестрые, как фламинго, часами стоять в мелководных прудах.

– Ибо уменье стоять есть заслуга у придворных; и все придворные верят, что к блаженству после смерти принадлежит – позволение сесть!

Также и не то, что дух, которого они называют святым, вел ваших предков в земли обетованные, которых я не обещаю; ибо, где выросло худшее из всех дерев – крест, – в такой земле хвалить нечего!

– И поистине, куда бы не вел этот «святой дух» своих рыцарей, всегда бежали впереди таких шествий – козлы и гуси, безумцы и помешанные!

О братья мои, не назад должна смотреть ваша знать, а вперед! Изгнанниками должны вы быть из страны ваших отцов и праотцев!

Страну детей ваших должны вы любить: эта любовь да будет вашей новой знатью, – страну, еще не открытую, лежащую в самых далеких морях! И пусть ищут и ищут ее ваши паруса!

Своими детьми должны вы искупить то, что вы дети своих отцов: все прошлое должны вы спасти этим путем! Эту новую скрижаль ставлю я над вами! […]

16 «Кто много учится, разучивается всякому сильному желанию» – так шепчут сегодня на всех темных улицах.

«Мудрость утомляет, ничто – не вознаграждается; ты не должен желать!» – эту новую скрижаль нашел я вывешенной даже на базарных площадях.

Разбейте, о братья мои, разбейте и эту новую скрижаль! Утомленные миром повесили ее и проповедники смерти и тюремщики: ибо, смотрите, это также есть проповедь, призывающая к рабству!

Ибо они дурно учились, и далеко не лучшему, и всему слишком рано и всему слишком скоро: ибо они плохо ели, и потому они получили этот испорченный желудок,

– ибо испорченный желудок есть их дух: он советует смерть! Ибо, поистине, братья мои, дух есть желудок!

Жизнь есть родник радости; но в ком говорит испорченный желудок, отец скорби, для того все источники отравлены.

Познавать – это радость для того, в ком воля льва! Но кто утомился, тот сам делается лишь «предметом воли», с ним играют все волны.

И так бывает всегда с людьми слабыми: они теряются на своих путях. И наконец усталость их еще спрашивает: «К чему ходили мы когда-то по дорогам? Везде все равно!»

Им приятно слышать, когда проповедуют: «Ничто не вознаграждается! Вы не должны желать!» Но ведь это проповедь, призывающая к рабству.

О братья мои, как дуновение свежего ветра приходит Заратустра ко всем уставшим от их пути; многие носы заставит он еще чихать!

Даже сквозь стены проникает мое свободное дыхание, входит в тюрьмы и плененные умы!

«Хотеть» освобождает: ибо хотеть значит созидать, – так учу я. И только для созидания должны вы учиться!

И даже учиться должны вы сперва у меня научиться, хорошо научиться! – Имеющий уши да слышит!

20 О братья мои, разве я жесток? Но я говорю: что падает, то нужно еще толкнуть!

Все, что от сегодня, – падает и распадается; кто захотел бы удержать его! Но я – я хочу еще толкнуть его!

Знакомо ли вам наслаждение скатывать камни в отвесную глубину? – Эти нынешние люди: смотрите же на них, как они скатываются в мои глубины!

Я только прелюдия для лучших игроков, о братья мои! Пример! Делайте по моему примеру!

И кого вы не научите летать, того научите – быстрее падать!

21 Я люблю храбрых; но недостаточно быть рубакой – надо также знать, кого рубить!

И часто бывает больше храбрости в том, чтобы удержаться и пройти мимо – и этим сохранить себя для более достойного врага!

Враги у вас должны быть только такие, которых бы вы ненавидели, а не такие, чтобы их презирать. Надо, чтобы вы гордились своим врагом, – так учил я уже однажды.

Для более достойного врага должны вы беречь себя, о друзья мои; поэтому должны вы проходить мимо многого,

– особенно мимо многочисленного отребья, кричащего вам в уши о народе и народах.

Сохраняйте свои глаза чистыми от их «за» и «против»! Там много справедливого, много несправедливого: кто заглянет туда, негодует.

Заглянуть и рубить – это дело одной минуты: поэтому уходите в леса и вложите свой меч в ножны!

Идите своими дорогами! И предоставьте народу и народам идти своими! – поистине, темными дорогами, не освещаемыми ни единой надеждой!

Пусть царствует торгаш там, где все, что еще блестит, – есть золото торгаша! Время королей прошло: что сегодня называется народом, не заслуживает королей.

Смотрите же, как эти народы теперь сами подражают торгашам: они подбирают малейшие выгоды из всякого мусора!

Они подстерегают друг друга, они высматривают что-нибудь друг у друга, – это называют они «добрым соседством». О блаженное далекое время, когда народ говорил себе: «Я хочу над народами – быть господином!»

Ибо, братья мои, лучшее должно господствовать, лучшее и хочет господствовать! И где учение гласит иначе, там – нет лучшего.

22 Если бы эти – имели хлеб даром, увы! о чем кричали бы они! Их пропитание – вот настоящая пища для их разговоров; и пусть оно трудно достается им!

Они хищные звери: в их слове «работать» – слышится еще и грабить, в их слове «заработать» – слышится еще и перехитрить! Поэтому пусть оно трудно достается им!

Так должны они стать лучшими хищными зверями, более хитрыми, более умными, более похожими на человека: ибо человек есть самый лучший хищный зверь.

У всех зверей человек уже ограбил добродетели их; поэтому из всех зверей человеку наиболее трудно достается пропитание его.

Только еще птицы выше его. И если бы человек научился еще и летать, увы! – куда бы не залетала хищность его!

23 Я хочу видеть мужчину и женщину: одного способным к войне, другую способную к деторождению, но обоих способными к пляске головой и ногами.

И пусть будет потерян для нас тот день, когда ни разу не плясали мы! И пусть ложной назовется у нас всякая истина, у которой не было смеха!

24 Заключение ваших браков: смотрите, чтобы не вышло оно плохим заключением! Вы заключили слишком быстро: отсюда следует – осквернение брака!

И лучше еще осквернить брак, чем изогнуть брак, изолгать брак! – говорила мне одна женщина: «Да, я осквернила брак, но сперва брак осквернил – меня!»

Плохих супругов находил я всегда самыми мстительными: они мстят целому миру за то, что уже не могут идти каждый отдельно.

Поэтому я хочу, чтобы честные говорили друг другу: «мы любим друг друга; посмотрим, можем ли мы продолжать любить друг друга! Или обещание наше будет недосмотром?»

– «Дайте нам срок и недолгий союз, чтобы видели мы, годимся ли мы для долгого союза! Великое дело – всегда быть вдвоем!»

Так советую я всем честным; и чем была бы любовь моя к сверхчеловеку и ко всему, что должно наступить, если бы я советовал и говорил иначе!

Расти не только вширь, но и ввысь – о братья мои, да поможет вам сад супружества! […]

26 О братья мои! В ком же лежит наибольшая опасность для всего человеческого будущего? Не в добрых ли и праведных?

– не в тех ли, кто говорит и в сердце чувствует: «Мы знаем уже, что хорошо и что праведно, мы достигли этого; горе тем, кто здесь еще ищет!»

И какой бы вред ни нанесли злые, – вред добрых – самый вредный вред!

И какой был вред ни нанесли клеветники на мир, – вред добрых – самый вредный вред.

О братья мои, в сердце добрых и праведных воззрел некогда тот, кто тогда говорил: «Это – фарисеи». Но его не поняли.

Самые добрые и праведные не должны были понять его; их дух в плену у их чистой совести. Глупость добрых неисповедимо умна.

Но вот истина: добрые должны быть фарисеями, – им нет другого выбора!

Добрые должны распинать того, кто находит себе свою собственную добродетель! Это – истина!

Вторым же, кто открыл страну их, страну, сердце и землю добрых и праведных, – был тот, кто тогда вопрошал: «Кого ненавидят они больше всего?»

Созидающего ненавидят они больше всего: того, кто разбивает скрижали и старые ценности, разрушителя, – кого называют они преступником.

Ибо добрые – не могут созидать: они всегда начало конца

– они распинают того, кто пишет новые ценности на новых скрижалях, они приносят себе в жертву будущее, – они распинают все человеческое будущее!

Добрые – были всегда началом конца.

27 О братья мои, поняли ли вы также и это слово? И что сказал я однажды о «последнем человеке»?

В ком же лежит наибольшая опасность для всего человеческого будущего? Не в добрых ли и праведных?

Разбейте, разбейте добрых и праведных! – О братья мои, поняли ли вы также и это слово? […]

30 О воля моя! Ты избеганье всех бед, ты неизбежность моя! Предохрани меня от всяких маленьких побед!

Ты жребий души моей, который называю я судьбою! Ты во мне! Надо мною! Предохрани и сохрани меня для единой великой судьбы!

И последнее величие свое, о воля моя, сохрани для конца, – чтобы была ты неумолима в победе своей! Ах, кто не покорялся победе своей!

Ах, чей глаз не темнел в этих опьяняющих сумерках! Ах, чья нога не спотыкалась и не разучалась в победе – стоять!

Да буду я готов и зрел в великий полдень: готов и зрел, как раскаленная добела медь, как туча, чреватая молниями, и как вымя, вздутое от молока,

– готов для себя самого и для самой сокровенной воли своей: как лук, пламенеющий к стреле своей, как стрела, пламенеющая к звезде своей;

– как звезда, готовая и зрелая в полдне своем, пылающая, пронзенная, блаженная перед уничтожающими стрелами солнца;

– как само солнце и неумолимая воля его, готовая к уничтожению в победе!

О воля, избеганье всех бед, ты неизбежность моя! Сохрани меня для единой великой победы!

Так говорил Заратустра.

В отставке

Немного спустя после того, как Заратустра освободился от чародея, увидел он опять, что кто-то сидит на дороге, по которой он шел; это был черный высокий человек с исхудавшим, бледным лицом, сильно раздосадовавший его. «Горе, – сказал он в сердце своем, – вот сидит закутанная печаль, мне кажется, она из рода священников; чего хотят они в моем царстве?

Как! Едва избег я одного чародея, – и вот другой чернокнижник опять становится мне поперек дороги,

– какой-нибудь колдун со сложенными руками, какой-нибудь мрачный чудотворец Божьей милостью, какой-нибудь помазанный клеветник на мир, чтоб черт его побрал!

Но черт никогда не бывает там, где он был бы на месте: всегда приходит он слишком поздно, этот проклятый карлик и колченожка!»

Так бранился Заратустра с нетерпением в сердце своем и думал, как бы, не глядя на черного человека, проскользнуть мимо него, – но случилось иначе. Ибо в этот самый момент его уже увидел сидевший; и подобно тому, кто наталкивается на неожиданное счастье, вскочил он и пошел навстречу Заратустре.

«Кто бы ты ни был, ты, странник, – сказал он, – помоги заблудившемуся, ищущему, старому человеку, с которым здесь легко может случиться несчастье!

Этот мир здесь мне чужд и далек, даже слыхал я рычание диких зверей; а того, кто мог бы служить мне защитой, уже нет.

Я искал последнего благочестивого человека, святого и отшельника, который один в лесу своем еще ничего не слыхал о том, о чем весь мир знает сегодня».

«О чем же знает сегодня весь мир? – спросил Заратустра. – Не о том ли, что старый Бог не жив более, в которого весь мир некогда верил?»

«Ты говоришь, – отвечал опечаленный старик. – А я служил этому старому Богу до последнего часа его.

Теперь же я в отставке, без господина, и все-таки я не свободен, нет у меня ни одного веселого часа, разве только в воспоминаниях.

Для того и поднялся я на эти горы, чтобы наконец опять устроить себе праздник, как подобает старому папе и отцу церкви – ибо знай, я последний папа! – праздник благочестивых воспоминаний и богослужений.

Но теперь умер и он, самый благочестивый человек, тот святой в лесу, который постоянно славил своего Бога пением и бормотанием.

Его самого не нашел я уже, когда я нашел его хижину – и двух волков в ней, которые выли об его смерти, – ибо все звери любили его. И я убежал оттуда.

Неужели я пришел напрасно в эти леса и горы? Тогда решилось сердце мое искать другого, самого благочестивого из всех тех, кто не верят в Бога, – искать Заратустру!»

Так говорил старик и окинул острым взглядом того, кто стоял пред ним; Заратустра же взял руку старого папы и рассматривал ее долго с удивлением.

«Посмотри, досточтимый, – сказал он потом, – какая прекрасная и длинная рука! Это рука того, кто постоянно раздавал благословение. Но теперь держит она того, кого ты ищешь, меня, Заратустру.

Это – я, безбожный Заратустра, который говорит: кто безбожнее меня, чтобы мог я радоваться наставлению его?»

Так говорил Заратустра и пронизывал своим взором мысли и задние мысли старого папы. Наконец тот начал:

«Кто его любил и им владел больше всего, тот теперь и утратил его больше всего:

– посмотри, не сам ли я из нас двоих теперь более безбожник? Но кто бы мог этому радоваться!»

–»Ты служил ему до конца, – спросил Заратустра задумчиво, после глубокого молчания, – ты знаешь, как он умер? Правда ли, как говорят, что его задушила жалость,

– что он видел, как человек висел на кресте, и не вынес этого, так что любовь к человеку сделалась его адом и наконец его смертью?» –

Но старый папа ничего не ответил, а посмотрел робко в сторону страдальческим, мрачным взглядом.

«Оставь его, – сказал Заратустра после долгого размышления, продолжая смотреть старику прямо в глаза. –

Оставь его, он умер. И хотя тебе делает честь, что ты о мертвом говоришь только хорошее, но ты так же хорошо знаешь, как и я, кто он был; и что он ходил странными путями».

«Говоря с глазу на полуглаз, – сказал, повеселев, старый папа (ибо он был слеп на один глаз), – в вопросах Бога я просвещеннее самого Заратустры – и имею право на это.

Моя любовь служила ему долгие годы, моя воля следовала во всем его воле. Но хороший слуга знает все и даже многое, что его господин скрывает от себя самого.

Это был скрытный Бог, полный таинственности. Поистине, даже к сыну своему шел он не иначе как потаенным путем. У дверей его веры стоит прелюбодеяние.

Кто его прославляет как Бога любви, тот недостаточно высокого мнения о самой любви. Разве этот Бог не хотел быть также судьею? Но любящий любит по ту сторону награды и возмездия.

Когда он был молод, этот Бог с востока, тогда был он жесток и мстителен и выстроил себе ад, чтобы забавлять своих любимцев.

Но наконец он состарился, стал мягким и сострадательным, более похожим на деда, чем на отца, и всего больше похожим на трясущуюся старую бабушку.

Так сидел он, поблекший, в своем углу на печке, и сокрушался о своих слабых ногах, усталый от мира, усталый от воли, пока наконец не задохнулся от своего слишком большого сострадания».

–»Ты старый папа, – прервал тут Заратустра, – видел ли ты это своими глазами? Могло быть и так, могло быть и иначе. Когда боги умирают, умирают они всегда разными смертями.

Ну что ж! Так или иначе – он умер! Он был не по вкусу моим ушам и глазам, худшего не хотел бы я о нем говорить.

Я люблю все, что ясно смотрит и правдиво говорит. Но он – ты ведь знаешь это, ты, старый папа, он был немного из твоего рода, из рода священнического – его можно было разно понимать.

Его часто и совсем нельзя было понять. Как же сердился он на нас, этот дышащий гневом, что мы его плохо понимали! Но почему же не говорил он яснее!

И если вина была в наших ушах, почему дал он нам уши, которые его плохо слышали. Если была грязь в наших ушах, кто же вложил ее туда?

Слишком многое не удавалось ему, этому горшечнику, не доучившемуся до конца! Но если он еще мстил своим горшкам и творениям за то, что они ему плохо удавались, – это было уже грехом против хорошего вкуса.

Существует и в благочестии хороший вкус; он говорит наконец: «Прочь с таким Богом! Лучше совсем без Бога, лучше на собственный страх устраивать судьбу, лучше быть безумцем, лучше самому быть Богом!»

«Что слышу я! – сказал тут старый папа, навострив уши. – О Заратустра! ты благочестивее, чем ты думаешь, при таком безверии! Какой-нибудь Бог в тебе обратил тебя к твоему безбожию.

Разве не само твое благочестие не дозволяет тебе более верить в Бога? И твоя чрезмерная правдивость поведет тебя еще дальше, по ту сторону добра и зла!

Посмотри, что осталось тебе? У тебя есть глаза, руки и уста, которые от вечности предназначены для благословения. Благословляют не только рукой.

Вблизи тебя, хотя ты и хочешь быть самым безбожным, я предчувствую тайное благоухание долгих благословений; мне становится при этом хорошо и мучительно.

Позволь мне быть твоим гостем, о Заратустра, на одну только ночь! Нигде на земле мне не будет теперь лучше, чем у тебя!»

«Аминь! Да будет так! – сказал Заратустра с великим удивлением. – Туда вверх ведет дорога, там находится пещера Заратустры.

Поистине, я сам охотно проводил бы тебя туда, досточтимый, ибо я люблю всех благочестивых людей. Но теперь меня поспешно отзывает от тебя крик о помощи.

В моем царстве ни с кем не должно быть несчастья; пещера моя – хорошая пристань. И больше всего хотел бы я всякого, кто печалится, опять поставить на твердую землю и на твердые ноги.

Но кто снимет с плеч твою печаль? Для этого я слишком слаб. Поистине, долго придется нам ждать, пока кто-нибудь опять воскресит тебе твоего Бога.

Ибо этот старый Бог не жив более: он основательно умер».

Так говорил Заратустра.

Самый безобразный человек

И опять бежали ноги Заратустры по горам и лесам, и глаза его непрестанно искали, но нигде не было видно, кого искали они, кто кричал о помощи и страдал великою скорбью. Всю дорогу, однако, радовался он в сердце своем и был полон признательности. «Какие хорошие вещи, – говорил он, – подарил мне, однако, этот день в награду за то, что так скверно начался он! Каких редких собеседников нашел я!

Долго придется пережевывать мне слова их, как хорошие хлебные зерна; и зубам моим придется измолоть и истолочь их, пока не потекут они в душу мою, как молоко!»

Но когда дорога опять обогнула скалу, сразу изменился ландшафт, и Заратустра вступил в царство смерти. Здесь торчали черные и красные выступы скал; не было ни травы, ни деревьев, ни пения птиц. Ибо это была долина, которой избегали все животные, даже хищные звери; и только змеи одной породы – безобразные, толстые, зеленые, состарившись, приползали сюда умирать. Поэтому называли пастухи эту долину: Смерть змей.

Но Заратустра погрузился в мрачные воспоминания, ибо ему казалось, что однажды он уже стоял в этой долине. И много тяжелого вспоминалось ему: так что шел он все тише и тише и наконец остановился совсем. Здесь, открыв глаза, увидел он перед собою что-то сидевшее на краю дороги, по виду напоминавшее человека или почти что человека, нечто невыразимое. И мгновенно охватил Заратустру великий стыд, что пришлось ему своими глазами увидеть нечто подобное: покраснев до корней седых волос своих, отвернулся он и хотел уже бежать из этого скверного места. Вдруг мертвая пустыня огласилась шипевшими и хрипевшими звуками, поднимавшимися из самой земли, подобно тому как ночью шипит и хрипит вода в засорившейся водопроводной трубе; наконец эти звуки сложились в человеческий голос и человеческую речь – и она так гласила:

«Заратустра! Заратустра! Разгадай загадку мою! Говори, говори! Что такое месть свидетелю?

Я предостерегаю тебя, здесь скользкий лед! Смотри, смотри, как бы гордость твоя не сломала здесь ногу себе!

Ты считаешь себя мудрым, ты, гордый Заратустра! Так разгадай же загадку, ты, щелкун твердых орешков, – загадку, которую представляю я! Скажи: кто я!»

– Но когда Заратустра услыхал слова эти, как думаете вы, что случилось с душою его? Сострадание овладело им, и вдруг он упал ниц, как дуб, долго сопротивлявшийся многим дровосекам, тяжело, внезапно, пугая даже тех, кто хотел срубить его. Но вот он снова поднялся с земли, и лицо его сделалось суровым.

«Я отлично узнаю тебя, – сказал он голосом, звучавшим, как медь, – ты убийца Бога! Пусти меня.

Ты не вынес того, кто видел тебя, – кто всегда и насквозь видел тебя, – самого безобразного человека! Ты отомстил этому свидетелю!»

Так говорил Заратустра и хотел идти, но невыразимый схватил его за край одежды и снова стал клокотать и подыскивать слова. «Останься! – сказал он наконец

– останься! Не проходи мимо! Я угадал, какой топор сразил тебя: хвала тебе, о Заратустра, что ты снова встал!

Ты угадал, я знаю это, каково тому, кто его убил, – убийце Бога. Останься! Присядь ко мне, это будет не напрасно.

К кому же стремился я, как не к тебе? Останься, сядь! Но не смотри на меня! Почти этим – безобразие мое!

Они преследуют меня – теперь ты последнее убежище мое. Не ненавистью своей, не своими ищейками – о, над таким преследованием смеялся бы я, гордился бы им и радовался ему!

Разве успех не был доселе на стороне хорошо преследуемых? И кто хорошо преследует, легко научится следовать – раз уж он очутился – позади! Но от их сострадания

– от их сострадания бегу я и прибегаю к тебе. О Заратустра, защити меня, ты последнее убежище мое, ты единственный, разгадавший меня:

– ты угадал, каково тому, кто убил его. Останься! И если ты хочешь идти, ты, нетерпеливый, – не ходи дорогою, какою я шел. Эта дорога плохая.

Ты сердишься, что я так долго уже заикаюсь и спотыкаюсь? Что я даю уже советы тебе? Но знай, что это я, самый безобразный человек,

– у которого самые большие и тяжелые ноги. Где я шел, там дорога плохая. Я обращаю все дороги в смерть и позор.

Но по тому, как ты прошел молча мимо меня, как ты покраснел, я это видел, – я узнал в тебе Заратустру.

Всякий другой бросил бы мне милостыню свою, сострадание свое, взором и речью. Но для этого – я недостаточно нищий, это угадал ты

– для этого я слишком богат, богат великим, ужасным, самым безобразным и невыразимым! Твой стыд, о Заратустра, почтил меня!

С трудом ушел я из толпы сострадательных, – чтобы найти единственного, который учит нынче: «Сострадание навязчиво», – тебя, о Заратустра!

– будь оно божеским, будь оно человеческим состраданием – оно перечит стыду. И нежелание помочь может быть благороднее, чем эта путающаяся под ногами добродетель.

Но сострадание называется сегодня у всех маленьких людей самой добродетелью – они не умеют чтить великое несчастье, великое безобразие, великую неудачу.

Поверх всех их смотрю я, как смотрит собака поверх спин овец, копошащихся в стадах своих. Это маленькие, мягкошерстные, доброхотные, серые люди.

Как цапля, закинув голову, с презрением смотрит поверх мелководных прудов, – так смотрю я поверх копошения серых маленьких волн, воль и душ.

Давно уже дано им право, этим маленьким людям, – так что дана им наконец и власть – теперь учат они: «Хорошо только то, что маленькие люди называют хорошим».

И «истиной» называется сегодня то, о чем говорил проповедник, сам вышедший из них, этот странный святой и защитник маленьких людей, который свидетельствовал о себе: «Я – истина».

Этот нескромный давно уже сделал маленьких людей горделивыми – он, учивший огромному заблуждению, когда он учил: «Я – истина».

Отвечал ли кто нескромному учтивее? – Но ты, о Заратустра, прошел мимо него и говорил: «Нет! Нет! Трижды нет!»

Ты предостерегал от его заблуждения, ты первый предостерегал от сострадания – не всех и не каждого, но себя и подобных тебе.

Ты стыдишься стыда великих страданий; и поистине, когда ты говоришь: «От сострадания приближается тяжелая туча, берегитесь, люди!»

– когда ты учишь: «Все созидающие тверды, всякая великая любовь выше их сострадания», – о Заратустра, как хорошо кажешься ты мне изучившим приметы грома!

Но и ты сам – остерегайся ты сам своего сострадания! Ибо многие находятся на пути к тебе, многие страждущие, сомневающиеся, отчаивающиеся, утопающие, замерзающие.

Я предостерегаю тебя и против меня. Ты разгадал мою лучшую, мою худшую загадку, меня самого и что свершил я. Я знаю топор, сразивший тебя.

Но он – должен был умереть: он видел глазами, которые все видели, – он видел глубины и бездны человека, весь его скрытый позор и безобразие.

Его сострадание не знало стыда: он проникал в мои самые грязные закоулки. Этот любопытный, сверх-назойливый, сверх-сострадательный должен был умереть.

Он видел всегда меня: такому свидетелю хотел я отомстить – или самому не жить.

Бог, который все видел, не исключая и человека, – этот Бог должен был умереть! Человек не выносит, чтобы такой свидетель жил».

Так говорил самый безобразный человек. Заратустра же встал и собирался уходить: ибо его знобило до костей.

«Ты, невыразимый, – сказал он, – ты предостерег меня от своего пути. В благодарность за это хвалю я тебе мой путь. Смотри, там вверху пещера Заратустры.

Моя пещера велика и глубока, и много закоулков в ней; там находит самый скрытный сокровенное место свое.

И поблизости есть сотни расщелин и сотни убежищ для животных пресмыкающихся, порхающих и прыгающих.

Ты, изгнанный, сам себя изгнавший, ты не хочешь жить среди людей и человеческого сострадания? Ну что ж, делай, как я! Так научишься ты у меня; только тот, кто действует, учится.

И прежде всего разговаривай с моими животными! Самое гордое животное и самое умное животное – пусть будут для нас обоих верными советчиками!»

Так говорил Заратустра и пошел своей дорогою, еще задумчивее и еще медленнее, чем прежде: ибо он вопрошал себя о многом и нелегко находил ответы.

«Как беден, однако, человек! – думал он в сердце своем. – Как безобразен, как он хрипит, как полон скрытого позора!

Мне говорят, что человек любит себя самого, – ах, как велико должно быть это себялюбие! Как много презрения противостоит ему!

И этот столько же любил себя, сколько презирал себя, – по-моему, он великий любящий и великий презирающий.

Никого еще не встречал я, кто бы глубже презирал себя, – а это и есть высота. Горе, быть может, это был высший человек, чей крик я слышал?

Я люблю великих презирающих. Но человек есть нечто, что должно превзойти».

Ницше, Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Фридрих Ницше // Сочинения в 2 т. Т. 2 / Пер. с нем. / Сост., ред. и авт. примеч. А.А. Свасьян. – М.: Мысль, 1990. – С. 6–19, 28–30, 33–35, 46–48, 81-83, 141–156, 186–193.

Учение Ф. Ницше о морали и нравственности

«К ГЕНЕАЛОГИИ МОРАЛИ» – это сочинение Ф. Ницше вышло в свет в 1887 г. и должно было разъяснить некоторые идеи предшествующей фундаментальной работы «Так говорил Заратустра». Книга посвящена разоблачению предрассудков, связанных с «богоданностью» морали как таковой. Мораль, с точки зрения Ницше, представляет собой социально-исторический феномен, ее создают люди, и в разные эпохи категории добра и зла имели различное толкование. Ницше выделяет два основных типа морали: мораль господ и мораль рабов. Первая существовала в эпоху Древней Греции и Рима, вторая пришла ей на смену в Средневековье. Современная мораль представляет смесь обоих типов. Ницше презирает мораль рабов за то, что она основана на страхе, обиде, зависти и ненависти к богатым, сильным и здоровым, ненависти к самой жизни, проявляющейся через волю к власти.

Вопросы к тексту:

1) В чем Ф. Ницше видит недостаток предшествующих философских исследований морали?

2) Как Ф. Ницше объясняет возникновение категорий «хорошо» и «добро»?

3) Что собой представляет «восстание рабов в морали»? Каковы его последствия?

4) Как, по мнению Ф. Ницше, у человека сформировались моральное чувство вины и внутренний регулятив совести?

3.1.2. Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение.

Рассмотрение первое: «добро и зло», «хорошее и плохое»

2. Итак, всяческое уважение добрым духам, царящим в этих историках морали! Но достоверно, к сожалению, и то, что им недостаёт как раз исторического духа, что они покинуты как раз всеми добрыми духами истории! Все они без исключения, как это и свойственно староколенным философам, мыслят неисторически по существу; в этом нет никакого сомнения. Халтурность их генеалогии морали проявляется сразу же там, где речь идёт о внесении ясности в происхождение понятия и суждения «хорошо». «Первоначально, – так постановляют они, – неэгоистические поступки расхваливались и назывались хорошими со стороны тех, кто пожинал их плоды, стало быть, тех, кому они были полезны; позднее источник этой похвалы был предан забвению, и неэгоистические поступки, просто потому, что их по обыкновению превозносили всегда как хорошие, стали и восприниматься таковыми – как если бы они и сами по себе были чем-то хорошим». Сразу видно: это первое выведение содержит уже все типичные черты идиосинкразии английских психологов – мы имеем «полезность», «забвение», «обыкновение» и под конец «заблуждение», всё это – в качестве подкладки для той расценки ценностей, каковой до сих пор гордился высший человек как своего рода преимуществом человека вообще. Эта гордость должна быть унижена, эта расценка – обесценена: достигнуто ли это? Ну так вот, прежде всего для меня очевидно, что самый очаг возникновения понятия «хорошо» ищется и устанавливается этой теорией на ложном месте: суждение «хорошо» берёт своё начало не от тех, кому причиняется «добро»! То были, скорее, сами «добрые», т. е. знатные, могущественные, высокопоставленные и возвышенно настроенные, кто воспринимал и оценивал себя и свои деяния как хорошие, как нечто первосортное, в противоположность всему низкому, низменно настроенному, пошлому и плебейскому. Из этого пафоса дистанции они впервые заняли себе право творить ценности, выбивать наименования ценностей: что им было за дело до пользы! Точка зрения полезности как раз в максимальной степени чужда и несоизмерима с таким горячим источником высших суждений ценности, учреждающих и определяющих табель о рангах: именно здесь температура чувства подскочила до прямого контраста к тому низкому градусу тепла, который предполагает всякая расчётливая смышлёность, всякая смета полезности – и не в смысле разовости, не на одни час – в порядке исключения, а надолго.

Пафос знатности и дистанции, как сказано, длительное и доминирующее общее и коренное чувство высшего господствующего рода в отношении низшего рода, «низа» – таково начало противоположности между «хорошим» и «плохим». (Право господ давать имена заходит

столь далеко, что позволительно было бы рассматривать само начало языка как проявление власти господствующих натур; они говорят: «это есть то-то и то-то», они опечатывают звуком всякую вещь и событие и тем самым как бы завладевают ими.) Из этого начала явствует, что слово «хорошо» вовсе не необходимым образом заранее связуется с «неэгоистическими» поступками, как это значится в суеверии названных генеалогов морали. Скорее, это случается лишь при упадке аристократических суждений ценности, когда противоположность «эгоистического» и «неэгоистического» всё больше и больше навязывается человеческой совести – с нею вместе, если пользоваться моим языком, берёт слово (и словоблудие) стадный инстинкт. Но и тогда ещё долгое время названный инстинкт не обретает такого господства, при котором моральная расценка ценностей буквально застревает и вязнет в этой противоположности (как то имеет место, например, в современной Европе: предрассудок, согласно которому «моральный», «неэгоистический», суть равноценные понятия, царит нынче уже с силой «навязчивой идеи» и душевного расстройства).

3. Во-вторых, однако, – совершенно отвлекаясь от исторической несостоятельности этой гипотезы о происхождении оценки «хорошо», заметим: она страдает внутренней психологической бессмыслицей. Полезность неэгоистического поступка должна быть источником его превознесения, и источник этот должен был быть забыт – как же возможно подобное забвение? Следует ли отсюда, что полезность таких поступков однажды прекратилась? Действительно как раз обратное: эта полезность, скорее, во все времена была повседневным опытом, стало быть, чем-то непрерывно и наново подчёркиваемым; следовательно, не исчезнуть должна была она из сознания, не погрузиться в забвение, но всё отчётливее вдавливаться в сознание. Насколько разумнее та противоположная теория (это, впрочем, не делает её более истинной), которая, например, защищается Гербертом Спенсером: он, в сущности, приравнивает понятие «хороший» к понятию «полезный», «целесообразный», так что в суждениях «хорошо» и «плохо» человечество суммировало-де и санкционировало как раз свой незабытый и незабываемый опыт о полезно-целесообразном и вредно-нецелесообразном. Хорошо, согласно этой теории, то, что с давних пор оказывалось полезным: тем самым полезное может претендовать на значимость «в высшей степени ценного», «ценного самого по себе». И этот путь объяснения, как сказано, ложен, но, по крайней мере, само объяснение разумно и психологически состоятельно.

4. Ориентиром, выводящим на правильный путь, стал мне вопрос, что, собственно, означают в этимологическом отношении обозначения «хорошего» в различных языках: я обнаружил тут, что все они отсылают к одинаковому преобразованию понятия – что «знатный», «благородный» в сословном смысле всюду выступают основным понятием, из которого необходимым образом развивается «хороший» в смысле «душевно знатного», «благородного», «душевно породистого», «душевно привилегированного»: развитие, всегда идущее параллельно с тем другим, где «пошлое», «плебейское», «низменное» в конце концов переходит в понятие «плохое». Красноречивейшим примером последнего служит само немецкое слово schlecht (плохой), тождественное с schlicht (простой) – сравни schlechtweg (запросто), schlechterdings (просто-напросто) – и обозначавшее поначалу простого человека, простолюдина, покуда без какого-либо подозрительно косящегося смысла, всего лишь как противоположность знатному. Приблизительно ко времени Тридцатилетней войны, стало быть, довольно поздно, смысл этот смещается в нынешний расхожий. Относительно генеалогии морали это кажется мне существенным усмотрением; его столь позднее открытие объясняется тормозящим влиянием, которое демократический предрассудок оказывает в современном мире на все вопросы, касающиеся происхождения. И это простирается вплоть до объективнейшей, на внешний взгляд, области естествознания и физиологии, что здесь может быть только отмечено. Но какие бесчинства способен учинить этот предрассудок, разнузданный до ненависти, особенно в сфере морали и истории, показывает пресловутый случай Бокля; плебейство современного духа, несущее на себе печать английского происхождения, снова прорвалось на родной почве, запальчивое, как вулкан, извергающий грязь, с пересоленным, назойливым, пошлым красноречием, присущим до сих пор всем вулканам.

9. – «Но что такое говорите вы ещё о более преимущественных идеалах! Покоримся фактам: победил народ – «рабы» ли, или «плебеи», или «стадо», или как вам угодно ещё назвать

это, – и если это случилось благодаря евреям, ну так что же! в таком случае никогда ещё ни один народ не имел более всемирно-исторической миссии. «Господа» упразднены; победила мораль простолюдина. Если соизволят сравнить эту победу с отравлением крови (она смешала расы), – я не буду ничего иметь против; несомненно, однако, что интоксикация эта удалась. «Спасение» рода человеческого (именно от «господ») на верном пути; всё заметно обиудеивается, охристианивается, оплебеивается (что проку в словах). Ход этого отравления по всему телу человечества выглядит безудержным, отныне темп его и течение могут даже позволить себе большую медлительность, тонкость, невнятность, осмотрительность – во времени ведь нет недостатка... Предстоит ли ещё церкви в этой перспективе необходимая задача, вообще право на существование? Можно ли обойтись без неё? Quaeritur. Кажется, что она скорее тормозит и задерживает этот ход, вместо того чтобы ускорять его. Что ж, в этом-то и могла бы быть её полезность... Несомненно, что она постепенно делается чем-то грубым и мужицким, что перечит более деликатному уму, действительно современному вкусу. Не следовало бы ей, по меньшей мере, стать чуточку более рафинированной? Нынче она отталкивает в большей степени, чем соблазняет... Кто бы из нас стал ещё свободомыслящим, не будь церкви? Нам противна церковь, а не её яд... Не считая церкви, и мы любим яд...» – Таков эпилог «свободного ума» к моей речи – честного животного, каковым он с избытком засвидетельствовал себя, к тому же демократа; он слушал меня до сих пор и не вытерпел, слыша меня молчащим. Мне же в этом месте есть о чём умолчать.

10. Восстание рабов в морали начинается с того, что ressentiment сам становится творческим и порождает ценности: ressentiment таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой местью. В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет «внешнему», «иному», «несобственному»: это Нет и оказывается её творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда – это необходимое обращение вовне, вместо обращения к самому себе – как раз и принадлежит к ressentiment: мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, – её акция в корне является реакцией. Обратное явление имеет место при аристократическом способе оценки: последний действует и произрастает спонтанно, он ищет своей противоположности лишь для того, чтобы с большей благодарностью, с большим ликованием утверждать самое себя, – его негативное понятие «низкий», «пошлый», «плохой» есть лишь последовый блеклый контрастный образ по отношению к его положительному, насквозь пропитанному жизнью и страстью основному понятию: «мы преимущественные, мы добрые, мы прекрасные, мы счастливые!» Если аристократический способ оценки ошибается и грешит против реальности, то только в той сфере, которая недостаточно ему известна и знакомства с которой он чопорно чурается: при известных обстоятельствах он недооценивает презираемую им сферу, сферу простолюдина, простонародья; с другой стороны, пусть обратят внимание на то, что во всяком случае аффект презрения, взгляда свысока, высокомерного взгляда – допустив, что он фальсифицирует образ презираемого, – далеко уступает той фальшивке, которою – разумеется, in effigie – грешит в отношении своего противника вытесненная ненависть, месть бессильного. На деле к презрению примешивается слишком много нерадивости, слишком много легкомыслия, слишком много глазения по сторонам и нетерпения, даже слишком много радостного самочувствия, чтобы оно было в состоянии преобразить свой объект в настоящую карикатуру и в пугало. Не следует пропускать мимо ушей те почти благожелательные nuances, которые, например, греческая знать влагает во все слова, каковыми она выделяет себя на фоне простонародья; как сюда постоянно примешивается и прислащивается сожаление, тактичность, терпимость, пока наконец почти все слова, подходящие простолюдину, не оборачиваются выражениями «несчастного», «прискорбного», – и как, с другой стороны, «плохой», «низкий», «несчастный» никогда не переставали звучать для греческого уха в одной тональности, в одном тембре, в коем преобладал оттенок «несчастного»: таково наследство древнего, более благородного, аристократического способа оценки, который не изменяет самому себе даже в презрении. «Высокородные» чувствовали себя как раз «счастливыми»; им не

приходилось искусственно конструировать своё счастье лицезрением собственных врагов, внушать себе при случае это и лгать самим себе (как это по обыкновению делают все люди ressentiment); они умели в равной степени, будучи цельными, преисполненными силы, стало быть, неотвратимо активными людьми, не отделять деятельности от счастья – деятельное существование необходимым образом включается у них в счастье – всё это в решительной противоположности к «счастью» на ступени бессильных, угнетённых, гноящихся ядовитыми и враждебными чувствами людей, у которых оно выступает, в сущности, как наркоз, усыпление, покой, согласие, «шабаш», передышка души и потягивание конечностей, короче, пассивно. В то время как благородный человек полон доверия и открытости по отношению к себе, человек ressentiment лишён всякой откровенности, наивности, честности и прямоты к самому себе. Его душа косит, ум его любит укрытия, лазейки и задние двери; всё скрытое привлекает его как его мир, его безопасность, его услада; он знает толк в молчании, злопамятстве, ожидании, в сиюминутном самоумалении и самоуничижении. Раса таких людей ressentiment в конце концов неизбежно окажется умнее, нежели какая-либо знатная раса; она и ум-то будет почитать в совершенно иной мере, именно, как первостепенное условие существования, тогда как ум у благородных людей слегка отдаёт тонким привкусом роскоши и рафинированности – как раз здесь он и отступает на задний план, освобождая место для полной уверенности в функционировании бессознательно управляющих инстинктов или даже для известного безрассудства, храбро пускающегося во все нелёгкие – на опасность ли, на врага ли; или для той мечтательной внезапности гнева, любви, благоговения, благодарности и мести, по которой во все времена узнавались благородные души. Сам ressentiment благородного человека, коль скоро он овладевает им, осуществляется и исчерпывается в немедленной реакции; оттого он не отравляет; с другой стороны, его, как правило, и вовсе не бывает там, где он неизбежен у всех слабых и немощных.

Неумение долгое время всерьёз относиться к своим врагам, к своим злоключениям, даже к своим злодеяниям – таков признак крепких и цельных натур, в которых преизбыточествует пластическая, воспроизводящая, исцеляющая и стимулирующая забывчивость сила (хорошим примером этому в современном мире является Мирабо, который был начисто лишён памяти на оскорбления и подлости в свой адрес и который лишь оттого не мог прощать, что – забывал). Такой человек одним рывком стряхивает с себя множество гадов, которые окапываются у других; только здесь и возможна, допустив, что это вообще возможно на земле, – настоящая «любовь к врагам своим». Как много уважения к своим врагам несёт в себе благородный человек! – а такое уважение и оказывается уже мостом к любви... Он даже требует себе своего врага, в качестве собственного знака отличия; он и не выносит иного врага, кроме такого, в котором нечего презирать и есть очень много что уважать! Представьте же теперь себе «врага», каким измышляет его человек ressentiment, – и именно к этому сведётся его деяние, его творчество: он измышляет «злого врага», «злого» как раз в качестве основного понятия, исходя из которого и как послеобраз и антипод которого он выдумывает и «доброго» – самого себя!

11. Итак, в прямом контрасте благородному, который заведомо и спонтанно, из самого себя измышляет основное понятие «хороший», «добрый» (gut) и лишь затем создаёт себе представление о «плохом»! Это «плохое» и то «злое», выкипевшее из пивоваренного котла ненасытной ненависти: первое – отголосок, побочье, дополнительный цвет, второе, напротив, – оригинал, начало, чистое деяние в концепции морали рабов – как различны они, противопоставленные мнимо одинаковому понятию «хороший», «добрый», оба этих слова – «плохой» и «злой»! Но понятие «хороший», «добрый» не одинаково – пусть скорее спросят себя, кто, собственно, есть «злой» в смысле морали ressentiment. Если ответить со всей строгостью: как раз «добрый» другой морали, как раз благородный, могущественный, господствующий, только перекрашенный, только переиначенный, только пересмотренный ядовитым зрением ressentiment. Здесь меньше всего хотелось бы нам отрицать одно: кто узнал тех «добрых» лишь в качестве врагов, тот узнал их не иначе как злых врагов, и те же самые люди, которые inter pares столь строго придерживаются правил, надиктованных нравами, уважением, привычкой, благодарностью, ещё более взаимным контролем и ревностью, которые, с другой стороны, выказывают в отношениях друг с другом такую изобретательность по части такта, сдержанности, чуткости, верно-

сти, гордости и дружбы, – эти же люди за пределами своей среды, стало быть, там, где начинается чужое, чужбина, ведут себя немногим лучше выпущенных на волю хищных зверей. Здесь они смакуют свободу от всякого социального принуждения; в диких зарослях вознаграждают они себя за напряжение, вызванное долгим заключением и огороженностью в мирном сожительстве общины; они возвращаются к невинной совести хищного зверя как ликующие чудовища, которые, должно быть, с задором и душевным равновесием идут домой после ужасной череды убийств, поджогов, насилий, пыток, точно речь шла о студенческой проделке, убеждённые в том, что поэтам надолго есть теперь что воспевать и восхвалять. В основе всех этих благородных рас просматривается хищный зверь, роскошная, похотливо блуждающая в поисках добычи и победы белокурая бестия; этой скрытой основе время от времени потребна разрядка, зверь должен наново выходить наружу, наново возвращаться в заросли – римская, арабская, германская, японская знать, гомеровские герои, скандинавские викинги – в этой потребности все они схожи друг с другом. Благородные расы, именно они всюду, где только ни ступала их нога, оставили за собою следы понятия «варвар»; ещё и на высших ступенях их культуры обнаруживается сознание этого и даже надмевание (когда, например, Перикл говорит своим афинянам в той прославленной надгробной речи: «Ко всем странам и морям проложила себе путь наша смелость, всюду воздвигая себе непреходящие памятники в хорошем и плохом»). Эта «смелость» благородных рас, безумная, абсурдная, внезапная в своих проявлениях, сама непредвиденность и неправдоподобность их предприятий – Перикл особенно выделяет беспечность афинян, – их равнодушие и презрение к безопасности, телу, жизни, удобствам; их ужасная весёлость и глубина радости, испытываемой при всяческих разрушениях, всяческих сладострастиях победы и жестокости, – всё это сливалось для тех, кто страдал от этого, в образ «варвара», «злого врага», скажем «гота», «вандала». Глубокое ледяное недоверие, ещё и теперь возбуждаемое немцем, стоит только ему прийти к власти, – является всё ещё неким рецидивом того неизгладимого ужаса, с которым Европа на протяжении столетий взирала на свирепства белокурой германской бестии (хотя между древними германцами и нами, немцами, едва ли существует какое-либо идейное родство, не говоря уже о кровном). Однажды я обратил внимание на затруднение Гесиода, когда он измыслил последовательность культурных эпох и силился выразить их в золоте, серебре, меди: ему удалось справиться с противоречием, на которое он натолкнулся в великолепном и в то же время столь ужасном, столь насильственном мире Гомера, не иначе как сделав из одной эпохи две и заставив их следовать друг за другом – сначала век героев и полубогов Трои и Фив, каковым мир этот и сохранился в памяти благородных поколений, имевших в нём собственных предков; затем медный век, каковым тот же мир предстал потомкам растоптанных, ограбленных, поруганных, угнанных в рабство и проданных: век меди, как было сказано, твёрдый, холодный, жестокий, бесчувственный и бессовестный, раздавливающий всё и залитый кровью. Если принять за истину то, что во всяком случае нынче принимается за «истину», а именно, что смыслом всякой культуры является выведение из хищного зверя «человек» некой ручной и цивилизованной породы животного, домашнего животного, то следовало бы без всякого сомнения рассматривать все те инстинкты реакции и ressentiment, с помощью которых были окончательно погублены и раздавлены благородные поколения со всеми их идеалами, как собственно орудия культуры; из чего, разумеется, не вытекало бы ещё, что носители этих инстинктов одновременно представляли саму культуру. Скорее, противоположное было бы не только вероятным – нет! но и очевидным нынче!

Эти носители гнетущих и вожделеющих к отмщению инстинктов, отпрыски всего европейского и неевропейского рабства, в особенности всего доарийского населения – представляют движение человечества вспять! Эти «орудия культуры» – позор человека и, больше того, подозрение, падающее на «культуру» вообще, контраргумент против неё! Может быть, совершенно правы те, кто не перестаёт страшиться белокурой бестии, таящейся в глубинах всех благородных рас, и держит перед нею ухо востро, – но кто бы не предпочёл стократный страх, при условии что здесь в то же время есть чем восхищаться, просто отсутствию страха, окупаемому невозможностью избавиться от гадливого лицезрения всего неудачливого, измельчённого, чахлого, отравленного? И разве это не наша напасть? Чем нынче подстрекается наше отвращение к «человеку»? – ибо мы страдаем человеком, в этом нет сомнения. – Не страхом; скорее,

тем, что нам нечего больше страшиться в человеке; что пресмыкающееся «человек» занимает авансцену и кишмя кишит на ней; что «ручной человек», неисцелимо посредственный и тщедушный, уже сноровился чувствовать себя целью и вершиной, смыслом истории, «высшим человеком», – что он не лишён даже некоторого права чувствовать себя таким образом относительно того избытка неудачливости, болезненности, усталости, изжитости, которым начинает нынче смердеть Европа, стало быть, чувствовать себя чем-то по крайней мере сравнительно удачным, по крайней мере ещё жизнеспособным, по крайней мере жизнеутверждающим...

12. – Я не могу подавить на этом месте вздоха и последнего проблеска надежды. Что же мне именно столь невыносимо здесь? С чем я в одиночку не в состоянии справиться, что душит меня и доводит до изнеможения? Скверный воздух! Скверный воздух! То, что ко мне приближается нечто неудавшееся; то, что я вынужден обонять потроха неудавшейся души!.. Чего только не вынесешь из нужды, лишений, ненастья, хвори, невзгод, изоляции? В сущности, со всем этим удаётся справиться, если ты рождён для подземного и ратного существования; всё снова и снова выходишь на свет, снова переживаешь золотой час победы – и тогда стоишь там, первородный, несокрушимый, напряжённый, изготовившийся к новому, к более трудному, более далёкому, точно лук, который лишь туже натягивается всяческой нуждой. – Но время от времени дайте же мне – допустив, что существуют небесные воздаятельницы, по ту сторону добра и зла, – взглянуть, лишь одни раз взглянуть на что-либо совершенное, до конца удавшееся, счастливое, могущественное, торжествующее, в чём было бы ещё чего страшиться! На какого-либо человека, который оправдывает человека, на окончательный и искупительный счастливый случай человека, ради которого можно было бы сохранить веру в человека!.. Ибо так обстоит дело: измельчание и нивелирование европейского человека таит в себе величайшую нашу опасность, ибо зрелище это утомляет... Нынче мы не видим ничего, что хотело бы вырасти; мы предчувствуем, что это будет скатываться всё ниже и ниже, в более жидкое, более добродушное, более смышлёное, более уютное, более посредственное, более безразличное, более китайское, более христианское – человек, без всякого сомнения, делается всё «лучше»... Здесь и таится рок Европы – вместе со страхом перед человеком мы утратили и любовь к нему, уважение к нему, надежду на него, даже волю к нему. Вид человека отныне утомляет – что же такое сегодня нигилизм, если не это?.. Мы устали от человека...

13. – Но вернёмся назад: проблема другого источника «добра», добра, как его измыслил себе человек ressentiment, требует подведения итогов. – Что ягнята питают злобу к крупным хищным птицам, это не кажется странным; но отсюда вовсе не следует ставить в упрёк крупным хищным птицам, что они хватают маленьких ягнят. И если ягнята говорят между собой: «Эти хищные птицы злы; и тот, кто меньше всего является хищной птицей, кто, напротив, является их противоположностью, ягнёнком, – разве не должен он быть добрым?» – то на такое воздвижение идеала нечего и возразить, разве что сами хищные птицы взглянут на это слегка насмешливым взором и скажут себе, быть может: «Мы вовсе не питаем злобы к ним, этим добрым ягнятам, мы их любим даже: что может быть вкуснее нежного ягнёнка». – Требовать от силы, чтобы она не проявляла себя как сила, чтобы она не была желанием возобладания, желанием усмирения, желанием господства, жаждою врагов, сопротивлений и триумфов, столь же бессмысленно, как требовать от слабости, чтобы она проявляла себя как сила.

Рассмотрение второе: «вина», «нечистая совесть» и всё, что сродни им

4. Снилось ли названным генеалогам морали хотя бы в отдалённом приближении, что, например, основное моральное понятие «вина» (Schuld) произошло от материального понятия «долги» (Schulden)?.. На протяжении длительнейшего периода человеческой истории наказывали отнюдь не оттого, что призывали зачинщика к ответственности за его злодеяние, стало быть, не в силу допущения, что наказанию подлежит лишь виновный, – скорее, всё обстояло аналогично тому, как теперь ещё родители наказывают своих детей, гневаясь на понесённый ущерб и срывая злобу на вредителе, – но гнев этот удерживался в рамках и ограничивался идеей, что всякий ущерб имеет в чём-то свой эквивалент и действительно может быть возмещён, хотя бы даже путём боли, причинённой вредителю. Откуда получила власть эта незапамятная, закоренелая, должно быть, нынче уже не искоренимая идея эквивалентности ущерба и боли? Я уже предал это огласке: из договорного отношения между заимодавцем и должником, которое столь же

старо, как и «субъекты права», и восходит, в свою очередь, к основополагающим формам купли, продажи, обмена и торговли.

5. Реминисценция этих договорных отношений, как и следовало бы ожидать после предыдущих замечаний, влечёт за собою всякого рода подозрения и неприязнь в отношении создавшего или допустившего их древнейшего человечества. Именно здесь даётся обещание, именно здесь речь идёт о том, чтобы внушить память тому, кто обещает; именно здесь – можно предположить недоброе – находится месторождение всего жёсткого, жестокого, мучительного. Должник, дабы внушить доверие к своему обещанию уплаты долга, дабы предоставить гарантию серьёзности и святости своего обещания, дабы зарубить себе на совести уплату, как долг и обязательство, закладывает в силу договора заимодавцу – на случай неуплаты – нечто, чем он ещё «обладает», над чем он ещё имеет силу, например своё тело, или свою жену, или свою свободу, или даже свою жизнь (или, при определённых религиозных предпосылках, даже своё блаженство, спасение души, вплоть до могильного покоя: так в Египте, где труп должника не находил и в могиле покоя от заимодавца, – конечно, именно у египтян покой этот что-нибудь да значил). Но главным образом заимодавец мог подвергать тело должника всем разновидностям глумлений и пыток, скажем срезать с него столько, сколько на глаз соответствовало величине долга, – с этой точки зрения в ранние времена повсюду существовали разработанные, кое в чём до ужасающих деталей, и имеющие правовую силу расценки отдельных членов и частей тела. Я считаю это уже прогрессом, доказательством более свободного, более щедрого на руку, более римского правосознания, когда законодательство двенадцати таблиц установило, что безразлично, как много или как мало вырежут в подобном случае заимодавцы. Уясним себе логику всей этой формы погашения: она достаточно необычна.

Эквивалентность устанавливается таким образом, что вместо выгоды, непосредственно возмещающей убыток (стало быть, вместо погашения долга деньгами, землёй, имуществом какого-либо рода), заимодавцу предоставляется в порядке обратной выплаты и компенсации некоторого рода удовольствие – удовольствие от права безнаказанно проявлять свою власть над бессильным, сладострастие , наслаждение в насилии: наслаждение, ценимое тем выше, чем ниже и невзрачнее место, занимаемое заимодавцем в обществе, и с лёгкостью смогшее бы показаться ему лакомым куском, даже предвкушением более высокого положения. Посредством «наказания», налагаемого на должника, заимодавец причащается к праву господ: в конце концов и он приходит к окрыляющему чувству дозволенности глумления и надругательства над каким-либо существом, как «подчинённым», – или по крайней мере, в случае если дисциплинарная власть, приведение приговора в действие перешло уже к «начальству», – лицезрения, как глумятся над должником и как его истязают. Компенсация, таким образом, состоит в ордере и праве на жестокость.

6. В этой сфере, стало быть, в долговом праве, таится рассадник мира моральных понятий «вина», «совесть», «долг», «священность долга» – корни его, как и корни всего великого на земле, изобильно и долгое время орошались кровью. И не следовало ли бы добавить, что мир этот, в сущности, никогда уже не терял в полной мере запаха крови и пыток? (даже у старого Канта: от категорического императива разит жестокостью...) Здесь впервые сцепились жутким образом и, пожалуй, намертво крючки идей «вина» и «страдание». Спрашивая ещё раз: в какой мере страдание может быть погашением «долгов»? В той мере, в какой причинение страдания доставляло высочайшее удовольствие, в какой потерпевший выменивал свой убыток, в том числе и дискомфорт в связи с убытком, на чрезвычайное контрнаслаждение: причинять страдание – настоящий праздник, нечто, как было сказано, тем выше взлетавшее в цене, чем больше противоречило оно рангу и общественному положению заимодавца. Это сказано в порядке предположения: ибо трудно вглядываться в корни подобных подземных вещей, не говоря уже о мучительности этого; и тот, кто грубо подбрасывает сюда понятие «мести», тот, скорее, туманит и мутит свой взгляд, нежели проясняет его (– ведь и сама месть восходит к той же проблеме: «как может причинение страдания служить удовлетворением?»). Мне кажется, что деликатность, больше того, тартюфство ручных домашних зверей (я хочу сказать, современных людей, я хочу сказать, нас) противится тому, чтобы в полную мощь представить себе, до какой степени жестокость составляла великую праздничную радость древнейшего человечества, примеши-

ваясь, как ингредиент, почти к каждому его веселью; сколь наивной, с другой стороны, сколь невинной предстаёт его потребность в жестокости, сколь существенно то, что именно «бескорыстная злость» (или, говоря со Спинозой, sympathia malevolens) оценивается им как нормальное свойство человека, – стало быть, как нечто, чему совесть от всего сердца говорит Да! Для более проницательного взора, пожалуй, ещё и сейчас было бы что заприметить в этой древнейшей и глубиннейшей праздничной радости человека; в «По ту сторону добра и зла», а раньше уже в «Утренней заре» я осторожным касанием указал на возрастающее одухотворение и «обожествление» жестокости, которое пронизывает всю историю высшей культуры (и, в некотором значительном смысле, даже составляет её). Во всяком случае, ещё не в столь отдалённые времена нельзя было и представить себе монаршьих свадеб и народных празднеств большого стиля без казней, пыток или какого-то аутодафе, равным образом нельзя было и вообразить себе знатного дома без существ, на которых могли без малейших колебаний срывать свою злобу и пробовать свои жестокие шутки (достаточно, к слову, вспомнить Дон-Кихота при дворе герцогини: мы перечитываем сегодня Дон-Кихота с горьким привкусом на языке, почти терзаясь, и мы показались бы в этом отношении весьма странными, весьма смутными его автору и современникам последнего – они читали его со спокойнейшей совестью, как веселейшую из книг, и чуть не умирали со смеху над ним). Видеть страдания – приятно, причинять страдания – ещё приятнее: вот суровое правило, но правило старое, могущественное, человеческое-слишком-человеческое, под которым, впрочем, подписались бы, должно быть, и обезьяны: ибо говорят, что в измышлении причудливых жестокостей они уже сполна предвещают человека и как бы «настраивают инструмент». Никакого празднества без жестокости – так учит древнейшая, продолжительнейшая история человека, – и даже в наказании так много праздничного!

7. Этими мыслями, говоря между прочим, я вовсе не намерен лить новую воду на расстроенные и скрипучие мельницы наших пессимистов, перемалывающие пресыщение жизнью; напротив, должно быть со всей определённостью засвидетельствовано, что в те времена, когда человечество не стыдилось ещё своей жестокости, жизнь на земле протекала веселее, чем нынче, когда существуют пессимисты. Небо над человеком мрачнело всегда в зависимости от того, насколько возрастал стыд человека перед человеком. Усталый пессимистический взгляд, недоверие к загадке жизни, ледяное Нет отвращения к жизни – это не суть признаки злейших эпох рода человеческого: скорее, они распускаются как болотные растения, каковы они и есть, лишь тогда, когда наличествует болото, к коему они принадлежат, – я разумею болезненную изнеженность и измораленность, благодаря которым животное «человек» учится наконец стыдиться всех своих инстинктов. Стремясь попасть в «ангелы» (чтобы не употребить более грубого слова), человек откормил себе испорченный желудок и обложенный язык, через которые ему не только опротивели радость и невинность зверя, но и сама жизнь утратила вкус, – так что временами он стоит перед самим собой с зажатым носом и, хмурясь, составляет с папой

Иннокентием Третьим каталог своих сквернот («нечистое зачатие, омерзительное питание во чреве матери, загрязнённость вещества, из коего развивается человек, мерзкая вонь, выделение мокрот, мочи и кала»). Нынче, когда страдание должно всегда выпячиваться в ряду аргументов против существования как наиболее скверный вопросительный знак его, было бы полезно напомнить себе о тех временах, когда судили обратным образом, так как не хотели обходиться без причинения страданий и усматривали в нём первоклассное волшебство, настоящую приманку, совращающую к жизни. Быть может, тогда – говоря в утешение неженкам – боль не ощущалась столь сильно, как нынче; по крайней мере, так вправе будет судить врач, лечивший негров (принимая последних за представителей доисторического человека) в случаях тяжёлых внутренних воспалений, которые доводят почти до отчаяния даже отлично сложенных европейцев, – негров они не доводят. (Кривая человеческой восприимчивости к боли, должно быть, в самом деле чрезвычайно и почти внезапно падает, стоит только иметь за плечами верхние десять тысяч или десять миллионов сверхразвитой культуры; и лично я не сомневаюсь, что против одной мучительной ночи одной-единственной истеричной образованной самки страдания всех животных, вместе взятых, которых до сих пор допрашивали ножом с целью получения научных ответов, просто не идут в счёт.) Быть может, позволительно даже допустить возможность, что и наслаждению от жестокости вовсе не обязательно было исчезать полностью: оно

лишь нуждалось – поскольку боль стала нынче ощутимее – в некоторой сублимации и субтилизации; следовало перевести его как раз на язык воображаемого и душевного, где оно представало бы в такой сплошной косметике благонадёжных наименований, что даже самая чуткая лицемерная совесть не учуяла бы здесь никакого подвоха («трагическое сострадание» есть одно из подобных наименований; – другое). Что, собственно, возмущает в страдании, так это не само страдание, но бессмысленность страдания; а между тем ни для христианина, втолковавшего в страдание целую машинерию таинственного спасения, ни для наивного человека более старых времён, гораздого толковать себе всякое страдание с точки зрения соглядатая или мучителя, не существовало вообще подобного бессмысленного страдания. Дабы сокровенное, необнаруженное, незасвидетельствованное страдание могло быть устранено из мира и честно оспорено, были почти вынуждены тогда изобрести богов и промежуточных существ во всю высь и во всю глубь, короче, нечто такое, что блуждает даже в сокровенном, видит даже во мраке и охоче до интересного зрелища боли. С помощью именно таких изобретений и удалось жизни выкинуть всегда удававшийся ей фортель самооправдания, оправдания своего «зла»; нынче, пожалуй, для этого понадобились бы другие вспомогательные изобретения (скажем, жизнь как загадка, жизнь как проблема познания). «Оправдано всякое зло, видом коего наслаждается некий бог» – так звучала допотопная логика чувства, – и в самом деле, только ли допотопная? Боги, помысленные как охотники до жестоких зрелищ, – о, сколь далеко вдаётся это первобытное представление ещё и в нашу европейскую очеловеченность! можно справиться на сей счёт у Кальвина и Лютера.

Достоверно во всяком случае то, что ещё греки не ведали более нежной приправы к счастью своих богов, чем утехи жестокости. Какими же, думаете вы, глазами взирали у Гомера боги на судьбы людей? Каков был последний, по сути, смысл троянских войн и схожих трагических ужасов? Нет сомнения: они были задуманы как своего рода фестивали для богов; и – поскольку поэт больше прочих людей уродился «в богов» – также для поэтов... Не иначе и философы-моралисты Греции представляли себе позднее очеса Божьи, взирающие на моральные ристалища, на героизм и самоистязания добродеев: «Геракл долга» был на подмостках и сознавал себя на виду: добродетель без свидетелей оказывалась чем-то совершенно немыслимым для этого народа актёров.

Разве то столь отважное, столь роковое изобретение философов, сделанное тогда впервые для нужд Европы, изобретение «свободной воли», абсолютной спонтанности человека в добре и зле – разве не было оно прежде всего предназначено для того, чтобы занять себе право на мысль о том, что интерес богов к человеку, к человеческой добродетели никогда не может быть исчерпан? На этих земных подмостках вообще не должно было быть недостатка в действительно новом, в действительно неслыханных напряжениях, интригах, катастрофах: мир, измысленный в полном согласии с правилами детерминизма, был бы для богов легко отгадываемым и, следовательно, в короткий срок наводящим скуку – достаточное основание для этих друзей богов – философов не считать своих богов способными на подобный детерминистический мир! Всё античное человечество преисполнено чутких знаков внимания к «зрителю», будучи миром сугубо публичным, сугубо наглядным, не мыслившим себе счастья без зрелищ и празднеств. – А как уже было сказано, и в большом наказании так много праздничного!..

8. Чувство вины, личной обязанности, – скажем, чтобы возобновить ход нашего исследования, – проистекало, как мы видели, из древнейших и изначальных личных отношений, из отношения между покупателем и продавцом, заимодавцем и должником: здесь впервые личность выступила против личности, здесь впервые личность стала тягаться с личностью.

Ещё не найдена столь низкая ступень цивилизации, на которой не были бы заметны хоть какие-либо следы этого отношения. Устанавливать цены, измерять ценности, измышлять эквиваленты, заниматься обменом – это в такой степени предвосхищало начальное мышление человека, что в известном смысле и было самим мышлением: здесь вырабатывались древнейшие повадки сообразительности, здесь хотелось бы усмотреть и первую накипь человеческой гордости, его чувства превосходства над прочим зверьём. Должно быть, ещё наше слово «человек» (Mensch) выражает как раз нечто от этого самочувствия: человек (manas) обозначил себя как существо, которое измеряет ценности, которое оценивает и мерит в качестве «оценивающего жи-

вотного как такового». Купля и продажа, со всем их психологическим инвентарём, превосходят по возрасту даже зачатки каких-либо общественных форм организации и связей: из наиболее рудиментарной формы личного права зачаточное чувство обмена, договора, долга, права, обязанности, уплаты было перенесено впервые на самые грубые и изначальные комплексы общины (в их отношении к схожим комплексам) одновременно с привычкой сравнивать, измерять, исчислять власть властью. Глаз так и приспособился к этой перспективе: и с топорной последовательностью, присущей тяжёлому на подъём, но затем неуклонно следующему одинаковом направлении мышлению более древнего человечества, пришли в скором времени к великому обобщению: «всякая вещь имеет стоимость; всё может быть оплачено» – к древнейшему и наивнейшему моральному канону справедливости, к истоку всякого «добродушия», всякой «правомерности», всякой «доброй воли», всякой «объективности» на земле. Справедливость на этой первой ступени предстаёт доброй волей людей приблизительно равномощных поладить друг с другом, «сговориться» путём очередной сделки, – а что до менее мощных, вынудить их к сделке между собой.

9. Если мерить всё ещё мерой глубокой древности (каковая древность, впрочем, есть и возможна во все времена): в том же важном изначальном отношении заимодавца к своим должникам стоит и община к своим членам. Живёшь в общине, пользуешься преимуществами коллектива (о, что за преимущества! нынче мы недооцениваем их временами), влачишь своё существование под сенью защиты и попечения, в мире и доверии, не обременяя себя заботами о неминуемых убытках и нападках, которым подвержен человек вовне, находясь «вне закона», – немец понимает, что должно было означать первоначально слово , elend, – именно на фоне этих убытков и нападок закладываешь себя общине и связываешь себя обязательствами перед ней. Что произойдёт в противном случаев? Коллектив, обманутый заимодавец, – за этим уж дело не станет – заставит-таки уплатить себе сторицей. Речь идёт здесь, по меньшей мере, о непосредственном вреде, причинённом вредителем; если отвлечься и от этого, то преступник оказывается прежде всего «отступником», нарушителем договора и слова в отношении целого, в отношении всех благ и удобств общинной жизни, в которой он доселе имел долю. Преступник есть должник, который не только не возмещает своих прибылей и задатков, но и покушается даже на своего заимодавца: оттого, по справедливости, он не только лишается впредь всех этих благ и преимуществ – ему напоминают теперь, чего стоят все эти блага. Гнев потерпевшего заимодавца, гнев общины, снова возвращает его в дикое и внезаконное состояние, от которого он был доселе защищён: община исторгает его из себя, – и теперь он открыт всем видам враждебных действий. На этой ступени культуры «наказание» является просто отражением, мимом нормального отношения к ненавистному, обезоруженному, поверженному врагу, лишившемуся не только всякого права и защиты, но и всякой милости; стало быть, правом войны и торжеством Vae victis! во всей своей беспощадности и жестокости, – из чего явствует, что именно война (включая и воинственный культ жертвоприношений) дала все те формы, в которых наказание выступает в истории.

Ницше, Ф. К генеалогии морали / Фридрих Ницше // Сочинения в 2 т. [пер. с нем. К.А. Свасьяна]. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 416-418, 424-431, 433, 436, 443-451.

3.2. Социально-критическая стратегия в развитии европейской философской мысли
Понятие отчуждения в философии марксизма

КАРЛ МАРКС (1818–1883) – немецкий философ и экономист, основоположник марксизма. Родился в г. Трире в семье еврейского адвоката, принявшего протестантизм. Блестяще закончил гимназию в Трире, затем изучал право в Боннском (1835–36) и Берлинском (1836-41) университетах. В Берлине сблизился с младогегельяцами и оказался под сильным влиянием философии Гегеля. В 1841 г. получил степень доктора философии. В 1842 г. Маркс стал редактором и журналистом «Рейнской газеты» в Кельне, в которой открыто критиковал правительство, выступал за отмену цензуры, в результате чего в 1843 году его уволили, а газету закрыли. В 1843 г. он женится на подруге детства Женни фон Вестфален. Из-за полицейских преследований молодая пара переезжает в Париж, где Маркс начинает увлекаться коммунистическими идеями. В Париже (1844) состоялась их встреча с Энгельсом, положившая начало последующей дружбе. В 1845 г. из-за революционной деятельности ему было приказано покинуть Париж. Маркс переезжает в Брюссель, где он создает сеть революционных групп, которые в 1847 г. были объединены в организацию под названием «Союз коммунистов». Для данной организации совместно с Энгельсом он пишет «Манифест коммунистической партии», ставший программным документом для всего коммунистического движения. В 1848 г. после революций во Франции и Германии Маркс был выслан из Бельгии. Он переезжает в Париж, а, затем, обратно в Кельн. Там Маркс начинает выпускать «Новую Рейнскую газету» и работает в местных коммунистических организациях. В 1849 г. Маркс был арестован и обвинен в подстрекательстве к вооруженному восстанию, но был оправдан и выслан из Германии. Маркс возвращается во Францию, затем семья переезжает в Лондон. В Лондоне он посвящает себя активной политической деятельности (в 1852 г. под его руководством был создан I Интернационал), и возобновляет свои экономические исследования, завершившиеся выходом его главного произведения – «Капитала» (окончательная редакция 1-го тома – 1867). Будучи великим экономистом своего времени, сам Маркс «экономить» не умел, и семья существовала в основном благодаря финансовой помощи Энгельса. Умер Маркс в Лондоне вскоре после смерти своей жены.

«ЭКОНОМИЧЕСКО-ФИЛОСОФСКИЕ РУКОПИСИ 1844 ГОДА» – работа К. Маркса, представляющая собой первую попытку обобщения с позиций материализма философских, экономических и социально-политических положений коммунизма. Была написана летом 1848 г. в Париже. Авторским названием рукописей, судя по введению, было «Критика политической экономии». Одним из наиболее значимых концептов рукописей, неоднократно акцентировавшимся в последующих социально-критических и антропологических учениях, стало понятие «отчуждение».

Вопросы к тексту:

1. Как, согласно Марксу, связаны механизмы опредмечивания труда и его отчуждения?
2. Что такое отчуждение? Каковы его формы?
3. Почему труд является родовой сущностью человека? В чем особенности труда человека?
4. В чем Маркс видит причину отчуждения и каковы пути его преодоления?

3.2.1. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года
[ОТЧУЖДЕННЫЙ ТРУД]

[XXII] Мы исходили из предпосылок политической экономии. Мы приняли ее язык и ее законы. Мы предположили как данное частную собственность, отделение друг от друга труда, капитала и земли, а также заработной платы, прибыли на капитал и земельной ренты; далее, разделение труда, конкуренцию, понятие меновой стоимости и т. д. На основе самой политической экономии, пользуясь ее собственными словами, мы показали, что рабочий низведен до положения товара, притом самого жалкого, что нищета рабочего находится в прямом отношении к мощи и размерам его продукции, что необходимым результатом конкуренции является накоп-

ление капитала в руках немногих, т. е. еще более страшное восстановление монополии, и что в конце концов исчезает различие между капиталистом и земельным рантье, между хлебопашцем и промышленным рабочим, и все общество неизбежно распадается на два класса – собственников и лишенных собственности рабочих.

Политическая экономия исходит из факта частной собственности. Объяснения ее она нам не дает. Материальный процесс, проделываемый в действительности частной собственностью, она укладывает в общие, абстрактные формулы, которые и приобретают для нее затем значение законов. Эти законы она не осмысливает, т. е. не показывает, как они вытекают из самого существа частной собственности. Политическая экономия не дает нам ключа к пониманию основы и причины отделения труда от капитала и капитала от земли. Так, например, когда она определяет взаимоотношение между заработной платой и прибылью на капитал, то последней причиной является для нее интерес капиталистов; иными словами, она предполагает как данное то, что должно быть установлено в результате анализа. Точно так же всюду вклинивается конкуренция. Объяснение для нее ищут во внешних обстоятельствах. При этом политическая экономия ничего не говорит нам о том, в какой мере эти внешние, с виду случайные обстоятельства являются лишь выражением некоторого необходимого развития. Мы видели, что самый обмен представляется ей случайным фактом. Единственными маховыми колесами, которые пускает в ход политэконом, являются корыстолюбие и война между корыстолюбцами – конкуренция.

Именно вследствие непонимания политической экономией взаимосвязи изучаемого ею движения можно было, например, учение о конкуренции противопоставлять учению о монополии, учение о свободе промыслов – учению о корпорации, учение о разделе земельных владений – учению о крупной земельной собственности, ибо конкуренция, свобода промыслов, раздел земельных владений мыслились и изображались только как случайные, преднамеренные, насильственные, а не как необходимые, неизбежные, естественные следствия монополии, корпорации и феодальной собственности.

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 не последуем примеру политэконома, который, желая что-либо объяснить, переносится в вымышленное им первобытное состояние. Такое первобытное состояние ничего не объясняет. Ссылаясь на первобытное состояние, политэконом только отодвигает вопрос в серую туманную даль. Он предполагает в форме факта, события то, что он должен дедуцировать, а именно – необходимое взаимоотношение между двумя вещами, например, между разделением труда и обменом. Таким же образом теолог объясняет происхождение зла грехопадением, т. е. он предполагает как факт, в форме исторического события, то, что он должен объяснить.

Мы берем отправным пунктом современный экономический факт:

Рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он 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 труда. 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 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 с 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 подпадает под власть своего продукта, капитала.

Все эти следствия уже заключены в том определении, что рабочий относится к продукту своего труда как к чужому 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 чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая.

[XXIII] 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 развертывается 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 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 немощнее 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 непосредственное отношение между рабочим (трудом) и производимым им продуктом. Конечно, труд производит чудесные вещи для богачей, 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 предметам 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 труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует 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. Подобно тому как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо отчего самого, т. е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя.

В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному?

Правда, еда, питье, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер.

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 его 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 зависящая, ему не

принадлежащая деятельность. Это есть самоотчуждение, тогда как выше речь шла об отчуждении вещи.

[XXIV] Теперь нам предстоит на основании двух данных определений отчужденного труда вывести еще третье его определение.

Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род – как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле – и это есть лишь другое выражение того же самого, – что он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу универсальному и потому свободному.

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 предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было вкусить 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.

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 жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в ее абстрактной форме, целью родовой жизни, тоже в ее абстрактной и отчужденной форме.

Дело в том, что, во-первых, сам труд, сама жизнедеятельность, сама производственная жизнь оказываются для человека лишь средством для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении 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.

Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность – сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать еще так: он есть сознательное существо, т.е. его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность. Отчужденный труд переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою сущность только лишь в средство для поддержания своего существования.

Практическое созидание предметного мира, переработка неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного – родового существа, т.е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому су-

ществу. 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 пли 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, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; 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 оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты.

Поэтому именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа 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 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.

[XXV] Мы исходили из экономического факта – отчуждения рабочего и его продукции. Мы сформулировали понятие этого факта: отчужденный труд. Это понятие мы подвергли анализу. Мы анализировали, стало быть, лишь экономический факт.

Теперь посмотрим, как это понятие отчужденного труда выражено и представлено в реальной действительности.

Если продукт труда мне чужд, если он противостоит мне в качестве чуждой силы, кому же в таком случае он принадлежит?

Если моя собственная деятельность принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, кому же принадлежит она в таком случае?

Некоторому иному, чем я, существу. Что же это за существо?

Не боги ли? Правда, на первых порах главная производственная деятельность, например строительство храмов и т. д. в Египте, в Индии, в Мексике, шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам. Однако боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяином и природа. Да и каким противоречием было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет себе природу и чем больше чудеса богов становятся излишними благодаря чудесам промышленности, тем больше человек должен был бы в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом!

Чуждым существом, которому принадлежит труд и продукт труда, существом, на службе которого оказывается труд и для наслаждения которого создается продукт труда, таким существом может быть лишь сам человек.

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 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.

Необходимо еще принять во внимание выставленное выше положение о том, что отношение человека к самому себе становится для него предметным, действительным лишь через посредство его отношения к другому человеку. Следовательно, если человек относится к продукту своего труда, к своему опредмеченному труду, как к предмету чуждому, враждебному, могущественному, от него не зависящему, то он относится к нему так, что хозяином этого предмета является другой, чуждый ему, враждебный, могущественный, от него не зависящий человек. Если он относится к своей собственной деятельности как к деятельности подневольной, то он относится к ней как к деятельности, находящейся на службе другому человеку, ему подвластной, подчиненной его принуждению и игу.

Всякое самоотчуждение человека от себя и от природы проявляется в том отношении к другим, отличным от него людям, в которое он ставит самого себя и природу. Вот почему религиозное самоотчуждение с необходимостью проявляется в отношении мирянина к священнослужителю или – так как здесь дело касается интеллектуального мира – также к некоему посреднику и т. д. В практическом действительном мире самоотчуждение может проявляться только через посредство практического действительного отношения к другим людям. То средство, при помощи которого совершается отчуждение, само есть практическое средство. Таким образом, посредством отчужденного труда человек порождает не только свое отношение к предмету и акту производства как к чуждым и враждебным ему силам, – он порождает также и то отношение, в котором другие люди находятся к его производству и к его продукту, а равно и то отношение, в котором сам он находится к этим другим людям. Подобно тому как он свою собственную производственную деятельность превращает в свое выключение из действительности, в кару для себя, а его собственный продукт им утрачивается, становится продуктом, ему не принадлежащим, точно так же он порождает власть того, кто не производит, над производством и над продуктом. Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он позволяет другому человеку присваивать деятельность, ему не присущую.

До сих пор мы рассматривали это отношение только со стороны рабочего; позднее мы рассмотрим его также и со стороны не-рабочего.

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, отчужденной жизни.

Правда, понятие отчужденного труда (отчужденной жизни) мы получили, исходя из политической экономии, как результат движения частной собственности. Но анализ этого понятия

показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина отчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги первоначально являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия.

Только на последней, кульминационной стадии развития частной собственности вновь обнаруживается эта ее тайна: частная собственность оказывается, с одной стороны, продуктом отчужденного труда, а с другой стороны, средством его отчуждения, реализацией этого отчуждения.

Это развитие сразу же проливает свет на различные до сих пор не разрешенные коллизии.

1) Политическая экономия исходит из труда как подлинной души производства, и тем не менее труду она не дает ничего, а частной собственности отдает все. Прудон сделал из этого противоречия выводы в пользу труда, против частной собственности. Но мы видим, что это очевидное противоречие есть противоречие отчужденного труда с самим собой и что политическая экономия сформулировала лишь законы отчужденного труда.

Поэтому мы видим также, что заработная плата идентична частной собственности, ибо заработная плата, где продукт, предмет труда оплачивает самый труд, есть лишь необходимое следствие отчуждения труда: ведь в заработной плате и самый труд выступает не как самоцель, а как слуга заработка. Позднее мы подробно остановимся на этом, а сейчас сделаем еще только несколько [XXVI] выводов.

Насильственное повышение заработной платы (не говоря уже о всех прочих трудностях, не говоря уже о том, что такое повышение как аномалию можно было бы сохранять тоже только насильственно) было бы, как это вытекает из вышеизложенного, не более чем лучшей оплатой раба и не завоевало бы ни рабочему, ни труду их человеческого назначения и достоинства.

Даже равенство заработной платы, как его требует Прудон, имело бы лишь тот результат, что оно превратило бы отношение нынешнего рабочего к его труду в отношение всех людей к труду. В этом случае общество мыслилось бы как абстрактный капиталист.

Заработная плата есть непосредственное следствие отчужденного труда, а отчужденный труд есть непосредственная причина частной собственности. Поэтому с падением одной стороны должна пасть и другая.

2) Из отношения отчужденного труда к частной собственности вытекает далее, что эмансипация общества от частной собственности и т.д., от кабалы, выливается в политическую форму эмансипации рабочих, причем дело здесь не только в их эмансипации, ибо их эмансипация заключает в себе общечеловеческую эмансипацию; и это потому, что кабала человечества в целом заключается в отношении рабочего к производству и все кабальные отношения суть лишь видоизменения и следствия этого отношения.

Как из понятия отчужденного труда мы получили путем анализа понятие частной собственности, точно так же можно с помощью этих двух факторов развить все экономические категории, причем в каждой из категорий, например торговле [Schacher], конкуренции, капитале, деньгах, мы найдем лишь то или иное определенное и развернутое выражение этих первых основ.

Однако прежде чем рассматривать это становление, мы попытаемся разрешить еще две задачи:

1) Определить всеобщую сущность частной собственности, как результата отчужденного труда, в ее отношении к истинно человеческой и социальной собственности.

2) Мы приняли, как факт, отчуждение труда, и этот факт мы подвергли анализу. Спрашивается теперь, как дошел человек до отчуждения своего труда? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития? Для разрешения этой задачи многое нами уже получено, поскольку вопрос о происхождении частной собственности сведен нами к вопросу об отношении отчужденного труда к ходу развития человечества. Ведь когда говорят о частной собственности, то думают, что имеют дело с некоей вещью вне человека. А когда говорят о труде, то имеют дело непосредственно с самим человеком. Эта новая постановка вопроса уже включает в себя его разрешение.

К пункту 1: Всеобщая сущность частной собственности и ее отношение к истинно человеческой собственности.

Отчужденный труд распался у нас на две составные части, которые взаимно обусловливают друг друга, пли являются лишь различными выражениями одного и того же отношения: присвоение, освоение, выступает как отчуждение, а отчуждение выступает как присвоение, как подлинное приобретение прав гражданства.

Мы рассмотрели одну сторону, отчужденный труд в его отношении к самому рабочему, т.е. отношение отчужденного труда к самому себе. В качестве продукта или необходимого результата этого отношения мы нашли отношение собственности не-рабочего к рабочему и к труду. Частная собственность, как материальное, резюмированное выражение отчужденного труда, охватывает оба эти отношения: отношение рабочего к труду, к продукту своего труда и к не-рабочему и отношение не-рабочего к рабочему и к продукту его труда.

Мы видели, что для рабочего, который посредством труда; осваивает природу, это освоение ее оказывается отчуждением, самодеятельность – деятельностью для кого-то другого и как бы деятельностью кого-то другого, жизненный процесс оказывается принесением жизни в жертву, производство предмета – утратой предмета, переходящего к чужой власти, к чужому человеку. Теперь рассмотрим отношение этого чуждого труду и рабочему человека к рабочему, к труду и к предмету труда.

Прежде всего необходимо заметить, что все то, что у рабочего выступает как деятельность отчуждения, у не-рабочего выступает как состояние отчуждения.

Во-вторых, реальное, практическое отношение рабочего в процессе производства и его отношение к продукту (как душевное состояние) у противостоящего ему не-рабочего выступает как теоретическое отношение.

[XXVII] В-третьих, не-рабочий делает против рабочего все то, что рабочий делает против самого себя, но этот не-рабочий не делает против самого себя того, что он делает против рабочего.

Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. [Отчужденный труд] / Карл Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд.– Т. 42. – С. 86–99.

Смысл истории и ее движущие силы в философии марксизма

«МАНИФЕСТ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ» – первый программный документ, в котором излагаются основные положения коммунистической теории. Написан в дек. 1847 – янв. 1848 г. К. Марксом и Ф. Энгельсом по поручению 2-го конгресса «Союза коммунистов». Вышел в свет отдельной брошюрой в Лондоне в феврале 1848 г. До настоящего времени Манифест остается основным программным документом коммунистических движений.

Вопросы к тексту:

1. Отражением какой борьбы является история, согласно марксизму?
2. В чем состоит прогрессивное значение капитализма? Почему он обречен на исчезновение?
3. Почему именно пролетариат является основной революционной силой?
4. В чем особенности коммунистической революции, и каковы ее цели?

3.2.2. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии

Призрак бродит по Европе – призрак коммунизма. Все силы старой Европы объединились для священной травли этого призрака: папа и царь, Меттерних и Гизо, французские радикалы и немецкие полицейские.

Где та оппозиционная партия, которую ее противники, стоящие у власти, не ославили бы коммунистической? Где та оппозиционная партия, которая в свою очередь не бросала бы клеймящего обвинения в коммунизме как более передовым представителям оппозиции, так и своим реакционным противникам?

Два вывода вытекают из этого факта.

Коммунизм признается уже силой всеми европейскими силами.

Пора уже коммунистам перед всем миром открыто изложить свои взгляды, свои цели, свои стремления и сказкам о призраке коммунизма противопоставить манифест самой партии.

С этой целью в Лондоне собрались коммунисты самых различных национальностей и составили следующий «Манифест», который публикуется на английском, французском, немецком, итальянском, фламандском и датском языках.

I Буржуа и пролетарии

История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов.

Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов.

В предшествующие исторические эпохи мы находим почти повсюду полное расчленение общества на различные сословия, – целую лестницу различных общественных положений. В Древнем Риме мы встречаем патрициев, всадников, плебеев, рабов; в средние века – феодальных господ, вассалов, цеховых мастеров, подмастерьев, крепостных, и к тому же почти в каждом из этих классов – еще особые градации.

Вышедшее из недр погибшего феодального общества современное буржуазное общество не уничтожило классовых противоречий. Оно только поставило новые классы, новые условия угнетения и новые формы борьбы на место старых.

Наша эпоха, эпоха буржуазии, отличается, однако, тем, что она упростила классовые противоречия: общество все более и более раскалывается на два большие враждебные лагеря, на два большие, стоящие друг против друга, класса – буржуазию и пролетариат.

Из крепостных средневековья вышло свободное население первых городов; из этого сословия горожан развились первые элементы буржуазии.

Открытие Америки и морского пути вокруг Африки создало для подымающейся буржуазии новое поле деятельности. Ост-индский и китайский рынки, колонизация Америки, обмен с колониями, увеличение количества средств обмена и товаров вообще дали неслыханный до тех

пор толчок торговле, мореплаванию, промышленности и тем самым вызвали в распадавшемся феодальном обществе быстрое развитие революционного элемента.

Прежняя феодальная, или цеховая, организация промышленности более не могла удовлетворить спроса, возраставшего вместе с новыми рынками. Место ее заняла мануфактура. Цеховые мастера были вытеснены промышленным средним сословием; разделение труда между различными корпорациями исчезло, уступив место разделению труда внутри отдельной мастерской.

Но рынки все росли, спрос все увеличивался. Удовлетворить его не могла уже и мануфактура. Тогда пар и машина произвели революцию в промышленности. Место мануфактуры заняла современная крупная промышленность, место промышленного среднего сословия заняли миллионеры-промышленники, предводители целых промышленных армий, современные буржуа.

Крупная промышленность создала всемирный рынок, подготовленный открытием Америки. Всемирный рынок вызвал колоссальное развитие торговли, мореплавания и средств сухопутного сообщения. Это в свою очередь оказало воздействие на расширение промышленности, и в той же мере, в какой росли промышленность, торговля, мореплавание, железные дороги, развивалась буржуазия, она увеличивала свои капиталы и оттесняла на задний план все классы, унаследованные от средневековья.

Мы видим, таким образом, что современная буржуазия сама является продуктом длительного процесса развития, ряда переворотов в способе производства и обмена.

Каждая из этих ступеней развития буржуазии сопровождалась соответствующим политическим успехом. Угнетенное сословие при господстве феодалов, вооруженная и самоуправляющаяся ассоциация в коммуне, тут – независимая городская республика, там – третье, податное сословие монархии, затем, в период мануфактуры, – противовес дворянству в сословной или в абсолютной монархии и главная основа крупных монархий вообще, наконец, со времени установления крупной промышленности и всемирного рынка, она завоевала себе исключительное политическое господство в современном представительном государстве. Современная государственная власть – это только комитет, управляющий общими делами всего класса буржуазии.

Буржуазия сыграла в истории чрезвычайно революционную роль.

Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой.

Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников.

Буржуазия сорвала с семейных отношений их трогательно сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям.

Буржуазия показала, что грубое проявление силы в средние века, вызывающее такое восхищение у реакционеров, находило себе естественное дополнение в лени и неподвижности. Она впервые показала, чего может достигнуть человеческая деятельность. Она создала чудеса искусства, но совсем иного рода, чем египетские пирамиды, римские водопроводы и готические соборы; она совершила совсем иные походы, чем переселение народов и крестовые походы.

Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений. Напротив, первым условием существования всех прежних промышленных классов было сохранение старого способа производства в неизменном

виде. Беспрестанные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других. Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения.

Потребность в постоянно увеличивающемся сбыте продуктов гонит буржуазию по всему земному шару. Всюду должна она внедриться, всюду обосноваться, всюду установить связи.

Буржуазия путем эксплуатации всемирного рынка сделала производство и потребление всех стран космополитическим. К великому огорчению реакционеров она вырвала из-под ног промышленности национальную почву. Исконные национальные отрасли промышленности уничтожены и продолжают уничтожаться с каждым днем. Их вытесняют новые отрасли промышленности, введение которых становится вопросом жизни для всех цивилизованных наций, – отрасли, перерабатывающие уже не местное сырье, а сырье, привозимое из самых отдаленных областей земного шара, и вырабатывающие фабричные продукты, потребляемые не только внутри данной страны, но и во всех частях света. Вместо старых потребностей, удовлетворявшихся отечественными продуктами, возникают новые, для удовлетворения которых требуются продукты самых отдаленных стран и самых различных климатов. На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература.

Буржуазия быстрым усовершенствованием всех орудий производства и бесконечным облегчением средств сообщения вовлекает в цивилизацию все, даже самые варварские, нации. Дешевые цены ее товаров – вот та тяжелая артиллерия, с помощью которой она разрушает все китайские стены и принуждает к капитуляции самую упорную ненависть варваров к иностранцам. Под страхом гибели заставляет она все нации принять буржуазный способ производства, заставляет их вводить у себя так называемую цивилизацию, т. е. становиться буржуа. Словом, она создает себе мир по своему образу и подобию.

Буржуазия подчинила деревню господству города. Она создала огромные города, в высокой степени увеличила численность городского населения по сравнению с сельским и вырвала таким образом значительную часть населения из идиотизма деревенской жизни. Так же как деревню она сделала зависимой от города, так варварские и полуварварские страны она поставила в зависимость от стран цивилизованных, крестьянские народы – от буржуазных народов, Восток- от Запада.

Буржуазия все более и более уничтожает раздробленность средств производства, собственности и населения. Она сгустила население, централизовала средства производства, концентрировала собственность в руках немногих. Необходимым следствием этого была политическая централизация. Независимые, связанные почти только союзными отношениями области с различными интересами, законами, правительствами и таможенными пошлинами, оказались сплоченными в одну нацию, с одним правительством, с одним законодательством, с одним национальным классовым интересом, с одной таможенной границей.

Буржуазия менее чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествовавшие поколения, вместе взятые. Покорение сил природы, машинное производство, применение химии в промышленности и земледелии, пароходство, железные дороги, электрический телеграф, освоение для земледелия целых частей света, приспособление рек для судоходства, целые, словно вызванные из-под земли, массы населения, – какое из прежних столетий могло подозревать, что такие производительные силы дремлют в недрах общественного труда!

Итак, мы видели, что средства производства и обмена, на основе которых сложилась буржуазия, были созданы в феодальном обществе. На известной ступени развития этих средств производства и обмена отношения, в которых происходили производство и обмен феодального общества, феодальная организация земледелия и промышленности, одним словом, феодальные отношения собственности, уже перестали соответствовать развившимся производительным силам. Они тормозили производство, вместо того чтобы его развивать. Они превратились в его оковы. Их необходимо было разбить, и они были разбиты.

Место их заняла свободная конкуренция, с соответствующим ей общественным и политическим строем, с экономическим и политическим господством класса буржуазии.

Подобное же движение совершается на наших глазах. Современное буржуазное общество, с его буржуазными отношениями производства и обмена, буржуазными отношениями собственности, создавшее как бы по волшебству столь могущественные средства производства и обмена, походит на волшебника, который не в состоянии более справиться с подземными силами, вызванными его заклинаниями. Вот уже несколько десятилетий история промышленности и торговли представляет собой лишь историю возмущения современных производительных сил против современных производственных отношений, против тех отношений собственности, которые являются условием существования буржуазии и ее господства. Достаточно указать на торговые кризисы, которые, возвращаясь периодически, все более и более грозно ставят под вопрос существование всего буржуазного общества. Во время торговых кризисов каждый раз уничтожается значительная часть не только изготовленных продуктов, но даже созданных уже производительных сил. Во время кризисов разражается общественная эпидемия, которая всем предшествующим эпохам показалась бы нелепостью, – эпидемия перепроизводства. Общество оказывается вдруг отброшенным назад к состоянию внезапно наступившего варварства, как будто голод, всеобщая опустошительная война лишили его всех жизненных средств; кажется, что промышленность, торговля уничтожены, – и почему? Потому, что общество обладает слишком большой цивилизацией, имеет слишком много жизненных средств, располагает слишком большой промышленностью и торговлей. Производительные силы, находящиеся в его распоряжении, не служат более развитию буржуазных отношений собственности; напротив, они стали непомерно велики для этих отношений, буржуазные отношения задерживают их развитие; и когда производительные силы начинают преодолевать эти преграды, они приводят в расстройство все буржуазное общество, ставят под угрозу существование буржуазной собственности. Буржуазные отношения стали слишком узкими, чтобы вместить созданное ими богатство. – Каким путем преодолевает буржуазия кризисы? С одной стороны, путем вынужденного уничтожения целой массы производительных сил, с другой стороны, путем завоевания новых рынков и более основательной эксплуатации старых. Чем же, следовательно? Тем, что она подготовляет более всесторонние и более сокрушительные кризисы и уменьшает средства противодействия им.

Оружие, которым буржуазия ниспровергла феодализм, направляется теперь против самой буржуазии.

Но буржуазия не только выковала оружие, несущее ей смерть; она породила и людей, которые направят против нее это оружие, – современных рабочих, пролетариев.

В той же самой степени, в какой развивается буржуазия, т. е. капитал, развивается и пролетариат, класс современных рабочих, которые только тогда и могут существовать, когда находят работу, а находят ее лишь до тех пор, пока их труд увеличивает капитал. Эти рабочие, вынужденные продавать себя поштучно, представляют собой такой же товар, как и всякий другой предмет торговли, а потому в равной мере подвержены всем случайностям конкуренции, всем колебаниям рынка.

Вследствие возрастающего применения машин и разделения труда, труд пролетариев утратил всякий самостоятельный характер, а вместе с тем и всякую привлекательность для рабочего. Рабочий становится простым придатком машины, от него требуются только самые простые, самые однообразные, легче всего усваиваемые приемы. Издержки на рабочего сводятся поэтому почти исключительно к жизненным средствам, необходимым для его содержания и продолжения его рода. Но цена всякого товара, а следовательно и труда, равна издержкам его

производства. Поэтому в той же самой мере, в какой растет непривлекательность труда, уменьшается заработная плата. Больше того: в той же мере, в какой возрастает применение машин и разделение труда, возрастает и количество труда, за счет ли увеличения числа рабочих часов, или же вследствие увеличения количества труда, требуемого в каждый данный промежуток времени, ускорения хода машин и т.д.

Современная промышленность превратила маленькую мастерскую патриархального мастера в крупную фабрику промышленного капиталиста. Массы рабочих, скученные на фабрике, организуются по-солдатски. Как рядовые промышленной армии, они ставятся под надзор целой иерархии унтер-офицеров и офицеров. Они – рабы не только класса буржуазии, буржуазного государства, ежедневно и ежечасно порабощает их машина, надсмотрщик и прежде всего сам отдельный буржуа-фабрикант. Эта деспотия тем мелочнее, ненавистнее, она тем больше ожесточает, чем откровеннее ее целью провозглашается нажива.

Чем менее искусства и силы требует ручной труд, т. е. чем более развивается современная промышленность, тем более мужской труд вытесняется женским и детским. По отношению к рабочему классу различия пола и возраста утрачивают всякое общественное значение. Существуют лишь рабочие инструменты, требующие различных издержек в зависимости от возраста и пола.

Когда заканчивается эксплуатация рабочего фабрикантом и рабочий получает, наконец, наличными свою заработную плату, на него набрасываются другие части буржуазии – домовладелец, лавочник, ростовщик и т. п.

Низшие слои среднего сословия: мелкие промышленники, мелкие торговцы и рантье, ремесленники и крестьяне – все эти классы опускаются в ряды пролетариата, частью оттого, что их маленького капитала недостаточно для ведения крупных промышленных предприятий и он не выдерживает конкуренции с более крупными капиталистами, частью потому, что их профессиональное мастерство обесценивается в результате введения новых методов производства. Так рекрутируется пролетариат из всех классов населения,

Пролетариат проходит различные ступени развития. Его борьба против буржуазии начинается вместе с его существованием. Сначала борьбу ведут отдельные рабочие, потом рабочие одной фабрики, затем рабочие одной отрасли труда в одной местности против отдельного буржуа, который их непосредственно эксплуатирует. Рабочие направляют свои удары не только против буржуазных производственных отношений, но и против самих орудий производства; они уничтожают конкурирующие иностранные товары, разбивают машины, поджигают фабрики, силой пытаются восстановить потерянное положение средневекового рабочего.

На этой ступени рабочие образуют рассеянную по всей стране и раздробленную конкуренцией массу. Сплочение рабочих масс пока является еще не следствием их собственного объединения, а лишь следствием объединения буржуазии, которая для достижения своих собственных политических целей должна, и пока еще может, приводить в движение весь пролетариат. На этой ступени пролетарии борются, следовательно, не со своими врагами, а с врагами своих врагов – с остатками абсолютной монархии, землевладельцами, непромышленными буржуа, мелкими буржуа. Все историческое движение сосредоточивается, таким образом, в руках буржуазии; каждая одержанная в таких условиях победа является победой буржуазии.

Но с развитием промышленности пролетариат не только возрастает численно; он скопляется в большие массы, сила его растет, и он все более ее ощущает. Интересы и условия жизни пролетариата все более и более уравниваются по мере того, как машины все более стирают различия между отдельными видами труда и почти всюду низводят заработную плату до одинаково низкого уровня. Возрастающая конкуренция буржуа между собою и вызываемые ею торговые кризисы ведут к тому, что заработная плата рабочих становится все неустойчивее; все быстрее развивающееся, непрерывное совершенствование машин делает жизненное положение пролетариев все менее обеспеченным; столкновения между отдельным рабочим и отдельным буржуа все более принимают характер столкновений между двумя классами. Рабочие начинают с того, что образуют коалиции6 против буржуа; они выступают сообща для защиты своей заработной платы. Они основывают даже постоянные ассоциации для того, чтобы обеспечить себя

средствами на случай возможных столкновений. Местами борьба переходит в открытые восстания.

Рабочие время от времени побеждают, но эти победы лишь преходящи. Действительным результатом их борьбы является не непосредственный успех, а все шире распространяющееся объединение рабочих. Ему способствуют все растущие средства сообщения, создаваемые крупной промышленностью и устанавливающие связь между рабочими различных местностей. Лишь эта связь и требуется для того, чтобы централизовать многие местные очаги борьбы, носящей повсюду одинаковый характер, и слить их в одну национальную, классовую борьбу. А всякая классовая борьба есть борьба политическая. И объединение, для которого средневековым горожанам с их проселочными дорогами требовались столетия, достигается современными пролетариями, благодаря железным дорогам, в течение немногих лет.

Эта организация пролетариев в класс, и тем самым – в политическую партию, ежеминутно вновь разрушается конкуренцией между самими рабочими. Но она возникает снова и снова, становясь каждый раз сильнее, крепче, могущественнее. Она заставляет признать отдельные интересы рабочих в законодательном порядке, используя для этого раздоры между отдельными слоями буржуазии. Например, закон о десятичасовом рабочем дне в Англии.

Вообще столкновения внутри старого общества во многих отношениях способствуют процессу развития пролетариата. Буржуазия ведет непрерывную борьбу: сначала против аристократии, позднее против тех частей самой же буржуазии, интересы которых приходят в противоречие с прогрессом промышленности, и постоянно – против буржуазии всех зарубежных стран. Во всех этих битвах она вынуждена обращаться к пролетариату, призывать его на помощь и вовлекать его таким образом в политическое движение. Она, следовательно, сама передает пролетариату элементы своего собственного образования, т. е. оружие против самой себя.

Далее, как мы видели, прогресс промышленности сталкивает в ряды пролетариата целые слои господствующего класса или, по крайней мере, ставит под угрозу условия их жизни. Они также приносят пролетариату большое количество элементов образования.

Наконец, в те периоды, когда классовая борьба приближается к развязке, процесс разложения внутри господствующего класса, внутри всего старого общества принимает такой бурный, такой резкий характер, что небольшая часть господствующего класса отрекается от него и примыкает к революционному классу, к тому классу, которому принадлежит будущее. Вот почему, как прежде часть дворянства переходила к буржуазии, так теперь часть буржуазии переходит к пролетариату, именно – часть буржуа-идеологов, которые возвысились до теоретического понимания всего хода исторического движения.

Из всех классов, которые противостоят теперь буржуазии, только пролетариат представляет собой действительно революционный класс. Все прочие классы приходят в упадок и уничтожаются с развитием крупной промышленности, пролетариат же есть ее собственный продукт.

Средние сословия: мелкий промышленник, мелкий торговец, ремесленник и крестьянин – все они борются с буржуазией для того, чтобы спасти свое существование от гибели, как средних сословий. Они, следовательно, не революционны, а консервативны. Даже более, они реакционны: они стремятся повернуть назад колесо истории. Если они революционны, то постольку, поскольку им предстоит переход в ряды пролетариата, поскольку они защищают не свои настоящие, а свои будущие интересы, поскольку они покидают свою собственную точку зрения для того, чтобы встать на точку зрения пролетариата.

Люмпен-пролетариат, этот пассивный продукт гниения самых низших слоев старого общества, местами вовлекается пролетарской революцией в движение, но в силу всего своего жизненного положения он гораздо более склонен продавать себя для реакционных козней.

Жизненные условия старого общества уже уничтожены в жизненных условиях пролетариата. У пролетария нет собственности; его отношение к жене и детям не имеет более ничего общего с буржуазными семейными отношениями; современный промышленный труд, современное иго капитала, одинаковое как в Англии, так и во Франции, как в Америке, так и в Германии, стерли с него всякий национальный характер. Законы, мораль, религия – все это для него не более как буржуазные предрассудки, за которыми скрываются буржуазные интересы.

Все прежние классы, завоевав себе господство, стремились упрочить уже приобретенное ими положение в жизни, подчиняя все общество условиям, обеспечивающим их способ присвоения. Пролетарии же могут завоевать общественные производительные силы, лишь уничтожив свой собственный нынешний способ присвоения, а тем самым и весь существовавший до сих пор способ присвоения в целом. У пролетариев нет ничего своего, что надо было бы им охранять, они должны разрушить все, что до сих пор охраняло и обеспечивало частную собственность.

Все до сих пор происходившие движения были движениями меньшинства или совершались в интересах меньшинства. Пролетарское движение есть самостоятельное движение огромного большинства в интересах огромного большинства. Пролетариат, самый низший слой современного общества, не может подняться, не может выпрямиться без того, чтобы при этом не взлетела на воздух вся возвышающаяся над ним надстройка из слоев, образующих официальное общество.

Если не по содержанию, то по форме борьба пролетариата против буржуазии является сначала борьбой национальной. Пролетариат каждой страны, конечно, должен сперва покончить со своей собственной буржуазией.

Описывая наиболее общие фазы развития пролетариата, мы прослеживали более или менее прикрытую гражданскую войну внутри существующего общества вплоть до того пункта, когда она превращается в открытую революцию, и пролетариат основывает свое господство посредством насильственного ниспровержения буржуазии.

Все доныне существовавшие общества основывались, как мы видели, на антагонизме между классами угнетающими и угнетенными. Но, чтобы возможно было угнетать какой-либо класс, необходимо обеспечить условия, при которых он мог бы влачить, по крайней мере, свое рабское существование. Крепостной в крепостном состоянии выбился до положения члена коммуны так же, как мелкий буржуа под ярмом феодального абсолютизма выбился до положения буржуа. Наоборот, современный рабочий с прогрессом промышленности не поднимается, а все более опускается ниже условий существования своего собственного класса. Рабочий становится паупером, и пауперизм растет еще быстрее, чем население и богатство. Это ясно показывает, что буржуазия неспособна оставаться долее господствующим классом общества и навязывать всему обществу условия существования своего класса в качестве регулирующего закона. Она неспособна господствовать, потому что неспособна обеспечить своему рабу даже рабского уровня существования, потому что вынуждена дать ему опуститься до такого положения, когда она сама должна его кормить, вместо того чтобы кормиться за его счет. Общество не может более жить под ее властью, т. е. ее жизнь несовместима более с обществом.

Основным условием существования и господства класса буржуазии является накопление богатства в руках частных лиц, образование и увеличение капитала. Условием существования капитала является наемный труд. Наемный труд держится исключительно на конкуренции рабочих между собой. Прогресс промышленности, невольным носителем которого является буржуазия, бессильная ему сопротивляться, ставит на место разъединения рабочих конкуренцией революционное объединение их посредством ассоциации. Таким образом, с развитием крупной промышленности из-под ног буржуазии вырывается сама основа, на которой она производит и присваивает продукты. Она производит прежде всего своих собственных могильщиков. Ее гибель и победа пролетариата одинаково неизбежны.

II Пролетарии и коммунисты

В каком отношении стоят коммунисты к пролетариям вообще?

Коммунисты не являются особой партией, противостоящей другим рабочим партиям.

У них нет никаких интересов, отдельных от интересов всего пролетариата в целом.

Они не выставляют никаких особых принципов, под которые они хотели бы подогнать пролетарское движение.

Коммунисты отличаются от остальных пролетарских партий лишь тем, что, с одной стороны, в борьбе пролетариев различных наций они выделяют и отстаивают общие, не зависящие от национальности интересы всего пролетариата; с другой стороны, тем, что на различных сту-

пенях развития, через которые проходит борьба пролетариата с буржуазией, они всегда являются представителями интересов движения в целом.

Коммунисты, следовательно, на практике являются самой решительной, всегда побуждающей к движению вперед частью рабочих партий всех стран, а в теоретическом отношении у них перед остальной массой пролетариата преимущество в понимании условий, хода и общих результатов пролетарского движения.

Ближайшая цель коммунистов та же, что и всех остальных пролетарских партий: формирование пролетариата в класс, ниспровержение господства буржуазии, завоевание пролетариатом политической власти.

Теоретические положения коммунистов ни в какой мере не основываются на идеях, принципах, выдуманных или открытых тем или другим обновителем мира.

Они являются лишь общим выражением действительных отношений происходящей классовой борьбы, выражением совершающегося на наших глазах исторического движения. Уничтожение ранее существовавших отношений собственности не является чем-то присущим исключительно коммунизму.

Все отношения собственности были подвержены постоянной исторической смене, постоянным историческим изменениям.

Например, французская революция отменила феодальную собственность, заменив ее собственностью буржуазной.

Отличительной чертой коммунизма является не отмена собственности вообще, а отмена буржуазной собственности.

Но современная буржуазная частная собственность есть последнее и самое полное выражение такого производства и присвоения продуктов, которое держится на классовых антагонизмах, на эксплуатации одних другими.

В этом смысле коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности. […]

Коммунистическая революция есть самый решительный разрыв с унаследованными от прошлого отношениями собственности; неудивительно, что в ходе своего развития она самым решительным образом порывает с идеями, унаследованными от прошлого.

Оставим, однако, возражения буржуазии против коммунизма. Мы видели уже выше, что первым шагом в рабочей революции является превращение пролетариата в господствующий класс, завоевание демократии.

Пролетариат использует свое политическое господство для того, чтобы вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал, централизовать все орудия производства в руках государства, т. в. пролетариата, организованного как господствующий класс, и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил.

Это может, конечно, произойти сначала лишь при помощи деспотического вмешательства в право собственности и в буржуазные производственные отношения, т. е. при помощи мероприятий, которые экономически кажутся недостаточными и несостоятельными, но которые в ходе движения перерастают самих себя и неизбежны как средство для переворота во всем способе производства.

Эти мероприятия будут, конечно, различны в различных странах.

Однако в наиболее передовых странах могут быть почти повсеместно применены следующие меры:

1. Экспроприация земельной собственности и обращение земельной ренты на покрытие государственных расходов.

2. Высокий прогрессивный налог.

3. Отмена права наследования.

4. Конфискация имущества всех эмигрантов и мятежников.

5. Централизация кредита в руках государства посредством национального банка с государственным капиталом и с исключительной монополией.

6. Централизация всего транспорта в руках государства.

7. Увеличение числа государственных фабрик, орудий производства, расчистка под пашню и улучшение земель по общему плану.

8. Одинаковая обязательность труда для всех, учреждение промышленных армий, в особенности для земледелия.

9. Соединение земледелия с промышленностью, содействие постепенному устранению различия между городом и деревней.

10. Общественное и бесплатное воспитание всех детей. Устранение фабричного труда детей в современной его форме. Соединение воспитания с материальным производством и т. д.

Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер. Политическая власть в собственном смысле слова – это организованное насилие одного класса для подавления другого. Если пролетариат в борьбе против буржуазии непременно объединяется в класс, если путем революции он превращает себя в господствующий класс и в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этими производственными отношениями он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса.

На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех.

Маркс, К., Энгельс, Ф. Манифест коммунистической партии / Карл Маркс, Фридрих Энгельс // Избранные сочинения в 9-ти т. Т. 3. – М.: Политиздат, 1985. – С. 139–154, 159–160.

Анализ современной капиталистической системы в философии постмарксизма

ИММАНУИЛ МОРИС ВАЛЛЕРСТАЙН (род. 1930 г.) – американский мыслитель, один из основателей мир-системного анализа, представитель современного постмарксизма. Родился в Нью-Йорке. Изучал социологию в Колумбийском университете в Нью-Йорке (степень бакалавра – 1951 г., магистерская степень – 1954 г., докторская степень – 1959 г.). Работал в Колумбийском университете (1958-1971 гг.), университете Мак-Гила (1971-1976 гг.), Бингемтонском (1976-1999 гг.) и Йельском (с 2000 г.) университетах. С 1976 г. руководит основанным им Центром Ф. Броделя по изучению экономик, исторических систем и цивилизаций. С 1994 г. по 1998 г. занимал пост председателя Международной социологической ассоциации. С 2000 г. – ведущий исследователь в Йельском университете. Начав научную карьеру как социолог, специализирующийся на Африке, Валлерстайн с 1960-х стал заниматься общей теорией социально-экономического развития. Разработанная им мир-системная теория опирается на предложенные французским историком Ф. Броделем принципы комплексного исторического анализа, она синтезирует социологический, исторический и экономический подходы к исследованию общественного развития.

«АНАЛИЗ МИРОВЫХ СИСТЕМ» – одна из основных работ И. Валлерстайна, в которой раскрывается его теория мир-системного анализа. Валлерстайн начинает с критики существующих подходов к анализу социального развития за их узость и односторонность. Для понимания сущности происходящих в современном мире процессов необходимо рассматривать его как единую систему, элементы которой интегрированы посредством всеобщего разделения труда и обмена. В истории человечества Валлерстайн выделяет «мини-системы» и «миры-системы», организованные только экономически («миры-экономики») или с привлечением военно-политических ресурсов («миры-империи»). В настоящий момент, по мнению Валлерстайна, существует только одна единая капиталистическая мироэкономика, в которой можно выделить страны, относящиеся к центру, периферии и полупериферии. Именно в анализе механизма и принципов функционирования капиталистической мироэкономики следует искать объяснение современных социальных, политических и экономических процессов.

Вопросы к тексту:

1) В чем И. Валлерстайн видит недостаток линейно-стадиального подхода к анализу социально-исторического процесса?

2) Что такое «мироэкономика»? Какие они бывают?

3) Какова структура «мироэкономики»? Как взаимодействуют элементы этой структуры?

4) Какие стадии развития проходит европейская капиталистическая «мироэкономика»?

5) Какую роль в эволюции «мироэкономики» играют государства и «этно-нации»?

3.2.3. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире

Рождение и будущая кончина капиталистической миросистемы: концептуальная основа сравнительного анализа

Ничто не иллюстрирует искажающего воздействия внеисторических моделей социального изменения лучше, чем дилеммы, порождаемые понятием стадий развития. Если мы должны иметь дело с социальными трансформациями долговременного характера («длительная временная протяженность» Броделя) и если мы должны дать объяснение как преемственности, так и преобразованию, мы должны логически разделить длительный период на отрезки с целью проследить структурные изменения между временем А и временем Б. Но на самом деле в реальности эти отрезки времени не дискретны, а непрерывны: ergo они являются «стадиями» в «развитии» социальной структуры, в развитии, которое мы тем не менее определяем не a priori, но a posteriori. То есть, иначе говоря, мы не можем дать конкретное предсказание будущего, но мы можем предсказывать прошлое.

Важнейшая проблема при сравнении «стадий» – определить те исторические единицы, синхронистическим описанием (или, если угодно, «идеальным типом») которых являются «стадии». И фундаментальная ошибка а-исторической общественной науки (включая а-историче-

ские версии марксизма) состоит в овеществлении частей целостности в таких единицах и сравнение затем этих овеществленных структур. […]

Неверная идентификация объектов, подлежащих сравнению, не только приводит нас к ложным концепциям, но и создает несуществующую проблему: можно ли миновать те или иные стадии? Этот вопрос является логически осмысленным лишь если мы имеем «стадии», которые «сосуществуют» внутри единых эмпирических рамок. Если внутри капиталистической мироэкономики мы определяем одно государство как феодальное, другое как капиталистическое, а третье как социалистическое, то лишь в этом случае мы можем поставить вопрос: может ли страна «перескочить» из феодальной стадии на социалистическую стадию национального развития, «минуя капитализм».

Но если такой вещи как «национальное развитие» (если под этим мы понимаем естественный ход развития) нет и адекватным объектом сравнения является мировая система, то проблема минования стадий – бессмыслица. Если стадию можно миновать, значит, это не стадия. И мы знаем это a posteriori. Если мы собираемся говорить о стадиях развития – а нам надо говорить о стадиях, – это должны быть стадии развития социальных систем, то есть целостностей. А единственными целостностями, которые существуют или существовали исторически, являются минисистемы и миросистемы, а в XIX-XX вв. существовала лишь одна миросистема – капиталистическая мироэкономика.

Мы берем в качестве определяющей характеристики социальной системы существование внутри нее разделения труда, так что различные секторы либо географические зоны внутри нее зависимы от экономического обмена с другими для беспрепятственного и непрерывного обеспечения потребностей зоны. Ясно, что такой экономический обмен может существовать без общей политической структуры и даже, что еще более очевидно, без общей разделяемой всеми культуры.

Минисистема – это объект, содержащий внутри себя полное разделение труда и единые культурные рамки. Такого рода системы можно найти только в очень простых аграрных или охотничье-собирательских обществах. Таких минисистем в мире более не существует. Более того, их и в прошлом существовало гораздо меньше, чем это часто предполагается, поскольку любая такая система, которая становилась привязанной к империи уплатой дани в качестве «платы за защиту», тем самым переставала быть «системой», не обладая более самодостаточным разделением труда. Для такого района уплата дани означала сдвиг, говоря языком Полани, от экономики взаимности к участию в более широкой перераспределительной экономике.

Оставляя в стороне ныне не функционирующие минисистемы, единственным видом социальной системы является миросистема, которую мы определяем очень просто – как общность с единой системой разделения труда и множественностью культурных систем. Отсюда логически следует, что могут существовать две разновидности такой миросистемы – с общей политической системой и без нее. Мы можем описать их соответственно как мир-империю и как мир-экономику.

Эмпирически оказывается, что миры-экономики исторически были нестабильными структурами, которые приходили либо к дезинтеграции, либо к завоеванию одной группой и тем самым к трансформации в мир-империю. Примерами таких миров-империй, возникших, из миров-экономик, являются все так называемые великие цивилизации в период до нового времени: Китай, Египет, Рим (в соответствующие периоды своей истории). С другой стороны, так называемые империи XIX в., такие как Великобритания или Франция, были вовсе не мирами-империями, а национальными государствами с колониальными придатками, действующими в рамках единой мироэкономики.

Миры-империи по своей экономической форме в основе были перераспределительными. Несомненно, они питали группы купцов, вовлеченных в экономический обмен (прежде всего в торговлю на большие расстояния), но такие группы, пусть и значительные, составляли лишь небольшую часть всей экономики и не играли определяющей роли в ее судьбе. Такая торговля на большие расстояния имела тенденцию, как доказывал Полани, быть «администрируемой торговлей», использующей «вольные торговые города», а не рыночной торговлей.

И лишь с возникновением современного мира-экономики в Европе XVI в. мы видим полное развитие и преобладание рыночной торговли. Это была система, которую называют капитализмом. Капитализм и мироэкономика (то есть единая система разделения труда при политическом и культурном многообразии) являются двумя сторонами монеты. Одна не является причиной другой. Мы просто определяем один и тот же неразделяемый феномен разными характеристиками.

Давайте, в связи с этим, обратимся к капиталистической мироэкономике.

[…] Мы хотим продемонстрировать, что историческая специфичность вовсе не исключает аналитической универсальности. Напротив, единственный путь к номотетическим предположениям лежит через исторически конкретное, точно так же как в космологии единственный путь к теории законов, управляющих вселенной, лежит через конкретный анализ исторической эволюции этой самой вселенной. В обсуждении проблемы «феодализма» мы берем в качестве отправной точки принадлежащую Франку концепцию «развития слаборазвитости», то есть тот взгляд, что экономические структуры современных слаборазвитых стран – не форма, которую «традиционные» общества принимают в результате контакта с «развитыми» обществами, и не более ранние стадии в «переходе» к индустриализации. Это скорее результат вовлечения в мироэкономику в качестве периферийной, сырьевой зоны, или, как сказал Франк применительно к Чили, «слаборазвитость... необходимый продукт четырех столетий самого существования капитализма». […]

Мы должны начать с того, как доказывается существование единого разделения труда. Мы можем рассматривать разделение труда как сеть взаимозависимостей. Экономические акторы действуют в некоем допущении (очевидно, редко ясном для каждого из них), что целостность их существенных потребностей – в поддержании жизни, защите и удовольствии – будет удовлетворена в разумные по длительности сроки комбинацией их собственных производственных усилий и обмена в той или иной форме. Сеть взаимозависимостей наименьшего размера, которая в основном удовлетворяла бы ожидания подавляющего большинства акторов в этих пределах, составляет единую систему разделения труда.

Причина, по которой маленькая земледельческая община, единственная значимая связь которой с внешним миром состоит в выплате ежегодной дани, не может рассматриваться в качестве такой единой системы разделения труда, состоит в том, что человек, живущий в ней, ожидает обеспечения своей защиты в связи с «обменом» с другими частями мира-империи.

Это понятие сети отношений обмена предполагает, однако, различение между существенными актами обмена и тем, что может быть названо актами обмена «предметами роскоши» (или «безделушками»): Несомненно, такое различие коренится в социальном восприятии акторов, причем связано как с их социальной организацией, так и с культурой. Восприятие может меняться. Но различение имеет значение, если мы не попадаем в ловушку отождествления любой деятельности по обмену с существованием системы. Составные части системы (будь то минисистема или миросистема) могут быть связаны ограниченными обменами с элементами, расположенными вне системы, во «внешней зоне» системы.

Формы такого обмена очень ограничены. Элементы двух систем могут быть вовлечены в обмен безделушками. То есть каждый из них может экспортировать другим то, что в его системе социально оценивается как не имеющее большой цены, импортируя в обмен нечто, полагаемое весьма ценным. Это не просто педантическое упражнение в образовании терминов, поскольку обмен безделушками между миросистемами может быть чрезвычайно важным в исторической эволюции данной миросистемы. Причина, почему он так важен, состоит в том, что при обмене безделушками импортер стремится «сорвать куш», а не стремится к получению нормальной прибыли. Оба партнера по обмену могут одновременно гнаться за удачей, но лишь один при этом получает максимум прибыли, в то время как обмен прибавочной стоимостью внутри системы – игра с нулевой суммой.

Мы подходим, как вы видите, к существенной черте капиталистической мироэкономики, состоящей в производстве для продажи на рынке, где цель состоит в получении максимальной прибыли. В такой системе производство постоянно расширяется, пока рост производства оста-

ется прибыльным, и люди постоянно обновляют способы производства вещей, чтобы расширить пределы прибыльности. […]

Если капитализм – это способ производства, производства для извлечения прибыли на рынке, тогда мы должны, я полагаю, рассмотреть, существовало или нет такое производство. На самом деле оказывается, что существовало, и в весьма реальной форме. Однако большей частью это не было промышленное производство. То, что происходило в Европе с XVI по XVIII в., может быть описано следующим образом. В большом географическом районе, в Европе от Польши на северо-востоке к западу и юго-западу, а также в значительной части Западного полушария рос мир-экономика с единым разделением труда, внутри которого был мировой рынок, на который люди производили главным образом сельскохозяйственные продукты, чтобы продавать их и получать прибыль. Я бы полагал, что проще всего назвать это аграрным капитализмом.

Это, помимо прочего, разрешает проблему, порожденную неправильным использованием понятия наемного труда как определяющей характеристики капитализма. Индивид не становится в меньшей степени капиталистом, эксплуатирующим труд, если государство помогает ему платить своим работникам низкую зарплату (в том числе и натурой) и отрицает за работником право сменить место занятости. Рабство и так называемое «второе издание крепостного права» не следует оценивать как аномалии в капиталистической системе. Скорее так называемый крепостной в Польше или индеец в испанской энкомьенде в Новой Испании в мире-экономике XVI в. работали на землевладельца, который «платил» им (при всей эвфемистичности этого термина) за производство урожая на продажу. Это отношение, в котором рабочая сила выступает в качестве товара (где это может проявляться сильнее, чем при рабстве?), совершенно отличное от отношения феодального серва к своему сеньеру в Бургундии XI в., где экономика не была ориентирована на мировой рынок и где рабочая сила (именно из-за этого?) ни в каком смысле не покупалась и не продавалась.

Капитализм, таким образом, совершенно точно означает труд как товар. Но в эпоху аграрного капитализма наемный труд – лишь один из способов привлечения и возмещения труда на рынке труда. Рабство, принудительное производство урожая на продажу (мое название для так называемого «второго феодализма»), издольщина и аренда – все это альтернативные способы. Было бы слишком долго рассматривать здесь условия, в которых различные регионы мираэкономики приходили к специализации на различных видах сельскохозяйственной продукции, – я сделал это в другом месте.

Что нам необходимо отметить сейчас – эта специализация произошла в специфических и отличающихся друг от друга географических регионах мира-экономики. Эта региональная специализация пришла как результат стремления акторов на рынке уйти от нормального функционирования рынка повсюду, где оно не приводило к максимизации их прибыли. Попытки этих акторов использовать нерыночные средства для обеспечения краткосрочных прибылей заставляло их обращаться к политическим общностям, которые на самом деле обладали необходимой мощью, чтобы воздействовать на рынок – к нациям-государствам. (Вновь возникающий вопрос – почему на этой стадии развития они не могли обратиться к городам-государствам – вовлек бы нас в долгое обсуждение, но оно несомненно должно было бы касаться состояния военной и морской технологии, потребности европейцев XV в. в заморской экспансии, если они хотели сохранить уровень доходов различных групп аристократии, в сочетании с состоянием политической дезинтеграции, в которое Европа впала в Средние века.)

В любом случае местные капиталистические классы – землевладельцы, производящие зерно на продажу (часто, и даже обычно, представители знати), и купцы – обращались к государству не только чтобы освободиться от нерыночных ограничений (как традиционно подчеркивала либеральная историография), но и чтобы создать новые ограничения на новом рынке, рынке европейского мира-экономики. Серией случайностей – исторических, экологических, географических – северо-западная Европа оказалась в XVI в. лучше приспособленной, чем другие части Европы, чтобы разнообразить свою сельскохозяйственную специализацию, добавив к этому и кое-какую промышленность (текстиль, кораблестроение, металлообработку). Северо-западная Европа возникла в качестве сердцевинной зоны этого мира-экономики, специализиру-

ющейся на сельскохозяйственном производстве, требующем более высокого уровня квалификации, что способствовало (по причинам, вновь слишком сложным, чтобы объяснять их здесь) развитию аренды и наемного труда как форм контроля над трудом. Восточная Европа и Западное полушарие стали периферийными зонами, специализирующимися на экспорте зерна, драгоценных металлов, дерева, хлопка, сахара – все это благоприятствовало использованию рабства и барщины как форм контроля над трудом. Европейское Средиземноморье стало полупериферийной зоной этого мира-экономики, специализирующейся на дорогой промышленной продукции (например, шелк), кредитной деятельности и трансакциях со специями, что имело своим следствием развитие в сельскохозяйственных районах издольщины как формы контроля над трудом и небольшой экспорт в другие регионы.

Три структурные позиции мира-экономики – сердцевина (центр), периферия и полупериферия – стабилизировались примерно к 1640 г. Как конкретные районы вошли в определенные зоны, а не в другие – долгая история. Ключевой факт состоял в том, что в северо-западной Европе изначально заданные легкие отличия совпали с интересами различных местных групп, приведя к развитию сильного государственного механизма, а в периферийных районах они остро разошлись, приведя к ослаблению государственного механизма. Как только мы получили разницу в силе государственных машин, в действие вступил «неравный обмен», навязываемый сильными государствами слабым, государствами сердцевины периферийным регионам. Таким образом, капитализм использует не только присвоение собственником прибавочной стоимости, производимой работником, но и присвоение зоной сердцевины прибавочной стоимости, производимой в мироэкономике в целом. В раннем средневековье, конечно же, существовала торговля. Но она была в основном либо «локальной», в районе, который можно рассматривать как «расширенное поместье», или же «дальней», преимущественно предметами роскоши. Не существовало обмена «основными» товарами в районах промежуточной протяженности и, соответственно, производства для таких рынков. Позже в Средние века можно говорить о появлении миров-экономик – один с центром в Венеции и второй – с центром в городах Фландрии и Ганзы. По различным причинам эти структуры сильно пострадали от потрясений (экономических, демографических и экологических) периода 1300-1450 гг. И лишь с созданием европейского разделения труда после 1450 г. капитализм обрел прочные корни.

Капитализм изначально был явлением мироэкономики, а не национальных государств. Результат неправильной оценки ситуации – заявлять, что капитализм стал «всемирным» явлением только в XX в., хотя такое заявление часто делается в различных работах, особенно марксистами. Типичный образец такой аргументации – ответ Шарля Беттельхейма Арриги Эммануэлю в дискуссии о неравном обмене: «Тенденция капиталистического способа производства к превращению во всемирный проявляется не только через конституирование группы национальных экономик, которые формируют сложную иерархическую структуру, включая империалистический полюс и полюс, находящийся под господством первого, и не только через антагонистические отношения, развивающиеся между различными "национальными экономиками" и различными государствами, но и через постоянное "преодоление" "национальных пределов" крупным капиталом (формирование "международного крупного капитала", "всемирных фирм" и т. д.)».

Весь тон этих замечаний игнорирует тот факт, что капитал никогда не ограничивал своих устремлений национальными границами в капиталистической мироэкономике и что создание «национальных» барьеров – в общем виде в форме меркантилизма – исторически были защитным механизмом капиталистов в странах, находящихся уровнем ниже, чем высшие пункты силы в системе. Это был случай Англии по отношению к Нидерландам в 1660-1715 гг., Франции по отношению к Англии в 1715-1815 гг., Германии по отношению к Великобритании в XIX в., Советского Союза по отношению к США в XX в. В ходе такого процесса большое число стран создало национальные экономические барьеры, последствия чего часто выходили далеко за пределы своих первоначальных целей. В конце концов те же самые капиталисты, которые оказывали давление на свои национальные правительства в пользу введения ограничений, сейчас находят эти ограничения сдерживающими развитие. Это не «интернационализация» «национального» капитала. Это просто новая политическая потреб-

ность определенных секторов капиталистических классов, которые в любой момент времени должны стремиться к максимизации своих прибылей на реальном экономическом рынке, рынке мира-экономики.

Если это так, какое значение имеет разговор о структурных позициях внутри этой экономики и об идентификации занятия тем или иным государством той или иной позиции в ней? И почему речь идет именно о трех позициях, почему между широко используемыми понятиями центра и периферии вводится понятие «полупериферии»? Государственные машины стран центра были усилены, чтобы удовлетворить потребности капиталистических землевладельцев и их союзников – купцов. Но это не означает, что эти государственные механизмы были простыми марионетками. Очевидно, что любая организация, будучи созданной, по двум причинам обладает определенной автономией от тех, кто вызвал ее к жизни. Она порождает слой чиновников, чьи дальнейшие карьеры и интересы связаны с продолжающимся усилением организации как таковой, хотя интересы стоящих за ней капиталистов могут изменяться. Короли и бюрократы хотели бы постоянно оставаться у власти и наращивать свои личные возможности. Во-вторых, в процессе создания сильного государства на первых порах была необходимость заключить определенные «конституционные» компромиссы с другими силами внутри государственных границ, и эти институционализованные компромиссы ограничивают, так как именно с этой целью и спроектированы, свободу маневра управляющих государственной машиной. Формула государства как «комитета по управлению делами правящего класса» значима, следовательно, лишь имея в виду, что такого рода исполнительные комитеты никогда не являются просто отражением воли своих учредителей – это хорошо известно всякому, кто когда-либо участвовал в любой организационной деятельности.

Усиление государственных машин в сердцевинных регионах системы имело своим прямым эквивалентом упадок государственных машин в периферийных зонах. Упадок польской монархии в XVI-XVII вв. является поразительным по яркости примером такого явления. У него было две причины. В периферийных странах интересы капиталистических землевладельцев лежали в противоположном направлении от интересов местной торговой буржуазии. Интересы первых были направлены на сохранение открытой экономики в целях максимизации своих прибылей от торговли на мировом рынке (никаких ограничений в экспорте и в доступе к более дешевым промышленным товарам из стран сердцевины) и на устранение торговой буржуазии в пользу иностранных купцов (которые не представляли внутренней политической угрозы). Таким образом, в терминах государственного развития та коалиция, которая усиливала государство в странах сердцевины, здесь просто отсутствовала.

Вторая причина, которая стала еще более действенной в ходе истории современной миросистемы, состоит в том, что сила государственной машины в государствах центра является функцией от слабости других государственных машин. Следовательно, вмешательство иностранцев посредством войн, подрывных действий и дипломатии становятся участью периферийных государств. Все это кажется совершенно очевидным. Я повторяю это лишь для того, чтобы прояснить две позиции. Невозможно разумным образом объяснить силу различных государственных машин в конкретный момент истории современной миросистемы главным образом в терминах генетически-культурной линии аргументации, но скорее в терминах структурной роли, которую страна играет в мireэкономике в данный момент времени. Совершенно точно, что изначальная предназначенность к определенной роли часто определяется случайным критическим моментом в истории конкретной страны, и «случайность», о которой здесь говорится, несомненно коренится отчасти в прошедшей истории и отчасти в текущей географии. Но когда эта сравнительно небольшая случайность произошла, в действие вступают силы мирового рынка, обостряющие различия, институционализующие их и делающие их непреодолимыми в короткие сроки.

Вторая позиция, которую мы хотим обозначить в вопросе структурных различий центра и периферии, состоит в том, что они непостижимы, пока мы не поймем, что есть еще и третья структурная позиция – полупериферия. Это не просто результат произвольного установления разделителей в континууме характеристик. Наша логика не является чисто индуктивной, ощущающей присутствие третьей категории из сравнения кривых, характеризующих показатели.

Она так же и дедуктивна. Полупериферия необходима, чтобы сделать функционирование капиталистической мироэкономики плавным. Обе разновидности миросистем – мир-империя с перераспределительной экономикой и мир-экономика с капиталистической рыночной экономикой – включают явно неравное распределение вознаграждений. Таким образом, логически немедленно возникает вопрос, как такая система может устойчиво существовать политически. Почему эксплуатируемое большинство просто не возьмет верх над меньшинством, извлекающим непропорционально большие преимущества? Самый беглый взгляд на историю показывает, что эти миросистемы довольно редко сталкивались с восстаниями такого масштаба, чтобы поставить под вопрос весь сложившийся порядок. В то время как внутреннее недовольство было вечным, обычно требовалось очень длительное время, прежде чем эрозия власти вела к упадку миросистемы, и внешние силы были главным фактором такого упадка столь же часто, как и не были им.

Существовали три основных механизма, которые позволяли миросистемам удерживать относительную политическую стабильность (не в смысле особой группы, которая будет играть ведущую роль в системе, а в смысле выживания системы как таковой). Первый, очевидно, – концентрация военной мощи в руках Господствующих сил. Ее возможности, естественно, изменялись с развитием технологии, и для такой концентрации обязательно существовали политические предпосылки, но тем не менее голая сила несомненно является центральным доводом.

Второй механизм – проникающая сила идеологической приверженности системе в целом. Я не имею в виду то, что часто определялось как «легитимация» системы, потому что этот термин часто употреблялся в предположении, что низшие слои системы чувствуют некое сродство или лояльность по отношению к правителям, а я сомневаюсь, что это когда-либо было значимым фактором в выживании миросистем. Скорее я имею в виду степень, в которой персонал, или специалисты, или кадры системы (я оставляю этот термин намеренно непроясненным) ощущают, что их благосостояние является производным от выживания системы как таковой и от компетентности ее лидеров. Именно этот персонал является теми, кто не только проповедует мифы, но и верит в них. Но ни сила, ни идеологическая преданность персонала не были бы достаточны, не существуй разделения большинства на более обширный низший слой и более узкий средний слой. И революционный призыв к поляризации как стратегии перемен, и либеральное воспевание консенсуса как основы либеральной политики отражают это предположение. Значение этого фактора намного шире, чем предполагает его использование в анализе современных политических проблем. Иметь трехуровневую структуру – нормальное условие любой разновидности миросистемы. Если и когда такое условие исчезает, миросистема распадается. В мире-империи среднему слою фактически принадлежит роль поддержания минимально необходимой торговли предметами роскоши на дальние расстояния, в то время как высший слой концентрирует свои ресурсы на управлении военной машиной, которая может обеспечить сбор дани – решающий способ перераспределения прибавочного продукта. Обеспечивая, тем не менее, доступ к ограниченной части прибавочного продукта для урбанизированных элементов, которые одни только в досовременных обществах могут вносить политическое единство в изолированные группы непосредственных производителей, высший слой эффективно подкупает потенциальных вождей скоординированного бунта. А отрицая доступ этого торгово-городского среднего слоя к политическим правам, он делает его постоянно уязвимым для конфискационных мер, как только его экономическая прибыль достаточно вырастает, чтобы он стал способен создать собственную вооруженную силу.

В мире-экономике такая «культурная» стратификация не столь проста, потому что отсутствие единой политической системы означает скорее вертикальную, чем горизонтальную концентрацию экономических ролей во всей системе. Решением тогда оказывается иметь три вида государств при стремлении к культурной гомогенизации внутри каждого из них – таким образом, кроме верхнего слоя государств центра и низшего слоя государств периферии есть еще средний слой полупериферийных государств.

Этой полупериферии предписана как бы некая специфическая экономическая роль, но причины этого носят в гораздо большей мере политический, чем экономический характер. Иначе говоря, вполне Можно доказать, что мироэкономика с экономической точки зрения работала

бы ничуть не хуже, если бы полупериферии не существовало. Но она была бы куда менее политически стабильна, потому что отсутствие полупериферии означало бы поляризованную миросистему.

Существование третьей категории означает именно то, что верхний слой не сталкивается с объединенной оппозицией всех остальных, потому что средний слой является одновременно эксплуатируемыми эксплуатирующим. Отсюда следует, что специфическая экономическая роль не столь важна и изменялась на разных исторических стадиях развития современной миросистемы. Мы коротко обсудим эти изменения.

Где же здесь прилагается классовый анализ? И чем в такой формулировке являются нации, национальности, народности, этнические группы? Прежде всего, не вдаваясь сейчас в обсуждение вопроса, я заявлю, что все эти термины описывают варианты одного и того же феномена, который я буду называть «этно-нациями».

И классы, и этнические группы, они же статусные группы, они же этно-нации – явления миров-экономик, и большая часть грандиозной путаницы, которая окружает конкретные случаи анализа их функционирования, может быть приписана тому простому факту, что их анализировали, как если бы они существовали внутри наций-государств этого мира-экономики, а не в мироэкономике в целом. Такой подход превращается в настоящее прокрустово ложе.

Поскольку в сердцевине спектр видов экономической деятельности гораздо шире, чем на периферии, здесь намного шире и спектр групп синдикальных интересов. Так, много раз отмечалось, что во многих частях мира не существует пролетариата в том виде, как он существует в Европе или Северной Америке. Но такой способ наблюдения ведет к смешению понятий. Поскольку промышленная деятельность распределена между разными частями мира-экономики неравномерно, промышленные наемные рабочие могут быть найдены лишь в определенных географических регионах. Их интересы как синдикальной группы определяются их коллективным отношением к мироэкономике. Их способность влиять на политическое функционирование этого мира-экономики обретает форму в силу того факта, что они составляют больший процент населения в одном суверенном образовании, чем в другом. Та форма, которую принимают их организации, в большой мере также определяется этими политическими границами. То же самое может быть сказано о промышленных капиталистах. Классовый анализ вполне пригоден для оценки политических позиций, скажем, французских квалифицированных рабочих, если мы рассмотрим их структурную позицию и интересы в мироэкономике. Сходным образом обстоит дело и с этно-нациями. Смысл этнического сознания в сердцевинной зоне существенно отличается от этнического сознания в периферийной зоне именно из-за различных классовых позиций, которые такие этнические группы занимают в мироэкономике.

Политическая борьба этно-наций или сегментов классов внутри национальных границ, конечно, является повседневной пищей местной политики. Но ее значение или последствия могут быть плодотворно проанализированы только если точно объяснить значение их организационной деятельности или политических требований для функционирования мироэкономики. Это, между прочим, делает также возможной рациональную оценку этой политики в смысле некоторой системы оценочных критериев, типа «левое» и «правое».

В таком случае функционирование капиталистической мироэкономики требует, чтобы группы преследовали свои экономические интересы внутри единого мирового рынка, стремясь в то же время деформировать этот рынок для своей выгоды, организуя влияние на государства, некоторые из которых намного сильнее, чем другие, но ни одно из которых не контролирует мировой рынок в его целостности. Конечно, при ближайшем рассмотрении мы обнаружим, что есть периоды, когда одно из государств является относительно самым мощным, и другие периоды, когда мощь более рассеяна и оспариваема, что дает более слабым государствам больший простор для действий. Поэтому мы можем говорить об относительной жесткости или гибкости миросистемы как важной переменной и стремиться проанализировать, почему это измерение имеет тенденцию быть по своей природе цикличным, как, похоже, было на протяжении нескольких сот лет.

Мы теперь в состоянии рассмотреть историческую эволюцию самого капиталистического мира-экономики и проанализировать, в какой степени плодотворно говорить о различных

стадиях его эволюции как системы. Возникновение европейского мира-экономики в «долгом XVI веке» (1450-1640 гг.) сделалось возможным благодаря исторической конъюнктуре: на долгосрочные тенденции, ставшие кульминацией того, что иногда описывалось как «кризис феодализма», наложился более непосредственный циклический кризис плюс климатические изменения, – все это создало дилемму, которая могла быть разрешена лишь географическим расширением разделения труда. Далее, баланс межсистемных сил был таков, что сделал это возможным. Таким образом географическая экспансия совпала с демографической экспансией и устойчивым ростом цен.

Замечательным было не то, что таким образом был создан европейский мир-экономика, а то, что он выжил в условиях попытки Габсбургов преобразовать его в мир-империю, попытки, которая была вполне серьезным намерением Карла V. Испанская попытка абсорбировать все провалилась из-за того, что быстрый экономико-демографическо-технологический прорыв предшествующего столетия сделал все предприятие по поддержанию имперской основы слишком дорогостоящим, особенно принимая во внимание многие структурные слабости экономического развития Кастилии. Испания не могла позволить себе ни бюрократии, ни армии, которые были необходимы для этого проекта, и по ходу событий пришла к банкротству, как и французские монархи, предпринявшие сходную, хотя еще менее реалистическую, попытку.

Когда мечта Габсбургов о мире-империи умерла – а в 1557 г. она умерла окончательно, – капиталистический мир-экономика сделался установившейся системой, которую было почти невозможно разбалансировать. Он быстро достиг точки равновесия в своих отношениях с другими миросистемами: с Оттоманским и Русским мирами-империями, с прото-миром-экономикой Индийского океана. Каждое из государств или потенциальных государств в европейском мире-экономике быстро встало на путь бюрократизации, создания постоянной армии, гомогенизации своей культуры, диверсификации экономической деятельности. К 1640 г. государства на северо-западе Европы преуспели в утверждении себя в качестве сердцевины системы; Испания и города-государства северной Италии пришли в упадок и стали полупериферией; северо-восточная Европа и Иберoамерика стали периферией. В тот момент те, кто приобрел полупериферийный статус, достигли этого в силу потери более выдающегося положения.

Европейский мир-экономика был консолидирован охватившим всю систему спадом 1650-1730 гг., который открыл вторую стадию современного мира-экономики. Поскольку спад требовал экономии, а относительный прибавочный продукт сократился, осталось место для выживания только одного государства, занимающего центральную позицию. Способом борьбы был меркантилизм, который был способом частичной изоляции и ухода с мирового рынка больших регионов, которые сами были построены иерархически – то есть как империи внутри мира-экономики (что совсем не то же, что миры-империи).

В этой борьбе Англия сначала лишила Нидерланды их торгового первенства, а затем успешно сопротивлялась попыткам Франции захватить его. Когда Англия после 1760 г. ускорила процесс индустриализации, те капиталистические силы, которые базировались во Франции, предприняли последнюю попытку сломить надвигавшуюся британскую гегемонию. Эта попытка нашла свое выражение сначала в свержении Французской революцией служивших старому режиму кадров, а затем в наполеоновской континентальной блокаде. Но эта попытка потерпела неудачу.

Затем началась третья стадия капиталистической мироэкономики, стадия скорее промышленного, чем аграрного капитализма. С этих пор промышленное производство уже не второстепенный элемент мирового рынка, но составляет все больший процент мирового валового продукта – и, что еще важнее, мирового валового прибавочного продукта. Это означает целый ряд последствий для миросистемы. Прежде всего, это привело к дальнейшей географической экспансии европейского мира-экономики, который теперь стал включать в себя весь земной шар. Отчасти это было результатом его технологических возможностей как в смысле возросшей военной огневой мощи, так и улучшений в кораблестроении и морском деле, которые сделали регулярную торговлю достаточно недорогой. Но кроме того, промышленное производство требовало доступа к такому природному сырью и в таких количествах, что потребности более не могли удовлетворяться внутри прежних границ. На первых порах, однако, поиск новых рынков

сбыта не был первостепенным основанием географической экспансии, поскольку новые рынки были более доступны, как мы увидим, внутри старых границ.

Географическая экспансия европейского мира-экономики означала уничтожение других миросистем, равно как и поглощение остававшихся минисистем. Самая важная из миросистем за пределами Европы, Россия, вошла в нее с полупериферийным статусом вследствие силы своей государственной машины (включая армию) и уровня индустриализации, уже достигнутого в XVIII в. Независимость стран Латинской Америки ничего не смогла изменить в их периферийном статусе. Они просто уничтожили последние признаки полупериферийной роли Испании и покончили с последними анклавами, не вовлеченными в мироэкономику, во внутренних районах Латинской Америки. Азия и Африка были поглощены периферией в XIX в., хотя Япония, из-за сочетания силы своей государственной машины, бедности ресурсной базы (что в определенной мере снижало интерес со стороны мировых капиталистических сил) и географической отдаленности от районов сердцевины сумела, быстро подняться до полупериферийного статуса.

Поглощение Африки как части периферии означало конец рабства во всем мире по двум причинам. Прежде всего, Людская сила, использовавшаяся в качестве рабов, была теперь нужна для производства в самой Африке товарных культур, в то время как в XVIII в. европейцы стремились препятствовать такому производству. Во-вторых, как только Африка из внешней зоны стала частью периферии, рабство перестало быть экономически выгодным. Чтобы понять это, нам надо оценить экономику рабства. Рабы, получающие наименьшее мыслимое вознаграждение за свой труд, обеспечивают наименее производительный труд и наименьшую продолжительность жизни, и то и другое из-за недостаточности питания, плохого обращения и сниженной физической сопротивляемости. Более того, при пополнении численности рабов из отдаленных районов слишком велик процент беглых. То есть для товара с низкой производительностью нужны высокие транспортные издержки. Экономический смысл есть только в случае, если цена покупки фактически нулевая. В капиталистической рыночной торговле у покупки всегда есть реальная цена. Лишь в торговле на большие расстояния, в обмене «безделушками», цена покупки в обществе покупателя может быть на самом деле нулевой. Так обстояло дело и в работорговле. Рабов покупали по низкой непосредственной цене (цена производства предметов, которые давали в обмен за них) при отсутствии обычных скрытых издержек. То есть тот факт, что увоз человека из Западной Африки понижал производственный потенциал региона, обладал нулевой стоимостью для европейского мира-экономики, поскольку район не охватывался его системой разделения труда. Конечно, если бы работорговля полностью лишила Африку всех возможностей для дальнейших поставок рабов, тогда Европа столкнулась бы с реальными издержками. Но исторически до этого дело никогда не доходило. Но как только Африка стала частью периферии, реальная стоимость рабства в терминах производства прибавочного продукта в мироэкономике выросла до такого размера, что стало гораздо дешевле использовать наемный труд, даже на сахарных и хлопковых плантациях, что и произошло в XIX в. в Карибском бассейне и в других регионах использования рабского труда.

Создание новых обширных районов периферии расширившейся мироэкономики сделало возможным сдвиг в роли некоторых других регионов. А именно, как США, так и Германия (когда она появилась как единое государство) объединяли в себе бывшие периферийные и полупериферийные районы. Промышленный сектор обеих стран смог добиться политического господства, в то время как периферийные субрегионы стали гораздо менее значимыми для мироэкономики. Меркантилизм теперь стал главным инструментом полупериферийных стран, стремящихся стать странами сердцевины, продолжая тем самым все еще выполнять функцию, аналогичную той, которую меркантилизм осуществлял в конце XVII и XVIII вв. в Англии и Франции. Несомненно, борьба полупериферийных стран за то, чтобы «индустриализироваться», варьировала по степени достигнутого успеха в период до Первой мировой войны: она завершилась полным успехом в США, лишь частичным в Германии, вовсе не была успешной в России.

При промышленном капитализме коренным образом изменилась и внутренняя структура государств центра. Для районов центра индустриализм означал отбрасывание, в сущности, всякой сельскохозяйственной деятельности (с поправкой, что в XX в. дальнейшая механизация

привела к новым формам труда на земле, столь высоко механизированным, чтобы обоснованно называться индустриальным). Таким образом, если в период 1700-1740 гг. Англия была не только ведущим европейским экспортером промышленной продукции, но и ведущим экспортером сельскохозяйственной продукции – высшим пунктом этого был период общеэкономического спада, то к 1900 г. менее 10% населения Англии были связаны с сельским хозяйством.

При промышленном капитализме сначала центр обменивал промышленные товары на сельскохозяйственные продукты периферии – отсюда Великобритания с 1815 по 1873 г. получила наименование «мастерская мира». Даже в те полупериферийные страны, где была какая-то промышленность (Франция, Германия, Бельгия, США), Великобритания в тот период поставляла около половины потребных им промышленных товаров. Однако по мере того, как меркантилистская практика упомянутой группы стран лишала Великобританию рынков сбыта и даже создавала ей конкуренцию в торговле с периферийными зонами, конкуренцию, приведшую к концу XIX в. к «схватке за Африку», всемирное разделение труда переструктурировалось, обеспечивая новую специфическую роль центра: не столько производство потребительских товаров, сколько изготовление машин для производства потребительских товаров, а также обеспечение инфраструктуры (для того периода в первую очередь железных дорог).

Подъем обрабатывающей промышленности впервые при капитализме создал обширный городской пролетариат. И как следствие, впервые появилось то, что Михельс назвал «массовым антикапиталистическим духом», который выразился в конкретных организационных формах (профсоюзы, социалистические партии). Это развитие ввело новый фактор, столь же угрожающий стабильности государств и уверенно управлявших ими в тот момент капиталистических сил, как более ранние центробежные устремления региональных антикапиталистических землевладельческих элементов в XVII в.

В то самое время, как буржуазия стран центра столкнулась с этой угрозой внутренней стабильности своих государственных структур, одновременно они столкнулись с экономическим кризисом последней трети XIX в., порожденным тем, что рост сельскохозяйственного производства (а фактически и легкой промышленности) происходил быстрее, чем расширение потенциального рынка для этих товаров. Часть прибавочного продукта должна была быть перераспределена в чью-то пользу, чтобы эти товары могли быть куплены и экономическая машина вернулась бы к бесперебойному ходу. Расширяя потребительскую способность промышленного пролетариата стран центра, мироэкономика избавлялась от двух проблем одновременно: от узости спроса и от неурегулированного «классового конфликта» в сердцевине системы – и вот, социальный либерализм или идеология государства всеобщего благосостояния появились именно в тот момент времени.

Первая мировая война, как заметили современники, была концом эпохи, а русская революция 1917 г. – началом новой – нашей четвертой стадии. Эта стадия, несомненно, должна была стать стадией революционных беспорядков, но она одновременно стала, парадоксально на первый взгляд, стадией консолидации мироэкономики промышленного капитализма. Русская революция была революцией в полупериферийной стране, соотношение внутренних сил в которой было таково, что с конца XIX в. она начала соскальзывать к периферийному статусу. Это было результатом заметного проникновения иностранного капитала в промышленный сектор (что вело к устранению из него всех местных капиталистических сил), сопротивления механизации сельскохозяйственного сектора, упадка относительной военной мощи (продемонстрированного поражением в войне с Японией в 1905 г.). Революция привела к власти группу государственных управленцев, которые обратили все эти тенденции вспять, используя классические технологии меркантилистского полу-ухода из миросистемы. В этом процессе страна, которая теперь стала СССР, мобилизовала существенную народную поддержку, особенно среди городского населения. В конце Второй мировой войны Россия восстановила свое положение как очень сильного члена полупериферийного сообщества и смогла начать бороться за обретение полноправного статуса в сердцевине.

Между тем упадок Великобритании, начало которого датируется 1873 г., стал несомненным фактом, и ее роль гегемона была перехвачена Соединенными Штатами Америки. В то время как США росли таким образом, Германия в результате своего военного поражения отстала

еще сильнее. Различные попытки Германии в 1920-е гг. найти новые рынки сбыта для своей промышленности на Ближнем Востоке и в Южной Америке потерпели неудачу в силу давления США и продолжавшей существовать относительной силы Великобритании. Отчаянный рывок Германии вновь обрести уходящую из-под ног почву принял тлетворную и потерпевшую неудачу форму нацизма. Именно Вторая мировая война дала возможность США выйти на тот же уровень первенства в мире, что Великобритания имела в первой половине XIX в. Рост США в этот период был потрясающ и создал громадную потребность в расширении рынков сбыта. «Холодная война» закрыла для американского экспорта не только СССР, но и Восточную Европу. А китайская революция означала, что и этот регион, предназначенный для активной эксплуатации, также оказался отрезан. Оставались доступными три региона, и каждый из них был подвергнут тщательной «обработке». Во-первых, следовало быстро «восстановить» Западную Европу, и «план Маршалла» как раз позволил этому региону играть первые роли в расширении мирового производства. Во-вторых, Латинская Америка стала заповедником инвестиций США, от которого теперь были полностью отсечены Великобритания и Германия. В-третьих, Южная Азия, Ближний Восток и Африка должны были подвергнуться деколонизации.

С одной стороны, это было необходимо, чтобы уменьшить долю прибавочного продукта, присваиваемого западноевропейскими посредниками (так же Каннинг скрытно поддерживал латиноамериканских революционеров против Испании в 1820-х гг.). С другой стороны, эти страны необходимо было деколонизовать, чтобы мобилизовать производственный потенциал таким образом, какой был недостижим в колониальную эпоху. Колониальное управление, в конце концов, было низшей формой отношений центра и периферии, обусловленной напряженным конфликтом конца XIX в. между промышленно развитыми государствами, формой, нежелательной более с точки зрения новой державы-гегемона.

Но мировая капиталистическая экономика не позволяет существовать подлинной империи. Карл V не смог осуществить свою мечту о мире-империи. Pax Britannica породила собственный распад. То же произошло и с Pax Americana. В каждом из случаев содержание политической империи оказывалось чрезмерно дорогим с экономической точки зрения, и в капиталистической системе, в среднесрочном плане, когда падает прибыль, ищутся новые политические формулы. В нашем случае издержки росли по нескольким направлениям. Усилия СССР продолжить свою индустриализацию, защитить привилегированный рынок (Восточную Европу) и силой прорваться на другие рынки привело к колоссальному раскручиванию военных расходов, которые на советской стороне обещали в долгосрочном плане прибыль, в то время как для США это был вынужденный быстрый бег с целью удержаться на месте. Экономическое возрождение Западной Европы, сделавшееся необходимым как для того, чтобы обеспечить рынок для товаров и инвестиций США, так и для противостояния военной угрозе со стороны СССР, со временем стало означать, что коллективные структуры западноевропейских государств стали такими же сильными, как США, что привело в конце 1960-х гг. к «долларовому и золотому кризису» и отходу Никсона с позиций свободной торговли, которые в капиталистической рыночной системе являются определяющим признаком уверенного в себе лидера. Когда добавилось кумулятивное давление третьего мира, прежде всего Вьетнам, стало неизбежным переструктурирование всемирного разделения труда, включая, наиболее вероятно, четырехстороннее разделение большей части мирового прибавочного продукта между США, Европейским Общим Рынком, Японией и СССР.

Такой упадок гегемонии США на самом деле увеличил свободу действий капиталистических предприятий, крупнейшие из которых приняли форму многонациональных корпораций, способных осуществлять маневры против государственных бюрократий, как только национальные политики становятся чересчур податливыми к внутреннему давлению со стороны рабочих. Могут ли быть установлены эффективные связи между многонациональными корпорациями, поле деятельности которых сейчас ограничено определенными регионами, и СССР, покажет будущее, но это ни в коем случае не является невозможным. […]

Если русская революция возникла как реакция на угрозу дальнейшего ухудшения структурной позиции России в мироэкономике, и если через 50 лет можно говорить об СССР как о государстве, добившемся статуса державы сердцевины капиталистической мироэкономики, в

чем же тогда смысл различных так называемых социалистических революций, которые произошли на трети территории Земли? В первую очередь заметим, что теми странами, где произошла «социалистическая революция», не были ни Таиланд, ни Либерия, ни Парагвай, такими странами были Россия, Китай и Куба. Иначе говоря, такие революции произошли в странах, которые, с точки зрения их внутренней экономической структуры, в предреволюционный период обладали определенным минимумом сил в смысле квалифицированных кадров, некоторой промышленности и других факторов, которые делали вероятным, что в рамках капиталистической мироэкономики такая страна могла бы изменить свою роль в мировом разделении труда в разумные сроки (скажем, 30-50 лет), используя технику меркантилистского полу-ухода. (Для Кубы это, быть может, и невероятно, но мы еще посмотрим.) Конечно, другие страны в географических регионах и орбите военного влияния этих революционных сил сменили режим, и не имея таких характеристик (например, Монголия или Албания). Следует также заметить, что многие из стран, где подобные силы мощны или где для предотвращения их появления требуются значительные усилия, также обладают этим статусом минимальных предпосылок. Я имею в виду Чили, или Бразилию, или Египет – или на самом деле даже Италию.

Разве мы не видим возникновения политической структуры для полупериферийных стран, адаптированной к четвертой стадии капиталистической миросистемы? Тот факт, что в этих странах все предприятия национализированы, вовсе не делает участие этих предприятий в мироэкономике не отвечающим способу функционирования капиталистической рыночной системы: стремление к растущей эффективности производства с целью реализовать максимальные цены продажи, достигая таким образом более выгодного распределения прибавочного продукта мироэкономики. Если завтра «Ю. Эс. Стил» превратится в рабочий коллектив, где все без исключения наемные работники будут получать равную долю прибыли, а все держатели акций будут экспроприированы без компенсации, перестанет ли из-за этого «Ю. Эс. Стил» быть капиталистическим предприятием, действующим в капиталистической мироэкономике?

Какими же в таком случае были последствия для миросистемы от появления большого количества государств, где нет частной собственности на основные средства производства? Отчасти это означало сдвиги во внутреннем потреблении. Это совершенно точно подрывало идеологическое оправдание мирового капитализма, как показывая политическую уязвимость капиталистических предпринимателей, так и демонстрируя, что частная собственность не является обязательным условием для быстрого роста промышленного производства. Но в той мере, в какой это повысило способность новых полупериферийных зон добиваться большей доли мирового прибавочного продукта, это еще раз деполяризовало мир, воссоздав триаду слоев, бывшую фундаментальным элементом выживания миросистемы.

Наконец, в периферийных зонах мироэкономики как продолжающаяся экспансия центра (хотя при этом внутри него происходит некоторое перераспределение прибавочного продукта), так и новая сила полупериферии привели к дальнейшему политическому и, следовательно, экономическому ослаблению периферийных регионов. Пандиты отмечают, что «разрыв становится больше».

Вместо усиления государственной власти во многих частях мира мы наблюдаем тот же тип ухудшения, который Польша переживала в XVI в., ухудшение, лишь одним из многих свидетельств которого являются частые военные перевороты. И все это приводит нас к заключению, что четвертая стадия была стадией консолидации капиталистической мироэкономики.

Консолидация, однако, не означает отсутствия противоречий и не означает вероятности долгосрочного выживания. Мы, таким образом, подходим к прогнозированию будущего, что всегда было великой человеческой игрой, его подлинной hybris, наиболее убедительным аргументом в пользу догмы о первородном грехе. Поскольку я читал Данте, то буду краток.

Мне представляется, что в действии капиталистической миросистемы содержатся два фундаментальных противоречия. Прежде всего, это противоречие, на которое указал корпус марксистских документов XIX в., я сформулировал бы его следующим образом: в то время как в краткосрочной перспективе максимизация прибыли требует максимизации изъятия прибавочного продукта из непосредственного потребления большинства, в долгосрочной перспективе непрерывное производство прибавочного продукта требует массового спроса, который может

быть создан лишь перераспределением изъятого прибавочного продукта. Поскольку два эти соображения направлены в противоположные стороны (это и есть «противоречие»), система переживает постоянные кризисы, которые в длительной перспективе ее ослабляют и одновременно делают для привилегированных игру не стоящей свеч.

Второе фундаментальное противоречие, на которое указывает концепция социализма как процесса, предложенная Мао, состоит в следующем: всякий раз, когда владельцы привилегий пытаются ассимилировать оппозиционное движение, подключив его представителей к получению небольшой части привилегий, они, несомненно, в краткосрочной перспективе устраняют оппонентов; но они также поднимают ставку для следующего оппозиционного движения, возникающего в ходе следующего кризиса мироэкономики. Таким образом, цена «ассимиляции» становится все выше, а связанные с ней преимущества кажутся с каждым разом все более сомнительными. В настоящее время в мироэкономике содержится не больше социалистических систем, чем феодальных, потому что существует лишь одна миросистема. Это мироэкономика, и она является но определению капиталистической по своей форме. Социализм предполагает создание нового типа миросистемы, которая не была бы ни перераспределительным миром-империей, ни капиталистическим миром-экономикой, но социалистическим миром-правительством. Я не рассматриваю этот прогноз как нечто утопическое, но и не чувствую, чтобы такая организация общества была бы неизбежной. Она станет результатом длительной борьбы в формах, которые могут быть знакомыми, и, пожалуй, в очень небольшом количестве форм, борьбы, которая будет происходить во всех зонах мироэкономики (непрекращающаяся «классовая борьба», о которой говорил Мао). Правительства могут быть в руках личностей, групп или движений, симпатизирующих такой трансформации, но государства как таковые не являются ни прогрессивными, ни реакционными. Это движения и политические силы заслуживают таких оценочных суждений.

Валлерстайн, И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире: [Сборник] / Иммануил Валлерстайн; пер. с англ. П.М. Кудюкина; под ред. Б.Ю. Кагарлицкого. – Спб.: Унив. кн., 2001. – С. 21-26, 32-57.

3.3. Экзистенциально-феноменологическая стратегия философского мышления
Экзистенциальный проект человека в философии Ж.-П. Сартра

ЖАН-ПОЛЬ ШАРЛЬ ЭМАР САРТР (1905-1980) – французский философ, представитель экзистенциализма, писатель, драматург. Родился 21 июня в Париже и был единственным ребенком Жана Батиста Сартра, морского инженера, и Анн-Мари Сартр, урожденной Швейцер. Отец Сартра умер, когда мальчику не исполнилось и года. Мать происходила из семьи известных эльзасских ученых и была двоюродной сестрой Альберта Швейцера. Дед мальчика, профессор Шарль Швейцер, филолог-германист, основал в Париже институт современного языка. Окончив Эколь Нормаль, Сартр несколько лет преподавал философию в одном из лицеев Гавра. В 1933-1934 гг. стажировался в Германии, потом снова преподавал в Париже. Во время II Мировой войны Сартр служил в метеорологическом корпусе, его не взяли в действующую армию из-за плохого зрения. После капитуляции Франции и недолгого пребывания в лагере военнопленных Сартр возвращается к литературной и преподавательской деятельности. В послевоенные годы Сартр становится признанным лидером экзистенциалистов. Наибольшей популярности он достигает в 60-е гг. во времена студенческих волнений, поскольку считается главным защитником свободы личности и критиком любых форм социального принуждения. Ж.-П. Сартр широко известен как писатель и драматург. В 1964 г. он был удостоен Нобелевской премии по литературе «за богатое идеями, пронизанное духом свободы и поисками истины творчество, оказавшее огромное влияние на наше время». Однако, опасаясь, что статус нобелевского лауреата помешает его радикальной политической деятельности, Сартр от премии отказался. В последние годы жизни Сартр почти ослеп из-за глаукомы, писать он больше не мог, но активно давал интервью и обсуждал политические события. В его похоронной процессии приняло участие более 50 тыс. человек, а газета «Монд» написала: «Ни один французский интеллектуал XX века, ни один лауреат Нобелевской премии не оказал такого глубокого, длительного и всеобъемлющего влияния на общественную мысль, как Сартр». Всё богатое творчество Ж.-П. Сартра пронизано глубокими философскими идеями, главная из которых заключалась в том, что каждый человек – это уникальная неповторимая личность, несводимая к каким-либо общим определениям и концепциям. Каждый человек принципиально свободен в выборе своего жизненного пути, каждое мгновение жизни есть выбор самого себя, только человек сам решает, кем ему стать.

«ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ – ЭТО ГУМАНИЗМ» – программная работа Ж.-П. Сартра, в которой разъясняются основные идеи экзистенциализма, была впервые издана во Франции в 1946 г. В этой небольшой статье, адресованной широкому кругу читателей, Сартр пытается объяснить, что собой представляет экзистенциализм как философское, литературное и общественное течение. В работе экзистенциализм представлен как философия свободы и гуманизма, главным тезисом которой является утверждение о том, что «человеческое существование предшествует человеческой сущности». При этом экзистенция (т.е. человеческое существование) не поддается однозначному определению и рациональному объяснению, но раскрывает себя в таких модусах как тревога, заброшенность и отчаяние, свобода, выбор, ответственность.

Вопросы к тексту:

1) Какое утверждение, по мнению Сартра, выражает сущность экзистенциализма? Почему?

2) Что означает высказывание «человек – это проект»?

3) В чем выражается свобода человека? Имеет ли она ограничения?

4) Как характеризуют экзистенцию тревога, заброшенность и отчаяние?

5) В чем заключается гуманистический характер экзистенциализма?

3.3.1. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм

Я хотел бы выступить здесь в защиту экзистенциализма от ряда упреков, высказанных в адрес этого учения. Прежде всего, экзистенциализм обвиняют в том, будто он призывает погрузиться в квиетизм отчаяния: раз никакая проблема вообще не разрешима, то не может быть и никакой возможности действия в мире; в конечном итоге это созерцательная философия, а по-

скольку созерцание – роскошь, то мы вновь приходим к буржуазной философии. Таковы главным образом обвинения со стороны коммунистов.

С другой стороны, нас обвиняют в том, что мы подчеркиваем человеческую низость, показываем всюду гнусное, темное, липкое и пренебрегаем многим приятным и красивым, отворачиваемся от светлой стороны человеческой натуры. Так, например, критик, стоящий на позициях католицизма, – г-жа Мерсье обвиняла нас в том, что мы забыли об улыбке ребенка. Те и другие упрекают нас в том, что мы забыли о солидарности людей, смотрим на человека как на изолированное существо; и это следствие того, что мы исходим, как заявляют коммунисты, из чистой субъективности, из картезианского «я мыслю», то есть опять-таки из такого момента, когда человек постигает себя в одиночестве, и это будто бы отрезает нам путь к солидарности с людьми, которые находятся вовне и которых нельзя постичь посредством cogito.

Со своей стороны христиане упрекают нас еще и в том, что мы отрицаем реальность и значение человеческих поступков, так как, уничтожая божественные заповеди и вечные ценности, не оставляем ничего, кроме произвола: всякому позволено поступать, как ему вздумается, и никто не может судить о взглядах и поступках других людей.

На все эти обвинения я постараюсь здесь ответить, именно поэтому я и озаглавил эту небольшую работу «Экзистенциализм – это гуманизм». Многих, вероятно, удивит, что здесь говорится о гуманизме. Разберем, какой смысл мы в него вкладываем. В любом случае мы можем сказать с самого начала, что под экзистенциализмом мы понимаем такое учение, которое делает возможной человеческую жизнь и которое, кроме того, утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность.

Основное обвинение, нам предъявляемое, состоит, как известно, в том, что мы обращаем особое внимание на дурную сторону человеческой жизни. Мне рассказывали недавно об одной даме, которая, обмолвившись грубым выражением, заявила в виде извинения «Кажется, я становлюсь экзистенциалисткой». Следовательно, экзистенциализм уподобляют непристойности, а экзистенциалистов объявляют «натуралистами». Но, если мы действительно натуралисты, вызывает крайнее удивление, что мы можем пугать и шокировать в гораздо большей степени, чем натурализм в собственном смысле. Человек, относящийся терпимо к такому роману Золя, как «Земля», испытывает отвращение, читая экзистенциалистский роман; человек, ссылающийся на народную мудрость, которая весьма пессимистична, находит нас законченными пессимистами. И в то же время трезво рассуждают по поводу того, что «своя рубашка ближе к телу» или что «собака любит палку». Есть множество других общих мест, говорящих о том же самом: не следует бороться с установленной властью, против силы не пойдешь, выше головы не прыгнешь, любое не подкрепленное традицией действие – романтика; всякая попытка, не опирающаяся на опыт, обречена на неудачу, а опыт показывает, что люди всегда скатываются вниз, что для того, чтобы их удержать, нужно нечто твердое, иначе воцарится анархия. И, однако, те самые люди, которые пережевывают эти пессимистические поговорки, которые заявляют всякий раз, когда они видят какой-нибудь более или менее отвратительный поступок: «Да, таков человек!», и которые кормятся этими «реалистическими напевами», – эти же люди упрекают экзистенциализм в излишней мрачности, и притом так упрекают, что иногда спрашиваешь себя: не за то ли они им недовольны, что он, наоборот, слишком оптимистичен? Что, в сущности, пугает в этом учении? Не тот ли факт, что оно дает человеку возможность выбора? Чтобы это выяснить, надо рассмотреть вопрос в строго философском плане. Итак, что такое экзистенциализм?

Большинству людей, употребляющих это слово, было бы очень трудно его разъяснить, ибо ныне, когда оно стало модным, экзистенциалистами стали объявлять и музыкантов, и художников. Один хроникер в «Кларте» тоже подписывается «Экзистенциалист». Слово приобрело такой широкий и пространный смысл, что, в сущности, уже ничего ровным счетом не означает. Похоже на то, что в отсутствие авангардного учения, вроде сюрреализма, люди, падкие на сенсации и жаждущие скандала, обращаются к философии экзистенциализма, которая, между тем, в этом отношении ничем не может им помочь. Ведь это исключительно строгое учение, меньше всего претендующее на скандальную известность и предназначенное прежде всего для специалистов и философов. Тем не менее можно легко дать ему определение.

Дело, впрочем, несколько осложняется тем, что существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса и исповедующего католицизм Габриэля Марселя; и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер и французские экзистенциалисты, в том числе я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта. Как это, собственно, следует понимать?

Возьмем изготовленный человеческими руками предмет, например книгу или нож для разрезания бумаги. Он был сделан ремесленником, который руководствовался при его изготовлении определенным понятием, а именно понятием ножа, а также заранее известной техникой, которая предполагается этим понятием и есть, в сущности, рецепт изготовления. Таким образом, нож является предметом, который, с одной стороны, производится определенным способом, а с другой – приносит определенную пользу. Невозможно представить себе человека, который бы изготовлял этот нож, не зная, зачем он нужен. Следовательно, мы можем сказать, что у ножа его сущность, то есть сумма приемов и качеств, которые позволяют его изготовить и определить, предшествует его существованию. И это обусловливает наличие здесь, передо мной, данного ножа или данной книги. В этом случае мы имеем дело с техническим взглядом на мир, согласно которому изготовление предшествует существованию.

Когда мы представляем себе бога-творца, то этот бог по большей части уподобляется своего рода ремесленнику высшего порядка. Какое бы учение мы ни взяли – будь то учение Декарта или Лейбница, – везде предполагается, что воля в большей или меньшей степени следует за разумом или, по крайней мере, ему сопутствует и что бог, когда творит, отлично себе представляет, что именно он творит. Таким образом, понятие «человек» в божественном разуме аналогично понятию «нож» в разуме ремесленника. И бог творит человека, сообразуясь с техникой и замыслом, точно так же, как ремесленник изготовляет нож в соответствии с его определением и техникой производства. Так же и индивид реализует какое-то понятие, содержащееся в божественном разуме.

В XVIII веке атеизм философов ликвидировал понятие бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Эту идею мы встречаем повсюду у Дидро, Вольтера и даже у Канта. Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся «человеческим» понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек – лишь частный случай общего понятия «человек». У Канта из этой всеобщности вытекает, что и житель лесов – естественный человек, и буржуа подводятся под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. Следовательно, и здесь сущность человека предшествует его историческому существованию, которое мы находим в природе.

Атеистический экзистенциализм, представителем которого являюсь я, более последователен. Он учит, что если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется.

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек

станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование.

Но когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. Слово «субъективизм» имеет два смысла, и наши оппоненты пользуются этой двусмысленностью. Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны – что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма. Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло. То, что мы выбираем, – всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если, с другой стороны, существование предшествует сущности, и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом. Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество. Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе – наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле, – то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество. Возьмем более индивидуальный случай Я хочу, например, жениться и иметь детей. Даже если эта женитьба зависит единственно от моего положения, или моей страсти, или моего желания, то тем самым я вовлекаю на путь моногамии не только себя самого, но и все человечество. Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю, выбирая себя, я выбираю человека вообще.

Это позволяет нам понять, что скрывается за столь громкими словами, как «тревога», «заброшенность», «отчаяние». Как вы увидите, в них заложен чрезвычайно простой смысл. Во-первых, что понимается под тревогой. Экзистенциалист охотно заявит, что человек – это тревога. А это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности. Правда, многие не ведают никакой тревоги, но мы считаем, что эти люди прячут это чувство, бегут от него. Несомненно, многие люди полагают, что их действия касаются лишь их самих, а когда им говоришь: а что, если бы все так поступали? – они пожимают плечами и отвечают: но ведь все так не поступают. Однако на самом деле всегда следует спрашивать, а что бы произошло, если бы все так поступали? От этой беспокоящей мысли можно уйти, лишь проявив некоторую нечестность (mauvaise foi). Тот, кто лжет, оправдываясь тем, что все так поступают, – не в ладах с совестью, так как факт лжи означает, что лжи придается значение универсальной ценности. Тревога есть, даже если ее скрывают. Это та тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Вы знаете эту историю. Ангел приказал Аврааму принести в жертву сына. Хорошо, если это на самом деле был ангел, который пришел и сказал: ты – Авраам и ты пожертвуешь своим сыном. Но каждый вправе спросить: действительно ли это ангел и действительно ли я Авраам? Где доказательства? У одной сумасшедшей были галлюцинации: с ней говорили по телефону и отдавали приказания. На вопрос врача «Кто же с вами разговаривает?» – она ответила: «Он говорит, что он бог». Но что же служило ей доказательством, что это был бог? Если мне явится

ангел, то откуда я узнаю, что это и на самом деле ангел? И если я услышу голоса, то что докажет, что они доносятся с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния? Что докажет, что они обращены именно ко мне? Действительно ли я предназначен для того, чтобы навязать человечеству мою концепцию человека и мой выбор? У меня никогда не будет никакого доказательства, мне не будет дано никакого знамения, чтобы в этом убедиться. Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой. Мне вовсе не обязательно быть Авраамом, и тем не менее на каждом шагу я вынужден совершать поступки, служащие примером для других. Для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все сообразуют свои действия с его поступками. И каждый человек должен себе сказать: действительно ли я имею право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков? Если же он не говорит себе этого, значит, скрывает от себя свою тревогу. Речь идет здесь не о том чувстве, которое ведет к квиетизму, к бездействию. Это – тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. Когда, например, военачальник берет на себя ответственность, отдавая приказ об атаке и посылая людей на смерть, то, значит, он решается это сделать и, в сущности, принимает решение один. Конечно, имеются приказы свыше, но они слишком общие и требуют конкретного истолкования. Это истолкование исходит от него, и от этого истолкования зависит жизнь десяти, четырнадцати или двадцати человек. Принимая решение, он не может не испытывать какого-то чувства тревоги. Такая тревога знакома всем руководителям. Однако она не мешает им действовать, наоборот, составляет условие действия, так как предполагает, что рассматривается множество различных возможностей. И когда они выбирают одну, то понимают, что она имеет ценность именно потому, что она выбрана. Эта тревога, о которой толкует экзистенциализм, объясняется, кроме того, прямой ответственностью за других людей. Это не барьер, отделяющий нас от действия, но часть самого действия.

Говоря о «заброшенности» (излюбленное выражение Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы. Экзистенциализм противостоит той распространенной светской морали, которая желает избавиться от бога с минимальными издержками. Когда около 1880 года некоторые французские профессора пытались выработать светскую мораль, они заявляли примерно следующее: «Бог – бесполезная и дорогостоящая гипотеза, и мы ее отбрасываем. Однако для того, чтобы существовала мораль, общество, мир культуры, необходимо, чтобы некоторые ценности принимались всерьез и считались существующими a priori. Необходимость быть честным, не лгать, не бить жену, иметь детей и т.д. и т.п. должна признаваться *априорно*. Следовательно, нужно еще немного поработать, чтобы показать, что ценности все же существуют как скрижали в умопостигаемом мире, даже если бога нет. Иначе говоря, ничто не меняется, если бога нет; и это – умонастроение всего того, что во Франции называют радикализмом. Мы сохраним те же нормы честности, прогресса, гуманности; только бог превратится в устаревшую гипотезу, которая спокойно, сама собой отомрет. Экзистенциалисты, напротив, обеспокоены отсутствием бога, так как вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага a priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его мыслил. И нигде не записано, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать; и это именно потому, что мы находимся на равнине, и на этой равнине живут одни только люди.

Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то все дозволено». Это – исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода.

С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой – в светлом царстве ценностей – у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден

быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал, и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всесилие страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть – это всесокрушающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти. Экзистенциалист не считает также, что человек может получить на Земле помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир. По его мнению, человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему вздумается. Он считает, следовательно, что человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека. В одной своей замечательной статье Понж писал «Человек – это будущее человека». И это совершенно правильно. Но совершенно неправильно понимать это таким образом, что будущее предначертано свыше и известно богу, так как в подобном случае это уже не будущее. Понимать это выражение следует в том смысле, что, каким бы ни был человек, впереди его всегда ожидает неизведанное будущее.

Но это означает, что человек заброшен. Чтобы пояснить на примере, что такое заброшенность, я сошлюсь на историю с одним из моих учеников, который пришел ко мне при следующих обстоятельствах. Его отец поссорился с его матерью; кроме того, отец склонялся к сотрудничеству с оккупантами. Старший брат был убит во время наступления немцев в 1940 году. И этот юноша с несколько примитивными, но благородными чувствами хотел за него отомстить. Мать, очень опечаленная полуизменой мужа и смертью старшего сына, видела в нем единственное утешение. Перед этим юношей стоял выбор: или уехать в Англию и поступить в вооруженные силы «Сражающейся Франции», что значило покинуть мать, или же остаться и помогать ей. Он хорошо понимал, что мать живет им одним и что его уход, а возможно и смерть, ввергнет ее в полное отчаяние. Вместе с тем он сознавал, что в отношении матери каждое его действие имеет положительный, конкретный результат в том смысле, что помогает ей жить, тогда как каждое его действие, предпринятое для того, чтобы отправиться сражаться, неопределенно, двусмысленно, может не оставить никакого следа и не принести ни малейшей пользы: например, по пути в Англию, проезжая через Испанию, он может на бесконечно долгое время застрять в каком-нибудь испанском лагере, может, приехав в Англию или в Алжир, попасть в штаб писарем. Следовательно, перед ним были два совершенно различных типа действия, либо конкретные и немедленные действия, но обращенные только к одному человеку, либо действия, направленные на несравненно более широкое общественное целое, на всю нацию, но именно по этой причине имеющие неопределенный, двусмысленный характер и, возможно, безрезультатные.

Одновременно он колебался между двумя типами морали. С одной стороны, мораль симпатии, личной преданности, с другой стороны, мораль более широкая, но, может быть, менее действенная. Нужно было выбрать одну из двух. Кто мог помочь ему сделать этот выбор? Христианское учение? Нет. Христианское учение говорит: будьте милосердны, любите ближнего, жертвуйте собою ради других, выбирайте самый трудный путь и т.д. и т.п. Но какой из этих путей самый трудный? Кого нужно возлюбить, как ближнего своего: воина или мать? Как принести больше пользы: сражаясь вместе с другими – польза не вполне определенная, или же – вполне определенная польза – помогая жить конкретному существу? Кто может решать здесь a priori? Никто. Никакая писаная мораль не может дать ответ. Кантианская мораль гласит: никогда не рассматривайте других людей как средство, но лишь как цель. Прекрасно. Если я останусь с матерью, я буду видеть в ней цель, а не средство. Но тем самым я рискую видеть средство в тех людях, которые сражаются. И наоборот, если я присоединюсь к сражающимся, то буду рассматривать их как цель, но тем самым рискую видеть средство в собственной матери

Если ценности неопределенны и если все они слишком широки для того конкретного случая, который мы рассматриваем, нам остается довериться инстинктам. Это и попытался сделать молодой человек. Когда я встретился с ним, он сказал: «В сущности, главное – чувство. Мне следует выбрать то, что меня действительно толкает в определенном направлении. Если я почувствую, что достаточно люблю свою мать, чтобы пожертвовать ради нее всем остальным – жаждой мести, жаждой действия, приключений, то я останусь с ней. Если же, наоборот, я почувствую, что моя любовь к матери недостаточна, тогда мне надо будет уехать». Но как опреде-

лить значимость чувства? В чем значимость его чувства к матери? Именно в том, что он остается ради нее. Я могу сказать: «Я люблю своего приятеля достаточно сильно, чтобы пожертвовать ради него некоторой суммой денег». Но я могу сказать это лишь в том случае, если это уже сделано мною. Я могу сказать «Я достаточно люблю свою мать, чтобы остаться с ней», в том случае, если я с ней остался. Я могу установить значимость данного чувства лишь тогда, когда уже совершил поступок, который утверждает и определяет значимость чувства. Если же мне хочется, чтобы чувство оправдало мой поступок, я попадаю в порочный круг.

С другой стороны, как хорошо сказал Андре Жид, чувство, которое изображают, и чувство, которое испытывают, почти неразличимы. Решить, что я люблю свою мать, и остаться с ней или же разыграть комедию, будто я остаюсь ради матери, – почти одно и то же. Иначе говоря, чувство создается поступками, которые мы совершаем. Я не могу, следовательно, обратиться к чувству, чтобы им руководствоваться. А это значит, что я не могу ни искать в самом себе такое истинное состояние, которое побудило бы меня к действию, ни требовать от какой-либо морали, чтобы она предписала, как мне действовать. Однако, возразите вы, ведь он же обратился за советом к преподавателю. Дело в том, что, когда вы идете за советом, например, к священнику, значит, вы выбрали этого священника и, в сущности, вы уже более или менее представляли себе, что он вам посоветует. Иными словами, выбрать советчика – это опять-таки решиться на что-то самому. Вот вам доказательство: если вы христианин, вы скажете: «Посоветуйтесь со священником». Но есть священники-коллаборационисты, священники-выжидатели, священники – участники движения Сопротивления. Так кого же выбрать? И если юноша останавливает свой выбор на священнике – участнике Сопротивления или священнике-коллаборационисте, то он уже решил, каким будет совет. Обращаясь ко мне, он знал мой ответ, а я могу сказать только одно: вы свободны, выбирайте, то есть изобретайте.

Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений. Католики возразят, что знамения есть. Допустим, что так, но и в этом случае я сам решаю, каков их смысл. В плену я познакомился с одним примечательным человеком, иезуитом, вступившим в орден следующим образом. Он немало натерпелся в жизни: его отец умер, оставив семью в бедности; он жил на стипендию, получаемую в церковном учебном заведении, и ему постоянно давали понять, что он принят туда из милости; он не получал многих почетных наград, которые так любят дети. Позже, примерно в 18 лет, он потерпел неудачу в любви и, наконец, в 22 года провалился с военной подготовкой – факт сам по себе пустяковый, но явившийся именно той каплей, которая переполнила чашу. Этот юноша мог, следовательно, считать себя полным неудачником. Это было знамение, но в чем заключался его смысл? Мой знакомый мог погрузиться в скорбь или отчаяние, но достаточно здраво рассудил, что это – знак, указывающий на то, что он не создан для успехов на мирском поприще, что ему назначены успехи в делах религии, святости, веры. Он увидел, следовательно, в этом перст божий и вступил в орден. Разве решение относительно смысла знамения не было принято им самим, совершенно самостоятельно? Из этого ряда неудач можно было сделать совсем другой вывод: например, что лучше стать плотником или революционером. Следовательно, он несет полную ответственность за истолкование знамения. Заброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Заброшенность приходит вместе с тревогой.

Что касается отчаяния, то этот термин имеет чрезвычайно простой смысл. Он означает, что мы будем принимать во внимание лишь то, что зависит от нашей воли, или ту сумму вероятностей, которые делают возможным наше действие. Когда чего-нибудь хотят, всегда присутствует элемент вероятности. Я могу рассчитывать на то, что ко мне приедет друг. Этот друг приедет на поезде или на трамвае. И это предполагает, что поезд прибудет в назначенное время, а трамвай не сойдет с рельсов. Я остаюсь в области возможного; но полагаться на возможность следует лишь настолько, насколько наше действие допускает всю совокупность возможностей. Как только рассматриваемые мною возможности перестают строго соответствовать моим действиям, я должен перестать ими интересоваться, потому что никакой бог и никакое провидение не могут приспособить мир и его возможности к моей воле. В сущности, когда Декарт писал: «Побеждать скорее самого себя, чем мир», то этим он хотел сказать то же самое: действовать без надежды. Марксисты, с которыми я разговаривал, возражали: «В ваших действиях, которые,

очевидно, будут ограничены вашей смертью, вы можете рассчитывать на поддержку со стороны других людей. Это значит рассчитывать, во-первых, на то, что другие люди сделают для помощи вам в другом месте – в Китае, в России, и в то же время на то, что они сделают позже, после вашей смерти, для того чтобы продолжить ваши действия и довести их до завершения, то есть до революции. Вы даже должны на это рассчитывать, иначе вам нет морального оправдания». Я же на это отвечаю, что я всегда буду рассчитывать на товарищей по борьбе в той мере, в какой они участвуют вместе со мной в общей конкретной борьбе, связаны единством партии или группировки, действие которой я более или менее могу контролировать, – я состою в ней, и мне известно все, что в ней делается. И вот при таких условиях рассчитывать на единство и на волю этой партии – это все равно что рассчитывать на то, что трамвай придет вовремя или что поезд не сойдет с рельсов. Но я не могу рассчитывать на людей, которых не знаю, основываясь на вере в человеческую доброту или заинтересованность человека в общественном благе. Ведь человек свободен, и нет никакой человеческой природы, на которой я мог бы основывать свои расчеты. Я не знаю, какая судьба ожидает русскую революцию. Я могу лишь восхищаться ею и взять ее за образец в той мере, в какой я сегодня вижу, что пролетариат играет в России роль, какой он не играет ни в какой другой стране. Но я не могу утверждать, что революция обязательно приведет к победе пролетариата. Я должен ограничиваться тем, что вижу. Я не могу быть уверен, что товарищи по борьбе продолжат мою работу после моей смерти, чтобы довести ее до максимального совершенства, поскольку эти люди свободны и завтра будут сами решать, чем должен быть человек. Завтра, после моей смерти, одни, может быть, решат установить фашизм, а другие окажутся такими трусами, что позволят им это сделать. Тогда фашизм станет человеческой истиной; и тем хуже для нас. Действительность будет такой, какой ее определит сам человек.

Значит ли это, что я должен предаться бездействию? Нет. Сначала я должен решить, а затем действовать, руководствуясь старой формулой: «Нет нужды надеяться, чтобы что-то предпринимать». Это не означает, что мне не следует вступать в ту или иную партию. Просто я, не питая иллюзий, буду делать то, что смогу. Например, я задаюсь вопросом: осуществится ли обобществление как таковое? Я об этом ничего не знаю, знаю только, что сделаю все, что будет в моих силах, для того, чтобы оно осуществилось. Сверх этого я не могу ни на что рассчитывать.

Квиетизм – позиция людей, которые говорят: другие могут сделать то, чего не могу сделать я. Учение, которое я излагаю, прямо противоположно квиетизму, ибо оно утверждает, что реальность – в действии. Оно даже идет дальше и заявляет, что человек есть не что иное, как его проект самого себя. Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь. Отсюда понятно, почему наше учение внушает ужас некоторым людям. Ведь у них зачастую нет иного способа переносить собственную несостоятельность, как с помощью рассуждения: «Обстоятельства были против меня, я стою гораздо большего. Правда, у меня не было большой любви или большой дружбы, но это только потому, что я не встретил мужчину или женщину, которые были бы их достойны. Я не написал хороших книг, но это потому, что у меня не было досуга. У меня не было детей, которым я мог бы себя посвятить, но это потому, что я не нашел человека, с которым мог бы пройти по жизни. Во мне, стало быть, остаются в целости и сохранности множество неиспользованных способностей, склонностей и возможностей, которые придают мне значительно большую значимость, чем можно было бы судить только по моим поступкам». Однако в действительности, как считают экзистенциалисты, нет никакой любви, кроме той, что создает саму себя; нет никакой «возможной» любви, кроме той, которая в любви проявляется. Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в произведениях искусства. Гений Пруста – это произведения Пруста Гений Расина – это ряд его трагедий, и кроме них ничего нет. Зачем говорить, что Расин мог бы написать еще одну трагедию, если он ее не написал? Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет. Конечно, это может показаться жестоким для тех, кто не преуспел в жизни. Но, с другой стороны, надо, чтобы люди поняли, что в счет идет только реальность, что мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как обманчивый сон, как

рухнувшие надежды, как напрасные ожидания, то есть определить его отрицательно, а не положительно. Тем не менее, когда говорят: «Ты есть не что иное, как твоя жизнь», это не значит, что, например, о художнике будут судить исключительно по его произведениям; есть тысячи других вещей, которые его определяют. Мы хотим лишь сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков, что он есть сумма, организация, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки.

И в таком случае нас упрекают, по существу, не за пессимизм, а за упрямый оптимизм. Если нам ставят в упрек наши литературные произведения, в которых мы описываем вялых, слабых, трусливых, а иногда даже явно дурных людей, так это не только потому, что эти существа вялые, слабые, трусливые или дурные. Если бы мы заявили, как Золя, что они таковы по причине своей наследственности, в результате воздействия среды, общества, в силу определенной органической или психической обусловленности, люди бы успокоились и сказали: «Да, мы таковы, и с этим ничего не поделаешь». Но экзистенциалист, описывая труса, полагает, что этот трус ответствен за собственную трусость. Он таков не потому, что у него трусливое сердце, легкие или мозг. Он таков не вследствие своей физиологической организации, но потому, что сам сделал себя трусом своими поступками. Не бывает трусливого темперамента. Темпераменты бывают нервическими, слабыми, как говорится, худосочными или полнокровными. Но слабый человек вовсе не обязательно трус, так как трусость возникает вследствие отречения или уступки. Темперамент – еще не действие. Трус определяется по совершенному поступку. То, что люди смутно чувствуют и что вызывает у них ужас, – это виновность самого труса в том, что он трус. Люди хотели бы, чтобы трусами или героями рождались.

Один из главных упреков в адрес моей книги «Дороги свободы» формулируется следующим образом: как можно делать героями столь дряблых людей? Это возражение несерьезно, оно предполагает, что люди рождаются героями. Собственно говоря, люди именно так и хотели бы думать: если вы родились трусом, то можете быть совершенно спокойны – вы не в силах ничего изменить и останетесь трусом на всю жизнь, что бы вы ни делали. Если вы родились героем, то также можете быть совершенно спокойны – вы останетесь героем всю жизнь, будете пить как герой, есть как герой. Экзистенциалист же говорит: трус делает себя трусом и герой делает себя героем. Для труса всегда есть возможность больше не быть трусом, а для героя – перестать быть героем. Но в счет идет лишь полная решимость, а не частные случаи или отдельные действия – они не захватывают нас полностью.

Итак, мы, кажется, ответили на ряд обвинений. Как видите, экзистенциализм нельзя рассматривать ни как философию квиетизма, ибо экзистенциализм определяет человека по его делам, ни как пессимистическое описание человека: на деле нет более оптимистического учения, поскольку судьба человека полагается в нем самом. Экзистенциализм – это не попытка отбить у человека охоту к действиям, ибо он говорит человеку, что надежда лишь в его действиях, и единственное, что позволяет человеку жить,– это действие. Следовательно, в этом плане мы имеем дело с моралью действия и решимости. Однако на этом основании нас упрекают также и в том, что мы замуровываем человека в индивидуальной субъективности. Но и здесь нас понимают превратно.

Действительно, наш исходный пункт – это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. Не потому, что мы буржуа, а потому, что мы хотим иметь учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадеживают, не имея под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского cogito все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающееся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно.

Далее, наша теория – единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект. Всякий материализм ведет к рассмотре-

нию людей, в том числе и себя самого, как предметов, то есть как совокупности определенных реакций, ничем не отличающейся от совокупности тех качеств и явлений, которые образуют стол, стул или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать царство человека как совокупность ценностей, отличную от материального царства. Но субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в cogito человек открывает не только самого себя, но и других людей. В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через «я мыслю» мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через cogito, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом – как условие своего собственного существования. Он отдает себе отчет в том, что не может быть *каким-нибудь* (в том смысле, в каком про человека говорят, что он остроумен, зол или ревнив), если только другие не признают его таковым. 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 интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

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 созидаю всеобщее. Я созидаю 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 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.

Это, однако, не снимает полностью обвинения в субъективизме, которое выступает еще в нескольких формах. Во-первых, нам говорят: «Значит, вы можете делать что угодно». Это обвинение формулируют по-разному. Сначала нас записывают в анархисты, а потом заявляют: «Вы не можете судить других, так как не имеете оснований, чтобы предпочесть один проект другому». И, наконец, нам могут сказать: «Все произвольно в вашем выборе, вы отдаете одной рукой то, что вы якобы получили другой». Эти три возражения не слишком серьезны. Прежде всего, первое возражение – «вы можете выбирать что угодно» – неточно. Выбор возможен в одном направлении, но невозможно не выбирать. Я всегда могу выбрать, но я должен знать, что даже в том случае, если ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю. Хотя это обстоятельство и кажется сугубо формальным, однако оно чрезвычайно важно для ограничения фантазии и каприза. Если верно, что, находясь в какой-то ситуации, например в ситуации, определяющей меня как существо, наделенное полом, способное находиться в отношениях с существом другого пола и иметь детей, я вынужден выбрать какую-то позицию, то, во всяком случае, я несу ответственность за выбор, который, обязывая меня, обязывает в то же время все человечество. Даже если никакая априорная ценность не определяет моего выбора, он все же не имеет ничего общего с капризом. А если кое-кому кажется, что это – та же теория произвольного действия, что и у А. Жида, значит, они не видят громадного различия между экзистенциализмом и учением Жида. Жид не знает, что такое ситуация. Для него действия обусловлены простым капризом. Для нас, напротив, человек находится в организованной ситуации, которою живет, и своим выбором он заставляет жить ею все человечество, и он не может не выбирать: он или останется целомудренным, или женится, но не будет иметь детей, или женится и будет иметь детей. В любом случае, что бы он ни делал, он несет полную ответственность за решение этой проблемы. Конечно, он не ссылается, осуществляя выбор, на предустановленные ценности, но было бы несправедливо обвинять его в капризе. Моральный выбор можно сравнить скорее с созданием произведения искусства. Однако здесь надо сразу же оговориться, речь идет отнюдь не об эстетской морали, наши противники столь недобросовестны, что упрекают нас даже в этом. Пример взят мною лишь для сравнения. Итак, разве когда-нибудь упрекали художника, рисующего картину, за то, что он не руководствуется априорно установленными правилами? Разве когда-нибудь говорили, какую он *должен* нарисовать картину? Ясно, что нет картины, которая была бы определена до ее написания, что художник живет созданием своего произведения и что картина, которая должна быть нарисована, – это та картина, которую он нарисует. Ясно, что нет априорных эстетических ценностей, но есть ценности, которые проявятся потом – в связи отдельных элементов картины, в отношениях между волей к творчеству и результатом. Никто не может сказать, какой будет живопись завтра. О картинах можно судить, лишь когда они уже написаны. Какое отношение имеет это к морали? Здесь мы тоже оказываемся в ситуации творчества. Мы никогда не говорим о произвольности произведения искусства. Обсуждая полотно Пикассо, мы не говорим, что оно произвольно. Мы хорошо понимаем, что, рисуя, он созидает себя таким, каков он есть, что совокупность его произведений включается в его жизнь.

Так же обстоит дело и в морали. Общим между искусством и моралью является то, что в обоих случаях мы имеем творчество и изобретение. Мы не можем решить a priori, что надо делать. Мне кажется, я достаточно показал это на примере того молодого человека, который приходил ко мне за советом и который мог взывать к любой морали, кантианской или какой-либо еще, не находя там для себя никаких указаний. Он был вынужден изобрести для себя свой собственный закон. Мы никогда не скажем, что этот человек – решит ли он остаться со своей матерью, беря за основу морали чувства, индивидуальное действие и конкретное милосердие, или решит поехать в Англию, предпочитая жертвенность, – сделал произвольный выбор. Человек создает себя сам. Он не сотворен изначально, он творит себя, выбирая мораль, а давление обстоятельств таково, что он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию. Поэтому бессмысленно упрекать нас в произвольности выбора.

Во-вторых, нам говорят, что мы не можем судить других. Это отчасти верно, а отчасти нет. Это верно в том смысле, что всякий раз, когда человек выбирает свою позицию и свой проект со всей искренностью и полной ясностью, каким бы ни был этот проект, ему невозмож-

но предпочесть другой. Это верно в том смысле, что мы не верим в прогресс. Прогресс – это улучшение. Человек же всегда находится лицом к лицу с меняющейся ситуацией, и выбор всегда остается выбором в ситуации. Моральная проблема ничуть не изменилась с тех пор, когда надо было выбирать между сторонниками и противниками рабовладения во время войны между Севером и Югом, вплоть до сегодняшнего дня, когда нужно голосовать за МРП или за коммунистов.

Но тем не менее судить можно, поскольку, как я уже говорил, человек выбирает, в том числе выбирает и самого себя, перед лицом других людей. Прежде всего можно судить, какой выбор основан на заблуждении, а какой на истине (это может быть не оценочное, а логическое суждение). Можно судить о человеке, если он нечестен. Если мы определили ситуацию человека как свободный выбор, без оправданий и без опоры, то всякий человек, пытающийся оправдаться своими страстями или придумывающий детерминизм, нечестен. Могут возразить: «Но почему бы ему не выбирать себя нечестно?» Я отвечу, что не собираюсь судить с моральной точки зрения, а просто определяю нечестность как заблуждение. Здесь нельзя избежать суждения об истине. Нечестность – это, очевидно, ложь, ибо утаивает полную свободу действия. В том же смысле можно сказать, что выбор нечестен, если заявляется, будто ему предшествуют некие предсуществующие ценности. Я противоречу сам себе, если одновременно хочу их установить и заявляю, что они меня обязывают. Если мне скажут: «А если я хочу быть нечестным?» – я отвечу: «Нет никаких оснований, чтобы вы им не были, но я заявляю, что вы именно таковы, тогда как строгая последовательность характерна лишь для честности». Кроме того, можно высказать моральное суждение. В каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного – свободы как основания всех ценностей. Это не означает, что он желает ее абстрактно. Это попросту означает, что действия честных людей имеют своей конечной целью поиски свободы как таковой. Человек, вступающий в коммунистический или революционный профсоюз, преследует конкретные цели. Эти цели предполагают наличие абстрактной воли к свободе. Но этой свободы желают в конкретном. Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае. Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы.

Конечно, свобода, как определение человека, не зависит от другого, но, как только начинается действие, я обязан желать вместе с моей свободой свободы других, я могу принимать в качестве цели мою свободу лишь в том случае, если поставлю своей целью также и свободу других. Следовательно, если с точки зрения полной аутентичности я признал, что человек – это существо, у которого существование предшествует сущности, что он есть существо свободное, которое может при различных обстоятельствах желать лишь своей свободы, я одновременно признал, что я могу желать и другим только свободы. Таким образом, во имя этой воли к свободе, предполагаемой самой свободой, я могу формулировать суждение о тех, кто стремится скрыть от себя полную беспричинность своего существования и свою полную свободу. Одних, скрывающих от себя свою полную свободу с помощью духа серьезности или ссылок на детерминизм, я назову трусами. Других, пытающихся доказать, что их существование необходимо, хотя даже появление человека на Земле является случайностью, я назову сволочью. Но трусов или сволочь можно судить лишь с точки зрения строгой аутентичности. Поэтому, хотя содержание морали и меняется, определенная форма этой морали универсальна. Кант заявляет, что свобода желает самой себя и свободы других. Согласен. Но он полагает, что формальное и всеобщее достаточны для конституирования морали. Мы же, напротив, думаем, что слишком отвлеченные принципы терпят крах при определении действия. Рассмотрим еще раз пример с этим учеником. Во имя чего, во имя какой великой максимы морали мог бы он, по-вашему, с полным спокойствием духа решиться покинуть мать или же остаться с ней. Об этом никак нельзя судить. Содержание всегда конкретно и, следовательно, непредсказуемо. Всегда имеет место изобретение. Важно только знать, делается ли данное изобретение во имя свободы.

Рассмотрим два конкретных примера. Вы увидите, в какой степени они согласуются друг с другом и в то же время различны. Возьмем «Мельницу на Флоссе». В этом произведении мы

встречаем некую девушку по имени Мэгги Тулливер, которая является воплощением страсти и сознает это. Она влюблена в молодого человека – Стефана, который обручен с другой, ничем не примечательной девушкой. Эта Мэгги Тулливер, вместо того чтобы легкомысленно предпочесть свое собственное счастье, решает во имя человеческой солидарности пожертвовать собой и отказаться от любимого человека. Наоборот, Сансеверина в «Пармской обители», считая, что страсть составляет истинную ценность человека, заявила бы, что большая любовь стоит всех жертв, что ее нужно предпочесть банальной супружеской любви, которая соединила бы Стефана и ту дурочку, на которой он собрался жениться. Она решила бы пожертвовать последней и добиться своего счастья. И, как показывает Стендаль, ради страсти она пожертвовала бы и собой, если того требует жизнь. Здесь перед нами две прямо противоположные морали. Но я полагаю, что они равноценны, ибо в обоих случаях целью является именно свобода. Вы можете представить себе две совершенно аналогичные по своим следствиям картины. Одна девушка предпочитает покорно отказаться от любви, другая – под влиянием полового влечения – предпочитает игнорировать прежние связи мужчины, которого любит. Внешне эти два случая напоминают только что описанные. И тем не менее они весьма от них отличаются. Сансеверина по своему отношению к жизни гораздо ближе к Мэгги Тулливер, чем к такой беззаботной алчности.

Таким образом, вы видите, что второе обвинение одновременно и истинно, и ложно. Выбирать можно все, что угодно, если речь идет о свободе решать.

Третье возражение сводится к следующему: «Вы получаете одной рукой то, что даете другой», то есть ваши ценности, в сущности, несерьезны, поскольку вы их сами выбираете. На это я с глубоким прискорбием отвечу, что так оно и есть; но уж если я ликвидировал бога-отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности. Нужно принимать вещи такими, как они есть. И, кроме того, сказать, что мы изобретаем ценности, – значит утверждать лишь то, что жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл. Тем самым вы обнаруживаете, что есть возможность создать человеческое сообщество.

Меня упрекали за сам вопрос: является ли экзистенциализм гуманизмом. Мне говорили: «Ведь вы же писали в «Тошноте», что гуманисты не правы, вы надсмеялись над определенным типом гуманизма, зачем теперь к нему возвращаться?» Действительно, слово «гуманизм» имеет два совершенно различных смысла. Под гуманизмом можно понимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую ценность. Подобного рода гуманизм имеется у Кокто, например, в его рассказе «В 80 часов вокруг света», где один из героев, пролетая на самолете над горами, восклицает: «Человек поразителен!» Это означает, что лично я, не принимавший участия в создании самолетов, могу воспользоваться плодами этих изобретений и что лично я – как человек – могу относить на свой счет и ответственность, и почести за действия, совершенные другими людьми. Это означало бы, что мы можем оценивать человека по наиболее выдающимся действиям некоторых людей. Такой гуманизм абсурден, ибо только собака или лошадь могла бы дать общую характеристику человеку и заявить, что человек поразителен, чего они, кстати, вовсе не собираются делать, по крайней мере, насколько мне известно. Но нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек. Экзистенциализм освобождает его от всех суждений подобного рода. Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен. И мы не обязаны думать, что есть какое-то человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта. Культ человечества приводит к замкнутому гуманизму Конта и – стоит сказать – к фашизму. Такой гуманизм нам не нужен.

Но гуманизм можно понимать и в другом смысле. Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности – в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда при-

сутствует в человеческом мире, – и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление.

Из этих рассуждений видно, что нет ничего несправедливее выдвинутых против нас возражений. Экзистенциализм – это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он вовсе не пытается ввергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние – его исходный пункт. Экзистенциализм – не такой атеизм, который растрачивает себя на доказательства того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка, зрения. Это не значит, что мы верим в существование бога, – просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм – это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися.

Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр // Сумерки богов [Сб.] ; сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М.: Изд. полит. литер., 1990. – С. 319-344.

Философия абсурда А. Камю

АЛЬБЕР КАМЮ (1913–1960) – французский философ, публицист и писатель, один из основных представителей экзистенциализма. Родился в Мондови (Алжир), в семье сельскохозяйственного рабочего. Его отец погиб в первой мировой войне, когда Альберу было меньше года. Вскоре после этого у матери случился удар, в результате которого она стала полунемой. Семья Камю переехала в г. Алжир к бабушке, обладавшей очень деспотичным нравом, и дяде-инвалиду. В 1923 году учитель начальной школы Луи Жермен с трудом убедил мать и бабушку в необходимости продолжить образование Альбера и подготовил его к поступлению в лицей. В лицее Альбер серьёзно занимался футболом и боксом. В 1930 году у Камю был обнаружен туберкулёз, что вынудило его прервать образование и навсегда прекратить занятия спортом. Несмотря на болезнь, поступает на философский факультет Алжирского университета (1932), параллельно подрабатывая, чтобы оплатить учебу. На старших курсах увлёкся социалистическими идеями и вступает во Французскую коммунистическую партию (был исключен в 1937). В 1936 году создал самодеятельный «Театр труда», переименованный в 1937 году в «Театр команды». Организовал постановку «Братьев Карамазовых» по Достоевскому, где играл Ивана Карамазова. В 1936–1937 гг. путешествовал по Франции, Италии и Чехии. В начале второй мировой войны попытался вступить добровольцем в армию, но был признан негодным из-за туберкулёза. Во время немецкой оккупации принимает активное участие в движении Сопротивления, сотрудничает в подпольной газете «Комба» («Битва»), где публикуется его первое из «Писем немецкому другу». В 1943 году знакомится с Сартром, участвует в постановках его пьес (именно Камю впервые произнёс со сцены фразу: «Ад – это другие»). Военные и послевоенные годы стали наиболее плодотворными в творчестве Камю, когда он активно заявил о себе как о философе и литераторе. В 1957 году ему была присуждена Нобелевская премия по литературе. В начале 1960 г. Камю погиб в автомобильной катастрофе на юге Франции. По поводу его смерти до сих пор ходят разные легенды, в которых одни утверждают, что это было самоубийство, другие винят во всем советскую разведку.

«МИФ О СИЗИФЕ. ЭССЕ ОБ АБСУРДЕ» – произведение А. Камю, написанное в годы оккупации (1940). Основная тема – это «удел человеческий», очерченный границами смерти и судьбы. Основной пафос – обоснование бунта и свободы, вопреки абсурдности жизни и обстоятельств. Главный персонаж (Эдип) появляется в самом конце работы как манифестация возможностей человека, героического следования своему выбору и своей свободе. В годы оккупации «Миф о Сизифе» воспринимался как призыв к борьбе за освобождение.

Вопросы к тексту:

1. Почему для А. Камю проблема самоубийства выступает как основная философская проблема?
2. Каковы причины абсурда и в чем его значение для самоопределения человека?
3. Как связаны абсурд и смерть, абсурд и бунт, бунт и свобода?
4. Кто такой Сизиф, и почему его надо представлять себе счастливым?

3.3.2. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде

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 чует 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 отрекся, 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 это 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. […]

Абсурдная свобода

Главное сделано. Налицо несколько очевидных истин, от которых я не могу отрешиться. В расчет принимается то, что я знаю, в чем уверен, чего не могу отрицать, не могу отбросить. Я могу отторгнуть от живущей неопределенной тоской части моего «Я» все, кроме желания единства, влечения к решимости, требования ясности и связности. В мире, который окружает, задевает, подталкивает меня, я могу отрицать все, кроме этого хаоса, этого царственного случая, этого божественного равновесия, рождающегося из анархии. Не знаю, есть ли у этого мира превосходящий его смысл. Знаю только, что он мне неизвестен, что в данный момент он для меня непостижим. Что может значить для меня значение, лежащее за пределами моего удела? Я способен к пониманию только в человеческих терминах. Мне понятно то, к чему я притрагиваюсь, что оказывает мне сопротивление. Понимаю я также две достоверности – мое желание абсолюта и единства, с одной стороны, и несводимость этого мира к рациональному и разумному принципу – с другой. И я знаю, что не могу примирить эти две противоположные достоверности. Какую еще истину я мог бы признать, не впадая в обман, не примешивая надежду, каковой у меня нет и которая бессмысленна в границах моего удела?

Будь я деревом или животным, жизнь обрела бы для меня смысл. Вернее, проблема смысла исчезла бы вовсе, так как я сделался бы частью этого мира. Я был бы этим миром, которому ныне противостою всем моим сознанием, моим требованием вольности. Ничтожный разум противопоставил меня всему сотворенному, и я не могу отвергнуть его росчерком пера. Я должен удержать то, что считаю истинным, что кажется мне очевидным, даже вопреки собственному желанию. Что иное лежит в основе этого конфликта, этого разлада между миром и сознанием, как не само сознание конфликта? Следовательно, чтобы сохранить конфликт, мне необходимо непрестанное, вечно обновляющееся и всегда напряженное сознание. В нем мне необходимо удерживать себя. Вместе с ним в человеческую жизнь вторгается абсурд – столь очевидный и в то же время столь труднодостижимый – и находит в ней отечество. Но в тот же миг ум может сбиться с этого иссушающего и бесплодного пути ясности, чтобы вернуться в повседневную жизнь, в мир анонимной безличности. Но отныне человек вступает в этот мир вместе со своим бунтом, своей ясностью видения. Он разучился надеяться. Ад настоящего сделался наконец его царством. Все проблемы вновь предстают перед ним во всей остроте. На смену абстрактной очевидности приходит поэзия форм и красок. Духовные конфликты воплощаются и находят свое прибежище – величественное или жалкое – в сердце человека. Ни один из них не разрешен, но все они преобразились. Умереть ли, ускользнуть ли от конфликта с помощью скачка, либо перестроить на свой лад здание идей и форм? Или же, напротив, держать мучительное и чудесное пари абсурда? Еще одно усилие в этом направлении – и мы сможем вывести все следствия. Голос плоти, нежность, творчество, деятельность, человеческое благородство вновь займут свои места в этом безумном мире. Человек отыщет в нем вино абсурда и хлеб безразличия, которые питают его величие.

Я настаиваю на том, что это метод упорства. На каком-то этапе своего пути абсурдный человек должен проявить настойчивость. В истории предостаточно религий и пророчеств, даже безбожных. А от абсурдного человека требуют совершить нечто совсем иное – скачок. В ответ он может только сказать, что не слишком хорошо понимает требование, что оно неочевидно. Он желает делать лишь то, что хорошо понимает. Его уверяют, что это грех гордыни, а ему

неясно само понятие «грех»; быть может, в конце концов его ждет ад, но ему недостанет воображения, чтобы представить себе столь странное будущее. Пусть он потеряет бессмертную жизнь, невелика потеря. Его заставляют признать свою виновность, но он чувствует себя невиновным. По правде говоря, он чувствует себя неисправимо невинным. Именно в силу невинности ему все позволено. От самого же себя он требует лишь одного: жить исключительно тем, что он знает, обходиться тем, что есть, и не допускать ничего недостоверного. Ему отвечают, что ничего достоверного не существует. Но это уже достоверность. С нею он и имеет дело: он хочет знать, можно ли жить не подлежащей обжалованию жизнью.

Теперь снова пришла пора обратиться к понятию самоубийства, рассматривая его с другой стороны. Ранее речь шла о знании; должна ли жизнь иметь смысл, чтобы ее стоило прожить. Сейчас же, напротив, кажется, что, чем меньше в ней смысла, тем больше оснований, чтобы ее прожить. Пережить испытание судьбой значит полностью принять жизнь. Следовательно, зная об абсурдности судьбы, можно жить ею только в том случае, если абсурд все время перед глазами, очевиден для сознания. Отвергнуть один из терминов противоречия, которым живет абсурд, значит избавиться от него. Упразднить сознательный бунт значит обойти проблему. Тема перманентной революции переносится, таким образом, в индивидуальный опыт. Жить – значит пробуждать к жизни абсурд. Пробуждать его к жизни – значит не отрывать от него взора. В отличие от Эвридики, абсурд умирает, когда от него отворачиваются. Одной из немногих последовательных философских позиций является бунт, непрерывная конфронтация человека с таящимся в нем мраком. Бунт есть требование прозрачности, в одно мгновение он ставит весь мир под вопрос. Подобно тому как опасность дает человеку незаменимый случай постичь самого себя, метафизический бут предоставляет сознанию все поле опыта. Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно ее сопровождающего.

Мы видим теперь, насколько опыт абсурда далек от самоубийства. Ошибочно мнение, будто самоубийство следует за бунтом, является его логическим завершением. Самоубийство есть полная противоположность бунта, так как предполагает согласие. Подобно скачку, самоубийство – это согласие с собственными пределами. Все закончено, человек отдается предписанной ему истории; видя впереди ужасное будущее, он низвергается в него. На свой лад самоубийство тоже разрешение абсурда, оно делает абсурдной даже саму смерть. Но я знаю, что условием существования абсурда является его неразрешимость. Будучи одновременно сознанием смерти и отказом от нее, абсурд ускользает от самоубийства. Абсурдна та веревка, которую воспринимает приговоренный к смерти перед своим головокружительным падением. Несмотря ни на что, она здесь, в двух шагах от него. Приговоренный к смертной казни – прямая противоположность самоубийцы.

Этот бунт придает жизни цену. Становясь равным по длительности всему существованию, бунт восстанавливает его величие. Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью. Ни с чем не сравнимо зрелище человеческой гордыни, тут ничего не могут поделать все самоуничижения. Есть нечто неповторимо могущественное в дисциплине, которую продиктовал себе ум, в крепко выкованной воле, в этом противостоянии. Обеднить реальность, которая своей бесчеловечностью подчеркивает величие человека, – значит обеднить самого человека. Понятно, почему всеобъясняющие доктрины ослабляют меня. Они снимают с меня груз моей собственной жизни; но я должен нести его в полном одиночестве. И я уже не могу представить, как может скептическая метафизика вступить в союз с моралью отречения.

Сознание и бунт – обе эти формы отказа – противоположны отречению. Напротив, их переполняют все страсти человеческого сердца. Речь идет о смерти без отречения, а не о добровольном уходе из жизни. Самоубийство – ошибка. Абсурдный человек исчерпывает все и исчерпывается сам; абсурд есть предельное напряжение, поддерживаемое всеми его силами в полном одиночестве. Абсурдный человек знает, что сознание и каждодневный бунт – свидетельства той единственной истины, которой является брошенный им вызов. Таково первое следствие.

Придерживаясь занятой ранее позиции, а именно выводить все следствия (и ничего, кроме них) из установленного понятия, я сталкиваюсь со вторым парадоксом. Чтобы хранить верность методу, мне нет нужды обращаться к метафизической проблеме свободы. Меня не интересует, свободен ли человек вообще, я могу ощутить лишь свою собственную свободу. У меня нет общих представлений о свободе, но есть лишь несколько отчетливых идей. Проблема «свободы вообще» не имеет смысла, ибо так или иначе связана с проблемой бога. Чтобы знать, свободен ли человек, достаточно знать, есть ли у него господин. Эту проблему делает особенно абсурдной то, что одно и то же понятие и ставит проблему свободы, и одновременно лишает ее всякого смысла, так как в присутствии бога это уже не столько проблема свободы, сколько проблема зла. Альтернатива известна: либо мы не свободны и ответ за зло лежит на всемогущем боге, либо мы свободны и ответственны, а бог не всемогущ. Все тонкости различных школ ничего не прибавили к остроте этого парадокса.

Вот почему мне чужда экзальтация, и я не теряю времени на определение понятия, которое ускользает от меня и теряет смысл, выходя за рамки индивидуального опыта. Я не в состоянии понять, чем могла бы быть свобода, данная мне свыше. Я утратил чувство иерархии. По поводу свободы у меня нет иных понятий, кроме тех, которыми располагает узник или современный индивид в лоне государства. Единственно доступная моему познанию свобода есть свобода ума и действия. Так что если абсурд и уничтожает шансы на вечную свободу, то он предоставляет мне свободу действия и даже увеличивает ее. Отсутствие свободы и будущего равнозначно росту наличных сил человека.

До встречи с абсурдом обычный человек живет своими целями, заботой о будущем или об оправдании (все равно, перед кем или перед чем). Он оценивает шансы, рассчитывает на дальнейшее, на пенсию или на своих сыновей, верит, что в его жизни многое еще наладится. Он действует, по сути, так, словно свободен, даже если фактические обстоятельства опровергают эту свободу. Все это поколеблено абсурдом. Идея «Я есмь», мой способ действовать так, словно все исполнено смысла (даже если иногда я говорю, что смысла нет), – все это самым головокружительным образом опровергается абсурдностью смерти. Думать о завтрашнем дне, ставить перед собой цель, иметь предпочтения – все это предполагает веру в свободу, даже если зачастую слышатся уверения, будто ее не ощущают. Но отныне я знаю, что нет высшей свободы, свободы быть, которая только и могла бы служить основанием истины. Смерть становится единственной реальностью, это конец всем играм. У меня нет свободы продлить бытие, я раб, причем рабство мое не скрашивается ни надеждой на грядущую где-то в вечности революцию, ни даже презрением. Но кто может оставаться рабом, если нет ни революции, ни презрения? Какая свобода в полном смысле слова может быть без вечности?

Но абсурдный человек понимает, что к этому постулату о свободе его привязывали иллюзии, которыми он жил. В известном смысле это ему мешало. Пока он грезил о цели жизни, он сообразовывался с требованиями, предполагаемыми поставленной целью, и был рабом собственной свободы. По сути дела, я не могу действовать иначе, как в роли отца семейства (или инженера, вождя народов, внештатного сотрудника железной дороги), каковым я намерен стать. Я полагаю, что могу выбрать скорее одно, чем другое. Правда, моя вера в это бессознательна. Но этот постулат подкрепляется и верованиями моего окружения, и предрассудками среды (ведь другие так уверены в своей свободе, их оптимизм так заразителен!). Как бы мы ни отгораживались от всех моральных и социальных предрассудков, частично мы все же находимся под их влиянием и даже сообразуем свою жизнь с лучшими из них (есть хорошие и дурные предрассудки). Таким образом, абсурдный человек приходит к пониманию, что реально он не свободен. Пока я надеюсь, пока я проявляю беспокойство о принадлежащих мне истинах или о том, как мне жить и творить, пока, наконец, я упорядочиваю жизнь и признаю тем самым, что у нее есть смысл, я создаю препятствующие моей жизни барьеры, уподобляясь всем тем функционерам ума и сердца, которые внушают мне только отвращение, ибо они, как я теперь хорошо понимаю, всю жизнь принимают всерьез пресловутую человеческую свободу.

Абсурд развеял мои иллюзии: завтрашнего дня нет. И отныне это стало основанием моей свободы. Я приведу здесь два сравнения. Мистики начинают с того, что обнаруживают свободу в самоотвержении. Погрузившись в своего бога, подчинившись его правилам, они получают в

обмен некую таинственную свободу. Глубокая независимость обнаруживается в этом добровольном согласии на рабство. Но что означает подобная свобода? Можно сказать, что мистики чувствуют себя свободными, и даже не столько свободными, сколько освобожденными. Но ведь человек абсурда „ лицом к лицу со смертью (взятой как наиболее очевидная абсурдность) тоже чувствует себя освобожденным от всего, кроме того страстного внимания, которое кристаллизуется в нем. По отношению ко всем общим правилам он совершенно свободен. Так что исходная тема экзистенциальной философии сохраняет всю свою значимость. Пробуждение сознания, бегство от сновидений повседневности – таковы первые ступени абсурдной свободы. Но там целью является экзистенциальная проповедь, а за нею и тот духовный скачок, который по самой сути своей непостижим для сознания. Точно так же (это мое второе сравнение) античные рабы не принадлежали себе. Им была знакома свобода, заключающаяся в отсутствии чувства ответственности. Рука смерти подобна руке патриция, разящей, но и дарующей освобождение.

Погрузиться в эту бездонную достоверность, почувствовать себя достаточно чуждым собственной жизни – чтобы возвеличить ее и идти по ней, избавившись от близорукости влюбленного, – таков принцип освобождения. Как и любая свобода действия, эта новая независимость конечна, у нее нет гарантии вечности. Но тогда свобода действия приходит на смену иллюзорной свободе, а иллюзии исчезают перед лицом смерти. Принципами единственно разумной свободы становятся здесь божественная отрешенность приговоренного к смерти, перед которым в одно прекрасное утро откроются двери тюрьмы, невероятное равнодушие ко всему, кроме чистого пламени жизни, смерть и абсурд. Это принципы, которые доступны человеческому сердцу. Таково второе следствие. Вселенная абсурдного человека – это вселенная льда и пламени, столь же прозрачная, сколь и ограниченная, где нет ничего возможного, но все дано. В конце его ждет крушение и небытие. Он может решиться жить в такой вселенной. Из этой решимости он черпает силы, отсюда его отказ от надежды и упорство в жизни без утешения.

Но что значит жить в такой вселенной? Ничего, кроме безразличия к будущему и желания исчерпать все, что дано. Вера в смысл жизни всегда предполагает шкалу ценностей, выбор, предпочтение. Вера в абсурд, по определению, учит нас прямо противоположному. Но это заслуживает специального рассмотрения.

Все, что меня интересует, сводится к вопросу: возможна ли не подлежащая обжалованию жизнь? Я не хочу покидать эту почву. Мне дан такой образ жизни – могу ли я к нему приспособиться? Вера в абсурд отвечает на эту заботу, заменяя качество переживаний их количеством. Если я убежден, что жизнь абсурдна, что жизненное равновесие есть результат непрерывного бунта моего сознания против окружающей его тьмы; если я принимаю, что моя свобода имеет смысл только в положенных судьбой границах, то вынужден сказать: в счет идет не лучшая, а долгая жизнь. И мне безразлично, вульгарна эта жизнь или отвратительна, изящна или достойна сожаления. Такого рода ценностные суждения раз и навсегда устраняются, уступая место суждениям фактическим. Я должен выводить следствия из того, что вижу, и не рискую выдвигать какие бы то ни было гипотезы. Такую жизнь считают несовместимой с правилами чести, но подлинная честность требует от меня бесчестия.

Жить как можно дольше – в широком смысле это правило совершенно незначимо. Оно нуждается в уточнении. Поначалу кажется, что понятие количества в нем недостаточно раскрыто. Ведь с его помощью можно выразить значительную часть человеческого опыта. Мораль и шкала ценностей имеют смысл только в, связи с количеством и разнообразием накопленного опыта. Современная жизнь навязывает большинству людей одно и то же количество опыта, являющегося к тому же, по существу, одним и тем же. Разумеется, необходимо принимать во внимание и спонтанный вклад индивида, все то, что он сам «свершил». Но об этом не мне судить, да и правило моего метода гласит: сообразовываться с непосредственно данной очевидностью. Поэтому я полагаю, что общественная мораль связана не столько с идеальной значимостью вдохновляющих ее принципов, сколько с доступной измерению нормой опыта. С небольшой натяжкой можно сказать, что у греков была мораль досуга, точно так же, как у нас имеется мораль восьмичасового рабочего дня. Но многие личности, в том числе наиболее трагические, уже вызывают у нас предчувствие близящейся смены иерархии ценностей вместе с изменением

опыта. Они становятся чем-то вроде конкистадоров повседневности, которые уже количеством опыта побивают все рекорды (я умышленно употребляю спортивную терминологию) и выигрывают свою собственную мораль. Спросим себя без всякой романтики: что может означать эта установка для человека, решившего держать пари, строго соблюдая установленные им самим правила игры?

Побивать все рекорды – значит как можно чаще сталкиваться лицом к лицу с миром. Возможно ли это без противоречий и оговорок? С одной стороны, абсурд учит, что совершенно неважно, каков этот опыт, а с другой стороны, он побуждает к максимальному количеству опыта. Разве я не уподобляюсь здесь всем тем, кого подвергал критике, коль скоро речь заходит о выборе формы жизни, которая принесет возможно больше этого человеческого материала, а он снова приведет к той самой шкале ценностей, которую мы хотели отвергнуть?

Абсурд и его полное противоречий существование вновь дают нам урок. Ибо ошибочно думать, будто количество опыта зависит от обстоятельств жизни. Оно зависит только от нас самих. Здесь необходимо рассуждать попросту. Двум людям, прожившим равное число лет, мир предоставляет всегда одну и ту же сумму опыта. Необходимо просто осознать его. Переживать свою жизнь, свой бунт, свою свободу как можно полнее – значит жить, и в полную меру. Там, где царствует ясность, шкала ценностей бесполезна. Будем опять-таки простецами. Скажем, что единственное «непобедимое» препятствие состоит в преждевременной смерти. Вселенная абсурда существует только благодаря своей противопоставленности такому постоянному исключению, каким является смерть. Поэтому никакое глубокомыслие, никакие эмоции, страсти и жертвы не могут уравнять в глазах абсурдного человека (даже если бы ему того захотелось) сорокалетнюю сознательную жизнь и ясность, растянувшуюся на шестьдесят лет. Безумие и смерть непоправимы. У человека нет выбора. Абсурд и приносимое им приращение жизни зависят, таким образом, не от воли человека, а от ее противоположности, от смерти. Хорошенько взвесив слова, мы можем сказать, что это дело случая. Следует понять это и согласиться. Двадцать лет жизни и опыта не заменишь ничем.

По странной для столь искушенного народа непоследовательности греки полагали, что умершие молодыми становятся любимцами богов. Это верно в том случае, если признать, что вступление в обманчивый мир богов означает лишение радости в наиболее чистой форме наших чувств, наших земных чувств. Настоящее – таков идеал абсурдного человека: последовательное прохождение моментов настоящего перед взором неустанно сознательной души. Слово «идеал», однако, звучит фальшиво. Ведь это даже не человеческое призвание, а просто третье следствие рассуждений абсурдного человека. Размышления об абсурде начинаются с тревожного осознания бесчеловечности и возвращаются под конец к страстному пламени человеческого бунта.

Итак, я вывожу из абсурда три следствия, каковыми являются мой бунт, моя свобода и моя страсть. Одной лишь игрой сознания я превращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти, и отвергаю самоубийство.

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 без надежный труд.

Если верить Гомеру, Сизиф был мудрейшим и осмотрительнейшим из смертных. Правда, согласно другому источнику, он промышлял разбоем. Я не вижу здесь противоречия. Имеются различные мнения о том, как он стал вечным тружеником ада. Его упрекали прежде всего за легкомысленное отношение к богам. Он разглашал их секреты. Эгина, дочь Асопа, была похищена Юпитером. Отец удивился этому исчезновению и пожаловался Сизифу. Тот, зная о похищении, предложил Асопу помощь, при условии, что Асоп даст воду цитадели Коринфа. Небесным молниям он предпочел благословение земных вод. Наказанием за это стали адские муки. Гомер рассказывает также, что Сизиф заковал в кандалы Смерть. Плутон не мог вынести зрелища своего опустевшего и затихшего царства. Он послал бога войны, который вызволил Смерть, из рук ее победителя.

Говорят также, что, умирая, Сизиф решил испытать любовь жены и приказал ей бросить его тело на площади без погребения. Так Сизиф оказался в аду. Возмутившись столь чуждым человеколюбию послушанием, он получил от Плутона разрешение вернуться на землю, дабы наказать жену. Но стоило ему вновь увидеть об лик земного мира, ощутить воду, солнце, теплоту камней и море, как у него пропало желание возвращаться в мир теней. Напоминания, предупреждения и гнев богов были напрасны. Многие годы он продолжал жить на берегу залива, где шумело море и улыбалась земля. Потребовалось вмешательство богов. Явился Меркурий, схватил Сизифа за шиворот и силком утащил в ад, где его уже поджидал камень.

Уже из этого понятно, что Сизиф – абсурдный герой. Такой 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, силящееся поднять 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 науки с измазанными землей ладонями. В результате долгих и размеренных усилий, в пространстве без неба, во времени без начала и до 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 его бедствия. И в каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он тверже своего камня.

Этот миф трагичен, поскольку его 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.

Иногда спуск исполнен страданий, но он может проходить и в радости. Это слово уместно. Я вновь представляю себе Сизифа, спускающегося к своему камню. В начале были страдания. Когда память наполняется земными образами, когда непереносимым становится желание счастья, бывает, что к сердцу человека подступает печаль: это победа камня, это сам камень. Слишком тяжело нести безмерную ношу скорби. Таковы наши ночи в Гефсиманском саду. Но сокрушающие нас истины отступают, как только мы распознаем их. Так Эдип сначала подчинялся судьбе, не зная о ней. Трагедия начинается вместе с познанием. Но в то же мгновение слепой и отчаявшийся Эдип сознает, что единственной связью с миром остается для него нежная девичья рука. Тогда-то и раздается его высокомерная речь: «Несмотря на все невзгоды, преклонный возраст и величие души заставляют меня сказать, что все хорошо». Эдип у Софокла, подобно Кириллову у Достоевского, дает нам формулу абсурдной победы. Античная мудрость соединяется с современным героизмом.

Перед тем, кто открыл абсурд, всегда возникает искушение написать нечто вроде учебника счастья. «Как, следуя, по столь узкому пути?..» Но мир всего лишь один, счастье и абсурд являются порождениями одной и той же земли. Они неразделимы. Было бы ошибкой утверждать, что счастье рождается непременно из открытия абсурда. Может случиться, что чувство абсурда рождается из счастья. «Я думаю, что все хорошо», – говорит Эдип, и эти слова священны. Они раздаются в суровой и конечной вселенной человека. Они учат, что это не все, еще не все исчерпано Они изгоняют из этого мира бога, вступившего в него вместе с неудовлетворенностью и тягой к бесцельным страданиям. Они превращают судьбу в дело рук человека, дело, которое должно решаться среди людей.

В этом вся тихая радость Сизифа. Ему принадлежит его судьба. Камень – его достояние. Точно так же абсурдный человек, глядя на свои муки, заставляет умолкнуть идолов. В неожиданно притихшей вселенной слышен шепот тысяч тонких восхитительных голосов, поднимающихся от земли. Это бессознательный, тайный зов всех образов мира – такова изнанка и такова цена победы. Солнца нет без тени, и необходимо познать ночь. Абсурдный человек говорит «да» – и его усилиям более нет конца. Если и есть личная судьба, то это отнюдь не предопределение свыше, либо, в крайнем случае, предопределение сводится к тому, как о нем судит сам человек: оно фатально и достойно презрения. В остальном он сознает себя властелином своих дней. В неумолимое мгновение, когда человек оборачивается и бросает взгляд на прожитую жизнь. Сизиф, вернувшись к камню, созерцает бессвязную последовательность действий, ставшую его судьбой. Она была сотворена им самим, соединена в одно целое его памятью и скреплена смертью. Убежденный в человеческом происхождении всего человеческого, желающий видеть и знающий, что ночи не будет конца, слепец продолжает путь. И вновь скатывается камень.

Я оставляю Сизифа у подножия его горы! Ноша всегда найдется. Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни. Он тоже считает, что все хорошо. Эта вселенная, отныне лишенная властелина, не кажется ему ни бесплодной, ни ничтожной. Каждая крупица камня, каждый отблеск руды на полночной горе составляет для него целый мир. Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым.

Камю, А. Миф о Сизифе / Альбер Камю // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1989. – С. 223, 257–267, 305–308.

3.4. Аналитическая стратегия развития философии
Концепция логического атомизма Л. Витгенштейна

ЛЮДВИГ ЙОЗЕФ ИОГАНН ВИТГЕНШТЕЙН (1889-1951) – австрийский философ, один из основателей аналитической философии, самых ярких и влиятельных мыслителей XX века. Л. Витгенштейн родился в одной из самых богатых семей Вены, однако в последующем отказался от своего наследства. После нескольких лет учебы в Берлине стажировался в Манчестерском университете (1908 г.), занимаясь конструированием и разработкой технических устройств. В 1911 г. Витгенштейн начал интенсивно работать над проблемами логики в Кембриджском университете вместе с Б. Расселом. Во время I-й мировой войны Витгенштейн пошел добровольцем в австрийскую армию, попал в плен. В плену он написал свой «Логико-философский трактат», принесший ему мировую известность. После этого Витгенштейн долго не занимался философией, поскольку считал, что все самое главное им уже сказано в трактате. Он работал учителем в австрийской сельской школе, путешествовал в советскую Россию, но в 1929 г. неожиданно возвратился в Кембридж и вновь вернулся к философии. В 1939 г. Витгенштейн получил кафедру философии в Кембриджском университете, которую оставил в 1947 г., однако продолжал исследования до самой смерти. Основной сферой философских интересов Витгенштейна были исследования языка (синтаксис, семантика и прагматика) и его взаимосвязи с миром, мышлением и деятельностью человека. Эволюция его взглядов менялась. Первый этап его творчества («Логико-философский трактат») связан с интенцией на создание идеального логического языка, который мог бы стать «картиной» реальности и алгоритмом идеального мышления. Возможность такого языка была основана на предположении о существовании изоморфных связей между реальностью, мыслью (логически оформленной) и языком логики, на который может быть переведен язык научной теории. На втором этапе (период «Философских исследований») Витгенштейн приходит к выводу, что между языком и действительностью нет однозначного соответствия. Не существует также и единого правильного, «научного языка», который отражает мир таким, каким он есть. Значение слов и предложений напрямую связано с контекстом их употребления, с процессом деятельности.

«ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ» – основное произведение «раннего» Витгенштейна, ставшее программным для оформления философии логического позитивизма. Написан был в 1916–18 гг., опубликован в 1921 в Германии и в 1922 в Англии. Трактат состоит из введения и основной части, включающей в себя семь главных афоризмов и дополнительные. Их нумерация является иерархической, где каждый следующий афоризм выступает как конкретизация и разъяснение предыдущего. Несмотря на лаконичность и афористичность стиля, текст Трактата является одним из самых сложных для понимания философских источников. Одновременно «Логико-философский трактат» – одно из самых цитируемых и интерпретируемых произведений современной философии.

Вопросы к тексту:

1. Что, согласно Витгенштейну, является основной задачей трактата?
2. Что выступает в качестве основной структурной единицы действительности?
3. Как определяется истинность или ложность предложений?
4. Как и посредством чего соотносятся мысль, язык и реальность?
5. Как, согласно Витгенштейну, следует относиться к метафизическим проблемам, и в чем он видит задачи философии?

3.4.1. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат

Motto: и все что люди знают,
а не просто восприняли слухом как шум,
может быть высказано в трех словах.
(Кюрнбергер)

Предисловие

Эту книгу, пожалуй, поймет лишь тот, кто уже сам продумывал мысли, выраженные в ней, или весьма похожие. Следовательно, эта книга – не учебник. Ее цель будет достигнута, если хотя бы одному из тех, кто прочтет ее с пониманием, она доставит удовольствие.

Книга излагает философские проблемы и показывает, как я полагаю, что постановка этих проблем основывается па неправильном понимании логики нашего языка. Весь смысл книги можно выразить приблизительно в следующих сливах: то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать.

Следовательно, книга хочет поставить границу мышлению, или скорее не мышлению, а выражению мыслей, так как для того, чтобы поставить границу мышлению, мы должны были бы мыслить обе стороны этой границы (следовательно, мы должны были бы быть способными мыслить то, что не может быть мыслимо). Эту границу можно поэтому установить только в языке, и все, что лежит по ту сторону границы, будет просто бессмыслицей.

Я не хочу судить о том, в какой мере мои усилия совпадают с усилиями других философов. Ведь написанное мною не претендует на новизну деталей, и я потому не указываю никаких источников, что мне совершенно безразлично, думал ли до меня кто-либо другой о том, о чем думал я.

Хочу только упомянуть выдающиеся работы Фреге и моего друга Бертрана Рассела, которые в значительной степени стимулировали мои мысли. Если эта работа имеет какое-либо значение, то оно заключается в двух положениях.

Во-первых, в том, что в ней выражены мысли, и это значение тем больше, чем лучше они выражены. Тем скорее они попадают в самую точку. Я, конечно, сознаю, что использовал далеко не все возможности просто потому, что мои силы слишком малы для этой задачи. Другие могут взяться за нее и сделать это лучше. Напротив, истинность изложенных здесь мыслей кажется мне неопровержимой и окончательной. Следовательно, я держусь того мнения, что поставленные проблемы в основном окончательно решены. И если я в этом не ошибаюсь, то значение этой работы заключается, во-вторых, в том, что она показывает, как мало дает решение этих проблем.

1. Мир есть все то, что имеет место.

1.1. Мир есть совокупность фактов, а не вещей.

1.11. Мир определен фактами и тем, что это все факты.

1.12. Потому что совокупность всех фактов определяет как все то, что имеет место, так и все то, что не имеет места.

1.13. Факты в логическом пространстве суть мир.

1.2. Мир распадается на факты.

1.21. Любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым.

2. То, что имеет место, что является фактом, – это существование атомарных фактов.

2.01. Атомарный факт есть соединение объектов (вещей, предметов).

2.011. Для предмета существенно то, что он может быть составной частью атомарного факта.

2. 012. В логике нет ничего случайного: если предмет может входить в атомарный факт, то возможность этого атомарного факта должна предрешаться уже в предмете.

2.0123. Если я знаю объект, то я также знаю все возможности его вхождения в атомарные факты.

(Каждая такая возможность должна заключаться в природе объекта.)

Нельзя впоследствии найти новую возможность.

2.01231. Чтобы знать объект, я должен знать не внешние, а все его внутренние качества.

2.0124. Если даны все объекты, то этим самым даны также и все возможные атомарные факты.

2.02. Объект прост.

2.0201. Каждое высказывание о комплексах может быть разложено на высказывания об их составных частях и на предложения; полностью описывающие эти комплексы.

2.021. Объекты образуют субстанцию мира. Поэтому они не могут быть составными.

2.0211. Если бы мир не имел субстанции, то имеет смысл предложение или нет – зависело бы от того, истинно или нет другое предложение.

2.024. Субстанция есть то, что существует независимо от того, что имеет место.

2.025. Она есть форма и содержание.

2.0251. Пространство, время и цвет (цветность) есть формы объектов.

2.026. Только если есть объекты, может быть дана постоянная форма мира.

2.027. Постоянное, существующее и объект – одно и тоже.

2.0271. Объект есть постоянное, существующее; конфигурация есть изменяющееся, неустойчивое.

2.0272. Конфигурация объектов образует атомарный факт.

2.03. В атомарном факте объекты связаны друг с другом подобно звеньям цепи.

2.031. В атомарном факте объекты сочетаются определенным образом.

2.032. Тот способ, каким связываются объекты в атомарном факте, есть структура атомарного факта.

2.033. Форма есть возможность структуры.

2.034. Структура факта состоит из структур атомарных фактов.

2.04. Совокупность всех существующих атомарных фактов есть мир.

2.05. Совокупность всех существующих атомарных фактов определяет также, какие атомарные факты не существуют.

2.06. Существование или несуществование атомарных фактов есть действительность. (Существование атомарных фактов мы также называем положительным фактом, несуществование – отрицательным.)

2.061. Атомарные факты независимы друг от друга.

2.1. Мы создаем для себя образы фактов.

2.11. Образ изображает факты в логическом пространстве, т. е. в пространстве существования или несуществования атомарных фактов.

2.12. Образ есть модель действительности.

2.13. Объектам соответствуют в образе элементы этого образа.

2.131. Элементы образа замещают в образе объекты

2.14. Образ состоит в том, что его элементы соединяются друг с другом определенным способом.

2.141. Образ есть факт.

2.15. То, что элементы образа соединяются друг с другом определенным способом, показывает, что так же соединяются друг с другом и вещи.

Эта связь элементов образа называется его структурой, а возможность этой структуры – формой отображения этого образа.

2.151. Форма отображения есть возможность того, что предметы соединены друг с другом так же, как элементы образа.

2.1511. Так образ связан с действительностью; он достает до нее.

2.1512. Он подобен масштабу, приложенному к действительности.

2.15121. Только самые крайние точки деления шкалы касаются измеряемого объекта.

2.1513. Согласно этому взгляду, образу принадлежит также отношение отображения, которое и делает его образом.

2.1514. Отношение отображения заключается в соотнесении элементов образа и предметов.

2.1515. Эти соотнесения есть как бы щупальца элементов образа, которыми образ касается действительности.

2.16. Чтобы быть образом, факт должен иметь нечто общее с тем, что он отображает.

2.161. В образе и в отображаемом должно быть нечто тождественное, чтобы первый вообще мог быть образом второго.

2.18. То, что каждый образ, какой бы формы он ни был, должен иметь общим с действительностью, чтобы он вообще мог ее отображать – правильно или ложно, – есть» логическая форма, т. е. форма действительности.

2.181. Если форма отображения является логической формой, то образ называется логическим.

2.182. Каждый образ есть также логический образ. (Напротив, не каждый образ есть, например, пространственный образ.)

2.19. Логический образ может отображать мир.

2.2. Образ имеет общим с отображаемым логическую форму отображения.

2.201. Образ отображает действительность посредством изображения возможности существования и несуществования атомарных фактов.

2.202. Образ изображает возможные положения вещей в логическом пространстве.

2.22. Образ изображает то, что он изображает, независимо от своей истинности или ложности, через форму отображения.

2.221. То, что образ изображает, есть его смысл.

2.222. Истинность или ложность образа состоит в соответствии или несоответствии его смысла действительности.

2.223. Чтобы узнать, истинен или ложен образ, мы должны сравнить его с действительностью.

2.224. Из образа самого по себе нельзя узнать, истинен он или ложен.

2.225. Нет образа, истинного априори.

3. Логический образ фактов есть мысль.

3.001. «Атомарный факт мыслим» – означает, что мы можем создать его образ.

3.01. Совокупность всех истинных мыслей есть образ мира.

3.02. Мысль содержит возможность того положения вещей, которое в ней мыслится.

То, что мыслимо, также возможно.

3.03. Мы не можем мыслить ничего нелогического, так как иначе мы должны были бы нелогически мыслить.

3.031. Когда-то говорили, что бог может создать все, за исключением того, что противоречит законам логики. Мы не могли бы сказать о каком-либо «нелогическом» мире, как он выглядит.

3.032. Изобразить в языке нечто «противоречащее логике» так же невозможно, как нельзя в геометрии посредством ее координат изобразить фигуру, противоречащую законам пространства, или дать координаты несуществующей точки.

3.1. Мысль в предложении выражается чувственно воспринимаемо.

3.4. Предложение определяет место в логическом пространстве. Существование этого логического места гарантируется существованием одних только составных частей, существованием осмысленных предложений.

4. Мысль есть осмысленное предложение.

4.001. Совокупность предложений есть язык.

4.002. Человек обладает способностью строить язык, в котором можно выразить любой смысл, не имея представления о том, как и что означает каждое слово, – так же как люди говорят, не зная, как образовывались отдельные звуки.

Разговорный язык есть часть человеческого организма, и он не менее сложен, чем этот организм. Для человека невозможно непосредственно вывести логику языка.

Язык переодевает мысли. И притом так, что по внешней форме этой одежды нельзя заключить о форме переодетой мысли, ибо внешняя форма одежды образуется совсем не для того, чтобы обнаруживать форму тела. Молчаливые соглашения для понимания разговорного языка чрезмерно усложнены.

4.003. 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.

4.0031. Вся философия есть «критика языка» (правда, не в смысле Маутнера). Заслуга Рассела как раз в том, что он сумел показать, что кажущаяся логическая форма предложения не должна быть его действительной формой.

4.01. Предложение – образ действительности. Предложение – модель действительности, как мы ее себе мыслим.

4.03. Предложение должно в старых выражениях сообщать нам новый смысл.

Предложение сообщает нам положение вещей, следовательно, оно должно быть существенно связано с этим положением вещей.

И связь состоит именно в том, что оно является логическим образом этого положения вещей.

Предложение высказывает нечто лишь постольку, поскольку оно есть образ.

4.031. В предложении положение вещей составляется как бы ради пробы. Вместо: это предложение имеет такой-то и такой-то смысл, можно просто говорить: это предложение изображает такое-то и такое-то положение вещей.

4.0311. Одно имя представляет один предмет, другое имя – другой предмет, и они связаны друг с другом. И целое – как живой образ – изображает атомарный факт.

4.0312. Возможность предложения основывается на принципе замещения объектов знаками.

Моя основная мысль заключается в том, что «логические постоянные» ничего не представляют, что логика фактов не может быть представлена.

4.032. Предложение лишь постольку является образом положения вещей, поскольку оно логически расчленимо.

4.04. В предложении должно быть в точности столько различимых частей, сколько их есть в положении вещей, которое оно изображает.

Оба должны обладать одинаковой логической (математической) множественностью. (Ср. механику Герца о динамических моделях.)

4.05. Действительность сравнивается с предложением.

4.06. Истинным или ложным предложение может быть, только будучи образом действительности.

4.1. Предложение изображает существование и несуществование атомарных фактов.

4.11. Совокупность всех истинных предложений есть все естествознание (или совокупность всех естественных наук).

4.111. Философия не является одной из естественных наук.

(Слово «философия» должно означать что-то стоящее над или под, но не наряду с естественными науками.)

4.112. Цель философии – логическое прояснение мыслей.

Философия не теория, а деятельность.

Философская работа состоит по существу из разъяснений.

Результат философии – не некоторое количество «философских предложений», но прояснение предложений.

Философия должна прояснять и строго разграничивать мысли, которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми.

4.113. Философия ограничивает спорную область естествознания.

4.114. Она должна ставить границу мыслимому и тем самым немыслимому.

Она должна ограничивать немыслимое изнутри через мыслимое.

4.115. Она означает то, что не может быть сказано, ясно показывая то, что может быть сказано.

4.116. Все то, что вообще может быть мыслимо, должно быть ясно мыслимо.

Все то, что может быть сказано, должно быть ясно сказано.

4.12. Предложения могут изображать всю действительность, но они не могут изображать то, что они должны иметь общим с действительностью, чтобы быть способными ее изображать, – логическую форму.

Для того чтобы можно было изображать логическую форму, мы должны были бы быть в состоянии поставить себя вместе с предложениями вне логики, то есть вне мира.

4.2. Смысл предложения есть его согласование или несогласование с возможностями существования и несуществования атомарных фактов.

4.21. Простейшее предложение, элементарное предложение, утверждает существование атомарного факта.

4.211. Признаком элементарного предложения является то, что ни одно элементарное предложение не может ему противоречить.

4.22. Элементарное предложение состоит из имен. Оно есть связь, сцепление имен.

4.25. Если элементарное предложение истинно, то атомарный факт существует; если элементарное предложение ложно, то атомарный факт не существует.

4.26. Указание всех истинных элементарных предложений полностью описывает мир. Мир полностью описывается указанием всех элементарных предложений вместе с указанием того, какие из них истинны, а какие ложны.

4.46. Среди возможных групп условий истинности имеется два предельных случая.

В первом случае предложение истинно для всех возможностей истинности элементарного предложения. Мы говорим, что условия истинности тавтологичны.

Во втором случае предложение ложно для всех возможностей истинности. Условия истинности противоречивы.

В первом случае мы называем предложение тавтологией, во втором – противоречием.

4.461. Предложение показывает то, что оно говорит, тавтология и противоречие показывают, что они ничего не говорят.

Тавтология не имеет условий истинности, потому что она безусловно истинна; а противоречие ни при каких условиях не истинно.

Тавтология и противоречие не имеют смысла. (Как точка, из которой две стрелки расходятся в противоположных направлениях.)

(Я не знаю, например, ничего о погоде, если я знаю, что дождь идет или что дождь не идет.)

4.4611. Но тавтология и противоречие не являются бессмысленными, они являются частью символизма, подобно тому как «0» есть часть символизма арифметики.

4.462. Тавтология и противоречие – не образы действительности. Они не изображают никакого возможного положения вещей, поскольку первая допускает любое возможное положение вещей, а второе не допускает никакого.

В тавтологии условия соответствия с миром – отношения изображения – взаимно аннулируются, так что они не стоят ни в каком отношении изображения к действительности.

4.463. Тавтология оставляет действительности все бесконечное логическое пространство, противоречие заполняет все логическое пространство и .ничего не оставляет действительности. Поэтому ни одно из них не может каким-либо образом определить действительность.

4.5. Теперь, кажется, можно дать самую общую форму предложения, т. е. дать описание предложений некоторого знакового языка, так чтобы каждый возможный смысл мог выражаться символом, который подходит под это описание, и так чтобы каждый символ, подходящий под это описание, мог выражать смысл, если соответствующим образом будут выбраны значения имен.

Ясно, что при описании самой общей формы предложения может быть описано только ее существо – иначе она не была бы собственно самой общей формой.

То, что имеется общая форма предложения, доказывается тем, что не может быть ни одного предложения, чью форму нельзя было бы предвидеть (т. е. сконструировать). Общая форма предложения такова: «дело обстоит так-то и так-то».

5. Предложение есть функция истинности элементарных предложений.

(Элементарное предложение – функция истинности самого себя.)

5.6. Границы моего языка означают границы моего мира.

5.61. Логика наполняет мир; границы мира являются также ее границами.

Поэтому мы не можем говорить в логике: это и это существует в мире, а то – нет.

Ибо это, по-видимому, предполагало бы, что мы исключаем определенные возможности, а этого не может быть, так как для этого логика должна была бы выйти за границы мира: чтобы она могла рассматривать эти границы также с другой стороны.

То, чего мы не можем мыслить, того мы мыслить не можем; мы, следовательно, не можем и сказать того, чего мы не можем мыслить.

5.62. Это замечание дает нам ключ к решению вопроса о том, а какой мере солипсизм является истиной.

То, что в действительности подразумевает солипсизм, вполне правильно, только это не может быть сказано, а лишь показывает себя.

Тот факт, что мир есть мой мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы моего мира.

5.621. Мир – и жизнь едины.

5.63. Я есть мой мир (микрокосм).

5.631. Мыслящего, представляющего субъекта нет. Если я пишу книгу «Мир, как я его нахожу», в ней должно быть также сообщено о моем теле и сказано, какие члены подчиняются моей воле и какие – нет и т. д. Это есть, собственно, метод изоляции субъекта, или скорее, показа, что в некотором важном смысле субъекта нет, т. е. о нем одном не может идти речь в этой книге.

5.632. Субъект не принадлежит миру, но он есть граница мира.

5.641. Следовательно, действительно имеется смысл, в котором в философии можно не психологически говорить о Я.

Я выступает в философии благодаря тому, что «мир есть мой мир».

Философское Я есть не человек, человеческое тело и человеческая душа, о которой говорится в психологии, но метафизический субъект, граница – а не часть мира.

6.1. Предложения логики суть тавтологии.

6.11. Предложения логики, следовательно, ничего не говорят. (Они являются аналитическими предложениями.)

6.3. Исследование логики означает исследование всей закономерности. А вне логики все случайно.

6.31. Так называемый закон индукции ни в коем случае не может быть логическим законом, так как очевидно, что он является осмысленным предложением, и поэтому также он не может быть априорным законом.

6.32. Закон причинности не закон, а форма закона.

6.321. «Закон причинности» – это родовое имя. И, как в механике, мы говорим, что имеется закон минимума, например закон наименьшего действия, так и в физике имеются причинные законы, законы причинностной формы.

6.3211. Ведь о том, что должен быть «закон наименьшего действия», догадывались еще прежде, чем узнали, как он формулируется. (Здесь, как всегда, априорно достоверное оказывается чем-то чисто логическим.)

6.33. Мы не верим априори в закон сохранения, но мы априори знаем возможность логической формы.

6.34. Все такие предложения, как закон основания (der Satz vom Grunde), непрерывности природе, наименьшей затраты в природе и т. д., все он представляют априорные умозрения возможных форм предложений науки.

6.341. Например, ньютоновская механика приводит описание мира к единой форме. Представим себе белую поверхность, на которой в беспорядке расположены черные пятна. Теперь мы говорим: какую бы картину они ни образовывали, я всегда могу сделать ее описание сколь угодно точным, покрывая эту поверхность достаточно частой сеткой, составленной из квадратных ячеек, и говоря о каждом квадрате, белый он или черный. Таким образом я буду приводить описание поверхности к единой форме. Эта форма произвольна, поскольку я мог бы с таким же успехом применить сетку из треугольных или шестиугольных ячеек. Может случиться, что описание с помощью треугольной сетки было бы проще, то есть мы могли бы

точнее описать поверхность с помощью более редкой (groberen) треугольной сетки, чем с помощью более частой, составленной из квадратных ячеек (или наоборот), и т. д. Различным сеткам соответствуют различные системы описания мира. Механика определяет форму описания мира, говоря: все предложения в описании мира должны быть получены данным способом из некоторого числа данных предложений – механических аксиом. Этим самым она закладывает кирпичи в фундамент здания науки и говорит: какое бы здание ты ни захотел воздвигнуть, ты должен его сложить каким-либо способом из этих и только из этих кирпичей.

(Как система чисел дает возможность написать любое произвольное число, так и система механики должна давать возможность написать любое произвольное предложение физики.)

6.342. И теперь мы видим взаимоотношение логики и механики. (Можно было бы образовать сетку и из различного вида фигур, например из треугольников и шестиугольников.) Тот факт, что картина, подобная вышеупомянутой, может описываться сеткой данной формы, ничего не говорит о картине. (Ибо это относится к любой картине этого рода.) Но картину характеризует то, что она может полностью описываться определенной сеткой определенной частоты.

Также ничего не говорит о мире тот факт, что он может быть описан ньютоновской механикой, но, однако, о мире нечто говорит то обстоятельство, что он может быть описан ею так, как это фактически имеет место.

О мире также что-то говорит и тот факт, что одной механикой он может описываться проще, чем другой.

6.343. Механика есть попытка построить по единому плану все истинные предложения, в которых мы нуждаемся для описания мира.

6.362. То, что может быть описано, может и случиться, и то, что должно исключаться законом причинности, то не может быть описано.

6.363. Процесс индукции состоит в том, что мы принимаем простейший закон, согласующийся с нашим опытом.

6.3631. Но этот процесс имеет не логическое, а только психологическое основание.

Ясно, что нет никакого основания верить, что в действительности наступит только простейший случай.

6.36311. То, что завтра взойдет солнцем – гипотеза, а это означает, что мы не знаем, взойдет ли оно.

6.37. Не существует необходимости, по которой одно должно произойти потому, что произошло другое. Имеется только логическая необходимость.

6.371. В основе всего современного мировоззрения лежит иллюзия, что так называемые законы природы являются объяснениями природных явлений.

6.372. Таким образом, люди останавливаются перед естественными законами как перед чем-то неприкосновенным, как древние останавливались перед богом и судьбой.

И они одновременно правы и не правы. Но древние были яснее, поскольку они признавали один ясный предел, в то время как новые системы представляют дело так, как будто все объяснено.

6.373. Мир не зависит от моей воли.

6.374. Даже если бы все, чего мы желаем, произошло, все же это было бы только, так сказать, милостью судьбы, так как нет никакой логической связи между волей и миром, которая гарантировала бы это, и мы сами все-таки не могли бы опять желать принятой физической связи.

6.375. Поскольку существует только логическая необходимость, постольку также существует только логическая невозможность.

6.3751. Например, для двух цветов невозможно находиться одновременно в одном и том же месте в поле зрения, и именно логически невозможно, так как это исключается логической структурой цвета.

Рассмотрим, как изображается это противоречие в физике. Примерно так: частица не может в одно и то же время обладать двумя скоростями, то есть она не может быть в двух местах в

одно и то же время, то есть частицы в разных местах в одно и то же время не могут быть тождественными.

(Ясно, что логическое произведение двух элементарных предложений не может быть ни тавтологией, ни противоречием. Утверждение, что точка в поле зрения в одно и то же время имеет два различных цвета, есть противоречие.)

6.4. Все предложения равноценны.

6.41. Смысл мира должен лежать вне его. В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности.

Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне так-бытия (So-Sein). Ибо все происходящее и так-бытие – случайно.

То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным.

Оно должно находиться вне мира.

6.42. Поэтому не может быть никаких предложений этики.

Предложения не могут выражать ничего высшего.

6.421. Ясно, что этика не может быть высказана. Этика трансцендентальна. (Этика и эстетика едины.)

6.422. Первой мыслью при установлении этического закона формы «ты должен...» является: «а что, если я не сделаю?» Но ясно, что этика не имеет ничего общего с наказанием и вознаграждением в обычном смысле. Поэтому данный вопрос о последствиях действия должен быть вопросом, не относящимся к делу. По крайней мере эти последствия не должны быть событиями, ибо все же нечто в этой постановке вопроса должно быть правильным. Должно иметься некоторого рода этическое наказание и этическое вознаграждение, но они должны лежать в самом действии.

(И ясно также, что вознаграждение должно быть чем-то приятным, а наказание – чем-то неприятным.)

6.423. Нельзя говорить о воле, как о носителе этического.

Воля как феномен интересует только психологию.

6.43. Если добрая и злая воля изменяет мир, то она может изменить только границу мира, а не факты, не то, что может выражаться в языке.

Короче говоря, при этом условии мир должен вообще стать совсем другим. Он должен, так сказать, уменьшаться или возрастать как целое.

Мир счастливого совершенно другой, чем мир несчастного.

6.431. Так же как при смерти мир не изменяется, но прекращается.

6.4311. Смерть не событие жизни. Смерть не переживается.

Если под вечностью понимают не бесконечную временную длительность, а безвременность, то вечно живет тот, кто живет в настоящем.

Наша жизнь так же бесконечна, как наше поле зрения безгранично.

6.4312. Временное бессмертие человеческой души, означающее, следовательно, ее вечную жизнь даже после смерти, не только ничем не гарантировано, но прежде всего это предположение не выполняет даже того, чего с его помощью всегда хотели достичь. Решается ли какая-либо загадка тем, что я вечно продолжаю жить? Не является ли поэтому эта вечная жизнь настолько же загадочной, как и настоящая? Решение загадки жизни в пространстве и времени лежит вне пространства и времени.

(Здесь должны решаться не естественнонаучные проблемы.)

6.432. Как есть мир для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире.

6.4321. Все факты принадлежат только к задаче, а не к решению.

6.44. Мистическое не то, как мир есть, но то, что он есть.

6.45. Созерцание мира sub specie aeterni есть его созерцание как ограниченного целого.

Чувствование мира как ограниченного целого есть мистическое.

6.5. Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос.

Загадки не существует.

Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно также и ответить.

6.51. Скептицизм не неопровержим, но, очевидно, бессмыслен, если он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать.

Потому что сомнение может существовать только там, где существует вопрос, вопрос – только там, где существует ответ, а ответ – только там, где что-нибудь может быть сказано.

6.52. Мы чувствуем, что, если бы и существовал ответ на все возможные научные вопросы, проблемы жизни не были бы при этом даже затронуты. Тогда, конечно, больше не остается никаких вопросов; это как раз и есть ответ.

6.521. Решение проблемы жизни состоит в исчезновении этой проблемы.

(Не это ли причина того, что люди, которым после долгих сомнений стал ясным смысл жизни, все же не могут сказать, в чем этот смысл состоит.)

6.522. Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это – мистическое.

6.53. 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.

6.54. Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью – на них – выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх).

Он должен преодолеть эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир.

7 О чем невозможно говорить, о том следует молчать.

Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат / Людвиг Витгенштейн; пер. с нем.: И. Добронравов, Д. Лахути ; общ. ред. В. Ф. Асмуса. – М. : Издательство иностр. лит., 1958. – С. 25–63.

Концепция «языковых игр» Л. Витгенштейна

«ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» – главное произведение позднего периода творчества Л. Витгенштейна, над которым он работал с 1930-х гг. до последних лет жизни, было опубликовано уже посмертно в 1953 г. «Философские исследования» посвящены пересмотру классической теории значения. Витгенштейн анализирует «живое» функционирование естественного языка, использую понятие «языковая игра». В оригинальной произвольной форме Витгенштейн рассматривает сложнейшие философские проблемы понимания, природы языка и сознания. Простота изложения не помешала «Философским исследованиям» стать настоящим событием в философии XX в., во многом определившим ее дальнейшее развитие.

Вопросы к тексту:

1) Что собой представляет классическая концепция языка и значения в версии Августина Блаженного?

2) Почему Л. Витгенштейн считает такое понимание языка упрощенным и неполным?

3) Что такое «языковые игры»? От чего зависит значение слов, по мнению Л. Витгенштейна?

4) Как Л. Витгенштейн объясняет существование философских проблем?

3.4.2. Витгенштейн Л. Философские исследования

Часть I.

1. Августин в Исповеди (I/8) говорит: «Наблюдая, как взрослые, называя какой-нибудь предмет, поворачивались в его сторону, я постигал, что предмет обозначается произносимыми ими звуками, поскольку они указывали на него. А вывод этот я делал из их жестов, этого естественного языка всех народов, языка, который мимикой, движениями глаз, членов тела, звучанием голоса выражает состояние души, когда чего-то просят, получают, отвергают, чуждаются. Так постепенно я стал понимать, какие вещи обозначаются теми словами, которые я слышал

вновь и вновь произносимыми в определенных местах различных предложений. И когда мои уста привыкли к этим знакам, я научился выражать ими свои желания».

В этих словах заключена, мне кажется, особая картина действия человеческого языка. Она такова: слова языка именуют предметы предложения суть связь таких наименований.

В этой картине языка мы усматриваем корни такого представления: каждое слово имеет какое-то значение. Это значение соотнесено с данным словом. Оно соответствующий данному слову объект.

Августин не говорит о различии типов слов. Тот, кто описывает обучение языку таким образом, думает прежде всего, по-видимому, о таких существительных, как «стол», «стул», «хлеб», и именах лиц, затем о наименованиях определенных действий и свойств, прочие же типы слов считая чем-то таким, что не требует особой заботы.

Ну, а представь себе такое употребление языка: я посылаю кого-нибудь за покупками. Я даю ему записку, в которой написано: «Пять красных яблок». Он несет эту записку к продавцу, тот открывает ящик с надписью «яблоки», после чего находит в таблице цветов слово «красный», против которого расположен образец этого цвета, затем он произносит ряд слов, обозначающих простые числительные до слова «пять» я полагаю, что наш продавец знает их наизусть, и при каждом слове он вынимает из ящика яблоко, цвет которого соответствует образцу. Так или примерно так люди оперируют словами. Но как он узнает, где и каким образом положено наводить справки о слове «красный» и что ему делать со словом «пять»? Ну, я предполагаю, что он действует так, как я описал. Объяснениям где-то наступает конец. Но каково же значение слова «пять»? Речь здесь совсем не об этом, а только о том, как употребляется слово «пять».

2. Приведенное выше философское понятие значения коренится в примитивном представлении о способе функционирования языка. Или же, можно сказать, в представлении о более примитивном языке, чем наш.

Представим себе язык, для которого верно описание, данное Августином. Этот язык должен обеспечить взаимопонимание между строителем А и его помощником В. А возводит здание из строительных камней блоков, колонн, плит и балок. В должен подавать камни в том порядке, в каком они нужны А. Для этого они пользуются языком, состоящим из слов: «блок», «колонна», «плита», «балка». А выкрикивает эти слова, В доставляет тот камень, который его научили подавать при соответствующей команде. Рассматривай это как завершенный примитивный язык.

3. Можно сказать, что Августин действительно описывает некоторую систему коммуникации, но только не все, что мы называем языком, охватывается этой системой. Причем говорить так следует в тех случаях, когда возникает вопрос: «Годится или не годится данное изображение?» В таком случае дается ответ: «Да, годится, но только для этой, узко очерченной области, а не для того целого, на изображение коего ты притязал».

Это похоже на то, как если бы кто-то объяснял: «Игра состоит в передвижении фигур по некой поверхности согласно определенным правилам...» а мы бы ответили на это: «Ты, по-видимому, думаешь об играх на досках, но ведь имеются и другие игры. Твое определение может стать правильным, если ты четко ограничишь его играми первого рода».

4. Представь себе письменность, в которой буквы использовались бы для обозначения не только звуков, но и как знаки ударений и пунктуации. (Письменность можно понимать как язык для описания звуковых образцов.) Теперь представь себе, что кто-то толкует это письмо просто как соответствие каждой буквы какому-то звуку, как если бы у букв не было к тому же и совершенно иных функций. Такое слишком упрощенное понимание письменности напоминает понимание языка у Августина.

5. Вдумываясь в пример из «1, видимо, можно почувствовать, насколько эта общая концепция значения слова затемняет функционирование языка, делая невозможным ясное видение. Туман рассеивается, если изучать явления языка в примитивных формах его употребления, где четко прослеживается назначение слов и то, как они функционируют.

Такие примитивные формы языка использует ребенок, когда учится говорить. Обучение языку в этом случае состоит не в объяснении, а в тренировке.

6. Можно представить себе, что язык, описанный в «2, выступает для А и В как весь язык; даже как весь язык некоего племени. Дети воспитывались бы тогда так, чтобы они, пользуясь этими словами, совершали эти действия и таким образом реагировали на слова других.

Важная часть речевой тренировки будет тогда состоять в том, что обучающий указывает на предметы, привлекая к ним внимание ребенка и произнося при этом некоторое слово, например слово «плита», с одновременным указанием на эту форму. (Я не хочу называть это «указательным разъяснением» или «определением», поскольку ребенок еще не способен спрашивать о названии предмета. Я назову этот процесс «указательным обучением словам». Я утверждаю, что оно является важной частью речевой тренировки, ибо именно так обстоит дело у людей, а не потому, что нельзя представить себе иную картину.) Можно сказать, что это указательное обучение словам проторяет ассоциативную связь между словом и предметом. Но что это значит? Да, это может означать разное, но прежде всего люди склонны считать, что в душе ребенка возникает картина предмета, когда он слышит соответствующее слово. А если такое действительно происходит, то в этом ли целевое назначение слова? Да, это может быть целью. Я могу себе представить такое употребление слов (сочетаний звуков). (Произнесение слова подобно нажатию клавиши на клавиатуре представлений.) Но в языке, описанном в «2, цель слов совсем не в том, чтобы пробуждать представления. (Хотя, конечно, при этом может оказаться, что такие представления содействуют достижению действительной цели.)

Но если указательное обучение и содействует этому, то надо ли утверждать, что оно способствует пониманию слов? Разве тот, кто по команде «плита!» действует соответствующим образом, не понимает этой команды? Да, конечно, указательное обучение помогает пониманию, но только в сочетании с определенной тренировкой. Изменись характер тренировки, то же самое указательное обучение привело бы к совсем иному пониманию этих слов.

«Соединяя стержень с рычагом, я привожу в действие тормоз». Да, если дан весь остальной механизм. Лишь в связи с ним это тормозной рычаг; вне такой опоры это совсем не рычаг, а все, что угодно, либо ничто.

7. В практике употребления языка (2) один выкрикивает слова, другой действует в соответствии с ними; при обучении же языку происходит следующее: обучаемый называет предметы; то есть, когда учитель указывает ему камень, он произносит слово. А вот и еще более простое упражнение: учащийся произносит слово вслед за учителем. Оба процесса похожи на язык.

К тому же весь процесс употребления слов в языке (2) можно представить и в качестве одной из тех игр, с помощью которых дети овладевают родным языком. Я буду называть эти игры «языковыми играми» и говорить иногда о некоем примитивном языке как о языковой игре.

Процессы наименования камней и повторения слов за кем-то также можно назвать языковыми играми. Вспомни о многократных употреблениях слов в приговорах к играм-хороводам.

«Языковой игрой» я буду называть также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен.

8. Рассмотрим один из расширенных вариантов языка (2). Пусть в нем наряду с четырьмя словами «блок», «колонна» и т.д. содержится ряд слов, употребляемых так же, как продавец (1) употреблял числительные (это может быть ряд букв алфавита); пусть далее в него войдут два слова, означающие, скажем, «туда» и «это» (примерно таково их целевое назначение), которые будут использоваться в сочетании с указательным жестом; и наконец, пусть в этот язык войдет некоторое число цветовых образцов. А отдает приказ типа: «d плит туда». При этом он демонстрирует помощнику образец цвета и при слове «туда» указывает какое-то место на строительной площадке. Из запаса плит В берет по одной плите на каждую букву алфавита вплоть до d в соответствии с цветовым образцом и доставляет их на место, указанное А. В других случаях А отдает приказ: «Это туда». При слове «это» он указывает на какой-то строительный камень. И так далее.

9. Когда ребенок учится такому языку, он должен выучить наизусть ряд «числительных» a, b, c, и научиться их применять. Войдет ли в занятия такого рода и указательное обучение словам? Ну, например, люди будут указывать на плиты и считать: «a, b, c плит». С указательным

обучением словам «блок», «колонна» и т.д., пожалуй, более сходно указательное обучение числительным, которые служат не для счета, а для обозначения групп предметов, охватываемых одним взглядом. Именно так дети учатся употреблению первых пяти»шести количественных числительных.

А слова «туда» и «этот» также осваиваются указательно? Представь себе, например, как можно было бы научить их употреблению! Указывая при этом на места и вещи, но ведь в данном случае этот жест включен и в употребление этих слов, а не только в обучение их употреблению.

10. Так что же обозначают слова этого языка? Как выявить, что они обозначают, если не по способу их употребления? А его мы уже описали. Следовательно, выражение «данное слово обозначает это» должно стать частью такого описания. Иначе говоря: такое описание следовало бы привести к форме: «Слово... обозначает...»

Что же, описание употребления слова «плита», конечно, можно сократить до утверждения, что данное слово обозначает этот предмет. Именно так и поступают, например, когда требуется лишь устранить ошибочное отнесение слова «плита» к строительному камню, который в действительности называется «блоком», но при этом способ «отнесения», то есть употребления, этого слова в остальном нам уже известен.

Равным образом можно сказать, что знаки «a», «b» и т.д. означают числа, чтобы устранить ошибочное представление, будто «a», «b», «c», играют в языке такую же роль, какую действительно играют слова «блок», «плита», «колонна». И можно также сказать, что «c» обозначает это число, а не вот то, чтобы пояснить: буквы следует употреблять в последовательности a, b, c, d и т.д., а не a, b, d, c.

Но, уподобляя таким образом одно описание употребления слов другому, мы все-таки не можем сделать более сходными эти употребления! Ибо, как мы видим, они совершенно не схожи.

11. Представь себе инструменты, лежащие в специальном ящике. Здесь есть молоток, клещи, пила, отвертка, масштабная линейка, банка с клеем, гвозди и винты. Насколько различны функции этих предметов, настолько различны и функции слов. (Но и там и здесь имеются также сходства.)

Конечно, нас вводит в заблуждение внешнее подобие слов, когда мы сталкиваемся с ними в произнесенном, письменном или печатном виде. Ибо их применение не явлено нам столь ясно. В особенности когда мы философствуем!

12. Это похоже на то, как, заглянув в кабину локомотива, мы бы увидели там рукоятки, более или менее схожие по виду. (Что вполне понятно, ибо все они предназначены для того, чтобы браться за них рукой.) Но одна из них пусковая ручка, которую можно поворачивать плавно (она регулирует степень открытия клапана); другая рукоятка переключателя, имеющая только две рабочие позиции, он либо включен, либо выключен; третья рукоятка тормозного рычага, чем сильнее ее тянуть, тем резче торможение; четвертая рукоятка насоса, она действует только тогда, когда ее двигают туда-сюда.

13. Когда мы говорим: «Каждое слово в языке что-то означает», то этим еще совсем ничего не сказано; до тех пор пока мы точно не разъясним, какое различие при этом хотим установить. (Ведь возможно, что мы хотим отличить слова языка (8) от слов, «лишенных значения», вроде тех, какие встречаются в стихотворениях Льюиса Кэррола, или слов, подобных «ювивалера» в песне.

14. Представь себе, что кто-то говорит: «Все инструменты служат преобразованию чего-то. Так, молоток меняет положение гвоздя, пила форму доски и т.д.». А что видоизменяют линейка, банка с клеем, гвозди? «Нашу осведомленность о длине вещи, температуре клея, прочности ящика». Разве подобным истолкованием выражения достигался бы какой-то эффект?

15. Слово «обозначать» употребляется наиболее прямым образом, по-видимому, тогда, когда на обозначаемом предмете проставляется знак. Представь себе, что на инструментах, применяемых А в строительстве, проставлены определенные знаки. Когда А показывает помощнику один из таких знаков, тот приносит ему инструмент, помеченный этим знаком.

Так или примерно так имя обозначает некоторую вещь, имя дается вещи. Занимаясь философией, часто бывает полезно напоминать себе: наименование чего-то подобно прикреплению ярлыка к вещи.

16. А как быть с цветовыми образцами, которые А показывает В, принадлежат ли они языку? А это уж как угодно. Они не относятся к словам языка; но скажи я кому-нибудь: «Произнеси слово «это»«, и он сочтет «это» частью предложения. А между тем оно играет роль, совершенно аналогичную той, которая отведена образцу цвета в языковой игре (8); то есть оно образец того, что должен сказать другой.

Причисление образцов к инструментам языка наиболее естественно и ведет к наименьшей путанице.

((Замечание по поводу рефлексивного местоимения «это предложение».))

17. Можно было бы сказать: «В языке (8) мы сталкиваемся с различными типами слов. Ведь функции слова «плита» и слова «блок» более близки, чем функции слов «плита» и d. Но то, как мы сгруппируем слова по типам, будет зависеть от цели такой классификации и от нашего предпочтения.

Подумай о различных точках зрения, исходя из которых можно сгруппировать инструменты по их типам. Или шахматные фигуры по типам фигур.

18. Тебя не должно смущать, что языки (2) и (8) состоят только из приказов. Если ты хочешь сказать, что именно поэтому они неполны, то спроси себя, полон ли наш язык; был ли он полон до того, как мы ввели в него химическую символику и обозначения для исчисления бесконечно малых; ведь они как бы пригороды нашего языка. (И с какого числа домов или улиц город начинает быть городом?) Наш язык можно рассматривать как старинный город: лабиринт маленьких улочек и площадей, старых и новых домов, домов с пристройками разных эпох; и все это окружено множеством новых районов с прямыми улицами регулярной планировки и стандартными домами.

19. Легко представить себе язык, состоящий только из приказов и донесений в сражении. Или язык, состоящий только из вопросов и выражений подтверждения и отрицания. И бесчисленное множество других языков. Представить же себе какой-нибудь язык значит представить некоторую форму жизни.

А как тогда ответить на вопрос: является ли возглас «Плита!» в примере (2) предложением или же словом? Если это слово, то ведь оно имеет не то же самое значение, что и аналогично звучащее слово нашего обычного языка, ибо в «2 оно сигнал. Если же оно предложение, то все же это не эллиптическое предложение «Плита!» из нашего языка. Что касается первого вопроса, то выражение «Плита!» можно назвать и словом, и предложением; пожалуй, наиболее уместно здесь говорить о «выродившемся предложении» (как говорят о выродившейся гиперболе); а это как раз и есть наше «эллиптическое» предложение. Но ведь оно есть просто сокращенная форма предложения «Принеси мне плиту!», а между тем в примере (2) такого предложения нет. Однако почему бы мне, идя от противного, не назвать предложение «Принеси мне плиту!» удлинением предложения «Плита!»? Потому что, выкрикивая слово «Плита!», в действительности подразумевают «Принеси мне плиту!». Но как ты это делаешь: как ты подразумеваешь это, произнося слово «плита»? Разве внутренне ты произносишь несокращенное предложение? Почему же я должен переводить возглас «плита!» в другое выражение для того, чтобы сказать, что подразумевал под этим некто? А если оба эти выражения означают одно и то же, то почему нельзя сказать: «Говоря «Плита!», он подразумевал «Плита!»«? Или: почему ты не мог бы подразумевать «Плита!», если можешь подразумевать: «Принеси мне плиту!»? Но, восклицая «плита!», я хочу, чтобы он принес мне плиту! Безусловно. А заключается ли «это хотение» в том, что ты мыслишь предложение, так или иначе отличное по форме от произнесенного тобой?

20. Но когда кто-то говорит: «Принеси мне плиту!», в тот момент действительно кажется, что он мог бы осмысливать это выражение как одно длинное слово, соответствующее слову «Плита!». Что же, в одних случаях его можно осмысливать как одно слово, а в других как три? А как его осмысливают обычно? Полагаю, это склоняет к ответу: мы понимаем это предложение как состоящее из трех слов, когда употребляем его в противопоставлении другим предложениям, таким, как «Подай мне плиту», «Принеси плиту ему!», «Принеси две плиты!» и т.д., то

есть в противопоставлении предложениям, содержащим слова нашего приказа, взятые в других комбинациях. Но в чем заключается использование одного предложения в противопоставлении другим? Присутствуют ли при этом в сознании говорящего эти предложения? Все? В то время, когда произносят предложение, либо же до того или после? Нет! Если мы и испытываем некий соблазн в таком объяснении, все же достаточно хоть на миг задуматься о том, что при этом реально происходит, чтобы понять, что мы здесь на ложном пути. Мы говорим, что применяем данный приказ в противопоставлении другим предложениям, поскольку наш язык заключает в себе возможность этих других предложений. Тот, кто не понимает нашего языка, какой-нибудь иностранец, часто слышавший чей-то приказ «Принеси мне плиту!», мог бы счесть весь этот ряд звуков за одно слово, приблизительно соответствующее в его языке слову, обозначающему «строительный камень». Если бы затем он сам отдал этот приказ, он, вероятно, произнес бы его иначе, чем мы. Мы же могли бы тогда сказать: он произносит его так странно, потому что воспринимает его как одно слово. А в таком случае не происходит ли нечто иное, когда он отдает этот приказ, и в его сознании соответственно тому, что он принимает предложение за одно слово? В его сознании может происходить то же самое, а может и нечто другое. Ну, а что происходит в тебе, когда ты отдаешь подобный приказ? Сознаешь ли ты в то время, как отдаешь его, что он состоит из трех слов? Конечно, ты владеешь этим языком, в котором имеются и те другие предложения, но является ли это «владение» чем-то, что «совершается», пока ты произносишь данное предложение? И я бы даже признал: «Иностранец, понимающий предложение иначе, чем мы, вероятно, и выскажет его иначе». Но то, что мы называем ложным пониманием, не обязательно заключается в чем-то сопутствующем произнесению приказа.

Предложение «эллиптично» не потому, что оно опускает нечто, о чем мы думаем, произнося его, а потому, что оно сокращено по сравнению с определенным образом нашей грамматики. Конечно, здесь можно было бы возразить: «Ты признаешь, что сокращенное и несокращенное предложения имеют одинаковый смысл. Так каков же тогда этот смысл? Имеется ли тогда для этого смысла какое-либо словесное выражение?» Но разве одинаковый смысл предложений не заключается в их одинаковом применении? (В русском языке вместо «Камень есть красный» говорится «Камень красный»; ощущают ли говорящие на этом языке отсутствие глагола «связки «есть» или же мысленно добавляют ее к смыслу предложения?)

21. Представь себе языковую игру, в которой В в ответ на вопросы А сообщает ему о количестве плит или блоков в штабеле или же о цвете и форме строительных камней, лежащих там-то. Так сообщение могло бы звучать: «Пять плит». В чем же разница между сообщением или утверждением «Пять плит» и приказом «Пять плит!»? Ну, в той роли, какую играет произнесение этих слов в языковой игре. Да, пожалуй, разным будет и тон, каким их произносят, и выражение лица, и многое другое. Но можно было бы представить, что тон одинаковый ведь приказ и сообщение могут высказываться в разной тональности, с разным выражением лица и что различие будет состоять только в применении. (Безусловно, слова «утверждение» и «приказ» можно было бы использовать для обозначения грамматических форм предложений и интонаций; ведь называем же мы предложение «Не правда ли, сегодня великолепная погода?» вопросом, хотя употребляем его как утверждение.) Мы могли бы представить себе язык, в котором все утверждения имеют форму и тональность риторических вопросов, а каждый приказ форму вопроса: «А не хочешь ли ты это сделать?» Тогда, возможно, утверждали бы: «Сказанное им имеет форму вопроса, но в действительности это приказ», то есть выполняет функцию приказа в практике использования языка. (Аналогичным образом «Ты сделаешь это» высказывают не как предвидение, а как приказ. Что же делает их тем или другим?)

22. Точка зрения Фреге, будто в каждом утверждении заложено предположение о существовании того, что утверждается, по сути, основывается на имеющейся в нашем языке возможности записать каждое утвердительное предложение в следующей форме: «Утверждается, что происходит то-то». Но выражение «Что происходит то-то» ведь не является предложением нашего языка оно еще не ход в языковой игре. И если вместо «Утверждается, что...» я пишу «Утверждается: происходит то-то», то слово «утверждается» просто излишне.

С таким же успехом можно было бы записывать каждое утверждение в форме вопроса с последующим подтверждением; например, «Идет дождь? Да!». Разве этим доказывалось бы, что в каждом утверждении скрывается вопрос?

Конечно, человек вправе пользоваться знаком утверждения в отличие, например, от вопросительного знака; или же с целью отграничить утверждение от вымысла или предположения. Только неверно полагать, будто утверждение состоит из двух актов обдумывания мысли и ее утверждения (приписывания определенного истинного значения и тому подобного), и что мы исполняем эти действия по знакам предложения, подобно тому как поем по нотам. С пением по нотам, конечно, можно сравнить громкое или тихое чтение написанного предложения, но не «обдумывание» («Meinen») (осмысление) прочитанного предложения.

Знак утверждения Фреге акцентирует начало предложения. Следовательно, он имеет функцию, сходную с функцией точки. Он отличает период в целом от предложения внутри периода. Когда я слышу, что кто-то говорит «идет дождь», но не знаю, услышал ли я начало или конец периода, то это предложение еще ни о чем меня не уведомляет.

23. Сколько же существует типов предложения? Скажем, утверждение, вопрос, повеление? Имеется бесчисленное множество таких типов, бесконечно разнообразны виды употребления всего того, что мы называем «знаками», «словами», «предложениями». И эта множественность не представляет собой чего-то устойчивого, раз и навсегда данного, наоборот, возникают новые типы языка, или, можно сказать, новые языковые игры, а другие устаревают и забываются. (Приблизительную картину этого процесса способны дать нам изменения в математике.)

Термин «языковая игра», призван подчеркнуть, что говорить на языке компонент деятельности или форма жизни.

Представь себе многообразие языковых игр на таких вот и других примерах:

Отдавать приказы или выполнять их

Описывать внешний вид объекта или его размеры

Изготавливать объект по его описанию (чертежу)

Информировать о событии

Размышлять о событии

Выдвигать и проверять гипотезу

Представлять результаты некоторого эксперимента в таблицах и диаграммах

Сочинять рассказ и читать его

Играть в театре

Распевать хороводные песни

Разгадывать загадки

Острить; рассказывать забавные истории

Решать арифметические задачи

Переводить с одного языка на другой

Просить, благодарить, проклинать, приветствовать, молить.

Интересно сравнить многообразие инструментов языка и их способов применения, многообразие типов слов и предложений с тем, что высказано о структуре языка логиками (включая автора Логико-философского трактата).

24. Не принимая во внимание многообразие языковых игр, ты вероятно, будешь склонен задавать вопросы типа: «Что такое вопрос?» Является ли он констатацией моего незнания того-то или же констатацией моего желания, чтобы другой человек сообщил мне о...? Или же это описание моего душевного состояния неуверенности? А призыв «Помогите!» тоже такое описание?

Подумай над тем, сколь различные вещи называются «описанием»: описание положения тела в пространственных координатах, описание выражения лица, описание тактильных ощущений, описание настроения.

Конечно, можно заменить обычную форму вопроса утверждением или описанием типа «Я хочу узнать...» или же «Я сомневаюсь, что...» но от этого не сближаются друг с другом различные языковые игры.

Значение таких возможных преобразований, скажем превращения всех утвердительных предложений в предложения, начинающиеся словами «Я думаю» или «Я полагаю» (то есть как бы в описание моей внутренней жизни), станет яснее в другом месте. (Солипсизм.)

25. Иногда утверждают: животные не говорят потому, что у них отсутствуют умственные способности. Это равносильно утверждению: «Они не мыслят, поэтому не говорят». Но они именно не говорят. Или, точнее, они не употребляют языка за исключением его самых примитивных форм. Приказывать, спрашивать, рассказывать, болтать в той же мере часть нашей натуральной истории, как ходьба, еда, питье, игра.

26. Считается, что обучение языку состоит в наименовании предметов. То есть: людей, форм, цветов, болезненных состояний, настроений, чисел и т.д. Как уже было сказано, наименование в какой-то мере напоминает прикрепление ярлыка к вещи. Это можно назвать подготовкой к употреблению слова. Но к чему это подготавливает?

27. «Мы называем вещи и затем можем о них говорить, беседуя, можем ссылаться на них». Словно в акте наименования уже было заложено то, что мы делаем в дальнейшем. Как если бы все сводилось лишь к одному «говорить о вещах». В то время как способы действия с нашими предложениями многообразны. Подумай только об одних восклицаниях с их совершенно различными функциями.

Воды!

Прочь!

Ой!

На помощь!

Прекрасно!

Нет!

Неужели ты все еще склонен называть эти слова «наименованиями предметов»?

В языках (2) и (8) не вставал вопрос о наименовании чего-то. Можно было бы сказать, что именование в сочетании с его коррелятом, указательным определением, и является настоящей языковой игрой. Это, по сути, означает: мы воспитаны, натренированы так, чтобы спрашивать: «Как это называется?» после чего следует название. Существует и такая языковая игра: изобретать имя для чего-нибудь. А стало быть, и говорить: «Это называется...» и затем употреблять это новое имя. (Так, например, дети дают имена своим куклам и потом говорят о них и с ними. Подумай в этой связи, насколько своеобразно употребление собственного имени человека, с помощью которого мы обращаемся к нему!). [...]

31. Если кому-нибудь показывают фигуру шахматного короля и говорят «Это король», то этим ему не разъясняют применения данной фигуры, разве что он уже знает правила игры. Кроме вот этого последнего момента: формы фигуры короля. Можно представить себе, что он изучил правила игры, но ему никогда не показывали реальной игровой фигуры. В этом случае форма шахматной фигуры соответствует звучанию или визуальному образу некоторого слова.

Можно также представить себе, что кто-то освоил игру, не изучая или не формулируя ее правил. Он мог бы, например путем наблюдения, усвоить сначала совсем простые игры на досках и продвигаться ко все более сложным. Ему можно было бы дать пояснение «Это король», показывая, например, шахматную фигуру непривычной для него формы. И опять-таки это объяснение учит его пользоваться данной фигурой лишь потому, что предназначенное ей место, можно сказать, уже подготовлено. Иначе говоря: мы только тогда скажем, что объяснение обучает его применению, когда почва для этого уже подготовлена. И в данном случае подготовленность состоит не в том, что человек, которому мы даем пояснение, уже знает правила игры, а в том, что он уже овладел игрой в другом смысле.

Рассмотрим еще и такой случай. Я поясняю кому-нибудь шахматную игру и начинаю с того, что, показывая фигуру, говорю: «Это король. Он может ходить вот так и так и т.д.» В этом случае мы скажем: слова «Это король» (или «Это называется королем») лишь тогда будут дефиницией слова, когда обучаемый уже «знает, что такое фигура в игре». То есть когда он уже играл в другие игры или же «с пониманием» следил за играми других и тому подобное. И лишь в этом случае при обучении игре может быть уместен его вопрос: «Как это называется?» именно эта фигура в игре.

Можно сказать: о названии осмысленно спрашивает лишь тот, кто уже так или иначе знает, как к нему подступиться.

Можно даже представить себе, что человек, которого спрашивают, отвечает: «Установи название сам» и тогда спрашивающий должен был бы до всего дойти сам.

32. Посетив чужую страну, человек иногда осваивает язык ее жителей, основываясь на указательных определениях, которые они ему дают. И ему часто приходится угадывать значение этих определений, угадывать то верно, то неверно.

И тут, полагаю, мы можем сказать: Августин описывает усвоение человеческого языка так, словно ребенок прибыл в чужую страну и не понимал языка этой страны; то есть как если бы он уже владел каким-нибудь языком, только не этим. Или же: словно ребенок уже умел бы думать, но просто еще не мог говорить. А «думать» при этом означало бы нечто вроде: говорить с самим собой.

33. Но допустим, кто-то возражает: «Неверно, будто человек должен уже владеть языковой игрой, чтобы понять указательное определение; ему нужно, безусловно, просто знать или догадываться, на что указывает человек, дающий разъяснение! То есть указывается ли при этом, например, на форму предмета, или на его цвет, или же на число и т.д.». В чем же тогда заключается это «указание на форму», «указание на цвет»? Укажи на лист бумаги! А теперь укажи на его форму, теперь на его цвет, теперь на его число (последнее звучит странно)! Ну и как же ты это делал? Ты скажешь, что, указывая, всякий раз «имел в виду» разное. А спроси я, как это делается, ты ответишь, что концентрируешь свое внимание на цвете, форме и т.д. Ну, а я снова спрошу, как это делается.

Представь, кто-то показывает на вазу и говорит: «Взгляни на эту великолепную синеву! Форма здесь не имеет значения». Или: «Взгляни на эту великолепную форму! Здесь несущественен цвет». Вне всякого сомнения, в ответ на эти призывы ты сделаешь нечто разное. Ну, а всегда ли ты делаешь нечто одинаковое, обращая внимание на цвет? Представь же себе различные случаи такого рода! Я приведу лишь несколько:

«Похожа ли эта синева на ту? Видишь ли ты какую-нибудь разницу?»

Ты смешиваешь краски и говоришь: «Трудно добиться синевы этого неба».

«Ну, превосходно, вновь видна синева неба!»

«Посмотри, какой разный эффект дают эти два синих цвета!»

«Ты видишь там синюю книгу? Принеси ее сюда».

«Этот синий световой сигнал означает...»

«Как называется вот этот синий цвет? Это «индиго»?»

Чтобы направить внимание на цвет, иногда прикрывают рукой очертания формы, или же не смотрят на контуры вещи, или же пристально вглядываются в предмет, пытаясь вспомнить, где уже видели этот цвет.

Обращая внимание на форму, иногда очерчивают ее контуры, иногда прищуривают глаза, чтобы ослабить восприятие цвета, и т.д. и т.д. Я хочу сказать: так или примерно так действуют в тех случаях, когда «направляют внимание на то или иное». Но само по себе это не позволяет нам сказать, привлекла ли чье-либо внимание форма, цвет и т.д. Так и шахматный ход состоит не только в том или ином передвижении пешки по доске и не только в мыслях или чувствах шахматиста, делающего ход; а в обстоятельствах, которые мы называем: «играть шахматную партию», «решать шахматную задачу» и т.п.

34. Но предположим, кто-то говорит: «Направляя внимание на форму, я всегда делаю одно и то же обвожу контуры предмета глазами и чувствую при этом...» И допустим, указывая на круглый предмет и испытывая все эти ощущения, этот человек предлагает кому-то другому вот такое указательное определение: «Это называется «круг»«. Разве не может другой человек иначе истолковать его разъяснение, даже если он видит, что поясняющий обводит форму глазами и даже если он сам испытывает такие же чувства, что и тот? Иными словами: такая «интерпретация» может состоять и в том, как он теперь применяет разъясненное слово; например, на что указывает по команде «Покажи круг». Ибо ни выражение «определение подразумевает вот это», ни выражение «определение истолковывается вот так» не обозначают какого-то процесса, сопровождающего дефиницию и ее восприятие на слух.

35. Конечно, существует то, что можно назвать «характерными переживаниями», скажем, при указании на форму. Например, такие как обведение контура указываемого предмета пальцем или же взглядом. Но это происходит далеко не во всех случаях, когда я «подразумеваю форму», и далеко не во всех случаях встречается какой-нибудь иной характерный процесс. Но если бы даже что-то в этом роде и повторялось во всех этих случаях, то все равно мы говорили бы «Он указал на форму, а не на цвет» в зависимости от обстоятельств, то есть от того, что происходит до и после указания.

Дело в том, что слова «указывать на форму», «иметь в виду форму» и т.д. употребляются не так, как слова «указывать на эту книгу» (а не на ту), «указывать на стул, а не на стол» и т.д. Подумай только, как по-разному мы обучаемся, с одной стороны, употреблению слов «указывать на эту вещь», «указывать на ту вещь», а с другой стороны, «указывать на цвет, а не на форму», «иметь в виду цвет» и т.д.

Как уже было сказано, в определенных случаях, в особенности при указании «на форму» и «на число», имеются характерные переживания и виды указаний «характерные» потому, что они часто (но не всегда) повторяются, когда «подразумевают» форму или число. Но известно ли тебе также некое переживание, характерное для указания на игровую фигуру именно как на фигуру в игре? А между тем можно сказать: «Я имею в виду, что «королем» называется не конкретный кусок дерева, на который я показываю», а эта игровая фигура». (Узнавать, желать, вспоминать и т.д.)

36. При этом мы поступаем так же, как в тысяче подобных случаев: поскольку нам не удается привести какое-то одно телесное действие, которое бы называлось указанием на форму (в отличие, скажем, от цвета), то мы говорим, что этим словам соответствует некая духовная деятельность.

Там, где наш язык подразумевает существование тела, между тем как его нет, там склонны говорить о существовании духа.

37. Каково же отношение между именем и именуемым? Ну, так чем же оно является? Приглядись к языковой игре (2) или к любой другой! Там следует искать, в чем состоит это отношение. Это отношение может состоять, между прочим, и в том, что при звуке имени у нас в душе возникает определенная картина названного, и в том, что имя написано на именуемом предмете, или же в том, что его произносят, указывая на этот предмет.

38. А что именует, например, слово «этот» в языковой игре (8) или слово «это» в указательном определении «Это называется...»? Во избежание путаницы лучше вообще не считать такие слова именами чего бы то ни было. Как ни странно, о слове «этот» некогда говорили, что оно-то и есть подлинное имя. Все же остальное, что мы называем «именем», стало быть, является таковым лишь в неточном, приблизительном смысле.

Эта странная точка зрения проистекает можно сказать из стремления сублимировать логику нашего языка. Подобающий ответ на поставленный вопрос таков: «именем» мы называем самые разные вещи; слово «имя» характеризует множество различных, многообразно родственных между собой способов употребления слова; но среди этих видов употребления отсутствует употребление слова «этот».

В самом деле, мы часто, например, при указательном определении, демонстрируем именуемый предмет, произнося его имя. И с тем же успехом в таких случаях, указывая на некий предмет, произносят слово «это». И слово «это», и имя часто занимают в предложении одинаковое положение. Но для имени характерно как раз то, что оно определяется путем указания «Это N» (или «Это называется N»). Но разве определишь что-нибудь с помощью слов: «Это называется «это»« или же «Это называется «этот»«?

Это связано с пониманием именования как некоего, так сказать, таинственного процесса. Именование кажется какой-то необычной связью слова с объектом. И такая странная связь действительно возникает, например, когда философ пытается выявить особое отношение между именем и именуемым, устремляя взор на некий предмет перед собой и без конца повторяя его имя или же слово «этот». Дело в том, что философские проблемы возникают, когда язык пребывает в праздности. Вот тут-то и в самом деле можно вообразить, будто именование представляет собой какой-то удивительный душевный акт, как бы крещение объекта. И, мы также мо-

жем сказать слово «этот» по отношению к предмету, обращаясь к предмету как к «этому» странное употребление данного слова, встречающееся, пожалуй, лишь в процессе философствования.

39. Но почему приходит на ум сама мысль употреблять в качестве имени как раз то слово, которое именем очевидно не является? Вот почему. Здесь возникает искушение выдвинуть против того, что обычно называют именем, одно возражение; его можно сформулировать так: имя в собственном смысле (eigentlich) должно обозначать нечто простое. А обосновать это можно было бы примерно так: именем собственным в подлинном смысле, допустим, является слово «Нотунг». Меч Нотунг состоит из частей, соотносящихся определенным образом. Стоит изменить их расположение, и Нотунг больше не существует. Но очевидно, что предложение «У Нотунга острое лезвие» имеет смысл безотносительно к тому, цел ли меч или уже сломан. Будь же Нотунг именем некоторого предмета, в случае его расчленения на части этого предмета уже бы не существовало; в качестве же имени, которому не соответствует никакой предмет, это слово было бы лишено значения. Но тогда предложение «У Нотунга острое лезвие» включало бы слово, лишенное значения, и отсюда это предложение не имело бы смысла. Однако оно имеет смысл; выходит, что словам, из которых оно состоит, должно постоянно что-то соответствовать. Следовательно, слово «Нотунг» при анализе смысла должно исчезать, а его место должны занимать слова, именующие нечто простое. Эти слова по праву будут называться именами в собственном смысле слова.

40. Обсудим прежде всего такой момент данного аргумента: слово не имеет значения, если ему ничего не соответствует. Важно отметить, что слово «значение» употребляется в противоречии с нормами языка, если им обозначают вещь, «соответствующую» данному слову. То есть значение имени смешивают с носителем имени. Когда умирает господин N, то говорят, что умирает носитель данного имени, но не его значение. Ведь говорить так было бы бессмысленно, ибо, утрать имя свое значение, не имело бы смысла говорить «господин N умер».

41. В «15 мы ввели в язык (8) собственные имена. Предположим, что инструмент под именем «N» сломан. Не зная этого, А показывает В знак «N». Есть ли в таком случае у этого знака значение или же нет? Что должен делать В, когда ему предъявят этот знак? Мы не пришли к решению этого вопроса. Можно было бы спросить: что он будет делать? Ну, скорее всего он растеряется или же покажет А обломки. Тут можно было бы сказать: знак «N» в такой ситуации утратил значение; и этим выражением утверждалось бы, что знак «N» больше не употребляется в нашей языковой игре (если мы не найдем ему нового употребления). «N» мог бы потерять значение и потому, что по каким-то причинам инструмент стали теперь обозначать иначе и знак «N» не употребляется более в данной языковой игре. Но можно было бы представить себе и некое соглашение, по которому В должен отрицательно покачать головой, если А предъявляет ему знак сломанного инструмента. Тогда можно было бы сказать, что команда «N» принята в языковой игре, даже если этот инструмент больше не существует и что знак «N» имеет значение, даже если его носитель перестал существовать.

42. Ну, а имя, никогда не употреблявшееся для обозначения инструмента, также имело бы значение в этой игре? Предположим, что «X» такой знак и А показывает этот знак В. Что ж, и такие знаки могли бы быть приняты в данной языковой игре, и В полагалось бы отвечать на них, скажем, покачиванием головы. (Можно было бы представить себе это своего рода шуткой между ними.)

43. Для большого класса случаев хотя и не для всех, где употребляется слово «значение», можно дать следующее его определение: значение слова это его употребление в языке.

А значение имени иногда объясняют, указывая на его носителя.

44. Мы сказали: предложение «У Нотунга острое лезвие» имеет смысл даже тогда, когда Нотунг сломан. И это так, ибо в данной языковой игре имя употребляется и в отсутствие его носителя. Но можно представить себе и языковую игру с именами (то есть со знаками, которые мы, безусловно, назвали бы именами), где имена будут употребляться лишь при наличии носителя; так что здесь их всегда можно заменить указательным местоимением вкупе с указательным жестом.

45. Указательное «этот» не может остаться без носителя. Можно было бы утверждать: «Коль скоро имеется некий этот, имеет значение и слово «этот», равно, является ли этот простым или сложным». Но это обстоятельство само по себе не превращает данное слово в имя. Напротив, ведь имя не употребляется вместе с указательным жестом, а только поясняется с его помощью.

46. Ну, а при каких же обстоятельствах имена действительно обозначали бы только нечто простое?

Сократ (в Теэтете) говорит: «Если не ошибаюсь, я слышал от кого-то: праэлементы выражусь так, из которых состоим и мы, и все остальное, не поддаются никаким объяснениям; ибо все, что существует в себе и для себя, можно только обозначить именами; невозможно какое-нибудь дальнейшее определение: ни того, что это является... ни что это не является... Но что существует в себе и для себя должно... наделяться именем безо всяких дальнейших определений. Следовательно, невозможно говорить о каком-нибудь праэлементе объясняющим образом, ибо он не располагает ничем, кроме наименования как такового, имя это все, чем он обладает. Но поскольку то, что получается при сочетании этих праэлементов даже в неотчетливой форме, является сложным, то имена этих элементов в их комбинациях друг с другом становятся языком описания. Ибо сущность речи сочетание имен».

47. Опять же: состоит ли из частей мой зрительный образ этого дерева, этого стула? И каковы его простые составные части? Многоцветность один из видов сложности; другим видом можно считать, например, ломаный контур из прямых отрезков. Можно назвать составным и отрезок кривой с его восходящей и нисходящей ветвями.

Если я говорю кому-нибудь без дальнейших пояснений-то, что я сейчас вижу перед собой, является составным», то он вправе спросить меня: «Что ты понимаешь под составным? Оно ведь может означать все, что угодно!» Вопрос «Является ли составным то, что ты видишь?» имеет смысл, если уже установлено, о сложности какого рода то есть о каком особом употреблении этого слова должна идти речь. Если бы было установлено, что зрительный образ дерева следует называть «составным» в тех случаях, когда виден не только его ствол, но и ветви, то вопрос «Прост или сложен зрительный образ этого дерева?» и вопрос «Каковы его простые составные части?» имели бы ясный смысл ясное употребление. Причем второму вопросу, конечно, соответствует не ответ: «Ветви» (это был бы ответ на грамматический вопрос «Что называют в данном случае «простыми составными частями»?»), а, скажем, какое-то описание отдельных ветвей.

А разве шахматная доска, например, не является составной в очевидном и буквальном смысле? Ты, по-видимому, думаешь о соединении в ней 32 белых и 32 черных квадратов. Но разве мы вместе с тем не могли бы сказать, что она, например, составлена из черного и белого цветов и схемы сетки квадратов? А если на этот счет имеются совершенно разные точки зрения, то разве же ты станешь утверждать, что шахматная доска является просто-напросто «составной»? Спрашивать вне конкретной игры «Является ли данный объект составным?» это уподобиться мальчику, получившему задание определить, в активной или пассивной форме употребляются глаголы в данных ему примерах, и ломавшему голову над тем, означает ли, например, глагол «спать» нечто активное или пассивное.

Слово «составной» (а значит, и слово «простой») используется нами весьма многообразными, в разной степени родственными друг другу способами. (Является ли цвет шахматного поля на доске простым или состоит из чисто белого и чисто желтого? А является ли простым этот белый цвет или же он состоит из цветов радуги? Является ли простым отрезок в 2 см или же он состоит из двух частей по 1 см? И почему бы не считать его составленным из двух отрезков: длиной в 3 см, и в 1 см, отмеренного в направлении, противоположном первому?)

На философский вопрос: «Является ли зрительный образ этого дерева сложным, и каковы его составные части?» правильным ответом будет: «Это зависит от того, что ты понимаешь под «сложным»«. (А это, конечно, не ответ, а отклонение вопроса.)

Витгенштейн, Л. Философские исследования / Людвиг Витгенштейн // Философские работы. Часть I ; пер. с нем. Козловой М.С., Асеева Ю.А. – М.: Гнозис, 1994. – С. 80-101.

3.5. Современная философия Запада на рубеже XX-XXI вв. Постмодерн как феномен культуры и философское учение

ЖАН-ФРАНСУА ЛИОТАР (1924-1998) – французский философ-постмодернист и теоретик литературы. Родился в Версале, Франция. Изучал философию в Сорбонне. С 1950 г. преподавал философию в восточном Алжире, в г. Константине, затем в Сорбонне и Нантерре. В 1954 г. Лиотар стал членом французской политической организации «Социализм или варварство». С начала 1970-х и до 1987 г. преподавал в Университете Париж VIII, за научные и педагогические заслуги получил звание Заслуженного Профессора. В течение следующих двух десятилетий читал лекции по всему миру. Являлся основателем и совещательным членом Международной Коллегии Философии в Париже. В 1998 г. при подготовке конференции по Постмодернизму и Теории СМИ он неожиданно скончался от быстро прогрессировавшей лейкемии. Лиотар известен прежде всего как теоретик постмодернизма. Он определил понятие «постмодерн» как кризис мета-нарративов, мета-сценариев (великих проектов). Мета-нарративы являются грандиозными доктринами и философскими учениями (например, концепция исторического прогресса, вера в безграничность научного познания или идея абсолютной свободы), за которыми скрываются насилие и власть социальных институтов и тоталитарных систем. Но события XX века подорвали доверие к мета-нарративам, вызвав к жизни всеобщий скепсис и критичность мышления, которые и выражают дух эпохи постмодерна.

«СОСТОЯНИЕ ПОСТМОДЕРНА» – в этой книге Лиотар рассматривает проблему знания, его функционирование и модели легитимации в постсовременную эпоху, а также различные типы языковых игр и их прагматику. Автор исследует, каким образом в наше время может легитимироваться социальная связь, что происходит с идеей справедливого общества, может ли результативность и эффективность системы быть целью познания и развития общества. Именно в этой работе Лиотар выявляет доминирующую роль в европейской культуре тенденций формализации знания.

Вопросы к тексту:

1) Как Ж.Ф. Лиотар характеризует «состояние постмодерна»?
2) Какие изменения в природе и функционировании знания отмечает Ж.Ф. Лиотар?
3) Что собой представляет проблема легитимации знания?
4) Как меняется характер социальных связей и отношений в эпоху постмодерна?

3.5.1. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна

Введение

Предметом этого исследования является состояние знания в современных наиболее развитых обществах. Мы решили назвать его «постмодерн». Это слово появилось на свет на американском континенте из-под пера социологов и критиков. Оно обозначает состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе и искусстве в конце XIX века. Здесь мы будем рассматривать эти трансформации применительно к кризису рассказов.

Наука с самого начала конфликтовала с рассказами (recits). По ее собственным критериям за большинством из них скрывается вымысел. Но поскольку наука не ограничивается лишь формулировкой инструментальных закономерностей, а ищет истину, она должна легитимировать свои правила игры. А в силу того, что она держит легитимирующий дискурс в отношении собственного статуса, то называет его философией.

Когда этот метадискурс прибегает эксплицитным образом к тому или иному великому рассказу, как, например, диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т. п., – то науку, которая соотносится с ним, в целях самолегитимации решают назвать «модерном». И таким образом, например, правило консенсуса между отправителем и получателем ценностного высказывания об истине, считается приемлемым, если оно вписывается в перспективу возможного единодушия рассудительных умов: это может быть рассказ эпохи Просвещения, когда герой познания работает ради великой этикополитической цели, всеобщего мира. Здесь можно видеть, как, легитимируя знание через ме-

тарассказ, включающий философию истории, приходят к тому, чтобы задаться вопросом о законности институций, ведающих социальной связью, поскольку эти последние также нуждаются в легитимации. Справедливость, таким образом, оказывается соотносимой с великим рассказом в той же мере, что и с истиной. Упрощая до крайности, мы считаем «постмодерном» недоверие в отношении метарассказов. Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс в свою очередь предполагает это недоверие. С выходом из употребления метанарративного механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии, а также кризис зависящей от нее университетской институции. Нарративная функция теряет – свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель. Она распыляется в облака языковых нарративных, а также денотативных, прескриптивных, дескриптивных и т. п. частиц, каждая из которых несет в себе прагматическую валентность sui generis. Каждый из нас живет на пересечениях траекторий многих этих частиц. Мы не формируем без необходимости стабильных языковых комбинаций, а свойства, которые мы им придаем, не всегда поддаются коммуникации.

Таким образом, грядущее общество соотносится не столько с ньютоновской антропологией (как то структурализм или теория систем), сколько с прагматикой языковых частиц. Существует много различных языковых игр – в силу разнородности их элементов. Они дают возможность своего учреждения только через места сбора и распределения информации – это локальная детерминация.

Решающие инстанции могут, тем не менее, попытаться управлять этими облаками социальности по матрицам «input/output» в соответствии с логикой, содержащей взаимосоразмерность элементов и определимость целого. Благодаря ей наша жизнь оказывается обреченной на рост продуктивности. Оптимизация рабочих характеристик системы, ее эффективность становятся критериями ее легитимности, где социальная справедливость понимается как научная истина. Применение этого критерия ко всем нашим играм сопряжено со своего рода террором, мягким или жестким: «Будьте операциональными, т. е. будьте взамосоразмерными или убирайтесь». Такая логика [поиска] наиболее эффективного, конечно, бессознательна во многих отношениях, поскольку, в частности, в социо-экономическом поле существует противоречие: эта логика подразумевает одновременно меньше работы (чтобы снизить себестоимость продукции) и больше работы (чтобы уменьшить социальные издержки на содержание незанятого населения). Но наша недоверчивость теперь такова, что, в отличие от Маркса, мы уже не ждем спасительного выхода из этой несостоятельности.

Вместе с тем, состояние постмодерна чуждо как разочарованности, так и слепой позитивности установления границ. В чем же может заключаться легитимность в эпоху после метарассказа? Критерий оперативности технологичен, он не подходит для суждения об истинности или ложности. Консенсус, получаемый в результате дискуссии, как у Хабермаса? Но он насилует гетерогенность языковых игр, а инновация появляется всегда из разногласия. Постсовременное знание не является исключительно инструментом властей. Оно также оттачивает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность. А основанием его самого является не гомология экспертов, но паралогия изобретателей.

Вопрос о легитимации социальной связи, о справедливом обществе, о том достижимо ли оно по парадоксу, аналогичному парадоксу научной деятельности, остается открытым. В чем он может состоять?

Нижеследующий текст написан по случаю. Это Доклад о знании в наиболее развитых обществах, представленный на Совете университетов при правительстве Квебека по запросу его президента. Последний любезно дал согласие на публикацию этого отчета во Франции, за что мы его благодарим. Вместе с тем, докладчик философ, а не эксперт. Последний знает то, что он знает и что не знает, а первый – нет. Один заключает, другой задается вопросом – и в этом-то заключаются две языковые игры. Здесь они оказались перемешанными таким образом, что ни первая, ни вторая не доведены до успешного конца.

Философ может, по меньшей мере, успокоить себя, сказав, что отраженный в Докладе формальный и прагматический анализ некоторых легитимирующих дискурсов – философских или этико-политических – переживет его и увидит свет. Такой анализ может быть подан с не-

большим уклоном в социологизм, что его, конечно, комкает, но помещает в определенные рамки. В том виде, как он есть, я отдаю свой Доклад в Политехнический институт философии при Университете Париж-VIII (Vincennes) в очень постсовременный момент, когда этот университет рискует исчезнуть, а этот институт – родиться.

Глава 1. Поле: знание в информационных обществах

Наша рабочая гипотеза состоит в том, что по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменяется статус знания. Этот переход начался по меньшей мере с конца пятидесятых годов, обозначивших Европе конец ее восстановления. Он был более или менее быстрым в зависимости от положения страны, а внутри нее – от сектора активности; отсюда его общая рассогласованность, затрудняющая изображение целого. Часть описания не может не носить гипотетического характера. Мы знаем, как неосторожно чересчур доверять футурологии.

Чем пытаться выстраивать картину которая все равно не может быть полной, мы будем отталкиваться от характеристики, непосредственно определяющей наш предмет. Научное знание – это вид дискурса. Поэтому можно сказать, что на протяжении сорока лет так называемые передовые науки и техники имеют дело с языком: фонология и лингвистические теории, проблемы коммуникации и кибернетика, современные алгебры и информатика, вычислительные машины и их языки, проблемы языковых переводов и исследование совместимости машинных языков, проблемы сохранения в памяти и банки данных, телематика и разработка «мыслящих» терминалов, парадоксологи – вот явные свидетельства, и список этот не исчерпан.

Влияние этих технологических изменений на знание должно быть, судя по всему, значительным. Им отводятся или будут отводиться две фундаментальные функции: исследование и передача сведений. В отношении первой пример, доступный пониманию профанов, дает генетика, которая обязана своей теоретической парадигмой кибернетике. Существуют сотни других примеров. В отношении второй известно, как, нормализуя, миниатюризируя и коммерциализируя аппаратуру, уже сегодня модифицируют операции по получению знаний, их классификации, приведения в доступную форму и эксплуатации. Было бы естественным полагать, что увеличение числа информационных машин занимает и будет занимать в распространении знаний такое же место, какое заняло развитие средств передвижения сначала человека (транспорт), а затем звука и изображения (медиа).

При таком всеобщем изменении природа знания не может оставаться неизменной. Знание может проходить по другим каналам и становиться операциональным только при условии его перевода в некие количества информации. Следовательно, мы можем предвидеть, что все непереводимое в установленном знании, будет отброшено, а направления новых исследований будут подчиняться условию переводимости возможных результатов на язык машин. «Производители» знания, как и его пользователи должны и будут должны иметь средства перевода на эти языки того, что одни стремятся изобрести, а другие – усвоить. Исследования, посвященные таким интерпретативным машинам, уже значительно продвинулись. Вместе с гегемонией информатики предлагается и определенная логика, а следовательно, совокупность предписаний, предъявляемых к сообщениям, принимаемых как относящиеся к знанию».

Можно отныне ожидать сильной экстериоризации знания относительно «знающего», на какой бы ступени познания он ни находился. Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (Bildung) разума и даже от самой личности, устаревает и будет выходить из употребления. Такое отношение поставщиков и пользователей знания к самому знанию стремится и будет стремиться перенять форму отношения, которое производители и потребители товаров имеют с этими последними, т. е. стоимостную форму (fomie valeur). Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обмененным. Оно перестает быть самоцелью и теряет свою «потребительскую стоимость».

Известно, что в последние десятилетия знание стало главной производительной силой, что ощутимо изменило состав активного населения в наиболее развитых странах и составило основное затруднение для развивающихся стран. В постиндустриальную и постсовременную

эпоху наука сохраняет и, несомненно, усугубляет свою важность в совокупности производительных способностей национальных государств. Такая ситуация собственно является одним из аргументов в пользу того, что расхождение с развивающимися странами в будущем не прекратит увеличиваться.

Но этот аспект не должен заслонять собой другой, комплементарный ему. В форме информационного товара, необходимого для усиления производительной мощи, знание уже является и будет важнейшей, а может быть, самой значительной ставкой в мировом соперничестве за власть. Также как национальные государства боролись за освоение территорий, а затем за распоряжение и эксплуатацию сырьевых ресурсов и дешевой рабочей силы, надо полагать, они будут бороться в будущем за освоение информации. Здесь открывается, таким образом, новое поле для индустриальных и коммерческих стратегий, а также для стратегий военных и политических.

Однако, обозначенная таким образом перспектива не столь проста, как мы только что показали. Так, меркантилизация знания не может оставить в неприкосновенности привилегию, которой обладали и еще обладают современные национальные государства в отношении производства и распространения знаний. Идея, что знания принадлежат «мозгу» или «духу» общества, а значит – Государству, постепенно отживает по мере усиления обратного принципа, согласно которому общество существует и развивается только тогда, когда сообщения, циркулирующие в нем, насыщены информацией и легко декодируются. Государство начинает проявлять себя как фактор непроницаемости и «шума» для идеологии коммуникационной «прозрачности», которая идет в паре с коммерциализацией знаний. Именно при такой постановке проблема отношений между экономическими и государственными инстанциями грозит проявиться с новой остротой.

Уже в предыдущие десятилетия первые могли угрожать стабильности вторых, благодаря новым формам оборачивания капиталов, которым было дано родовое имя мультинациональных предприятий. Эти формы подразумевают, что решения относительно инвестиций отчасти выходят из под контроля национальных государств. С развитием информационной технологии и телематики этот вопрос может стать еще более щекотливым. Допустим, к примеру, что фирма IBM получит разрешение на размещение на одной из орбит Земли коммуникационных спутников и/или банков данных. Кто к ним будет иметь доступ? Кто будет определять запрещенные каналы или данные? Будет ли это государство? А может оно будет только одним из пользователей? Появятся таким образом новые проблемы права и через них вопрос: кто будет знать? Изменение природы знания может, следовательно, оказать на существующие государственные власти такое обратное воздействие, которое заставит их пересмотреть свои правовые и фактические отношения с крупными предприятиями и, в более общем виде, с гражданским обществом. Новое открытие мирового рынка, новый виток очень напряженного экономического соревнования, исчезновение исключительной гегемонии американского капитализма и упадок социалистической альтернативы, возможное открытие для обменов китайского рынка и многие другие факторы уже теперь, в конце 70х годов, начали подготавливать государства к серьезному пересмотру роли, которую они привыкли играть с 30х годов и состоявшую в защите, проведении и даже планировании инвестиций. В этом контексте новые технологии, поскольку они производят данные, использующиеся для принятия решений (а, следовательно, средства контроля), еще более мобильными и подверженными пиратскому использованию, могут лишь усугубить насущную необходимость такого пересмотра.

Вместо того чтобы распространяться в силу своей «образовательной» ценности или политической значимости (управленческой, дипломатической, военной), можно представить себе, что знания будут введены в оборот по тем же сетям, что и денежное обращение, и что соответствующее этому расслоение прекратит быть делением на знание/незнание, а станет, как и в случае денежного обращения, «знаниями к оплате/знаниями к инвестиции», т. е. знаниями, обмениваемыми в рамках поддержания обыденной жизни (восстановление рабочей силы, «выживание») versus кредиты знаний в целях оптимизации результативности программы.

В этом случае, им будет необходима как прозрачность, так и либерализм. Что не мешает тому, чтобы в потоках денежных средств одни служили для решений, а другие годились только

для оплаты. Можно таким же образом вообразить потоки знаний, проходящие по одним и тем же каналам, имеющим одинаковую природу, но где одни будут предназначены для «решающих лиц», а другие – для оплаты вечного долга каждого по отношению к социальной связи.

Глава 2. Проблема: легитимация

Такова рабочая гипотеза, определяющая поле, в котором мы хотим рассмотреть вопрос о статусе знания. Этот сценарий, родственный тому, что называется «информатизацией общества», хотя и был предложен в совершенно ином ключе, не претендует ни на оригинальность, ни на истинность. Что требуется от рабочей гипотезы, так это ее большая различительная способность. Сценарий информатизации наиболее развитых обществ позволяет прояснить, даже ценой риска их сильного преувеличения, определенные аспекты трансформации знания и его воздействия на общественные силы и гражданские институты, – последствия, которые могли бы остаться малозаметными при рассмотрении в других перспективах. Не стоит придавать ему прогностическую ценность в отношении реальности, она скорее стратегическая и в отношении поставленного вопроса.

Тем не менее его вероятность высока, и в этом смысле выбор нашей гипотезы не случаен. Описание этого сценария уже достаточно широко разработано экспертами, и он уже влияет на некоторые решения государственной администрации и наиболее непосредственно заинтересованных предприятий, например, управляющих телекоммуникациями. Следовательно, он стал частью наблюдаемых реалий. И наконец, если мы исключим случай стагнации и общего спада вследствие, например, продолжительной невозможности разрешения мировых проблем энергетики, то такой сценарий имеет массу шансов одержать победу, поскольку мы не видим, какое иное направление современных технологий можно было бы выделить как альтернативу информатизации общества.

Иными словами, гипотеза банальна. Но она такова только в той мере, в какой не подвергает пересмотру общую парадигму прогресса наук и технологий, который вызывает, казалось бы совершенно естественно, экономический рост и развитие социо-политической мощи. Можно при этом допускать, как нечто само собой разумеющееся, что научное и техническое знание накапливается, и кроме того спорить о форме такого накопления: одни его воображают упорядоченным, непрерывным и равномерным, другие – периодическим, прерывным и конфликтным. Однако, эта очевидность обманчива. Во-первых, научное знание – это еще не все знание, оно всегда было «сверх положенного», в конкуренции, в конфликте с другим сортом знания, который мы будем называть для простоты нарративом и характеристику которому дадим позже. Это вовсе не значит, что последний может одержать верх над научным знанием, но его модель связана с идеями внутреннего равновесия и дружелюбия (convivialite), в сравнении с которыми современное научное знание имеет бледный вид, особенно, если оно должно подвергнуться экстериоризации по отношению к «знающему» и еще более сильному, чем прежде, отчуждению от своих пользователей. Вытекающей из этого деморализацией исследователей и преподавателей трудно пренебречь, тем более, что она разразилась, как известно, в 60-е годы среди тех, кто решил посвятить себя этим профессиям, среди студентов всех наиболее развитых стран, и смогла ощутимо затормозить на этот период продуктивность лабораторий и университетов, которые не смогли уберечься от заражения. Нет и не было вопроса о том, чтобы из этого вышла революция, как бы на то ни надеялись или – что не раз бывало – как бы того ни боялись; ход вещей постиндустриальной цивилизации не изменится с сегодня на завтра. Однако, когда речь идет об оценке настоящего и будущего статуса научного знания, нельзя исключать из рассмотрения такой важный компоненты как сомнение ученых.

Тем более, что статус научного знания к тому же переплетается с главной проблемой – проблемой легитимации. Мы берем это слово в самом расширительном смысле, какой оно получило в дискуссиях по вопросу о власти у современных немецких теоретиков. Либо гражданский закон, а он гласит: такая-то категория граждан должна совершать такого-то рода поступки. Тогда легитимация – это процесс, по которому законодателю оказывается позволенным провозглашать данный закон нормой. Либо научное высказывание, а оно подчиняется правилу: высказывание должно удовлетворять такой-то совокупности условий, чтобы восприниматься как научное. Здесь легитимация – процесс, по которому «законодателю», трактующему науч-

ный дискурс, разрешено предписывать указанные условия (в общем виде, условия внутреннего состояния и экспериментальной проверки) для того, чтобы некое высказывание составило часть этого дискурса и могло быть принято к вниманию научным сообществом.

Сопоставление может показаться вымученным. Но мы увидим, что это не так. Вопрос о легитимации науки еще со времен Платона неразрывно связан с вопросом легитимации законодателя. В этой перспективе право решать «что верно, а что нет», не может не зависеть от права решать «что справедливо», даже если высказывания, подчиненные соответственно той и другой власти, имеют различную природу. Существует родство одного рода языка, который называется наукой, с другим, называемым этикой или политикой: и первое, и второе вытекает из одной перспективы или, если угодно, из одного и того же «выбора», который зовется Запад.

Рассматривая современный статус научного знания, мы можем констатировать, что в то время как этот последний кажется более, чем когда либо подчиненным державам, а с учетом новых технологий даже рискует стать одной из главнейших ставок в их конфликтах, вопрос о двойной легитимации не только не снимается, но напротив, становится все более актуальным. Поскольку он задается по самой полной форме, а именно как реверсия, которая делает очевидным, что знание и власть есть две стороны одного вопроса: кто решает, что есть знание, и кто знает, что нужно решать? В эпоху информатики вопрос о знании более, чем когда-либо становится вопросом об управлении.

Глава 3. Метод: языковые игры

Из сказанного выше уже можно было бы заметить, что для анализа проблемы в определенных нами рамках, мы предпочли сведущую процедуру: сделать акцент на языковых фактах, и уже в этих фактах выделить их прагматический аспект. Чтобы облегчить дальнейшее чтение, полезно дать некоторые, пусть даже краткие сведения о том, что мы понимаем под этим.

Такое денотативное высказывание как «Университет болен», произнесенное в ходе разговора или переговоров, позиционирует его отправителя (того, кто произносит высказывание), получателя (того, кто его получает) и его референт (то, о чем говорит высказывание) особенным образом. Так, отправитель помещен и выставлен этим высказыванием в позицию «знающего» (он знает что-то про университет), получатель поставлен в позицию, в которой нужно дать одобрение или отказать в нем, а референт, в свою очередь, тоже воспринимается в денотативном виде, как нечто, что требует быть правильно идентифицированным и выраженным в высказывании, которое с ним соотносится.

Если мы теперь рассмотрим высказывание типа «Университет открыт», произнесенное ректором или деканом во время ежегодной церемонии начала учебного года, то увидим, что предыдущие спецификации исчезают. Очевидно, надо, чтобы предыдущая спецификация была понята, но как раз в этом и заключается общее условие коммуникации, которое не позволяет различать высказывания или их собственные воздействия. Второе высказывание, называемое перформативным30, имеет ту особенность, что его воздействие на референт совпадает с его высказыванием: Университет оказывается открытым в силу того, что его объявляют открытым в этих условиях. И следовательно, это не предмет обсуждения или проверки высказывания получателем, который оказывается тем самым непосредственно помещенным в новый контекст. Что касается отправителя, то он должен быть наделен властью произносить, но можно описать это условие и наоборот: ректор или декан, т. е. некто наделенный властью произносить высказывания такого рода, существуют только в силу того, что они их произносят, оказывая непосредственный эффект, о котором мы уже говорили, как на свой референт – университет, так и на своего получателя – преподавателей.

Иной случай представляют высказывания типа «Дайте средства университету», которые являются прескриптивными. Они могут принимать форму приказов, команд, инструкций, рекомендаций, запросов, просьб, прошений и т. п. Видно, что отправитель здесь поставлен во властную позицию в широком смысле слова (включая и ту власть, которой обладает грешник над богом, показывающим свое милосердие), т. е. он ждет от получателя осуществления соответствующего действия. В свою очередь эти два последних пункта подвергаются в прескриптивной прагматике воздействиям взаимопоручительства (concomitants).

Другими являются также эффективность вопроса, обещания, литературного описания, наррации и т. п. Мы, конечно, кое-что пропускаем. Когда Витгенштейн, начиная сызнова изучение языка, сосредоточивает свое внимание на эффектах дискурса, он называет различные виды высказываний (мы только что назвали некоторые из них), которые он отмечает в языковых играх. Этим термином он обозначает, что различные категории высказываний должны поддаваться наименованию по правилам, определяющим их свойства и соответствующее им употребление, точно также как в шахматной игре существует группа правил, определяющих свойства фигур и соответствующий способ их передвижения.

По поводу языковых игр следует привести три наблюдения. Первое: их правила не содержат в самих себе свою легитимацию, но составляют предмет соглашения – явного или неявного – между игроками (что однако не означает, что эти последние выдумывают правила). Второе: если нет правил, то нет и игры; даже небольшое изменение правила меняет природу игры, а «прием» или высказывание не удовлетворяющее правилам, не принадлежат определяемой ими игре. Это последнее наблюдение приводит к предположению существования первого принципа, лежащего в основе всего нашего метода: говорить значит бороться – в смысле играть; языковые акты показывают общее противоборство (агонистику). Это совсем не значит, что играют только для того, чтобы выиграть. Можно применить прием только из удовольствия его придумать: разве не это мы находим в народной речи или литературе? Беспрерывное выдумывание оборотов, слов, смыслов доставляет большую радость, а на уровне речи – это то, что развивает язык. Однако, конечно же, само такое удовольствие не свободно от чувства успеха, как минимум вырванного у противника, и зависит от величины, принятого языка, коннотации.

Эта идея речевой агонистики не должна скрывать следующий принцип, комплементарный первому и определяющий наш анализ: наблюдаемая социальная связь основана на речевых «приемах». Раскрывая это предположение, мы подойдем к главной теме.

Глава 4. Характер социальной связи: альтернатива модерна

Если мы хотим рассмотреть знание в наиболее развитом современном обществе, то вначале необходимо решить вопрос о существующем об этом обществе методологическом представлении. Упрощая до предела, можно сказать, что по крайней мере последние полвека это представление делилось, в принципе, между двумя моделями: общество образует функциональное целое; общество разделено надвое. Первую модель можно проиллюстрировать именем Толкотта Парсонса (по крайней мере, в послевоенный период) и его школы; вторую – марксистским течением (все входящие сюда школы, какими бы разными они ни были, разделяют принцип борьбы классов и трактуют диалектику как раздвоение единого, влияющее на социальную целостность.

Это методологическое расхождение, определяющее два основных вида дискурса об обществе, берет начало в XIX веке. Идея о том, что общество составляет органическое целое, без чего оно перестает быть обществом (а социология потому теряет предмет исследования), занимала умы основателей французской школы; она уточняется с появлением функционализма и принимает другой оборот, когда Парсонс в 50-х годах приравнивает общество к саморегулирующейся системе. Теоретической и даже материальной ее моделью более не является живой организм, ее основой становится кибернетика, применение которой растет в течение и в конце второй мировой войны.

У Парсонса принцип системы, если так можно выразиться, еще оптимистичен: он соответствует стабилизации экономического роста и обществам изобилия под эгидой умеренного welfare state. У современных немецких теоретиков системная теория технократична, и даже цинична, если не сказать безнадежна: равновесие между потребностями и ожиданиями индивидов или групп и функциями, которые обеспечивает эта система, является всего лишь дополнительной составляющей ее функционирования; истинная же конечная цель системы, – то для чего она сама как интеллектуальная машина запрограммировала себя, – заключается в оптимизации глобального отношения ее «входов» и «выходов» (inputs/outputs), т. е. эффективность. Даже когда эти правила изменяются и производятся инновации, даже когда нарушается функционирование системы: забастовки, кризисы, безработица или политические потрясения, что может навести на мысль об альтернативе или пробудить надежды, речь идет лишь о внутреннем наве-

дении порядка, результатом которого является лишь улучшение «жизни» системы; единственной альтернативой такому росту эффективности может стать энтропия, т.е. упадок.

Здесь снова, но не впадая в упрощенчество социологии социальной теории, трудно не установить, как минимум, некой параллели между «жесткой» технократической версией общества и аскетическим усилием которое, под названием «прогрессивного либерализма», требуется от наиболее развитых индустриальных обществ, чтобы стать конкурентоспособными (а, следовательно, оптимизировать их «рациональность») в контексте усиления мировой экономической войны начиная с 60-х годов.

За тем огромным перемещением, которое мы совершаем переходя от идей Конта к идеям Лумана, угадывается одно и тоже социальное представление: общество есть единая целостность, некая «единичность». Парсонс сформулировал это просто: «Самое решающее условие правильного динамического анализа в том, чтобы каждая проблема находилась постоянно и систематически в связи с состоянием системы, рассматриваемой как целое... Процесс или совокупность состояний либо «содействует» поддержанию (или развитию) системы; либо является «дисфункциональным», поскольку наносит ущерб единству и эффективности системы».

Однако, эту идею также поддерживают «технократы». Отсюда ее правдоподобность: имея возможность стать действительностью, она имеет и средства доказать это. То, что Хоркхаймер называл «паранойей» здравого смысла. К тому же, мы можем считать паранойей реальное существование систематической саморегуляции системы и совершенно замкнутого круга явлений и интерпретаций лишь при условии, что располагаем или считаем, что располагаем неким наблюдательным пунктом, в принципе скрытым от их взора. Таково действие принципа классовой борьбы в теории общества, начиная с Маркса.

«Традиционная» теория всегда находится под угрозой быть включенной в программирование общественного целого как простое орудие оптимизации достижений общества оттого, что ее желание абсолютной и всеобщей истины основывается также на единой и всеобщей практике управляющих системы. «Критическая» же теория, в силу того, что опирается на двойной принцип и не доверяет различным синтезам и компромиссам, должна быть в состоянии избежать такой судьбы.

Таким образом, марксизмом руководит другая модель общества (и иное понимание функции знания, которое может быть в нем произведено и получено). В основе этой модели лежит борьба классов, которая сопровождает вклад капитализма в традиционное гражданское общество. Здесь невозможно обойтись без перипетий, которые занимают общественную историю, политику и идеологию в течение более века. Достаточно напомнить об итоге, который сегодня можно подвести этим перипетиям, ибо судьба их известна: в странах с либеральным или прогрессивно-либеральным правлением происходит преобразование этой борьбы и ее руководителей в регуляторы системы; в коммунистических странах происходит возвращение, под тем же именем марксизма, тоталитарной модели и ее тоталитарных последствий, а борьба, о которой идет речь, просто лишена права на существование. И повсюду, под разными названиями, Критика политической экономии (под названием «Капитала» Маркса) и критика связанного с ней общества отчуждения, используются в качестве элементов при программировании системы.

Естественно, что под воздействием этих процессов критическая модель поддерживалась и развивалась меньшинством, например, Франкфуртской школой или группой «Социализм или варварство». Но, невозможно скрыть, что социальная основа принципа разделения, классовой борьбы исчерпала себя и даже утратила всякую радикальность, что, в конечном счете, поставило модель под угрозу утраты теоретической основы и сведения ее к «утопии», или к «надежде», к выступлениям протеста за достоинство человека во имя человека или разума, или творчества, или еще такой социальной категории, наделенной in extremis невозможными на сегодняшний день функциями критического порядка, как третий мир или студенческая молодежь.

Этот схематический (или упрощенный) экскурс имел своей единственной целью уточнить проблематику, в которой мы собираемся поместить вопрос о знании в развитых индустриальных обществах. Ибо мы не можем знать, что считается знанием, т. е. с какими проблемами развития и распространения знания мы встречаемся сегодня, если ничего не знаем об обществе, в котором оно помещается. И сегодня, как никогда ранее, узнать что-либо об обществе

означает, прежде всего, выбрать способ постановки вопроса, который так же является способом получения ответа.

Согласиться с тем, что главная роль знания – быть необходимым элементом функционирования общества и действовать в зависимости от занимаемого ею места, можно только в случае, если мы согласимся считать общество большой машиной. И, наоборот, мы можем учитывать его критическую функцию и пытаться ориентировать его распространение в этом направлении, только если согласимся, что общество не является интегральным целым и что оно сохраняет приверженность принципу оспаривания. Альтернатива представляется ясной: однородность или двойственность органически присущая социальному, – функционализм или критицизм знания; но выбор может оказаться трудным или произвольным.

Была предпринята попытка избежать этого, путем выявления двух категорий знания; первая – это позитивизм, который находит широкое применение в технических приемах, относящихся к людям или материалам, и предлагает себя в качестве необходимой производительной силы системы; вторая – знание критическое, рефлексивное или герменевтическое, которое, задаваясь прямо или косвенно вопросом о ценностях или целях, противостоит всякому «повторному использованию».

Глава 5. Характер социальной связи: перспектива постмодерна

Не будем здесь следовать раздельному решению. Мы полагаем, что альтернатива, которую эта перспектива стремится разрешить, а на деле только воспроизводит, перестает соответствовать интересующим нас обществам, и что сама эта альтернатива принадлежит еще к мышлению по противоположности, которое не соотносится с наиболее живучими способами постмодернистского познания.

Экономическая «активизация» на современной фазе развития капитализма, поддерживаемая изменениями техники и технологий, сопровождается, как мы уже говорили, изменением функции государства: начиная с этого синдрома формируется образ общества, который обязывает серьезно пересмотреть подходы, представленные в качестве альтернативы. Короче говоря, функции регулирования, а значит и воспроизводства, уже являются и будут далее все более отчуждаться от управляющих и передаваться технике.

Самое важное дело здесь – давать информацию, которую технические средства должны держать в своей памяти, чтобы принимать правильные решения. Распоряжение информацией уже входит и будет входить в обязанности экспертов всех видов. Правящий класс есть и будет классом, который принимает решения. Но он уже образуется нетрадиционным политическим классом, а разнородным слоем, сформированным из руководителей предприятий, крупных функционеров, руководителей больших профессиональных организаций, профсоюзов, политических партий и религиозных конфессий.

В этом контексте новым является то, что бывшие полюса притяжения, созданные национальными государствами, партиями, профессиями, институтами и историческими традициями, теряют свою привлекательность. И не похоже, что они будут заменены, по крайней мере, в том масштабе, какой они сейчас имеют. Трехконтинентальная Комиссия не является больше популярным полюсом притяжения. «Отождествление» с великими именами, героями современной истории становится все более трудным.

Больше не вдохновляет стремление «догнать» Германию, что в общем-то предлагал президент Франции как цель жизни своим соотечественникам. К тому же, может ли это быть целью жизни? Такая цель остается на усмотрение каждого. Каждый предоставлен сам себе. И каждый знает, что этого «самому себе» – мало.

Из этой декомпозиции великих рассказов, которые мы будем рассматривать дальше, следует, что никто не рассматривает разрыв социальной связи и переход социальных групп в состояние некой массы, состоящей из индивидуальных атомов, вовлеченных в абсурдное броуновское движение. В этом ничего нет, это всего лишь одно видение, которым, как нам кажется, овладели «райские» представления о потерянном органическом» обществе.

«Самость» это мало, но она не изолирована, а встраивается в сложную и мобильную, как никогда, ткань отношений. Независимо оттого молодой человек или старый, мужчина или женщина, богатый или бедный, он всегда оказывается расположенным на «узлах» линий коммуни-

каций, сколь бы малыми они ни были. Лучше сказать: помещенным в пунктах, через которые проходят сообщения различного характера. И даже самый обездоленный никогда не бывает лишен власти над сообщениями, которые проходят через него и его позиционируют, – будь то позиция отправителя, получателя или референта. Ибо его перемещение относительно эффектов этих языковых игр (понятно, что о них идет речь) допускается – по меньшей мере, в определенных пределах, которые к тому же весьма расплывчаты – и даже порождается различными отладками и особенно доводками, которым подвергают систему для улучшения ее перформативности. Можно сказать, что система может и должна способствовать этим перемещениям – в той мере, в какой она борется против собственной энтропии, и что нововведение, связанное с неожиданным «приемом» и соответствующим перемещением того или иного партнера или группы оказавшихся причастными партнеров, могут дать системе ту дополнительную перформативность, которая постоянно ей требуется и постоянно же потребляется.

Теперь становится понятным, в какой перспективе мы предлагали выше языковые игры в качестве общего исследовательского метода. Мы не настаиваем на том, что каждая социальная связь носит именно такой характер, оставим этот вопрос открытым; но считаем, что, во-первых, языковые игры есть необходимый для существования общества минимум связи. Чтобы согласиться с этим, нет необходимости прибегать к робинзонаде: человеческий ребенок еще до своего рождения, а может быть уже самим даваемым ему именем, оказывается соотнесенным с историей через свое окружение, и по отношению к этой истории он позже начнет перемещаться. Или еще проще: вопрос о социальной связи, в качестве вопроса, есть языковая игра, игра в «вопрошание», которая немедленно позиционирует того, кто задает вопрос; того, к кому этот вопрос обращен и референт, о котором вопрошают. Сам вопрос является, таким образом, уже социальной связью.

Во-вторых, в обществе, где коммуникационная составляющая становится с каждым днем все явственнее, одновременно как реальность и как проблема, очевидно, что языковый аспект приобретает новое значение, которое было бы неверно сводить к традиционной альтернативе манипуляционной речи или односторонней передачи информации, с одной стороны, или же свободного выражения и диалога – с другой стороны.

Одно слово по последнему пункту. Описывать эту проблему в простых терминах теории коммуникации, значит забыть о двух моментах: сообщения имеют совершенно разные формы и результаты, в зависимости оттого, являются ли они денотативными, прескриптивными, оценочными, перформативными и др. Несомненно, что все они существуют не только потому, что передают информацию. Свести их к этой функции означало бы согласиться с перспективой, которая неправомерно ставит в привилегированное положение точку зрения системы и один только ее интерес. Поскольку это кибернетическая машина, которая работает на информации, то задаваемые ей при программировании цели содержат, например, прескриптивные и оценочные высказывания, которые машина не будет исправлять при своем функционировании, например, максимизация ее производительности. Но как можно гарантировать, что максимизация производительности всегда является лучшей целью для социальной системы? «Атомы», формирующие материю социальной системы, во всяком случае, являются полномочными в отношении этих высказываний и, в частности, этого вопроса.

С другой стороны, информационная теория в ее грубой кибернетической версии упускает из виду решающий аспект, который мы уже подчеркивали, а именно – агонистический. Атомы расположены на пересечении прагматических связей, но они также перемещаются под воздействием информации, которая через них проходит, находясь в постоянном движении. Каждый языковой партнер, получая направленные на него «приемы», подвергается «перемещению», изменению самого разного рода, и не только когда он является отправителем или референтом, но также и в качестве получателя сообщения. Эти «приемы» неизбежно вызывают «ответные приемы»; однако, все знают по опыту, что эти последние не могут быть «хорошими», раз они всего лишь ответные. Поскольку они являются всего лишь запрограммированными эффектами в стратегии противника, то осуществляют именно ее и, следовательно, идут прямо противоположно в изменении соотношения сил. Отсюда то значение, которое имеет способ

проведения «приема» для осложнения перемещения и даже его дезориентации; этот «прием» (новое высказывание) должен быть неожиданным.

Для понимания этого способа социальных отношений, в каком бы масштабе мы их не рассматривали, нужна не одна только коммуникативная теория, но также еще и теория игр, которая включает агонистику в свои предпосылки. И можно уже догадаться, что в этом контексте требуемое новшество не является простой «инновацией». У многих современных социологов мы находим поддержку этого подхода, не говоря уже о лингвистах или философах языка.

Такая «атомизация» социальности в гибких сетях языковых игр может показаться слишком далекой от современной действительности, которая представляется скорее блокированной бюрократическим артрозом. Можно по крайней мере указать на важность институций, которые накладывают ограничения на игры, а следовательно размечают границы изобретательности партнеров в плане применения приемов. Это, по-видимому, не составляет особой трудности.

При обычном использовании речи, например, в разговоре между двумя друзьями, собеседники пускают в ход все средства, изменяя игру от одного высказывания к другому: вопрос, просьба, утверждение, рассказ – все бросается вперемешку в бой. Это бой не без правил, но ее правило разрешает и даже стимулирует весьма большую изменчивость высказываний.

Таким образом, с этой точки зрения, институция всегда отличается от дискуссии, тем, что она требует дополнительных ограничений, чтобы декларируемые высказывания были приемлемыми для нее. Эти ограничения как фильтры действуют на силу дискурса, они обрывают возможные связи в коммуникативных сетях: есть вещи, о которых нельзя говорить. Кроме того, они отдают предпочтение некоторым классам высказываний, а иногда и одному единственному, господство которого характеризует дискурс определенной институции: нужно говорить об определенных вещах и в определенной манере. Как, например, команда в армии, молитва в церкви, доносительство в школе, рассказ в семье, задавание вопросов в философии, производительность на предприятии... Бюрократизация есть крайнее проявление этой тенденции.

Тем не менее, эта гипотеза об институции еще слишком «тяжела»: она исходит из «вещного» видения того, что институировано. Сегодня нам известно, что граница, которую ставит институция потенциалу языка, на «деле» никогда не была установлена (даже, когда формально она имеется). Эта граница сама скорее является промежуточным результатом и ставкой языковых стратегий, применяемых как в, так и вне институции. Например, возможна ли в университете игра в эксперименты с языком (поэтика)? Можно ли рассказывать анекдоты совету министров? Дискутировать в казарме? Ответы очевидны: да, если университет открывает творческие мастерские; да, если совет работает с футурологическими сценариями; да, если старший по чину согласен обсуждать вопросы с солдатами.

Говоря другими словами: да, если границы старой институции передвинуты. И наоборот, границы становятся незыблемыми, если они прекращают быть ставкой в игре. Именно в этом смысле, следует, как нам кажется, подходить к рассмотрению современных институтов знания.

Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; [пер. с фр. Н.А. Шматко]. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 10-50.

Трансмиссия ценностей и «постантропологический кризис» в философии и культуре постмодерна

ЖАН БОДРИЙЯР (1929–2007) – французский философ, социолог, культуролог, фотограф, один из наиболее известных представителей постмодернизма. Родился в Реймсе в семье мелких государственных служащих (его отец был жандармом). Впоследствии он подчёркивал, что в своей семье был первым, кто получил систематическое образование. Свое обучение он заканчивает в Сорбонне и начинает работать преподавателем немецкого языка в лицее, одновременно занимаясь переводами на французский текстов Б. Брехта, К. Маркса, Гёльдерлина и др. Вскоре он оставляет преподавание в средней школе и берется за написание докторской диссертации под руководством Анри Лефевра. В 1967 защищает диссертацию о системе вещей, которая через год была опубликована как отдельная книга. В работе «Символический обмен и смерть» (1976) Бодрийяр впервые вводит понятие «симулякра», ставшее одним из центральных концептов постмодернистской философии. В 1970-х он много путешествует по странам Западной Европы, Латинской Америки и США. Впоследствии им была написана книга «Америка» (1986), ставшая одной из самых читаемых его работ. С сер. 70-х годов его основные интересы связаны с анализом новых СМИ и результатов их воздействия на культуру и человека. Действительную популярность ему приносит серия статей по поводу войны в Персидском заливе 1991 г., в которых он анализирует роль масс медиа в подготовке и осуществлении данной военной операции. С этого времени Бодрийяр становится настоящим гуру постмодернизма, хотя сам он неоднократно открещивался от принадлежности к данному течению.

«ПРОЗРАЧНОСТЬ ЗЛА» – представляет собой сборник эссе, объединенных в единое произведение. Опубликована была в 1990 г., на русском языке – в 2000 г. Основные темы книги – это трансмиссия ценностей, их взаимопроницаемость и взаимозаменяемость, реальное исчезновение Другого. Данная работа является одним из наиболее радикальных проектов критики современной культуры.

Вопросы к тексту:

1. Что (кого) стремился освободить XX в., и к чему это привело?
2. Какие стадии в развитии ценностей выделяет Ж. Бодрийяр?
3. Что можно считать судьбоносными событиями современности?
4. Кто такой «человек телематический», и каковы, согласно Бодрийяру, перспективы симбиоза человека и компьютера?

3.5.2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла

Коль скоро мир движется к бредовому положению вещей, и мы должны смещаться к бредовой точке зрения.

Лучше погибнуть от крайностей, чем от отчаянья.

После оргии

Если бы мне надо было дать название современному положению вещей, я сказал бы, что это – состояние после оргии. Оргия – это каждый взрывной момент в современном мире, это момент освобождения в какой бы то ни было сфере. Освобождения политического и сексуального, освобождения сил производительных и разрушительных, освобождения женщины и ребенка, освобождения бессознательных импульсов, освобождения искусства. И вознесения всех мистерий и антимистерий. Это была всеобъемлющая оргия материального, рационального, сексуального, критического и антикритического, оргия всего, что связано с ростом и болезнями роста. Мы прошли всеми путями производства и скрытого сверхпроизводства предметов, символов, посланий, идеологий, наслаждений. Сегодня игра окончена – все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?

Нам остается лишь изображать оргию и освобождение, притворяться, что ускорив шаг, мы идем в том же направлении. На самом же деле мы спешим в пустоту, потому что все конечные цели освобождения остались позади, нас неотступно преследует и мучает предвосхищение всех результатов, априорное знание всех знаков, форм и желаний.

Но что же нам все-таки делать? Мы находимся в состоянии лицедейства и не способны ни на что, кроме как заново разыграть спектакль по некогда написанному в действительности или в воображении сценарию. Это состояние, когда все утопии обрели реальные очертания, и парадокс состоит в том, что мы должны продолжать жить так, как будто этого не было. Но так как утопии все же стали реальностью, мы не можем больше тешить себя надеждой, что нам еще предстоит дать им жизнь. Все что нам остается – тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует. Мы живем в постоянном воспроизведении идеалов, фантазмов, образов, мечтаний, которые уже присутствуют рядом с нами и которые нам, в нашей роковой безучастности, необходимо возрождать снова и снова.

В сущности всюду имела место революция, но она проходила не так, как мы себе это представляем. Все, что высвобождалось, получало свободу для того, чтобы, выйдя на орбиту, начать вращение. Слегка уклонившись, можно сказать, что неотвратимой конечной целью каждого освобождения является поддержание и питание сетей. Все, что освобождается, неизбежно подвергается бесконечным замещениям и, тем самым, возрастающей неопределенности и непостоянству.

Ничто (даже Бог) не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; исчезновение происходит из-за размножения, заражения, насыщения и прозрачности, изнурения и истребления, из-за эпидемии притворства, перехода во вторичное, притворное существование. Нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния.

Ничто более не отражается в своем истинном виде ни в зеркале, ни в пропасти, которая являет собой ни что иное, как раздвоение сознания к бесконечности. Логика вирусного рассеяния сетей уже не есть логика ценности или равноценности. Нет больше революции – есть лишь непрерывное вращение, закрученность спирали ценностей. Одновременно существующие центростремительная сила и удаленность всех систем от центра, внутренний метастаз и лихорадочное стремление к самоотравлению заставляют системы выйти за собственные границы, превзойти собственную логику, но не в тавтологическом смысле, а в росте могущества и фантастическом увеличении потенциала, таящего в себе их гибель.

Все эти перипетии приводят нас к истокам и предназначению ценности. Ранее, испытывая смутное желание создать классификацию ценностей, я выстроил некую трилогию: начальная стадия, когда существовали повседневные, бытовые ценности; рыночная стадия, когда ценность выступает как средство обмена; структурная стадия, когда появляется ценность-символ. Закон естественного развития – закон рынка – структурный закон ценностей. Эти различия, разумеется, носят формальный характер и немного напоминают те новые частицы, которые каждый месяц открывают физики. Одна частица отнюдь не исключает существования другой, они следуют друг за другом и дополняют одна другую в пределах некой гипотетической траектории. Теперь я хочу добавить новую частицу в этой физике микрообразов. После начальной, рыночной и структурной стадий ценности возникает стадия дробления. Начальной стадии соответствовало естественное природное состояние мира, и ценность развивалась согласно существовавшим естественным обычаям. Второй стадии соответствовала эквивалентность ценностей, и ценность развивалась согласно логике торговли. На третьей стадии появляется некий свод правил, и ценность развивается в соответствии с существующей совокупностью образов. На четвертой же стадии – стадии фрактальной, которую мы могли бы назвать также вирусной или стадией диффузии ценностей, уже не существует соответствия чему бы то ни было. Ценность распространяется во всех направлениях, без какой-либо логики, присутствуя в каждой скважине и щели. На этой стадии не существует более равноценности, присущей другим стадиям, нет больше самого закона ценности; есть лишь нечто, похожее на эпидемию ценности, на разрастание метастазов ценности, на ее распространение и рассеяние, зависящее лишь от воли случая. Строго говоря, здесь уже не следовало бы прибегать к самому понятию ценности, поскольку такое дробление, такая цепная реакция делает невозможным какое-либо исчисление и оценку. И вновь мы сталкиваемся с ситуацией, аналогичной той, что имеет место в физике микромира: провести расчеты в терминах прекрасного или безобразного, истинного или ложного, доброго или злого так же невозможно, как вычислить одновременно скорость частицы и ее положение в пространстве. Добро не располагается более по ту сторону зла, ничто не имеет

определенного положения в системе абсцисс и ординат. Каждая частица движется в направлении, заданном ее собственным импульсом, каждая ценность или часть ее лишь мгновение сверкает на небосклоне лицедейства, а затем исчезает в пустоте, перемещаясь вдоль ломаной линии, редко соприкасающейся с траекториями других ценностей. Такова схема дробления – нынешняя схема нашей культуры.

Когда вещи, знаки, действия освобождаются от своих идей и концепций, от сущности и ценности, от происхождения и предназначения, они вступают на путь бесконечного самовоспроизводства. Все сущее продолжав функционировать, тогда как смысл существования давно исчез. Оно продолжает функционировать при полном безразличии к собственному содержанию. И парадокс в том, что такое функционирование нисколько не страдает от этого, а, напротив, становится все более совершенным.

Таким образом, идея прогресса исчезла, но прогресс продолжается. Идея богатства, которая предполагает производство, исчезла, но производство как таковое осуществляется наилучшим образом. И по мере того, как исчезает первоначальное представление о его конечных целях, рост производства ускоряется. Идея исчезла и в политике, но политические деятели продолжают свои игры, оставаясь втайне совершенно равнодушными к собственным ставкам. О телевидении можно сказать, что оно абсолютно безразлично к тем образам, которые появляются на экране, и, вероятно, преспокойно продолжало бы существовать, если бы человечество вообще исчезло. Может быть, в каждой системе, в каждом индивидууме заложено тайное стремление избавиться от идеи своего существования, от своей сущности с тем, чтобы обрести способность размножаться и экстраполировать себя во всех направлениях? Но последствия такого распада фатальны. Всякая вещь, теряющая свою сущность, подобна человеку, потерявшему свою тень: она погружается в хаос и теряется в нем.

Здесь начинается порядок, а точнее, метастатический беспорядок размножения путем простого соприкосновения, путем ракового деления, которое более не повинуется генетическому коду ценности. Тогда начинают постепенно исчезать любовные приключения – приключения существ, наделенных половыми признаками; они отступают перед предшествующей стадией существ бессмертных и бесполых, которые, подобно одноклеточным организмам, размножались путем простого деления одного и того же вещества и отклонением от существующего кода. Современные технологически оснащенные существа – машины, клоны, протезы – тяготеют именно к этому типу воспроизводства и потихоньку насаждают его среди так называемых человеческих существ, снабженных признаками пола. Все современные исследования, в особенности био-логические, направлены на совершенствование этой генетической подмены, этого последовательного, линейного воспроизводства, клонирования, партеногенеза, маленьких холостых механизмов.

В эпоху сексуального освобождения провозглашался лозунг максимума сексуальности и минимума воспроизводства. Сегодня мечтой клонического общества можно было бы назвать обратное: максимум воспроизводства и как можно меньше секса. Прежде тело было метафорой души, потом – метафорой пола. Сегодня оно не сопоставляется ни с чем; оно – лишь вместилище метастазов и механического развития всех присущих им процессов, место, где реализуется программирование в бесконечность без какой-либо организации или возвышенной цели. И при этом тело настолько замыкается на себе, что становится подобным замкнутой сети или окружности.

Метафора исчезает во всех сферах. Таков один из аспектов общей транссексуальности, которая, помимо самого секса, распространяется и на другие области в той мере, в какой они утрачивают свой специфический характер и вовлекаются в процесс смешения или заражения – в тот вирусный процесс неразличимости, который играет первостепенную роль во всех событиях наших дней.

Экономика, ставшая трансэкономикой, эстетика, ставшая трансэстетикой, сексуальность, ставшая транссексуальностью, – все это сливается в универсальном поперечном процессе, где никакая речь не сможет более быть метафорой другой речи, потому что для существования метафоры необходимо существование дифференцированного поля и различимых предметов. Но заражение всех дисциплин кладет конец такой возможности. Полная вирусная метонимия по

определению (или, скорее, по отсутствию определения). Тема вируса не представляет собой перемещения биологического поля, ибо все одновременно и в равной степени затронуто вирулентностью, цепной реакцией, случайным и бессмысленным размножением, метастазированием. И может быть, отсюда и наша меланхолия, так как прежде метафора была такой прекрасной, такой эстетичной, так играла на различиях и иллюзии различий. Сегодня метонимия (замена целого и простых элементов, общая коммутация слов) строится на крушении метафоры.

Взаимное заражение всех категорий, замена одной сферы другой, смешение жанров... Так, секс теперь присутствует не в сексе как таковом, но за его пределами, политика не сосредоточена более в политике, она затрагивает все сферы: экономику, науку, искусство, спорт... И спорт уже вышел за рамки спорта – он в бизнесе, в сексе, в политике, в общем стиле достижений. Все затронуто спортивным коэффициентом превосходства, усилия, рекорда, инфантильного самопреодоления. Каждая категория, таким образом, совершает фазовый переход, при котором ее сущность разжижается в растворе системы до гомеопатических, а затем до микроскопических доз – вплоть до полного исчезновения, оставляя лишь неуловимый след, словно на поверхности воды.

Таким образом, СПИД связан скорее не с избытком секса и наслаждения, а с сексуальной декомпенсацией, вызванной общим просачиванием секса во все области жизни, с этим распределением секса по всем тривиальным вариантам сексуальной инкарнации. Когда секс присутствует во всем, теряется иммунитет, стираются половые различия и тем самым исчезает сама сексуальность. Именно в этом преломлении принципа сексуальной реальности на фрактальном, нечеловеческом уровне возникает хаос эпидемии.

Может быть, мы еще сохраним память о сексе, подобно тому, как вода хранит память о разжиженных молекулах, но, строго говоря, это будет лишь молекулярная, корпускулярная память о прошлой жизни. Это не память о формах и особенностях – о чертах лица, цвете глаз, – ведь вода не может помнить формы. Таким образом, мы храним отпечаток безличной сексуальности, разведенной в бульоне политической и информационной культуры и, в конечном итоге, в вирусном неистовстве СПИДа.

Закон, который нам навязан, есть закон смешения жанров. Все сексуально, все политично, все эстетично. Все одновременно принимает политический смысл, особенно с 1968 года: и повседневная жизнь, и безумие, и язык, и средства массовой информации, и желания приобретают политический характер по мере того, как они входят в сферу освобождения и коллективных, массовых процессов. В то же время все становится сексуальным, все являет собой объект желания: власть, знания – все истолковывается в терминах фантазмов и отталкивания; сексуальный стереотип проник повсюду. И одновременно все становится эстетичным: политика превращается в спектакль, секс – в рекламу и порнографию, комплекс мероприятий – в то, что принято называть культурой, вид семиологизации средств массовой информации и рекламы, который охватывает все – до степени Ксерокса культуры. Каждая категория склонна к своей наибольшей степени обобщения, сразу теряя при этом всю свою специфику и растворяясь во всех других категориях. Когда политично все, ничто больше не политично, само это слово теряет смысл. Когда сексуально все, ничто больше не сексуально, и понятие секса невозможно определить. Когда эстетично все, ничто более не является ни прекрасным, ни безобразным, даже искусство исчезает. Это парадоксальное состояние вещей, которое является одновременно и полным осуществлением идеи, это совершенство современного прогресса, и его отрицание, ликвидация посредством переизбытка, расширения за собственные пределы можно охарактеризовать одним образным выражением: трансполитика, транссексуальность, трансэстетика.

Нет больше ни политического, ни художественного авангарда, который был бы способен предвосхищать и критиковать во имя желания, во имя перемен, во имя освобождения форм. Это революционное движение завершено. Прославленное движение современности привело не к трансмутации всех ценностей, как мы мечтали, но к рассеиванию и запутанности ценностей. Результатом всего этого стала полная неопределенность и невозможность вновь овладеть принципами эстетического, сексуального и политического определения вещей.

Пролетариату не удалось опровергнуть самого себя в качестве такового – это доказала полуторавековая история со времен Маркса. Ему удалось опровергнуть себя в качестве класса и

тем самым упразднить классовое общество. Возможно дело в том, что он и не был классом, как это считалось, – только буржуазия была подлинным классом, и, следовательно, только она и могла опровергнуть самое себя, что она с успехом и сделала, заодно уничтожив капитал и породив бесклассовое общество. Но это общество не имеет ничего общего с тем, которое должно было быть создано в результате революции и отрицания пролетариата как такового. Сам пролетариат просто рассеялся вместе с классовой борьбой. Несомненно, если бы капитал развивался согласно своей противоречивой логике, он был бы уничтожен пролетариатом. Анализ Маркса остается абсолютно безупречным. Он просто не предвидел, что перед лицом неминуемой угрозы капитал может в какой-то мере трансполитизироваться, переместиться на другую орбиту – за пределы производственных отношений и политических антагонизмов, автономизироваться в виде случайной, оборотной и экстатической формы, и при этом представить весь мир во всем его многообразии по своему образу и подобию. Капитал (если его еще можно так называть) создал тупик в политической экономии и в законе стоимости: именно на этом направлении ему и удается избежать собственного конца. Отныне он действует вне своих собственных конечных целей и совершенно изолированно. Первым проявлением этой мутации стал, безусловно, кризис 1929 года; крах 1987 года – лишь последующий эпизод того же процесса.

В революционной теории есть также живое утопическое представление о том, что государство исчезнет, что политическое как таковое изживет себя в апофеозе и прозрачности социального. Ничего подобного не произошло. Политическое благополучно исчезло, но не возвысившись до социального, а увлекая его в своем исчезновении за собой. Мы обитаем в трансполитическом, иначе говоря, на нулевой отметке политического, характерной также и для его воспроизведения и бесконечной симуляции. Ибо все, что не выходит за свои пределы, имеет право на бесконечное возвращение к жизни. Поэтому политическое никогда не перестанет исчезать, но и не позволит ничему иному занять его место. Мы присутствуем при гистерезисе политического.

Искусство также не смогло, в соответствии с современной эстетической утопией, возвыситься в качестве идеальной формы жизни (прежде искусству не было надобности выходить за свои пределы, чтобы достичь целостности, ибо таковая уже существовала – религиозная целостность). Искусство растворилось не в возвышенной идеализации, а в общей эстетизации повседневной жизни, оно исчезло, уступив место чистой циркуляции образов, растворилось в трансэстетике банальности. В этих перипетиях искусство даже обогнало капитал. Если решающим политическим событием стал стратегический кризис 1929 года, в результате которого капитал вошел в политическую эру масс, то критическим событием в искусстве были, без сомнения, дадаизм и Дюшамп, когда искусство, отвергая свои собственные правила эстетической игры, входит в трансэстетическую эру банальности образов.

Не реализовалась и сексуальная утопия, согласно которой секс должен был опровергнуть себя как обособленный вид деятельности и уподобиться всей жизни – мечта сексуального освобождения: полнота желания и его реализации у каждого из нас, и у мужчины, и у женщины одновременно, та сексуальность, о которой мечтают, успение желания независимо от пола.

Но на пути сексуального освобождения сексуальность достигла лишь автономизации, уподобившись безучастному кругообороту символов секса. Если мы действительно находимся на пути, ведущем к транссексуальности, это не поможет нам изменить жизнь посредством секса, а повлечет за собой смешение и скученность, которые ведут к виртуальной индифферентности пола.

Не является ли успех коммуникации и информатизации результатом того, что социальные отношения не могут выйти за свои пределы, будучи отчужденными? За неимением этого они возрастают в процессе коммуникации, множатся во всем многообразии сетей, натыкаясь на их безразличие. Коммуникация предстает перед нами, как нечто наиболее социальное, это – сверхотношения, социальность, приводимая в движение техникой социального. Социальное же по своей сути есть нечто иное. Это была мечта, миф, утопия, форма, которой присущи конфликты, противоречия, страстность, во всяком случае явление неровное и особенное. Коммуникация же, упрощая «интерфейс», ведет социальную форму к безразличию. Вот почему не существует утопии коммуникации. Утопия коммуникационного общества лишена смысла, потому что ком-

муникация является результатом неспособности общества преодолеть свои границы и устремиться к иным целям. Это относится и к информации: избыток знаний безразлично рассеивается по поверхности во всех направлениях, при этом происходит лишь замена одного слова другим. Интерфейс подключает собеседников друг к другу, как штекер к электрической розетке. Коммуникация осуществляется путем единого мгновенного цикла, и для того, чтобы все шло хорошо, необходим темп – времени для тишины не остается. Тишина изгнана с экранов, изгнана из коммуникации. Изображения, поставляемые средствами массовой информации (а тексты подобны изображениям), никогда не умолкают: изображения сообщений должны следовать друг за другом без перерыва. Молчание – разрыв замкнутой линии, легкой катастрофой, оплошностью, которая по телевидению, например, становится весьма показательной, ибо это – нарушение, полное и тревоги, и ликования, подтверждающее, что любая коммуникация, по сути, есть лишь принудительный сценарий, непрерывная фикция, избавляющая нас от пустоты – и не только от пустоты экрана, но и от пустоты нашего умственного экрана, на котором мы с не меньшим вожделением ждем изображения. Образ сидящего человека, созерцающего в день забастовки пустой экран своего телевизора, когда-нибудь сочтут одним из самых великолепных образов антропологии XX века.

Судьбоносные события

Итак, чье же совместное торжество имеет место? Терроризм как форма трансполитики, СПИД и рак как форма патологии, транссексуал и трансвестит как единство сексуальной и этической формы. Только эти формы вызывают сегодня возбуждение. Ни сексуальная свобода, ни политические споры, ни органические болезни, ни даже войны с применением обычного оружия больше никого не интересуют (что касается войн, то здесь сложилась очень удачная ситуация: многие войны не разразились, по-видимому, именно потому, что просто никто не обратил бы на них внимания). Настоящие фантазмы в другом. Они именно в этих трех формах, каждая из которых – результат нарушения основного принципа действия и сочетания эффектов, из него вытекающего. Каждая из этих форм – терроризм, маскарад или рак – соответствует ужесточению политической, сексуальной или генетической игры и в то же время недостаточности и распадению кодов, присущих, соответственно, политике, сексу и генетике.

Все эти вирусные, чарующие, индифферентные формы приумножены вирулентностью изображений, ибо все современные средства массовой информации сами обладают вирусной силой и их вирулентность заразительна. Мы существуем внутри культуры иррадиации тел и умов знаками и образами, и если эта культура дает самые прекрасные результаты, то стоит ли удивляться, что она производит и самые убийственные вирусы? Облучение тел началось в Хиросиме, но оно продолжается подобно нескончаемой эпидемии в виде излучения, испускаемого средствами массовой информации, образами, знаками, программами, сетями.

Мы испорчены так называемыми судьбоносными событиями, событиями сверхзначимыми, этим видом неуместного межконтинентального неистовства, которое затрагивает не отдельные личности, институты, государства, а целые поперечные структуры: секс, деньги, информацию, коммуникации.

СПИД, крах, компьютерные вирусы, терроризм не являются более взаимозаменяемыми, они связаны родственными узами. СПИД – разновидность краха сексуальных ценностей; вычислительные машины сыграли «вирусную» роль в крахе на Уолл-стрит, но поскольку они тоже заражены, их подстерегает крах информационных ценностей. Заражение активно не только внутри каждой системы, оно переходит из одной системы в другую. И весь этот комплекс вращается вокруг одной главной фигуры, которая и есть катастрофа. Разумеется, признаки этого разлада были заметны уже давно: СПИД в эпидемической фазе, крах в образе своего знаменитого предшественника 1929 года и постоянно присутствующего риска, 20-летняя история электронного пиратства и аварий. Но симбиоз всех этих эпидемических форм и их почти одновременный переход в состояние скоротечной аномалии создают необычную ситуацию. В коллективном сознании их эффекты не обязательно одинаковы: СПИД может переживаться как настоящая катастрофа, крах же, напротив, является скорее игрой в катастрофу; что же касается электронного вируса, он может иметь драматические последствия, но от этого он не становится менее смехотворным, не теряет своей ироничности, так что веселье, которое способна вызвать

внезапно обрушившаяся на компьютеры эпидемия по крайней мере в воображении, вполне оправдано (речь, разумеется, не идет о специалистах).

Тому же результату способствуют и другие аспекты. Искусство, которое находится всецело во власти подделок, копий, симуляции при наличии в то же время безудержного избыточного рынка искусства, являет собой подлинный метастаз тела, облученного деньгами. Терроризм – ничто так не похоже на цепную реакцию терроризма в нашем облученном обществе (кстати, облученном – чем? Переохлаждением от довольства, безопасности, информации и коммуникаций? Распадом символических ядер, основных правил общественного согласия? Кто знает...), как реакция, вызванная СПИДом, рейдерами [скупщиками акций], фанатиками-программистами. Заразительность терроризма, его притягательность столь же загадочны, как и у всех перечисленных явлений. Когда разработчик логической схемы вводит неверную команду, портящую программное обеспечение, используя разрушительную силу этой команды в качестве средства давления, разве он не берет в заложники операционную систему со всеми ее функциями? И разве рейдеры не захватывают в заложники предприятия, спекулируя на их гибели и воскрешении на бирже? Все эти действия осуществляются по той же модели, что и терроризм (заложники, как и акции, и картины, имеют свою котировку), но с таким же успехом можно и терроризм интерпретировать как модель СПИДа, электронного вируса или биржевых махинаций. Ни одно из этих явлений не имеет привилегий перед другими – они образуют единое созвездие. Свежей иллюстрацией этому служит дискета с информацией о СПИДе, которая сама содержит вирус, разрушающий компьютеры.

Научная фантастика? Едва ли. В области информации и коммуникаций ценность сообщения та же, что и у чистого движения, поскольку оно переходит от изображения к изображению, с экрана на экран. Все мы наслаждаемся, как спектаклем, этими новыми центробежными ценностями – биржа, рынок искусств, рейдеры. Мы наслаждаемся, видя во всем этом зрелищный, приукрашенный образ капитала, его эстетический психоз. В то же время мы используем тайную патологию этой системы, вирусы, которые прививаются этой прекрасно налаженной машине и разлаживают ее. Но на самом деле вирусы – часть гиперлогической связи наших систем, они заимствуют у этих систем все пути и даже прокладывают новые (компьютерные вирусы приближаются к границам сетей, не предусмотренным самими сетями). Вирусы являются выражением убийственной прозрачности информации, распространяющейся по всему миру. СПИД – это эманация убийственной прозрачности секса в масштабе целых групп. Биржевые крахи – выражение убийственной прозрачности победы одной экономики над другой, молниеносного смещения ценностей, которое и являет собой основу высвобождения производства и товарообмена. Все эти процессы, раз вырвавшись на свободу, вступают в фазу переохлаждения, подобного ядерному переохлаждению, которое и служит ему прототипом. В этом переохлаждении событийных процессов немалая доля привлекательности для нашего времени.

Очарование таится и в непредсказуемости этих процессов. Во всяком случае любое предвидение вызывает желание его опровергнуть. Часто эту роль исполняет событие. Есть события, которые могут предвидеть, но которые позволяют себе любезность не происходить; они являются изнанкой тех событий, которые происходят без предупреждения. Следует спорить по поводу случайных возвратов, как, например, возвращение любви, держать пари по поводу перечня событий. Если вы проиграете, вы, по крайней мере, испытаете удовольствие, бросив вызов объективной глупости вероятностей. Спор – это жизненная функция, часть генетического достояния общества.

Единственная подлинно интеллектуальная функция та, которая играет на противоречии, на иронии, на противоположности, на недостатках, на обратимости, которая никогда не будет повиноваться закону и очевидности. И если сегодня интеллектуалам нечего сказать, то это потому, что ироническая функция ускользнула от них, ибо они твердо стоят на платформе нравственного, политического или философского сознания, тогда как игра изменилась|, и вся ирония, вся радикальная критика ушла на сторону случайности, вирулентности, катастрофы, случайных или систематических изменений. Это новое правило игры – принцип неопределенности, преобладающий сегодня во всем и являющийся источником острого интеллектуального и, без сомнения, духовного наслаждения. Например, когда вирусы атакуют компьютеры, что-то в нас

содрогается от ликования перед событиями такого рода, но не из-за извращенного пристрастия к катастрофам такого рода и не от влечения к худшему, а потому, что здесь обнажается нечто фатальное, чье появление всегда вызывает у человека прилив экзальтации. Когда речь заходит о реальном, один и тот же знак определяет появление и исчезновение чего-либо; звезды влекут за собой мрак, логика, породившая триумф некоей системы, властна эту систему разрушить.

Фатальность – противоположность случайности. Случайность пребывает на периферии системы, фатальность – в самой ее сердцевине (но фатальное не всегда является бедственным, и непредвиденное может таить в себе очарование). Не исключено, что мы вновь отыщем, пусть в гомеопатических дозах, что-то дьявольское даже в малых аномалиях, в ничтожных отклонениях от правил, которые изменяют к худшему нашу вероятностную вселенную.

Можно ли всякий раз рассчитывать на заданный перечень событий? Естественно, нет. Ведь очевидность никогда не бывает достоверной. Сама истина, в силу своей неоспоримости, теряет свое лицо, сама наука теряет собственное седалище, которое остается приклеенным к креслу. Предположение о том, что статистическая истина всегда может быть опровергнута – вовсе не школярская гипотеза. Это – надежда, исходящая из самой сути коллективного гения зла.

Когда-то говорили, что массы безмолвствуют. Это молчание было свойственно прошлым поколениям. Ныне массы воздействуют не отступничеством, а заражением. Своей причудливой фантазией они заражают опросы и прогнозы. Определяющими факторами являются уже не воздержание и молчание – проявления нигилистические, а использование массами самих пружин неуверенности. Они великолепно пользовались своим добровольным рабством, отныне они играют на своей невольной неуверенности. Это означает, что без ведома экспертов, которые их изучают, и манипуляторов, которые думают, что влияют на них, массы поняли, что политическое виртуально мертво, но что теперь им дано сыграть в новую игру – столь же возбуждающую, как игра на колебаниях биржи, игру, где они с необычайной легкостью могут подчинить себе общественность, харизмы, престиж, размер изображений. Их умышленно развратили и лишили убеждений, чтобы сделать из них новую добычу теории вероятностей; сегодня они искажают все изображения и насмехаются над политической достоверностью. Они играют в то, во что их научили играть, – в биржу цифр и изображений, во всеобщую спекуляцию, играют с присущим спекулянтам аморализмом. Перед лицом глупой уверенности и непреклонной банальности цифр массы, с точки зрения социологии, воплощают в себе принцип неопределенности. Если система власти организует, как умеет, статистический порядок (а социальный порядок сегодня является статистическим), то массы втайне заботятся о статистическом беспорядке.

Именно эта предрасположенность к чему-то ироническому, дьявольскому, обратимому, вирулентному позволяет надеяться на какие-то небывалые последствия.

В современном обществе происходят только недостоверные, маловероятные события. Раньше предназначение события заключалось в том, чтобы произойти, ныне – в том, чтобы быть произведенным. Оно всегда происходит в виде виртуального артефакта, травести опосредованных форм.

Информационный вирус, за 5 часов разрушивший научную и военную сеть США, быть может был ничем иным, как экспериментом самих американских военных спецслужб. Так или иначе, событие одновременно и свершившееся, и мнимое, будь то подлинный несчастный случай, свидетельствующий о несомненной вирулентности вирусов, или же стопроцентная симуляция, говорящая о том, что сегодня наилучшая стратегия – это стратегия рассчитанной дестабилизации и обмана. Где же разгадка этой истории? Если даже гипотеза об экспериментальной симуляции верна, она вовсе не гарантирует владение ситуацией. Вирус-тест может стать вирусом-разрушителем. Никто не в состоянии контролировать цепные реакции. Мы имеем дело не с инсценированным несчастным случаем, а с несчастным случаем инсценировки. С другой стороны, известно, что любой несчастный случай или природная катастрофа могут быть истолкованы как террористический акт и наоборот. Чрезмерности гипотез нет предела. В соответствии с вышесказанным вся система в целом является террористической. Ибо террор – не столько ужас насилия и несчастий, сколько ужас неуверенности и устрашения. Некогда группа, инсценировавшая вооруженное ограбление, навлекала на себя более суровое наказание, чем то, которое

полагалось за реальное ограбление: покушение на сам принцип реальности представляет собой более серьезное нарушение, чем реальная агрессия.

Из всего этого возникает огромная неуверенность, которая пребывает в самом сердце операционной эйфории. Науки предвосхитили эту паническую ситуацию: исчезновение соответствующих позиций субъекта и объекта в экспериментальном интерфейсе порождает конечный статус неопределенности в том, что касается реальности объекта и объективной реальности знания. И сама наука, кажется, попала под влияние странных аттракторов. То же самое можно сказать и об экономике, чье воскрешение, видимо, связано с полной непредсказуемостью, царящей в ней, и о внезапной экспансии информационной техники, связанной с неопределенностью имеющихся знаний.

Являются ли все эти технические средства получающей стороной реального мира? Весьма сомнительно. Цель науки и техники скорее в том, чтобы столкнуть нас с совершенно нереальным миром, существующим вне принципа истины и реальности. Современная революция – это революция неопределенности.

Мы весьма далеки от того, чтобы принять ее. Парадокс состоит в том, что мы надеемся ее избежать, наращивая информацию и коммуникации и делая тем самым неопределенность в отношениях еще более острой. Увлекательный бег вперед: погоня за техникой и ее порочными последствиями, за человеком и продуктом его клонирования, бег по ленте Мебиуса только начинается.

Ксерокс и бесконечность

Если люди придумывают или создают «умные» машины, то делают это потому, что в тайне разочаровались в своем уме или изнемогают под тяжестью чудовищного и беспомощного интеллекта; тогда они загоняют его в машины, чтобы иметь возможность играть с ним (или на нем) и насмехаться над ним. Доверить свой интеллект машине – значит освободиться от всякой претензии на знание, подобно тому, как делегирование власти политикам позволяет нам смеяться над всякой претензией на власть.

Если люди мечтают об оригинальных и «гениальных» машинах, то это потому, что они разочаровались в своей самобытности или же предпочитают от нее отказаться и пользоваться машинами, которые встают между ними. Ибо то, что предлагают машины, есть манифестация мысли, и люди, управляя ими, отдаются этой манифестации больше, чем самой мысли.

Машины не зря называют виртуальными: они держат мысль в состоянии бесконечного напряженного ожидания, связанного с краткосрочностью исчерпывающего знания. Действие мысли не имеет определенного срока. Не представляется возможным даже ставить вопрос о мысли как таковой, так же, как вопрос о свободе для будущих поколений; эти вопросы проходят сквозь жизнь, словно сквозь воздушное пространство, сохраняя при этом связь со своим центром, подобно тому, как Люди Искусственного Интеллекта проходят сквозь свое умственное пространство, привязанные к компьютеру. Человек Виртуальный, неподвижно сидящий перед вычислительной машиной, занимается любовью посредством экрана и приучается слушать лекции по телевизору. Он начинает страдать от дефектов двигательной системы, несомненно связанных с мозговой деятельностью. Именно такой ценой приобретает он операционные качества. Подобно тому, как мы можем предположить, что очки или контактные линзы в один прекрасный день станут интегрированным протезом, который поглотит взгляд, мы можем также опасаться, что искусственный интеллект и его технические подпорки станут протезом, не оставляющим места для мысли.

Искусственный разум лишен способности мышления, потому что он безыскусен. Подлинное искусство – это искусство тела, охваченного страстью, искусство знака в обольщении, двойственности в жестах, эллипсиса в языке, маски на лице, искусство фразы, искажающей смысл и потому называемой остротой.

Эти разумные машины являются искусственными лишь в самом примитивном смысле слова, в смысле разложения, как по полочкам, операций, связанных с мыслью, сексом, знанием на самые простые элементы, с тем, чтобы потом заново их синтезировать в соответствии с моделью, воспроизводящей все возможности программы или потенциального объекта. Искусство же не имеет ничего общего с воспроизводством реальности, оно сродни тому, что изменяет ре-

альность. Искусство – это власть иллюзии. А эти машины обладают лишь наивностью счета; единственные игры, которые они могут предложить, – сочетания и перестановки. В этом смысле они могут быть названы не только виртуальными, но и добродетельными: они не поддаются даже собственному объекту, не обольщаются даже собственным знанием. Их добродетели – четкость, функциональность, бесстрастность и безыскусность. Искусственный Разум – одинокая машина, обреченная на безбрачие.

Что всегда будет отличать деятельность человека от работы даже самой умной машины – так это упоение и наслаждение, получаемое в процессе этой деятельности. Изобретение машин, способных испытывать удовольствие, к счастью, пока находится за пределами возможностей человека. Он придумывает всякого рода устройства, содействующие его забавам, но он не в состоянии изобрести такие машины, которые были бы способны вкушать наслаждение. При том, что он создает машины, которые умеют работать, думать, перемещаться в пространстве лучше, чем он сам, не в его силах найти информационно-техническую замену довольствия человека, удовольствия быть человеком. Для этого нужно, чтобы машины обладали мышлением, присущим человеку, чтобы они сами могли изобрести человека, но этот шанс для них уже упущен, ибо человек сам изобрел их. Вот почему человек способен превзойти самого себя такого, каковым он является, а машинам этого никогда не будет дано. Даже самые «умные» машины являют собой никак не более того, что они есть на самом деле, за исключением, может быть, случаев аварии или поломки, смутное желание которых всегда можно вменить им в вину. Машины не обладают теми смешными излишествами, тем избытком жизни, который у людей является источником наслаждения или страдания, благодаря которому люди способны выйти из очерченных рамок и приблизиться к цели. Машина же, к своему несчастью, некогда не превзойдет свою собственную операцию, и, не исключено, что этим можно объяснить глубокую печаль компьютеров. Все машины обречены на холостое, одинокое существование. (Весьма любопытную аномалию представляет собой, однако, недавнее вторжение компьютерных вирусов: кажется, что машины испытывают злобное удовольствие, порождая извращенные эффекты, захватывающие, иронические перипетии. Быть может, прибегнув к этой вирусной патологии, искусственный разум пародирует самого себя и таким образом закладывает основу некоей разновидности подлинного интеллекта?)

Безбрачие машин влечет за собой безбрачие Человека Телематического. Подобно тому, как он созерцает перед компьютером с процессором World картину своего мозга и разума, Человек Телематический, находясь перед минителем (minitel), наблюдает фантасмагорические зрелища и видит картины виртуальных наслаждений. В обоих случаях, будь то разум или наслаждение, он загоняет эти изображения через интерфейс в машину. При этом целью человека является не его собеседник – заэкранный мир машины, подобный Зазеркалью. Самоцель – сам экран как средство общения. Интерактивный экран преобразует процесс общения в равнозначный процесс коммутации. Секрет интерфейса в том, что собеседник человека («Другой») виртуально остается неизменным, поскольку все несвойственные ему проявления тайком поглощает машина. Таким образом, наиболее правдоподобный цикл коммуникации – это цикл минителистов, которые переходят от экрана к телефонным разговорам, затем – к встречам, но дальше-то что делать? Итак, мы звоним друг другу, но затем возвращаемся к минителю, этой чистой форме коммуникации, которая, будучи одновременно и тайной, и явной, представляет собой эротический образ. Потому что без этой близости экрана и электронного текста филигранной работы перед нами бы открылась новая платоновская пещера, где мы увидели бы дефилирующие тени плотских наслаждений.

Прежде мы жили в воображаемом мире зеркала, раздвоения, театральных подмостков, в мире того, что нам не свойственно и чуждо. Сегодня мы живем в воображаемом мире экрана, интерфейса, удвоения, смежности, сети. Все наши машины – экраны, внутренняя активность людей стала интерактивностью экранов. Ничто из написанного на экранах не предназначено для глубокого изучения, но только для немедленного восприятия, сопровождаемого незамедлительным же ограничением смысла и коротким замыканием полюсов изображения.

Чтение с экрана осуществляется отнюдь не глазами. Это нащупывание пальцами, в процессе которого глаз двигается вдоль бесконечной ломаной линии. Того же порядка и связь с со-

беседником в процессе коммуникации, и связь со знанием в процессе информирования: связь осязательная и поисковая. Голос, сообщающий информацию о новостях, или тот, который мы слышим по телефону, есть голос осязаемый, функциональный, ненастоящий. Это уже не голос в собственном смысле слова, как и то, посредством чего мы читаем с экрана, нельзя назвать взглядом.

Изменилась вся парадигма чувствительности. Осязаемость не является более органически присущей прикосновению. Она просто означает эпидермическую близость глаза и образа, конец эстетического расстояния взгляда. Мы бесконечно приближаемся к поверхности экрана, наши глаза словно растворяются в изображении. Нет больше той дистанции, которая отделяет зрителя от сцены, нет сценической условности. И то, что мы так легко попадаем в эту воображаемую кому экрана, происходит потому, что он рисует перед нами вечную пустоту, которую мы стремимся заполнить. Близость изображений, скученность изображений, осязаемая порнография изображений... Но на самом деле они находятся на расстоянии многих световых лет. Это всегда лишь телеизображения. То особое расстояние, на которое они удалены, можно определить, как непреодолимое для человеческого тела. Языковая дистанция, отделяющая от сцены или зеркала, преодолима и потому человечна. Экран же виртуален и непреодолим. Поэтому он годится лишь для совершенно абстрактной формы общения, каковой и является коммуникация.

В пространстве коммуникаций слова, жесты, взгляды находятся в бесконечной близости, но никогда не соприкасаются. Поскольку ни удаленность, ни близость не проявляются телом по отношению к тому, что его окружает, и экран с изображениями, и интерактивный экран, и телематический экран – все они расположены слишком близко и в то же время слишком удалены: они слишком близко, чтобы быть настоящими, ибо не обладают драматической напряженностью сцены, и слишком далеко, чтобы быть вымышленными, ибо не обладают свойствами, граничащими с искусственностью. Они создают, таким образом, некое измерение, не являющееся человеческим, измерение эксцентрическое, которому соответствуют деполяризация пространства и неразличимость очертаний тела.

Нет топологии прекрасней, чем топология ленты Мебиуса, для определения этой смежности близкого и далекого, внутреннего и внешнего, объекта и субъекта на одной спирали, где переплетаются экран нашей вычислительной машины и ментальный экран нашего собственного мозга. Именно такова модель возвращения информации и коммуникации на круги своя в кровосмесительной ротации, во внешней неразличимости субъекта и объекта, внутреннего и внешнего, вопроса и ответа, события и образа и т. д., модель, которую можно представить только в виде петли, подобной математическому знаку бесконечности.

То же самое происходит и в наших отношениях с «виртуальными» машинами. Человек Телематический предназначен аппарату, как и аппарат ему, по причине их сплетенности друг с другом, преломления одного в другом. Машина делает лишь то, чего от нее требует человек, но взамен человек выполняет то, на что запрограммирована машина. Он – оператор виртуального мира, и, хотя с виду его действия состоят в приеме информации и связи, на самом деле он пытается изучать виртуальную среду программы подобно тому, как игрок стремится постичь виртуальный мир игры. Например, при использовании фотоаппарата виртуальные свойства присущи не субъекту, который отражает мир в соответствии со своим видением, а объекту, использующему виртуальную среду объектива. В таком контексте фотоаппарат становится машиной, которая искажает любое желание, стирает любой замысел и допускает проявление лишь чистого рефлекса производства снимков. Даже взгляд исчезает, ибо он заменяется объективом, который является сообщником объекта и переворачивает видение. Это помещение субъекта в «черный ящик», предоставление ему права на замену собственного видения безличным видением аппарата поистине магическое. В зеркале сам субъект играет роль своего изображения. В объективе и, вообще, на экранах именно объект приобретает силу, наделяя ею передающие и телематические технические средства.

Вот почему сегодня возможны любые изображения. Вот почему объектом информатизации, т. е. коммуникации посредством осязательных операций, сегодня может быть все, что угодно, ибо любой индивидуум может стать объектом коммутации согласно своей генетиче-

ской формуле. (Вся работа будет заключаться в том, чтобы исчерпать виртуальные возможности генетического кода; в этом – один из главных аспектов искусственного разума.)

Более конкретно это означает, что нет больше ни действия, ни события, которые не преломлялись бы в техническом изображении или на экране, ни одного действия, которое не испытывало бы желания быть сфотографированным, заснятым на пленку, записанным на магнитофон, которое не стремилось бы слиться с этой памятью и приобрести внутри нее неисчерпаемую способность к воспроизводству. Нет ни одного действия, которое не стремилось бы к совершенству в виртуальной вечности – не в той, что длится после смерти, но в вечности эфемерной, созданной ветвлениями машинной памяти. Виртуальное принуждение состоит в принуждении к потенциальному существованию на всех экранах и внутри всех программ; оно становится магическим требованием. Это – помутнение разума черного ящика.

Где же во всем этом свобода? Ее не существует. Нет ни выбора, ни возможности принятия окончательного решения. Любое решение, связанное с сетью, экраном, информацией и коммуникацией является серийным, частичным, фрагментарным, нецелостным. Только последовательность и расположение в порядке очередности частичных решений и предметов являют собой путь следования как для фотографа и Человека Телематического, так и для нашего столь тривиального чтения с телеэкрана. Структура всех наших жестов квантована: это лишь случайное соединение точечных решений. И гипнотическое очарование всего этого исходит от помутнения разума черного ящика, от этой неуверенности, которая кладет конец нашей свободе.

Человек ли я? Машина ли я? На эти антропологические вопросы ответа больше нет. Это в какой-то мере является концом антропологии, тайком изъятой машинами и новейшими технологиями. Неуверенность, порожденная усовершенствованием машинных сетей, подобно неуверенности в собственной половой принадлежности (Мужчина ли я? Женщина ли я? И что вытекает из различия полов?) является следствием фальсификации техники бессознательного и техники тела, также как неуверенность науки в отношении статуса предмета есть следствие фальсификации анализа в науках о микромире.

Человек я или машина? В отношении традиционных машин никакой дву-смысленности нет. Работник всегда остается в определенной мере чуждым машине и, таким образом, отвергается ею. И он сохраняет это свое драгоценное качество – быть отверженным. В то же время новые технологии, новые машины, новые изображения, интерактивные экраны вовсе меня не отчуждают. Вместе со мной они составляют целостную окружность. Видео, телевидение, компьютер, минитель (minitel) – эти контактные линзы общения, эти прозрачные протезы – составляют единое целое с телом, вплоть до того, что становятся генетически его частью, как кардиостимулятор или знаменитая «папула» П. К. Дика – маленький рекламный имплантант, пересаженный в тело с рождения и служащий сигналом биологической тревоги. Все наши контакты с сетями и экранами, вольные или невольные, являются отношениями того же порядка: отношения порабощенной (но не отчужденной) структуры, отношения в пределах целостной окружности. Трудно сказать, идет ли здесь речь о человеке или о машине.

Можно предположить, что фантастический успех искусственного разума вызван тем, что этот разум освобождает нас от разума природного; гипертрофируя операционный процесс мышления, искусственный разум освобождает нас от двусмысленности мысли и от неразрешимой загадки ее отношений с миром. Не связан ли успех всех этих технологий с функцией заклинания злых духов и устранения извечной проблемы свободы? Какое облегчение! С виртуальными машинами проблем более не существует. Вы уже не являетесь ни субъектом, ни объектом, ни свободным, ни отчужденным, ни тем, ни другим: вы все тот же, пребывающий в состоянии восхищения от коммутаций. Свершился переход из ада иного к экстазу одного и того же, из чистилища изменений в искусственный рай сходства.

Некоторые скажут, что это еще худшее рабство, но Человек Телематический не может быть рабом, ибо не имеет собственной воли. Нет больше отторжения человека человеком, есть только гомеостаз человека с машиной.

Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрияйр; пер. с фран. Л. Любарской, Е Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – С. 6–22, 54-64, 75–87.

Т е м а 4. Философия и национальное самосознание. Проблема национальной идентичности в творчестве И. Абдираловича

КАНЧЕВСКИЙ ИГНАТ (1896-1923) (литературный псевдоним «ИГНАТ АБДИРАЛОВИЧ» по имени и фамилии главного героя романа М. Горецкого «Две души») – белорусский поэт, философ и публицист. Родился в г. Вильно в семье судебного чиновника. В 1913 г. окончил Виленское реальное училище, учился в Петербургском технологическом институте, на филологическом факультете Московского университета (1913-1916 гг.), был слушателем Высших кооперативных курсов при народном университете имени А.Л. Шанявского (1917 г.). Во время I Мировой войны служил прапорщиком украинского полка на Румынском фронте. В 1918 г. работал в Смоленске инструктором Центрального союза льноводов, инструктором Сычевского товарищества кооперативов. После образования БССР переехал в г. Минск, работал инструктором Совнархоза, принимал активное участие в белорусском культурно-просветительском движении. С ноября 1919 руководитель инструкторского отдела Центрального союза потребительских товариществ Беларуси. Одновременно был членом Белорусского научного товарищества в г. Вильно, сотрудничал с Виленской газетой «Новае жыцьцё», публиковал политические статьи, стихи и литературные рецензии в газетах «Наш сьцяг», «Наша думка», «Беларускія ведамасьці», «Наша будучына». Скончался от туберкулеза легких.

«АДВЕЧНЫМ ШЛЯХАМ» – единственное философское произведение Абдираловича-Канчевского. В этом эссе автор раскрыл драматизм исторической судьбы белорусского народа, его извечное стремление сохранить независимость своего духа, самобытность культуры на территории и в условиях постоянной борьбы между Востоком и Западом. Однако в начале XX в. белорусскому народу, по мнению Абдираловича, представилась уникальная историческая возможность не только обрести долгожданную независимость, но и реализовать ее в принципиально новой социально-политической и культурной форме, на основе свободы и творчества.

Вопросы к тексту:

1) В чем заключается особенность исторической судьбы белорусского народа, по мнению И. Абдираловича?

2) Какое значение И. Абдиралович вкладывает в понятие «формы жизни»? Какую роль они играют в истории культуры и жизни человека?

3) Как взаимодействуют «формы» и творчество?

4) Какой, по мнению И. Абдираловича, должна быть совершенная форма социально-политической организации?

4.1. Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду

Час, калі трэба журыцца
Душою на сьвежых магілах
Пуста-пранёсшыхся днёў.
М. Багдановіч

Нашы часы – часы агульнай заблутанасьці, часы паўстаньня праменных, быццам, ідэалаў й іх канечнага зьніканьня праз нядаўгі час... Тое, што раней здавалася чыстым і сьветлым, штодзенна аплятаецца жыцьцёвым брудам і пылам. Так зьнікаюць праменныя ідэалы, пакідаючы роспач і безнадзейнасьць. Ў такія часы адзінокая чалавечая душа шукае, пераглядаючы ўсё тое, што здавалася каштоўным, сьвятым і жаданым.

I

Беларусь як граніца паміж Усходам і Захадам. – Грунтоўная ад'знака беларускай гісторыі – духовае ваганьне паміж Усходам і Захадам. – Тыповыя ад'знакі Ўсходу і Захаду. – Мэсыянізм Усходу і Захаду.

На беларускую справу прызвычаіліся глядзець як на нешта надта нявыразнае, нявызначанае, ня маючае ў сабе духу жывога, каторы можа даць беларусам права на законнае сярод іншых народаў істнаваньне. Ў нявыразнасьці беларускай культуры хочуць бачыць духовую сьмерць народу, яго няздольнасьць вызначыць свой ўласны ідэал. Фармальна мы павінны згадзіцца, што ў нас неакрэсьлена культура, што ў нас смутны гістарычныя шляхі, але ў гэтым ня мож-

на бачыць духовай беднасьці нашага народу, яго няздольнасьці ўласным крокам ісьці да вытварэньня ўласных формаў жыцьця, – не, жыцьцёвыя акалічнасьці даводзяць аб іншым, што навет меней здольныя, меней сільныя народы вытварылі культурна-вызначанае жыцьцё. Калі беларускі народ не стварыў выразнай культуры, дык гэта дзеля таго, што ў гістарычнай спадчыне яго была вялікая трагэдыя народнага духу, якую перажыць выпала толькі двум-тром эўрапэйскім народам: Беларусь ад X веку і да гэтай пары фактычна зьяўляецца полем змаганьня двох кірункаў эўрапэйскай, пеўна арыйскай, культуры – заходняга і ўсходняга. Граніца абодвых уплываў, падзяляючы славянства на два станы, праходзіць праз Беларусь, Ўкраіну і хаваецца ў балканскіх краёх.

Дзесяцёхвяковае ваганьне сьведчыць аб тым, што беларусы, як украінцы і балканскія славяны, не маглі шчыра прылучыцца ні да аднаго, ні да другога кірунку. Мы не зрабіліся народам Усходу, але не прынялі й культуры Зах. Эўропы. За ўвесь час нас пачалі зваць цёмным, дзікім народам.

Толькі па форме мы лічыліся каталікамі або праваслаўнымі, грамадзянамі Масквы і Расеі або Польшчы. Направер мы былі благімі сынамі і цэрквы і касьцёлу і «ojczyzny» і «отечества». Толькі найбольш дрэнныя, духова-распусныя элемэнты нашага народу, як даўней – шляхта, а ў апошнія часы – частка страціўшай сувязь з народам інтэлігэнцыі, ўцяклі ад беларускага карэньня, пакідаючы народ на свой ўласны лёс. І народ застаўся жыць сам па сабе: духовым жыцьцём – з ідэаламі і пераконаньнямі паганскай веры, гаспадарчым – з прадпрадвечнымі прыладамі земляробства: сахой, драўлянай бараной, цэпам і жорнамі, ў тым «вечным бары», аб каторым так жудасна пяе наш беларускі паэт.

Але адмовіўшыся ад карысьці выразнай культуры ў яе поўнасьці, народ схаваў незалежнасьць свайго духу. І вось зараз, калі набліжаецца вялікі крызыс датыхчасовых ідэалаў, калі ўся «культура» знаходзіцца ў небясьпецы і гатова разваліцца ў руіны, беларускі народ – як быццам зьнімаюць з яго векавыя ланцугі – прабуджаецца да жыцьця, да шуканьня новых ідэалаў, да стварэньня новых падставаў чалавечага жыцьця.

Гэта – праўда, што мы мала маем, гэта – праўда, што мы шукалі па чужых дарогах і, не знайшоўшы, або здрадзілі бацькаўшчыну і шлі да чужынцаў, або вагаліся паміж варожымі кірункамі. Але зараз прыходзяць часы, калі багач зрабіўся бедаком і пойдзе на вялікі шлях шукаць з намі, гаротнымі, новага багацьця, новага чалавечага ідэалу. А з глыбіні вякоў пазірае на нас Скарына, такі ж вагаўшыйся, шукаючы, і, жадаючы нас, кажа:

«Над зімнымі хвалямі Дзьвіны я быў візантыйцам – Юрым, а ў Кракаве, куды мяне пацягнула за эўрапэйскаю ведай, – лацінікам Францішкам. А дапраўды, я ня быў ні Юрым, ні Францішкам, а быў вольным, незалежным духам, якога вы шукаеце, духам агульначалавечым толькі ў беларускай скуры. Шукайце ж!»

* * *

Ваганьне паміж Захадам і Ўсходам і шчырая няпрыхільнасьць ні да аднаго, ні да другога зьяўляецца асноўнаю адзнакаю гісторыі беларускага народу. Прыклад Скарыны, аб якім да гэтай пары няведама, хто ён быў такі, ці каталік, ці праваслаўны, і пеўна, што і той і другі разам, адбівае гэтае зьявішча беларускага духу ў індывідуальнасьці, ў душы нашага першага інтэлігэнта. Гэтую рысу беларуская народная інтэлігэнцыя захавала і да нашай пары, але, як бачым, на тое ёсьць гістарычныя прычыны.

Ў X веку славяншчына прымае хрэст, а разам шмат чаго як спадчыну з гаспадарсьцьвеннага, эканамічнага і духовага ўстрою Візантыцка-Рымскай Імпэрыі. Заходнія славяны бяруць лацінскі ўзор, ўсходнія – візантыцкі. Беларусь апыняецца паміж варожымі кірункамі. Об'ектыўны стан рэчаў вымагае прыняцьця новае культуры, але гэтая культура ня творыцца арганічна, а накідаецца неперапрацованая народным духам. Ўсходнія і заходнія славяны прымаюць эўрапэйскую культуру з яе формальнага боку. Беларусь з гэтага часу пачынае вагацца. Як тая Рагнеда, ўзятая ў палон кн. Валадзімірам, Беларусь павінна хрысьціць сваіх дзяцей пад прымусам на ўсходні ўзор, але выховавае іх на стары капыл паганцамі, ў нялюбасьці да ўсходняга хрысьціянства. Крывавая барацьба паміж кіеўскімі і полацкімі (беларускімі) князямі вызначае той час беларускай гісторыі і адбіваецца навет ў «Слове аб палку Ігараве», дзе пяецца аб вялікай бойцы на Нямізе, ля Менску. Гэты ж літэратурны памятнік адбівае і другую рысу тага-

часных беларусаў: зрабіўшыся хрысьціянамі, яны не запомнілі аб сваіх старых пераконаньнях; князь Усяслаў Чараўнік – добры хрысьціянін: ён слухае утраню ў Полацку, але абяртаецца сівым ваўком і бяжыць да кіеўскай Сафіі на абедню.

Прыхільнасьць да старой паганскай веры зрабіла тое, што ў XIII в. Беларусь злучаецца з «паганскай» яшчэ Літвой. Мусібыць, Зьніч літоўскага князя гарэў ярчэй, чымся крыжы кіеўскага князя і польскага караля.

Часы Гэдыміна, калі кругом пачалося зьбіраньне славянскіх земляў: на ўсходзе – Калітой, на захадзе – Лакеткам, а асабліва часы Альгерда і Вітаўта даводзяць, што беларускі народ выказаў шмат гаспадарсьцьвеннай, арганізацыйнай здольнасьці. Пасьпех Масквы сапсаваў Літве-Беларусі зьдзейсьніць аб'яднаньне «ўсея Русі». Візантыцкая культура з яе ідэяй самадзяржаўнасьці дапамагла Маскве стварыць з частак Русі, фінскіх і татарскіх земляў вялікую моцную дзяржаву. Беларускае ваганьне і нявыразнасьць зрабіліся ў тыя часы фатальнымі. Неакрэсьленая палітыка Вітаўта, яго прыхільнасьць да польскага шляхоцтва, яго нявызначаныя адносіны да беларускіх князёў і народу, зрабілі тое, што Беларусь траціць гаспадарсьцьвенную незалежнасьць, а разам і магчымасьць выказаць свой культурны твар.

Паміралі паганскія багі, а новых так і ня прызнаў беларускі народ. Прышла рэфармацыя, кінуліся беларусы шукаць новае слова, але і новае слова іх не задаволіла. Толькі старыя муры па вёсках і мястэчках сьведчаць, што ў самае сэрца Беларусі прыйшло кальвінскае казаньне, але не затрымалася, памёрла. За ім прышло каталіцтва. І вось, прыпадкова, дзеля чыста тэрыторыяльнай стычнасьці то з ўсходняй, то з заходняй культурай беларусы падзяляюцца на дзьве часткі, але застаюцца варожымі і няпрыхільнымі да абедзьвюх.

З гэтага часу ваганьне народнага розуму і сумленьня ня перапыняецца. Гэтаму ваганьню пачынае адпавядаць і блутаньне па нашым краі дзяржаўнай граніцы. То далёка на ўсход заходзіць яна і ў тых паветах, дзе цяпер запомнілі аб польскім панаваньні, захаваліся граматы і гэрбы «Gospodara Korola ego miIoњsi sIawnaj pamiaci Ўykgimonta» і Ўладыслава і іншых, то наадварот, ў глыбіне Літвы вырастае магільны курган «ваяводы рускага цара» – глыбока ў нашай старонцы гаспадарылі тады казацкія шаблі.

Так плылі вякі... зноў на нашай памяці пьюць ваду з Дняпра польскія коні, а праз колькі тыдняў над Бугам і Віслай гараць нялічаныя дымныя агні ворагаў і чуваць маркотную валгарскую песьню.

Да нашага часу беларускі народ ня ставіць апору ні ўсходняй, ні заходняй хвалі і яны вольна перакочваюцца над яго галавой. Страціўшы ў сабе вольнага паганца, што маліўся пню, зьліваўся духам з вялікімі сіламі зямлі, пяяў прыгожыя песьні, сустрачаючы вясьнянкамі Вясну або хаваючы Купалу, што мог вольна адпавядаць і вольнаму дыханьню ветру і руху свае душы, – страціўшы ўсё гэта, беларус ня ўбачыў нічога прынаднага і ў новым складзе жыцьця. Ўплывы Захаду і Ўсходу ў перакручаных, спэцыфічна славянскіх, часам карыкатурных выразах круцілі і гвалцілі душу беларуса, толькі прымушаючы яго ўбачыць, што ў чужой скуры заўсёды дрэнна, што трэба вытварыць нешта сваё, роднае, блізкае, арганічнае. Шмат вякоў беларусы вялі змаганьне з чужынскімі варожымі ўплывамі за сваю душу, і, здаецца, прыбліжаюцца часы, што будзе яна вольнай. Жыцьцё ставіць мяжу старажытным ідэалам і кліча беларускі народ, зьняважаны і забіты, ісьці пароўні з іншым на будоўлю новага агульначалавечага ідэалу.

Ў гэты час хай будзе нашым правадыром і сьветачам старажытны Скарына, «доктар лекарскіх навук з слаўнага места Полацку», што хацеў лячыць беларускі народ праменьнямі духовай асьветы. Ён на сабе адчуў гвалт чужацкіх культур і ня прызнаў іх сваімі ў сваім сэрцы. Першы ад усіх пазнаў, што толькі праз разьвіцьцё асабістага і народнага духу дойдзем мы да ўсечалавечага ідэалу, і на мужыцкую простую мову пераклаў Сьв. Кнігу – тады адзіны праменьчык усечалавечнасьці.

За ім цягнецца карагод, што шукалі свайго ўласнага духу, вагаліся, расчароваваліся і гінулі.

Не знайшоў свае праўды вялікі Адам і згінуў на чужыне з болем ў сэрцы; блуталіся романтыкі, ў глыбіне сэрца хаваючы нуду і скаргу. Наша пакаленьне павінна стаць апошняй чарадой пад пахмурным пажагнаньнем Скарыны: «І на ўсходзе і на захадзе – шукайце!».

Даўгія вякі беларусы стаялі на раздарожжы: адзін шлях кіраваўся на захад, другі на ўсход; так нашыя сьцежкі, пачынаючыся разам, расходзіліся ў розныя, праціўныя бакі.

Праўда, вызначанасьць абодвых культурных тыпаў пад ўплывам часу вельмі сапсавалася: ўсходняе жыцьцё прымае заходня-эўрапэйскія адзнакі і наадварот; цяпер трудна казаць аб розьніцы, якая істнавала паміж візантызмам і лацінствам, але, ў кожным разе, і да гэтай пары моцна адчуваюцца культурныя асобнасьці абодвых тыпаў.

Аб духовым выглядзе ўсходніх славянаў казалі шмат. Найболей выразнаю адзнакаю іх характару зьяўляецца нахіласьць да ўсяго скрайнага, выразнага, ясна падкрэсьленага. Ўсходні славянін ня любіць нічога палавіннага, вечна шукае нейкай агульнай, адналітай формы, якой і пасьвячае сваё жыцьцё. Выкаваная на візантыцкіх узорах, так вырасла маскоўская гаспадарсьцьвеннасьць, якой былі пасьвечаны ўсе другія бакі культурнага жыцьця краю. Прыхільнасьць да выразнай аб'яднаўчае формы, да аканчальнага і бязумоўнага правядзеньня яе ў жыцьцё вызначылася ў ідэі адзінай палітычнай улады. «Ўся ўлада цару» – гэты покліч так блізкі па свайму палітычнаму зьместу да лёзунгу сучасных усходніх максімалістаў: «Ўся ўлада саветам», і ў абодвых выпадках паказвае, што іх дух – не затрымлівацца пасярэдзіне, што кожную форму трэба правясьці ў найбольшай чыстаце.

«Коль любить – так без разсудку,
Коль ругнуть – так сгоряча,
Коль рубнуть – так уж сплеча...»

вось як характарызуе сябе велікарос. Калі ён незадаволены істнуючым, дык яго абхоплівае зуда перавярнуць ўсё дагары нагамі. Такой рысай адзначавалася ўся чыннасьць Пятра, гэта ж бачым і ў сучаснасьці. Абхапіць ўсё жыцьцё разам, зьмяніць і вялікае і малое, пранікнуць далейшыя куткі жыцьця аднэю прызнанай формай, адмятаючы бяз ніякага жалю ўсё непадобнае, – ідэя Ўсходу ўва ўсіх яго палітычных, соцыяльных і духоўных кірунках.

Ўсходні чалавек лічыць, што жыцьцё павінна быць вызначаным, што ў ім хаваецца нейкая адзіная праўдзівая сутнасьць, каторую і патрэбна вызначыць. Дзеля гэтага на Ўсходзе ня могуць ужыцца дзьве праціўныя ідэі; калі на Захадзе барацьба вынікае толькі ў асобыя часы агульнага спалоху і тады па ўсёй зямлі ідзе забойства, гараць вогнішчы з гэрэтыкамі і ворагамі, але потым, супакоіўшыся, варожыя кірункі мірна істнуюць разам і знаходзяць компраміс, згоду – змаганьне на Ўсходзе ідзе да той пары, пакуль ня згіне апошні адкрыты вораг. Там компрамісу няма, ўступкі ня робіцца ні ў аднэй драбніцы. Дзеля гэтага, на Ўсходзе адвеку садзяць у турмы і зьневажаюць чалавека не за дзеі, а за тое, што ён голіць або ня голіць бараду або ня так, як трэба, носіць вопратку. Ўсе драбніцы, ўсе абставіны жыцьця вымагаюць акрэсьленьня вызначанасьці. Ўва ўсіх павінен быць адзін выгляд, адны пераконаньні, адзін погляд на жыцьцё. Гэтым тлумачыцца дзіцячая самапеўнасьць расейскіх камуністых, што яны ўсё жыцьцё пераробяць на адзін капыл. Чуваць, што яны лічаць неабходным стварыць сваю ўласную рэлігію, каб і ў гэтай галіне жыцьцё мела адналькоўы выгляд.

Такія жыцьцёвыя адносіны зусім незразумелы для Захаду; ягоная культура, наадварот, ўся вырасла на барацьбе з скрайнімі кірункамі, якія захацелі абхапіць жыцьцё цалком. У Зах. Эўропе ня вытрымала спробы ідэя адзінай рэлігіі: каталіцтва не апанавала ўсіх краёў, а нарадзіла шмат пратэстанскіх вучэньняў, што далёка разыйшліся як ад свайго карэньня, так і паміж сабой. Не зрэалізавалася ідэя «Сьвяшчэннай Імпэрыі», хоць у працягу сярэдніх вякоў гэтае пытаньне стаяла на чарзе. Імпэрыя рассыпалася на 5-6 неспадобных адзін да аднаго гаспадарсьцьвенных арганізмаў, разлучаных географічна і так сама разлучна пайшоўшых у сваім культурным жыцьці.

Такі лёс кожнай шырокай ідэі, якая хоча абхапіць усё жыцьцё: яе ў Зах. Эўропе затруць, скароцяць, абцягнуць тысячамі компрамісаў. Яшчэ прыклад: эўрапэйскі соцыялізм. Другі Інтэрнацыянал, разбураны жыцьцём, цяпер шукае службовае пасады ў канцэлярыях капіталізму. Нагул, ў палітычным жыцьці ў праціўнасьць Усходу, дзе ня можа загінуць прынцып концэнтрацыі ўлады ў адных руках, або ў цара, або ў клясы, на Захадзе ўся ўлада падзелена паміж уладаючымі клясамі, але ніхто ня мае поўнасьці ўлады і ня зусім адапхнуты ад яе. Сіла эканамічная таксама падзелена, і ўласнасьці ў народным багацьці зусім не пазбаўлены навет пролетарыят, што зусім немагчыма для забітага, матарыяльна беднага ўсходняга пролетарыяту. Акцыі расей-

скіх шахтаў, а ў часе вайны і гаспадарсьцьвенных пазычак, куплялі французскія пролетары: кухаркі, пакаёўкі, швайцары, звозчыкі; вось чаму цяпер пасьля нацыяналізацыі расейскіх шахтаў і скасаваньня даўгоў яны адчуваюць сябе пакрыўджанымі гаспадарамі расейскага дабра. Ангельскі работнік, можа ня ведаючы аб тым, карыстаў з эксплёатацыі індуса-земляроба, кафра-быдлавода; карыстаў прыбыткамі імпэрыялістычнага вырабу і гандлю, каб палепшыць свой дабрабыт: мець кватэру ў 3-4 пакоі, электрычнасьць, газавую печ, піяніна, мягкія мэблі. Так само жыцьцё працівілася разьвіцьцю скрайнасьцяў, ставячы ім апор. Навет такая ўмеркаваная ідэя, як Ліга Народаў, радзіўшыся ў Амэрыцы, на эўрапэйскім грунце пацярпела катастрофу, дзеля таго, што здавалася залішне радыкальнай.

Трэба ад'значыць, як цікавае зьявішча заходняга жыцьця, што разьбітае войска прыхільнікаў нейкай ідэі не складае свайго аружжа, а, праграўшы бойку, пачынае істнаваць як звычайны агульна-грамадзкі фактар. Бачым, што па катастрофе каталіцтва яно істнуе і карыстаецца ў нейкай часткі грамадзянства пашанай і падтрыманьнем. Наагул, варожыя кірункі шукаюць паразуменьня, ідуць на згоду, абяцаюцца падтрымліваць адзін аднаго.

З гэтага выплывае нейкі распыл жыцьця, істнаваньне шмат асобных, нічым ня зьвязаных часьцінак. Мір, як асобы, так і грамадзянства, ня зьвязаны нейкім аб'яднаньнем. Ўсё рассыпана, ўсё падзелена, воража настроенае жыве разам, згаджаецца, не протэстуе. Да часу, пакуль няма значнай перавагі, аснова зах.-эўрапэйскіх адносін – компраміс.

* * *

Мы, беларусы, вагаліся паміж двума культурнымі тыпамі, ня ведаючы, да якога прылучыцца. Нам падабалася ўсходняя прастата, шчырасьць, адпаведнасьць выгляду нутранай сутнасьці, якія вызначаюць чалавека Ўсходу. Калі ён добры да каго, дык можа палажыць за яго сваю душу; калі ён кажа, што любіць, дык ня зробіць ніякае прыкрасьці. Старажытны прыклад – кіеўскі князь Сьвятаслаў: ён ніколі ня ўжываў хітрасьці, здрады. Ідучы на ворагаў, папераджаў іх: «Іду на вы».

Гэта грунтоўная рыса Ўсходу нам вельмі падабалася, але, ўгледжваючыся ў жыцьцёвыя абставіны, мы прыкмецілі, што правесьці яе цалком у жыцьцё – немагчыма. Мы прыкмецілі, што апрача маны карыснай можа быць і ёсьць яшчэ мана сьвятая. Ня толькі дзеля карысьці і з прычыны нізкіх пабуджэньняў нельга называць сваіх ворагаў – ворагамі, а з прычыны грунтоўнай нявыразнасьці жыцьця, калі часта самыя простыя рэчы трудна назваць іх уласнымі іменьнямі. Прыклады на кожным кроку даводзяць нам аб гэтым. Не аб кожнай рэчы можна пеўна сказаць, ці любіш яе, ці не, ці добрая яна, ці благая. Вялікі абшар жыцьця застаецца нявыразным, цёмным і толькі з вялікай тугой гэта шэрае можна назваць белым або чорным.

Тое, што Захад уцяміў гэтую праўду, нам вельмі спадабалася і было вельмі прынадна. Заходняе цьвярозае пачуцьцё здавалася нам зусім адпаведным да сапраўдных абставін жыцьця. З гэтага пачуцьця выплывае зах.-эўрапэйская цярпімасьць да розных кірункаў людзкай думкі і яе праяваў, з гэтага вынікае і тое вельмі прыемнае асабістае захаваньне заходняга эўрапэйца, якое сваей далікатнасьцю так ад'значае яго ад простага і грубога Ўсходу.

Дык вось, нам вельмі падабалася і цягнула шчырасьць і вызначанасьць Усходу, а з другога боку – большая об'ектыўнасьць і болей чалавечае захаваньне Захаду. Жыцьцё вымагала сінтэзу, згарманізаваньня абодвых кірункаў, але гэта, як убачым, зрабілася немагчымым.

Ў сваёй акрэсьленасьці кірунку, нахілу ўсё даводзіць да канчатку, ўсяму даваць аднолькавую форму Ўсход даходзіць да абсурду. Як драбніца, вышла і тое, што Ўсход не прызнаваў нас як беларусаў, а вымагаў ад нас прыняцьця свайго ўсходняга выгляду, які, па ўсходняму разуменьню, быў абавязковым. «Славянские ручьи сольются в русском море» – вось як падгрунтовавалася абавязковасьць абмаскаліцца. З гэтага вынікае гвалт і ўціск нашай індывідуальнасьці, з гэтага – гвалтоўнае жаданьне адняць наш твар. Яны ня ўцямлялі, што разам з беларушчынай мы трацім і лепшую частку чалавечнасьці.

Нашага вызваленьня, нашага ратунку ад прымусу Ўсходу мы чакалі ад Захаду. Ён ішоў да нас з прыемнай усьмешкай на рожавых вуснах, і мы гістарычна пазнаёміліся з гэтым ласкавым выглядам. Праўда, нашым бліжэйшым Захадам былі славяне, палякі, і заходнія ўплывы прынялі ў іх спэцыфічна-славянскія выразы, але ўсё ж гэта быў Захад. Прынцып ня толькі ня лічыць шэрае чорным, але сьцерагчыся і белае назваць белым быў прыняты і нашымі суседзямі.

І глыбокія народныя гістарычныя дасьледзіны навучылі нас, што калі заходні чалавек робіць вам прыемнасьць, дык гэта ня значa, што з яго боку ня будзе прыкрасьці. Яго пацалунак сьведчыць ня толькі аб прыхільнасьці, але і аб магчымасьці здрады, такія ўжо глыбокія, народныя дасьледзіны.

Гэтая рыса Захаду моцна адчувалася ў яго адносінах да нас. Ён прынёс нам найлепшыя ідэі: гуманістычныя, лібэральныя, дэмакратычныя, але разам з пекнымі словамі заўсёды зьмяшчаліся гвалт духоўны і эканамічны, эксплёатацыя, ўціск, зьнявага. Пекныя словы і благія дзеі неяк дзіўна і незразумела для нас ужываліся ў заходнім жыцьці.

Ўсход гвалціў нас у імя шырокіх заданьняў: ў імя зьліцьця ўсіх славянаў, ў імя аб'яднаньня пролетарыяту ўсяго сьвету. І гэта ня толькі ад'знака маскалёў, а ўсяго Ўсходу наогул, бо навет адзін харвацкі паэт і той кажа, што харваты абновяць сьвет, пойдуць на чале паўстаньня проці «гнілога захаду» і створаць вялікі ўсясьветны культурны сінтэз. А Захад не такі, Захад такой абмылкі ня зробіць: ён ведае няздольнасьць, немагчымасьць рэалізацыі такіх ідэй. Але практычна адносіны да нас Усходу і Захаду розьняцца толькі ў драбніцах: не па сутнасьці, а толькі па колькасьці, велічыні. Ўсход адразу захоплівае шмат, Захад – па сваёй далікатнасьці – меней. Ніводзін эўрапэйскі імпэрыялізм не параўнаецца ў сваіх замерах і плянах з маскоўскім Інтэрнацыяналам, так сама і Варшава ніколі ня квапілася на Маскву або Прагу, тады як Масква зусім шчыра ў сваім славянафільсьцьве хоча валадаць і Прагай, і Варшавай, і Белградам, і Софіяй.

Затое Захад – вялікі чалавек на малыя справы, і яго здольнасьці моцна адбіваюцца на беларускай шыі. Польшча ня верыць у сваё славянскае прызваньне, яе мэсыянізм – ўсходняга капылу, яго творца – беларус па крыві – Міцкевіч. Але для сапраўднага паляка яго мары – так, пекныя словы, а арганічна зразумелай і прыемнай польскаму сэрцу засталася «idea jagieIIocska», вельмі далёкая ад міцкевічаўскага мэсыянізму, толькі штучна ім прыаздобленая. Тут справа не ідзе аб усім сьвеце, аб усіх славянах, не – Польшча хоча быць «od morza do morza».

І вось ідзе гвалт над нашымі душамі, бо мы прыпадкова апыніліся так сама паміж абодвымі морамі. Тут Захад ідзе з ўсей жорсткасьцю Ўсходу: гвалт, прымус, зьдзек, вырываньне душы беларуса ідзе разам з усімі атрыбутамі прыемнага заходняга твару.

* * *

За даўгія вякі гнёту і зьдзеку над нашай душой мы ўцямілі, што якую скуру сілком не накінь чалавеку, ён застанецца незадаволеным, бо заўсёды ён захоча перш-наперш быць самім сабой, чалавекам, а не замарожаным каталіком або праваслаўным, выгаленым на адзін капыл расейцам, ці паляком, прававерным буржуём, ці камуністым. Ў гэтыя цесныя мізэрныя рамкі не ўсадзіць вялікай душы чалавека. Векавое дасьвядчэньне кажа нам, што вольнага разьвіцьця нашага духу не запяўняе ні заходняя ні ўсходняя культура, бо яны абяртаюцца ў формах гвалтоўнага, людаежнага мэсыянізму і розьніца між імі толькі ў назовах, лёзунгах, а іх аціскаючыя ланцугі – аднолькавы для нашага духу.

Трэба шукаць на другіх шляхох...

Каб запеўніць нашаму народу вольную творчасьць ува ўсіх галінах жыцьця, трэба стварыць і адпаведныя, свае, беларускія, формы жыцьця. Гэта ж зусім ясна, але ў сьветлым імкненьні духовага адраджэньня хаваецца і вялікая небясьпека: каб як замест чужацкіх мэсыянізмаў не стварыць свайго, ўласнага, каб як знойдзеныя формы новага беларускага жыцьця не зрабіліся для нас саміх вялікай турмой і зьдзекам. Бо на прыкладзе чужацкіх мэсыянізмаў мы бачылі, як страшэнна сьціскае жыцьцё адтрымаўшая неакрэсьленую ўладу форма. З нашага высокага парыву індывідуальнага і народнага адраджэньня ня створым жа гвалту і енку ні для іншых, ні для саміх сябе: не павінна быць беларускага мэсыянізму. І ў вялікім і малым, і для сваіх і чужых ён – прымус, зьдзек і сьмерць. Ўласным коштам – мільёнамі сьмерцяў, хваробы, нуды служылі мы чужацкім мэсыянізмам. Не на гэтай падставе збудуем нашу будучыню.

Трэба шукаць на другіх шляхох.

Трэба пазнаць, дзеля чаго сучаснае жыцьцё нашых суседзяў прыняло такія сьціскаючыя, гвалтаўнічыя, бяздушныя формы.

II

Стварэньне формаў і змаганьне з імі – гістарычны зьмест эўрапэйскага жыцьця. – Жывучасьць соцыяльнай формы. – Духовае мяшчанства. – Патрэба зьменнай, ліючайся формы.

Сучасныя эўрапэйскія народы адтрымалі сваю культуру як спадчыну антычнай імпэрыі. Духу эльліна-рымскіх народаў прыняць яны не маглі; толькі жыцьцёвая патрэба выразнае формы ў гаспадарсьцьвеннасьці, рэлігіі і іншых галінах быту прымусіла прыняць рымскі прыклад адміністрацыі, войска, рэлігіі, права, наагул большасьць палітычных, рэлігійных, эканамічных і іншых бытавых формаў.

Рымскае, а яшчэ раней Грэцкае гаспадарства згінулі з прычыны духовай распусты, дэмаралізацыі. Апошняя ж была вынікам конфлікту паміж асобай і хаўрусам, гаспадарствам. Хаўрус не адпавядаў жаданьням асобы сваімі захопліваючымі імкненьнямі, барацьба асобы проціў уціску хаўрусу здэмаралізавала і асобу і хаўрус, і яны загінулі. Ў змаганьні між сабой гарадоў, гарадзкіх партыяў і жадаючых бязумоўнай волі адзінак развалілася эльлінскае гаспадарства. Рымская імпэрыя, наадварот, задавіла, згвалціла асобу, пашыраючы рабства, душачы грамадзянскае пачуцьцё, творачы саладкаваты шовінізм: «dulce et docorum est pro patria mori». Так згінуў і Рым, выродзіўшыся ў вялікі хаўрус незадаволеных, узбаламучаных рабоў. Ні антычная думка, ні антычнае рэлігійнае пачуцьцё справы зносін асобы і хаўрусу ня вырашылі, як ня вырашылі пытаньня аб адносінах вечнага і смертнага, канечнага і безканечнага. Гэтыя пытаньні разам з выпрацаванымі формамі жыцьця перайшлі да сучасных народаў.

Барбарская няўмеласьць спраўляцца з усею грамадаю і рознасьцю жыцьцёвых праяваў выклікае прыхільнасьць да заўсёднай, выразнай, вызначанай формы. Ў такой форме барбары пачулі патрэбу ў той час, калі іх соцыяльнае жыцьцё пашырылася і ўзмацавалася. Для індывідуальнасьці ня трэба формы. Дух жыве пачуцьцём, яму ня трэба сымболяў: «дух дышыць, гдзе хоча». Толькі ў зносінах з падобнымі да сябе, з сьветам надворным робіцца патрэбным вызначанасьць – форма. Закон уласнага сумленьня замяняецца агульнаабавязковай маральлю, фармальным, абычаевым правам, з якога разьвіваюцца ўсе іншыя формы прававога жыцьця. Калі барбары стыкнуліся з выпрацаванай эльлінскай культурай, дык адразу на іх соцыяльнай творчасьці моцна адбіліся антычныя ўплывы, але, нажаль, толькі з выгляднага боку. Спачатку бедныя барбары зусім ня ведаюць духоўнай спадчыны старажытнасьці, і толькі паволі з ёю знаёмяцца. І гэта няведаньне старога духу становіць сапраўдную нядолю новай Эўропы. Тое, што толькі цяпер пазнаў сучасны філёзоф Бэргсон, казаў 25 вякоў назад Гэракліт Цёмны: «Ўсё рушыцца, ўсё цячэ, нельга два разы плёхнуцца ў тую самую рэку», а прыхільнасьць да заўсёднай зьдзеравянеўшай, зьмярцьвелай формы, да нязьменных рэчаў і ідэяў высьмеяў у сваіх камэдыях Арыстафан.

І вось, эўрапэец стараецца зьдзейсьніць сваю прыхільнасьць да цьвёрдых формаў: Ўсход рыпаецца ўзяць візантыйскую спадчыну, як вала за рагі, і ў адналькавасьць формы ўціснуць усё жыцьцё, ня гледзячы на тое, што такі спосаб прыгнятае, губіць усё жывое; Захад карыстае багацьцём рымскае культуры і ў сваім жаданьні ўсё ўсталяваць, вызначыць, спарадкаваць хоча зафіксаваць вечную зьменнасьць і цякучасьць жыцьця, аб якіх казаў Гэракліт, у вялікім ліку няжывых, затое цьвёрдых, прыемных эўрапэйскаму пачуцьцю формах. Сярэднія вякі праходзяць пад знакам устаноўленай формы, догмату, падпарадкаваньня аўторытэтам.

З векам Адраджэньня пачынаецца протэст: у рэлігіі проціў догмату і формаў, ў філёзофіі і мастацтве – проці дазволенага і ўстаноўленага, ў палітыцы – проці суровых формаў людзкога прыгону. Апошнія настроі выліваюцца ў цэлы рад паўстаньняў па ўсёй Эўропе, пачынаючы ад паўстаньня ў Англіі 1381 г. і канчаючы «Сялянскай вайною» 1525 г. Зьяўляецца вучэньне аб самацэннасьці чалавека, яўляецца новы сьвяты – Францішак з Асізіі, каторы кажа ў праціўнасьць афіцыяльным пераканаьням, што сутнасьць чалавека і яго імкненьня ня грэшныя і паскудныя, а добрыя і сьветлыя, што ня трэба ланцугоў пакуты, што жыцьцё павінна быць радасным і прыгожым.

Адраджэнскі протэст ня зьдзейсьніўся да канца дзеля сапсаванасьці эўрапэйца. Яму ізноў захацелася цьвёрдай формы, ён не пазнаў яшчэ, што кожная гэткая форма – ланцуг для жыцьця. Зноў ён зьвяртаецца да клясычнай формы і будуе па яе падставе ложна-клясычнага мастацтва асьвету і мораль да новага протэсту – Французскай Рэвалюцыі, ня ўцяміўшы таго, што старое ад'жыло, спарахнела, што нельга жывога ўкладаць у труну ад'жыўшага. На вогнішчах,

запаленых рукой Кальвіна, гіне протэстуючы дух протэстанскіх рэлігіяў; яны, паўсталыя з абурэньня проці няжывой літары, хаваюцца ў плашч догмату і формы. Зноў усё, як быццам, замірае да новага спалоху.

Ўсход спазьніўся блізка на два вякі. І ў Маскве вынікае протэст проці душагубчай формы і разьліваецца Смутным Часам, рэлігійным расколам, разінаўскім паўстаньнем. Там справа не даходзіць ні да якіх вынікаў, бо протэст ня вылупляецца далей анархічных выпадаў. Заместа шуканьня іншых формаў Усход, с усёю сваёю скрайнасцю, адмаўляецца ад іх, і, ясна, што жыцьцё, якое ня можа ні момэнту абыйсціся бяз формы, перамагае.

* * *

Можа, гэтае зацьверджаньне гучыць крыху абстрактна, але зусім зразумела, што немаль уся жыцьцёвая нядоля мае сваёй падставай неадпаведнасьць жыцьцёвага зьместу тым формам, ў якія ён уложаны. Ўсе няшчасьці, як індывідуальныя, так і соцыяльныя, залежаць якраз ад таго, што формы жыцьця заместа таго, каб служыць чалавеку, маюць сілу валадаць над ім, сціскаючы і затрымліваючы яго духовыя імкненьні.

Формы жыцьця нам не накідаюцца, мы самі творым іх, мы самі, ў часе патрэбы, надзявалі нашы ланцугі, але тады яны былі неабходнымі: стварылі сямью, гаспадарства, суд, касьцёл, партыю; гэта стварылі мы самі; шмат чаго ўжо сьціскае, душыць нашу вольнасьць, але створаныя формы маюць сілу вялікай жыцьцёвасьці. Заместа таго, каб служыць чалавеку ў яго жыцьцёвых патрэбах, форма сядае яму на шыю, пачынае кіраваць чалавекам, заціскаючы сваей уладай праўдзівае чалавечае жыцьцё.

Змаганьне духу проціў запанеўшай формы становіць зьмест жыцьця й яго нядолю; патрэбна ліючаяся, зьменная, заўсёды адпаведная жыцьцёвым праявам форма, але гэтага – няма.

Форма – вынік чалавечай творчасьці, а чалавек творыць заўсёды кахаючы, ён любіць дзіця свае творчасьці, жадае яму вечнага істнаваньня: ў гэтым – першая падстава жыцьцёвасьці і сілы формы. Моральны закон, абычаёвае права, ў творчасьці якога прымае чын амаль што ўвесь народ, заўсёды мае ад'знаку боскасьці. Творацца легэнды і казкі, што Бог сходзіў на зямлю і даў людзям гэты закон. Першы людзкі моральны кодэкс – Дзесяць запаведзяў – прышоў з маланкаю і грамніцамі ад самаго Бога, каторы ў хмарах сходзіў на гару Сінай. Так, ад'знакаю боскага натхненьня народ надзяляе кожную абычаёвую форму. Ў гэтым яе сіла, магчымасьць валадаць людцамі, гвалтаваць іх, калі форма навет страціць свой сэнс і запатрабуецца новае.

Другая падстава жыцьцёвасьці і сілы формы – карысьць. Калі чалавеку або грамадзе істнуючая форма здаецца карыснай, тады заўсёды эгоістычныя мэты аздабляюцца істнуючай формай. Так, формай касьцёлу карысталася духавенства. Ідэя хрысьціянскай любасьці прыкрывала самыя дрэнныя карысныя замеры: «Хто дарыць цэркві – таму вечнае спасеньне, хто адніме ад другога і дасьць цэркві – так сама спасеньне душы, а хто адніме ад цэркві, таму – праклeнства і вечныя мукі». Так духавенства ўсходняе і заходняе карысталася прыхільнасьцю народу да хрысьціянства, каб павялічаваць свой маёнтак. Ў свой час ідэя гаспадарства зрабілася канечнай, неабходнай: яе зрэалізавалі ў пеўных формах. Цяпер жа невялікія кучкі буржуазіі, шляхэцтва ці палітычных бадзякаў напінаюць горла ад каханьня да бацькаўшчыны. Справа ў тым, што форма сучаснага гаспадарства з яго паліцыяй, прымусам і турмамі запяўняе ўдачу іх цёмных справаў, і пратэст проціў вяльможнага машэнства раўняецца да здрады бацькаўшчыны і бяз літасьці караецца. У парывах соцыяльнага натхненьня родзяцца палітычныя партыі, а праз колькі гадоў, бачыш, жменька здольных хлапцоў круціць чалавечыя галовы, а разам не запамінае і аб сваёй кішэні.

Чым слабей разьвіта духовасьць чалавека, тым большую вагу набірае форма: звычай, догмат, дактрына, незразумелы лёзунг. Добра ведама сіла абычаёвага права ў сялянскіх масах, фанатычная рэлігійнасьць у цёмных малаасьвечаных народаў, іх прыхільнасьць да патаемных рэлігійных формулаў у незразумелай мове. На нашых вачох вырастала дзіўная сіла палітычных лёзунгаў, так сама незразумелых, а часам і пазбаўленых зьместу, характару, як самага рэакцыйнага, так і ультра-радыкальнага, якія маса сустрачала дружнымі воплескамі.

Чым душа цямней, тым панаваньне формулы непадзельней. На канчатках форма перакручаецца ў старажытнага Малоха, ў вогненнае жарало каторага маткі кідалі сваіх дзяцей. Сколькі малохаў захавалася да нашага часу? Сколькі ім прынесена незразумелых, непатрэбных

ахвяр. Псыхічная прыхільнасьць масы, спрытная агітацыя – і зноў вантроба малохаў жарэ лепшыя сьветлыя, маладыя сілы чалавецтва, пеўныя ў тым, што яны гінуць за лепшыя ідэі чалавецтва, што яны прыносяць сваё жыцьцё на аўтар агульна-сьветавой праўды.

* * *

Валаданьне формы над жыцьцём накладае на яго сваю пячатку: забірае сілу патрэба нярухомасьці і спакою. Заўсёднасьць і цьвёрдасьць робіцца душы прыемнай і неабходнай, як патрэба хадзіць па цьвёрдай зямлі, а не па вульканічным грунце.

І вось большасьць эўрапэйскага грамадзянства набывае ідэялёгію, якую можна назваць духовым мяшчанствам. Яно ня лічыцца са зьменнасьцю, вечнай цякучасьцю жыцьця; вечная патрэба зьмяняцца, шукаць новага – надта марудная і клапатлівая праца. Адсюль выплывае прыхільнасьць да рознага роду аўторытэтаў, пашана да пісаных законаў і констытуцыяў, зацьвярджаньне доктрын, ўстаноўленай моралі; паважаньне сваіх і чужых «цьвёрдых» пераканаьняў, здольнасьці чалавека пасьвяціць ім сваё жыцьцё, ня гледзячы на тое, ці адпавядаюць яны яго ўнутранаму пераканаьню, ці не: ўсё гэта ня робіць клопату ў кожным выпадку думаць, як трэба рабіць, і зьвяртацца да ўласнага сумленьня.

Культура духовага мяшчанства выгадавала дзьве сапраўдныя сілы: моду і дысцыпліну. Мода моцна трымае жыцьцё ў сваёй уладзе: яе дыктатура пачынаецца ад выгляду вопраткі і канчаецца на пераканаьнях чалавека. Мода прымушае яго падпарадкавацца яе ўказам, угрунтаваўшыся ў самым сэрцы чалавека. Ён пачынае сароміцца свае вопраткі папярэдняга сэзону, баіцца паказацца адсталым у сваіх пераканаьнях: рэлігійных, палітычных, філёзофскіх. Мода стварае псыхоз на кіданьне ў пратэстанства, вяртаньне на старую веру, прымушаючы кожны раз чалавека заставацца ортодоксам. Мода прымушае быць соцыялістым ці роялістым, гледзячы па настрою масы. Працівіцца модзе – небясьпечна, за гэта можна страціць галаву. Толькі адзінкі, вышэйшыя за масы, адважваюцца, ў часы рэвалюцыяў і наагул масавага псыхозу, заставацца самі сабой. Ці ж можна было рызыкаваць пры трэцяй Імпэрыі быць камуністым, а пры камуне – прыхільнікам імпэрыі?

Калі не памагае мода, на сцэну выплывае дысцыпліна. Апошняя павінна бараніць выпрацаваныя адэалы, берагчы істнуючыя падставы жыцьця. Дысцыпліна, вельмі паважаная праз грамадзянства, гэта – здольнасьць пераламаць сябе і маўчаць, прымаючы тое, проці чаго дух пратэстуе, з чым сумленьне не згаджаецца. Дысцыпліна пранікае ўсе куткі жыцьця; яна бывае рэлігійная, грамадзянская, партыйная, моральная, навуковая; ў кожным разе забараняе чалавеку рабіць па яго ўласнаму сумленьню, а толькі па выпрацаванай форме. Гэта – ланцугі, каторымі сьвядома апутаны чалавек, каб ён сядзеў ціха і ня рыпаўся.

Здаваленьне істнуючым і сабой асабліва характэрызуе духовае мяшчанства, адсюль выплывае інэрцыя і непатрэба ў зьмене старога новым. Заўсёды самае імкненьне да такой зьмены разглядаецца як праступак, годны кары. Ад духовага мяшчанства не ратуе ні нацыянальнасьць, ні рэлігія, ні кляса, ні партыя, ні прафэсія.

Як толькі ідэя хаваецца ў драўлянасьць формы, няма ратунку, яна трухлявее, зьнікае. Паглядзеце, што зрабілася з хрысьціянствам і яго кірункамі, калі яно прыняло форму цэрквы. Дух яго зьнік, яго няма ў сучасных мураваных сьвятынях. Дух нацыянальны заўсёды мацнейшы і чысьцейшы ў народаў прыгнечаных. Разам з пачаткам рэалізацыі ўласнай гаспадарсьцьвеннасьці, з яе ўціскам нацыянальны дух прыніжаецца або і зусім гіне (прыклад Расеі, Польшчы).

Здавалася, што соцыялістычны, рэвалюцыйны рух вольны ад духовага мяшчанства. Жыцьцё даводзіць, што – не, што самая рэвалюцыйная ідэя, зрэалізаваная формулай, памірае ў сваёй сутнасьці, траціць сваю жыцьцёвасьць. Прыхільнасьць да пісаных праграмаў, зацьвярджаных доктрын і лёзунгаў так моцна навет у рэвалюцыянэраў, што яны зараз жа накідаюць жыцьцю свае формулы і заместо таго, каб яго разьвіваць, мардуюць яго, зачараваныя гукам знаёмых лёзунгаў, ня бачачы, што ў труне формул калісь сьвятыя ідэі змарнелі, сплясьнелі, што час прайшоў і вымагае новай творчасьці.

Духовае мяшчанства было заўсёды, дзе заховаваліся сьвятыя традыцыі, сьвятыя асобы, рэчы і ідэі, прымусовае здавальненьне істнуючым, быццам «ўсе добра, лепей ня трэба», – а ўсе гэта было адвеку. Ў нашы часы такі духовы сьветагляд зрабіўся блізка што агульным. Вольная творчасьць уцякла ў навуковыя кабінэты і студыі, а жыцьцё цалком аддана ў працу формаў для

самых формаў. Запраўды, што робяць нашы парлямэнты, ўрады, суды, цэрквы, партыі, як не ўганяюць жыццё ў труну формаў? І якім чынам ідзе сама праца? – Характэрным зьявішчам Эўропы зьяўляецца канцэлярыя. Праца яе сьціснута статутамі, інструкцыямі, палажэньнямі, і гэтай жа самай стравай яна трактуе тых, хто да канцэлярыі зьвернецца. Ўціснуць жыццё ў формулу – вось яе заданьне. І з гэтым спраўляецца вельмі шчыра. Трэба прызнаць, што ня толькі ўрады ўжываюць канцэлярыю; яе дух прабіваецца туды, дзе павінна была б працаваць творчая сіла: ў перадавыя партыі, профэсыянальныя саюзы, каапэратывы. Дух зьмярцьвеласьці вісіць над усёй грамадзянскай працай.

* * *

Час пераканацца, што няма формаў унівэрсальных, формаў, абхопліваючых усё жыццё і яму адпаведных. Не затрымалася чалавечае сумленьне ні на аднэй форме, цудоўны цяг імкне яго далей, вышэй. Ўпалі ўсе формы, якія хацелі панаваць над чалавекам, бо ня можна з чыстым сумленьнем пасьвячаць ім свае душы. Ляжаць разьбітыя і растрэсканыя каля ног чалавека Малох рэлігіі, гаспадарства, пісанай моралі і яшчэ, і яшчэ.

Ня мёртвыя формы, а сам чалавек – гаспадар свайго жыцьця. Ён творыць усе формы жыцьця, яны залежны ад чалавека, а не чалавек мусіць заставацца пад мёртвай уладай струхлеўшых формаў: рэлігіі, моралі, законаў, агульных зданьняў. Час зразумець, што жыццё кіруець формамі, а не наадварот, што сам чалавек, яго вялікая, родная сонечным косам душа, яе натуральныя імкненьні да сьвятла, хараства, праўды – зьмест жыцьця, што ў праўдзівым незалежным жыцьці няма месца ні ідэалам, ні ахвярам.

Трэба памятаць, што жыццё цячэ, што душа чалавека не стаіць, што чалавек павінен укладаць сваё жыццё так, як яно разьвіваецца і ліецца. Нажаль, гэта – незразумела і нячутна. Гэтае права гвалцяць і над ім зьдзекуюцца ад часоў, калі палалі жывыя вогнішчы Нэрона і сьв. інквізыцыі і да нашых часоў кулямёту і гумовай палкі.

Ў абедзьвюх культурах Эўропы над жыцьцём зьдзекуецца форма: ў аднэй – моноліт, ў другой – рассыпаная ў крышталы. Бальзамаваць жа можна ня жывых, а толькі трупы. Прырода нам даводзіць, што еднасьць формы і сутнасьці – неабходная ўмова жыцьця. Форма павінна быць, без яе жывое ня можа абыйсьціся. Толькі бесканечнае, вечнае ня мае формы. У форме – сутнасьць матар'яльнага жыцьця. А яно ліецца, як рака, зьмяняецца, як косы сонца ў каплях расы. Чалавечая душа – такая ж капелька, іграючая кветкамі косаў. Трэба ж ня сьціскаць, не хаваць футлярамі гэтай ігры, трэба даць поўную магчымасьць зіхацець нялічаным багацьцем фарбаў. Ў гэтым сэнс жыцьця і яго хараство.

Ў прытарнаваньні формаў жыцьця да гэтай зьменнасьці, ліючасьці, ў шуканьні формаў жыцьця эластычных, цякучых, зьменных – зьмест будучыны, зьмест індывідуальнага і соцыяльнага ідэалу.

IV

Гістарычныя шуканьні няпрымусовых формаў соцыяльнага аб'яднаньня. – Сучасная каапэрацыя як узор няпрымусовага злучэньня. – Адвечны шлях.

Няхай сучасная палітычна-грамадзянская дзейнасьць – банкрут, няхай найбольш пашыраныя сьветагляды не развязваюць найбольш канечных жыцьцёвых пытаньняў, а выхад ёсьць, быў адвеку, мігаціць адвечны веснавы прасьвет: ён у сталай творчасьці бязупыннай, бязустаннай. Ні прымусовае гаспадарства, ні сучасныя палітычныя партыі, пачынаючы ад чырвона-соцыялістычных і канчаючы чорна-клерыкальнымі, якія лятуцяць аб захапленьні ўлады і аб бязьлітаснай дыктатуры, ня выхаваюць творчага чалавека. Будучына іх – духовая сьмерць.

Неабходна стварэньне новых соцыяльных аб'яднаньняў, ў якіх гарманізавалася б магчымасьць істнаваньня вольнай незалежнай адзінкі асобы і плоднай соцыяльнай паступовай працы, не затрыманай прагавітым эгоізмам адзінкі. Незалежная творчая адзінка ў творчым, няўзьдзержным адзіначным эгоізмам хаўрусе – ідэал будучыны. Ён быў часткай зьдзейсьнены ў прошласьці, ў малой долі ёсьць і цяпер.

Самыя пачаткавыя людзкія грамадкі былі пабудованы на падставе прымусу. І пачаткавы радавы камунізм і сямейныя колектывы, на якія распалася радавая камуна, былі пабудованы на абавязковай прыналежнасьці кожнага сябра да свайго роду або сямьі. У нутраных адносінах панавала старое абычаёвае права ды воля старшага як бязумоўная ўлада. Трудна было шукаючай

адзінцы здаволіцца такімі абставінамі. Яна рвалася на волю, але там чакалі яе дзікія зьвяры, голад, небясьпечнасьць; у грамадзе – прымус, неадпаведная жаданьням праца, зьдзек дужэйшых над слабымі. І вось яднаюцца грамадкі нездавольненых і адыходзяць ад роднага карэньня. Прадгістарычныя часы і ранейшая гісторыя славянаў ведае бяз ліку гэткія грамадкі-аб'яднаньні, каторыя шукаюць новага жыцьця, новае долі. Беларускія сябрыны, паўночна-славянскія ватагі, чорнагорскія ўдружэньні, чэскія задругі то на лёгкіх чаўнох па рэках і морах, то сухім шляхам ідуць на новыя месцы, займаюцца промысламі, творачы сабе жыцьцё, якое ім здаецца лепшым. Калі сябру што не падабаецца, ён вольны пакінуць сябрыну, адыйсьці; калі ўсе нездаволены, сябрына распадаецца і сябры ідуць шукаць лепшай долі. Такім крокам ідзе славянская колёнізацыя, пакуль цяжкая рука земскай ўлады не накладае ярмо на новыя колёніі і не аплятае іх прымусам гаспадарсьцьвеннасьці.

Да позьняга веку затрымалася адна такая грамада, якая давала магчымасьць дыхаць іншым паветрам украінскім і беларускім сялянам. Гэта – Запарожская Сеча. Адсутнасьць прымусу да сваіх сяброў была галоўнаю яе ад'знакаю: прыходзіў, хто хацеў і адыходзіў, калі яму падабалася. Сеча з аружжам у руках бараніла чалавечае права на волю і незалежнасьць, але ніколі ня была разбойным гняздом гультаёў і зладзеяў, як яе хочуць выставіць шляхоцкія гісторыкі. Запарожцы жылі працай, займаліся гандлем, езьдзілі чумакаваць па соль у Крым, займаліся рыбным і зьверавым промыслам, некаторыя навет працавалі на ральлі ў сваіх хутарох. Але пацяг да вольнага, бяспрымусовага істнаваньня гнаў іх зноў і з правага і з левага берагу Дняпра ў незаўсёды сытую і добра ўбраную Сечу, каб тут даць волю сваім індывідуальным жаданьням, хоць і былі яны вельмі простыя і здаваляліся гульнёй, добрым таварыствам і першабытным спортам.

* * *

Цяпер істнаваньне такіх рыцарстваў-брацтваў – немагчыма (а шкада!), бо прымусовая партыйна-клясавая гаспадарсьцьвеннасьць на ўсё павінна налажыць свой штэмпэль. Дык праявы зьяднаньня вольных адзінак у няпрымусовыя грамады ўсе ж такі ёсьць у тых кірунках жыцьця, дзе іх забараніць нельга.

Сучасная каапэрацыя, якая працуе толькі ў эканамічным кірунку, зьяўляецца адным з узораў няпрымусовага аб'яднаньня. Некаторым такое цьверджаньне можа здацца сьмешным, калі глянуць на сучасную, тым болей краёвую, каапэрацыю, якая ўся ўпэцкалася ў селядцовым сосе і, здаецца, болей пасьвяціла свае сілы нячыстай спэкуляцыі, чымся ідэі стварэньня вольнай адзінкі ў вольным хаўрусе. Але направер выходзіць, што каапэрацыя – адзінае грамадзянскае зьявішча, якое няпрымусова аб'еднавае сяброў і не дэкляруе прымусу для іншых.

Трэба ад'значыць, што ў каапэрацыі, нягледзячы на яе сур'ёзныя жыцьцёвыя заданьні і вагу, няма нічога падобнага да палітычнай пляцформы. Каапэрацыя ня мае азначанага ідэалу, які мог бы зрабіцца Малохам каапэрацыйнага руху, вымагаючым чалавечых ахвяр. Рух каапэрацыі кіруецца выняткава жыцьцёвымі заданьнямі, і ніякай папярэдняй ідэёвасьці ў ім няма. Былі спробы ў гэтым кірунку, каб стварыць каапэрацыйны ідэал, як скончыліся яны няўдачаю. Перад істнуючымі ідэаламі – буржуазным і соцыялістычным – каапэрацыя ў сваёй цэласьці галавы ня схіляе. Рух соцыялістычнай каапэрацыі, дзе яна падпарадкоўваецца марксіцкаму ідэалу, толькі вынятак, які яшчэ больш падчыркавае агульнае правіла.

Каапэрацыя ня кажа: «Я маю гатовую праўду: прыходзь і бяры», яна толькі кажа: «Тварыцы, творачы – руйнуем». Ў каапэрацыі няма гатовых шаблёнаў, штампаў на кожны выпадак жыцьця; калі такія штампы зьяўляюцца, жыцьцё іх выкідае вельмі лёгка, без рэвалюцыяў, за вакно.

Ў сваім аб'яднаньні асоб каапэрацыя не застаецца абавязковай: калі табе па дарозе, ідзі разам, а не – ідзі, куды хочаш. Жыцьцё такое вялікае і яшчэ незразумелае, што ня можа быць штампаваных, для ўсіх абавязковых, шляхоў.

Каапэрацыя ня мае гатовых рэцэптаў палепшаньня жыцьця. Маючы вялікія эканамічныя заданьні, яна ведае, што свайме каапэратывамі не замесьціць усяго гандлю і вытвару. Калі ёсьць незразумелыя тэорэтыкі (Шарль Жыд), што кажуць, быццам каапэрацыя захопіць усю эканамічную справу ў свае рукі, дык сапраўдная каапэрацыя адказвае яму: «Дурны хлопец, ці можна жыцьцю прадмаўляць гатовыя шляхі».

Але пеўна, што праўдзівы жыццёвы кірунак – той, якім ідзе каапэрацыя.

* * *

Пеўна, што выпрашэньне будучыны – ў зьніштажэньні прымусу, ў аб'яднаньні ўсяго грамадзянства для здаваленьня яго патрэб у такія грамады, якія падобны да сучасных каапэратываў. Кожны павінен быць вольны ў сваіх жаданьнях. Ніякіх прымусовых ахвяр, ніякіх багоў не павінна быць. Вытвар, гандаль, прасьвета, гаспадарчыя патрэбы здаваляюцца вольнымі аб'яднаньнямі спажыўцоў і вытварцоў.

Гэта цяпер здаецца дзіўным і немагчымым, але жыццё кіруецца на гэты шлях. Мы надта здэмаралізованы прымусам, што ня можам адразу стаць вольнымі, навет марыць аб гэтым. Але галоўнае жаданьне чалавека, гэта – жаданьне быць вольным, быць тварцом свайго жыцьця.

Тыя перашкоды, што здаюцца нязломнымі, ўпадуць разам з прымусам. Такія забабоны, як прыватная ўласнасьць, якая становіць камень датыканьня буржуазных і соцыялістычных вучэньняў, яны згінуць, як туман перад сонцам, калі згіне прымус, калі запануе вольная творчая асоба. Прымусам не абараніць прыватнай уласнасьці і ня зьнішчыць яе. Добры прыклад зноў – Расея. Тамака зьнішчана ня толькі ўласнасьць на нярухомасьць, а амаль і самая нярухомасьць, затое ўласнасьць на рухомыя рэчы яшчэ павялічылася. Ні ў аднэй старонцы жыццё чалавека не раўняецца некалькім фунтам хлеба, а ў Расеі гэта – факт.

Адсутнасьць прымусу павінна пранікнуць увесь грамадзкі быт: палітычны, эканамічны, моральны бакі жыцьця, бо толькі з гэтай умовай знойдзе свой выраз творчасьць як асобы, так і соцыяльнага цэлага. Ў гэтым – наша надзея, ў гэтым нагад на прадсьвет і запраўдны жыццёвы кірунак.

Не адразу ўсяго дасягнуць. Не адразу выхаваць творчую адзінку. Будучына належыць да творчай асобы, але яшчэ доўгія гады «мёртвыя будуць хаваць сваіх мерцьвякоў». І нечалавечы ўціск, і неміласэрныя рэвалюцыі, і паўстаньні павінна яшчэ перанесьці чалавецтва. Тое, што істнуе цяпер: прымусовае гаспадарства, ўрады, цьвёрды закон, турма, кара – ёсьць вынік чалавечай, грамадзянскай нятворчасьці. Гэта ўсё згіне не пад прымусам, ня будзе зруйнована сілай, а будзе зруйнована далейшай чалавечай творчасьцю. Бо калі сілай зьнішчыць істнуючы парадак, дык нятворчасьць сучаснай чалавечай масы створыць сабе назаўтра яшчэ горшыя кайданы, турмы і мукі. Такі досьлед усіх рэвалюцыяў старавечнасьці і сучаснасьці.

Тыя погляды, якія тут выяўлены, шмат каму здадуцца анархізмам. Ад гэтага шыльду, як ад кожнае іншае вызначаючае формы, трэба адмовіцца, бо ён мае ўжо свой перакручаны жыццёвы зьмест, і заместа развагі лепей прывесьці для зьясьненьня такую расейскую частушку:

«Анархистик утащил
Полушубок тёткин,
Ах, тому ль его учил
Господин Кропоткин?»

Гэтыя эскізы мелі на мэце не правядзеньне якіх-небудзь групавых поглядаў, а выяўленьне тае істоты жыцьця, якая істнавала ад самага пачатку чалавецтва і рабіла спробы зрэалізавацца ў розных кірунках: эльлінскай культуры, хрысьціянсьцьве, гуманізьме, ў дэмакратычным і соцыялістычным рухах, паміж іншым і ў анархізьме, покуль усе гэтыя рухі не зьмярцьвіла застылая форма. На шляху чалавечай творчасьці вырастала перашкода ў постаці, хочучай валадаць формы. І форма захапляла жыццё, дыктавала свае ўмовы. А чалавечая душа рвалася з яе кайданоў, хацела спарадкаваць жыццё так, як казала ўласнае сумленьне, хацела ісьці за сваімі ўласнымі імкненьнямі, чула, што гэта – непатрэбна «зьвязаваць ярма цяжкія і незнасімыя і ўскладаць на плечы людзям». І ўцякала ад гвалцячага жыцьця, шукала свайго ратунку.

І як вызваленьне яшчэ на зары чалавецтва, загучэлі чароўныя вечна-прыгожыя, вечнажывыя словы Бога аднаўленьня, Бога ўваскрасеньня:

«Прыходзьце да Мяне ўсе струджаныя і пакрыўджаныя і я супакою вас. Бярыце ярмо маё на сябе і навучэцеся ад мяне; бо я – сьціплы і сьмірны сэрцам, і знойдзеце спакой душам вашым. Бо ярмо маё – добрае, і цяжар мой лёгкі».

Так у глыбіні вякоў знайшло свой выраз імкненьне заравой чалавечай душы ісьці ўласным шляхам да боскае творчасьці, скінуўшы ланцугі тугі і пакуты. І цяпер прабуджаныя да

творчасьці народныя масы, чуючы ў сабе прысутнасьць творчай Міравой душы, з пеўнасьцю кажуць: «творачы – зруйнуем».

Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду/ І. Абдзіраловіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – С. 7-25, 39-43.

Специфика русской философской мысли

СЕМЁН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК (1877-1950) – крупный русский философ, религиозный мыслитель и психолог. Родился в интеллигентной еврейской семье. Его отец, врач Людвиг Семёнович Франк, переселился в Москву из Виленской губернии во время Польского восстания 1863 г. В 1891 г., через 9 лет после смерти мужа, мать Франка вторично вышла замуж за аптекаря В.И. Зака, бывшего «народовольца». В детстве Семён Франк получил домашнее образование у своего деда, М.М. Россиянского, у которого он воспринял интерес к философским проблемам религии. В 1892 г. семья переехала в Нижний Новгород, где Франк окончил гимназию, после чего поступил в Московский университет. Франк учился на юридическом факультете и активно увлекался марксизмом, за что был арестован и выслан из университетских городов в 1899 г. Вскоре после этого он уехал за границу, работал в Берлине и Мюнхене. В 1912 г. Франк сдает магистерский экзамена и становится приват-доцентом Петербургского Университета, в этом же году переходит в православную веру. В 1915 г. защищает магистерскую диссертацию («Предмет знания»), в которой касается онтологических условий возможности интуиции как непосредственного восприятия реальности. В 1917 г. Франк возглавил историко-филологический факультет Саратовского Университета, с 1921 г. занимал кафедру философии в Московском Университете. Но в 1922 г. его карьера в России резко заканчивается, вместе со многими другими философами его высылают из страны. За границей Франк сначала живет в Берлине, где входит в состав Религиозно-Философской Академии, организованной Н.А. Бердяевым. С 1930 г. Франк переселяется во Францию, а затем в 1945 г. – в Лондон, где и заканчивается его жизненный путь. Философия С.Л. Франка считается одной из наиболее последовательных и завершенных метафизических систем в истории русской философии. Он разрабатывал учение Владимира Соловьева «о всеединстве» в духе апофатической («отрицающей») теологии, то есть всесторонне обосновывал «непознаваемость» Абсолютного Бога, доказывая, что к нему не применимо ни одно из определений, поскольку любое «свойство» конечно, а истинный Бог бесконечен во всех отношениях. Все социальные явления Франк объяснял как результаты деятельности индивидуумов (реализацию личных стремлений и субъективных идеалов). Призывал отыскивать смысл человеческих поступков не в объективных фактах, а в воплощенных целях (идеях).

«РУССКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ» – работа посвящена осмыслению русского мировоззрения, специфики русской философской мысли. Автор кратко характеризует главные направления русской философии и основные категории русского мировоззрения, такие как эмпиризм, соборность, интуитивизм. Франк подчеркивает религиозный характер русского мировоззрения, в котором истина совпадает со справедливостью и святостью, из-за чего в русской интеллектуальной традиции ведется постоянный поиск духовно-нравственной основы социальной жизни.

Вопросы к тексту:

1) В чем заключается особенность развития русской философии?

2) Почему С.Л. Франк называет русское мышление «антирационалистичным»?

3) В чем заключается специфика русского понимания категории «опыт»? Что такое «живознание»?

4) В чем заключается «онтологизм» русской философии?

4.2. Франк С.Л. Русское мировоззрение.

Намереваясь представить очерк того, что можно назвать «русским мировоззрением», я считаю необходимым начать с краткого предисловия относительно самой задачи и возможности ее решения. Мировоззрение – это всегда одновременно продукт и выражение творящего индивидуального духа, духовной личности. В этом совершенно конкретном и прямом смысле существует, собственно, столько мировоззрений, сколько отдельных созидающих индивидуальностей или гениев. Таким образом, можно было говорить не о «русском мировоззрении», а о русских мировоззрениях, и я должен был бы представить вам целый ряд отдельных систем или учений наших крупных мыслителей. Однако если попытаться сравнить между собой все эти отдельные учения или системы и вывести из них нечто общее – так сказать, общее мировоззрение, то в силу масштабности и глубины индивидуальных различий результат будет иметь слиш-

ком неубедительный и абстрактно-общий характер и вряд ли будет заслуживать серьезного интереса и считаться сколь-нибудь оформленным и целостным мировоззрением. Точно так же ни один мыслитель какого-либо народа не может безоговорочно считаться в полном смысле и в полной мере представителем или выразителем национального духа. Здесь, как и во всем, имеет действительно жизненно важный смысл не получение всеобщего методом простого сравнения множества различий и выявлений присущего им общего, но, напротив, отталкивание уже с самого начала от конкретного единства. Однако национальное мировоззрение, понимаемое как некое единство, ни в коем случае, конечно, не является национальным учением или национальной системой – таковых вообще не существует; речь идет, собственно, о национальной самобытности мышления самого по себе, о своеобразных духовных тенденциях и ведущих направлениях, в конечном счете о сути самого национального духа, которая постигается лишь посредством некоей изначальной интуиции.

Но с другой стороны, я совершенно не считаю себя способным проникать в глубины мистической психологии так называемой народной души, а в нашем случае – «русской души». Такое предприятие всегда имеет слишком субъективную окраску, чтобы претендовать на полную научную объективность; результат неизбежно обернется схемой, к тому же довольно приблизительной. Таким образом, при решении этой трудной задачи мы предпочитаем идти, так сказать, средним путем: объект нашего исследования – не таинственная и гипотетическая «русская душа», как таковая, а ее, если можно так выразиться, объективные проявления и результаты, точнее, преимущественно идеи и философемы, объективно и ощутимо для всех содержащиеся в воззрениях и учениях русских мыслителей; к тому же мы должны ограничиться лишь одним периодом русской духовной жизни, а именно XIX столетием, дабы наша работа не стала необъятной. С другой стороны, «русское мировоззрение», своеобразие русского мышления необходимо выделить из этого материала посредством интуитивного углубления и вчувствования – не как нечто абстрактно-всеобщее, а как нечто совершенно конкретное и действительно целостное. Поскольку облечь в понятия внутреннее содержание национального духа и выразить его в едином мировоззрении крайне трудно, а исчерпать его каким-либо понятийным описанием и вовсе невозможно, мы должны все-таки исходить из предпосылки, что национальный дух как реальная конкретная духовная сущность вообще существует и что мы путем исследования его проявлений в творчестве сможем все-таки прийти к пониманию и сочувственному постижению его внутренних тенденций и своеобразия. Тот же, кто полагает, что народ якобы вообще лишен конкретной духовной сущности, а представляет собой лишь собирательное понятие, объединение отдельных людей, тот отрицает тем самым внутреннее духовное единство народа, и для него, следовательно, сама тема национального мировоззрения беспредметна. Такое духовное продвижение к пониманию интуитивной сути русского мировоззрения есть в то же время единственный путь, которым можно прийти к истинному пониманию и объективной оценке русской философии.

Когда говорят о «русской философии», необходимо сначала точно определить, что именно подразумевается под «философией» и в каком смысле трактуется это понятие. Разумеется, в России существовала и существует «философия» или, лучше сказать, философские произведения в обычной, академически-систематической форме, в какой по большей части существует «философия» на Западе. Однако если исследовать эту философскую литературу саму по себе, в отрыве от ее общего духовного контекста, то будет сложно отделить действительно важное и оригинальное от того многого, что определяется в ней западной академической традицией, и выделить то, что способно в какой-то мере углубить и обогатить философское миропонимание человека, знакомого с западноевропейской философией. Здесь стоит скромно констатировать, что философская наука в России, как и научное исследование вообще, еще очень молода и находится, если можно так выразиться, в начале своего жизненного пути. Лишь в последние десятилетия XIX-XX веков в России возникла действительно значительная философская литература (в употребляемом здесь смысле), которая вооружена всеми результатами и методами западноевропейской мысли и в то же время глубоко связана с особенностями национального типа мышления и может действительно претендовать на всеобщий интерес как вследствие своей оригинальности, так и по значимости своих результатов.

Это, как можно надеяться, – многообещающее начало, но все же только начало, которое до настоящего времени играет в русской духовной жизни не слишком большую роль и значение которого можно будет оценить лишь в отдаленной духовной перспективе. Если бы эта духовная перспектива отсутствовала, то еще нельзя было бы говорить о «русской философии» в совершенно ином смысле; возможно, нельзя было бы вообще вести речь о «русской философии», а самое большее – лишь о появившихся в России философских произведениях. Здесь, однако, необходимо напомнить о том, что в западноевропейской мысли и духовной жизни понятие философии употребляется также (и, естественно, должно употребляться) и в более широком смысле. Если под философией понимать лишь определенную науку – отдельную, каким-то образом ограниченную область научно-систематического исследования, то можно ли было бы вообще считать философами Сократа или даже Платона? Можно ли тогда причислять к немецким философам немецких мистиков Экхарта, Якоба Бёме, Баадера? Можно ли назвать философом Фридриха Ницше – самого, может быть, влиятельного немецкого мыслителя последнего поколения? 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 (далее здесь не определяемой) с религиозной мистикой. И если взять философию в этом ее более широком и одновременно более глубоком значении, то можно по праву говорить о русской философии, которая, с одной стороны, действительно обладает своеобразием и целостностью, а с другой – достаточно значительна, чтобы пробудить у западноевропейца не только литературно-исторический, но истинный, глубокий интерес.

Своеобразие русского типа мышления именно в том, что оно изначально основывается на интуиции. Систематическое и понятийное в познании представляется ему хотя и не как нечто второстепенное, но все же как нечто схематическое, неравнозначное полной и жизненной истине. Глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно иных формах – литературных. Наша проникновенная, прекрасная литература, как известно, – одна из самых глубоких, философски постигающих жизнь: помимо таких общеизвестных имен, как Достоевский и Толстой, достаточно вспомнить Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Гоголя; собственно, литературной формой русского философского творчества является свободное литературное произведение, которое лишь изредка бывает отдано однозначно определенной философской проблеме, – обычно это произведение, которое, будучи посвящено какой-то конкретной проблеме исторической, политической или литературной жизни, попутно освещает глубочайшие, кардинальные мировоззренческие вопросы. Так написана, например, большая часть произведений славянофилов (их духовные вожди Хомяков и Киреевский принадлежат к значительнейшим и оригинальнейшим мыслителям), их главного оппонента Чаадаева, гениального мыслителя Константина Леонтьева, Владимира Соловьева и многих других.

Эта типичная литературная форма русского мировоззрения обусловлена не только внешними историческими обстоятельствами и традициями. И хотя нельзя отрицать, что в ней отразилась юношеская непосредственность, так сказать, внешняя незрелость русского духа, и несмотря на то, что, как уже было сказано, в последние десятилетия растет тенденция облекать основы национально-самобытного русского мировоззрения в систематическую, понятийно-логическую, строго продуманную форму, преобладающая, тем не менее, до сих пор свободная и ненаучная форма философского произведения до известной степени связана все же с самой сутью русского мировоззрения, которая будет охарактеризована в дальнейшем. Ограничимся пока констатацией того, что русская философия в гораздо большей степени, нежели западноевропейская, является именно мировоззренческой теорией, и что ее суть и основная цель никогда не лежат в области чисто теоретического, беспристрастного познания мира, но всегда – в религиозно-эмоциональном толковании жизни, и что она, таким образом, может быть понята именно с этой точки зрения, посредством углубления в ее религиозно-мировоззренческие корни.

Ближе всего мы подойдем к истинному пониманию и внутреннему постижению русского мировоззрения и типичных особенностей русского духа, если сравним их, пожалуй, с более нам известными и вызывающими меньше вопросов особенностями других национальных типов

мышления. Для этого мы должны выбрать некоторые совершенно определенные направления мышления и духовные мотивы, которые нашли свое точное выражение в философской литературе и одновременно могут считаться типичными для какого-либо национального духа и которыми мы можем воспользоваться как четкими ориентирами. В качестве таких ориентиров я выбираю, прежде всего, ряд направлений мысли, которые характеризуют не материальное содержание мировоззрения, а его формальную природу как тип познания; хотя на первый взгляд они могут показаться существенными и незначительными, но я надеюсь, что именно с их помощью мы дальше всего продвинемся в уяснении специфических черт национального духа. Возьмем, к примеру, характернейшее различие между эмпиризмом и рационализмом. Эмпиризм, склонность рассматривать непосредственный и конкретный опыт как единственный источник и отправной пункт всего человеческого познания составляет, как известно, характерную тенденцию английского национального духа, начиная с Фрэнсиса Бэкона или даже с Роджера Бэкона и Вильяма Оккама, т. е. с позднего средневековья, и вплоть до Дж. Ст. Милля и современного прагматизма. Напротив, французский дух, начиная с Декарта и, возможно, даже со средневековой схоластики, характеризуется, пожалуй, тягой к рационализму, склонностью строить знание на абстрактно-логических связях и логической очевидности. Как соотносится русский дух с этими двумя типами мышления?

Во-первых, здесь можно было бы сказать, что русское мышление абсолютно антирационалистично. Этот антирационализм, однако, не идентичен иррационализму, т. е. какой-нибудь романтической и лирической размытости, неясности, логической недифференцированности духовной жизни, а равно он не означает и неприятия точной науки вообще или неспособности к ней. Что касается последней, то достаточно указать на то, что Россия, несмотря на очень позднее развитие организации науки (первый. Московский, университет был, как известно, основан лишь в 1755 году), выдвинула по-настоящему гениальных представителей точных наук: напомню здесь – будем говорить лишь о самых великих – об универсальном ученом XVIII века Ломоносове, о гениальном первооткрывателе пангеометрии Лобачевском и о не менее гениальном ученом, авторе периодической системы химических элементов Менделееве. Одно из важнейших психологических условий для точной науки – определенная умственная трезвость и логическая ясность как раз очень характерны для русского духовного склада. (Эти особенности могут временами разрастаться до настоящего рационализма, каковой выразился, например, в мировоззрении Толстого и в русских рационалистических народных сектах.) Но что касается первого, т. е. иррационализма, то можно, конечно, сказать, что русскому религиозному духу, который лучше всего отражает национальный духовный склад, изначально присуще непреодолимое стремление к умозрительности, к философской глубине и основательности и что ему ничто так не противоречит, как сентиментально-размытый субъективизм, отличающий некоторые западные религиозные секты.

Духовная трезвость, воздержание от всякого рода восторженных состояний, экзальтации является одним из характерных требований национальной русской аскетической практики: с этим как раз согласуется то, что гениальнейший русский национальный поэт Пушкин недвусмысленно предостерегает от смешивания поэтического вдохновения с субъективной восторженностью. Совершенно неверно, что русскому духу, как это часто приходится слышать, совсем не свойственно то, что Ницше называл «аполлоническим» элементом, и что в нем господствует лишь «дионисийский» элемент. О сути русского духа следует судить не по одному только Достоевскому, а в равной мере и по Пушкину. Русский антирационализм как раз не означает, что русский дух сопротивляется способности в одной лишь логической очевидности и логических взаимосвязях усматривать выражение окончательной и полной истины. В этом смысле можно сказать, что русский дух решительно эмпиричен: критерий истины для него – всегда в конечном счете опыт. Но мы тотчас же заметим принципиальное различие между английским и русским эмпиризмом: оно совершенно недвусмысленно выражено в философской литературе обоих народов. Для английского эмпиризма опыт равнозначен чувственной очевидности: он без остатка раскладывается на комплекс данных чувственного восприятия; что-то «узнать» означает в английском смысле – натолкнуться на что-то внешнее, доступное благодаря чувственному восприятию. Решительно иной смысл имеет русское понятие опыта. Опыт

означает для русского в конечном счете то, что понимается под жизненным опытом. Что-то «узнать» – означает приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и сопереживания, постичь что-либо внутреннее и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений. В данном случае опыт означает, следуя логике, не внешнее познавание предмета, как это происходит посредством чувственного восприятия, а освоение человеческим духом полной действительности самого предмета в его живой целостности. И по отношению к этому опыту логическая очевидность затрагивает лишь, так сказать, внешнюю сторону истины, не проникая в ее внутреннее ядро, и поэтому она всегда остается неадекватной полной и конкретной истине.

Это понятие опыта не только подспудно лежит в основе всего русского мышления и русской философии, но и весьма подробно и ясно было обосновано в самобытной национальной русской теории познания, совершенно неизвестной Западу.

Но прежде чем я попытаюсь изложить содержание этой русской теории познания, я должен здесь вкратце затронуть принципиальный вопрос о сути гносеологии. […]

У истоков русской философии, в конце XVIII века, появляется выдающаяся фигура народного мыслителя Сковороды – русского Сократа, который не только свою мыслительную деятельность, но и всю жизнь посвятил доказательству того, что подлинное знание и жизнь в высшем понимании – одно и то же. Вслед за тем своеобразный русский философ, один из первых славянофилов, Иван Киреевский вводит в философскую литературу понятие «живознания» как единственной основы истинного, полного познания и противопоставляет его, предельно заостряя на этом внимание, господствующему в науке привычному абстрактному познанию. Он требует положить это «живознание» в основу как всего индивидуального мировоззрения и образа жизни, так и общественного строя и на этом требовании основывает свой идеал целостности жизни – в противоположность расщепленности и окостенению, господствующим на Западе. Это же понятие играет ведущую роль у его последователей, например у Самарина, и в литературе славянофилов в целом. Вл. Соловьев в своем основном теоретическом труде «Критика отвлеченных начал» (в котором, вслед за Киреевским, доказывает, что истина бытия есть конкретная целостность, не могущая быть адекватно представленной ни в отдельном отвлеченном принципе, ни в знании, ни в морали) развивает также своеобразную теорию познания, суть которой состоит в теории веры как живого понимания бытия. Ни содержание чувственного восприятия, ни содержание рационального мышления не открывает нам настоящего подступа к бытию, к действительности. Данные ощущений непреложны лишь как таковые и лишь на -момент их восприятия, – т. е. в чисто субъективном смысле; идеи же или общие понятия рационального мышления имеют, напротив, чисто гипотетическое значение; и то и другое – как данные ощущений, так и содержание мышления – мы относим к предметному, не зависящему от нашего познания бытию и познаем как его содержание. Но откуда идет это понимание предметного бытия, как такового, без отношения к которому наши ощущения и мысли не имели бы познавательной ценности? Как уже говорилось, мы не можем прийти к нему ни через опыт, ни через мысль. Как эмпиризм, так и рационализм ошибочно трактуют главную суть познания. К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь; ибо всякий внешний путь может вести лишь к внешнему знакомству с действительностью, да и то ограниченному лишь данным моментом восприятия. Но смысл познания помимо самого акта познания состоит именно в его трансцендентности, в непреложности его действенности. Итак, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство именно и есть вера – не в обычном смысле слепого, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие. […]

С направлением русской философии, которое определяется понятием жизненного опыта как основы познания истины, тесно связана другая характерная черта русского мировоззрения: тяга к реализму, или, лучше сказать, к онтологизму, невозможность довольствоваться какой-либо формой идеализма или субъективизма. В этом смысле очень симптоматично, что, несмотря на огромнейший интерес, который всегда проявляли в России к немецкой философии, ни Кант, ни Фихте никогда не оказывали здесь сколько-нибудь глубокого и длительного воздействия на умы. Напротив, чрезвычайно велико было влияние намного более онтологически вы-

держанных систем Гегеля и Шеллинга. Критика философии Канта и борьба против кантианства – также постоянная тема русской философской мысли.

Чувствуется, что преодоление философского идеализма – для русской философии, можно сказать, жизненно важный вопрос. Вначале я попытаюсь в основных чертах раскрыть ведущую тему этого духовного направления, в котором отражено весьма значительное различие между новой западноевропейской и русской мыслью.

Для западноевропейской философии не только со времени Канта, но еще со времени Декарта и Локка первичным, непосредственным, самоочевидным является не бытие, а всегда только сознание или знание (я воздержусь здесь от выявления различия формулировок). Бытие в абсолютном смысле либо вообще непостижимо для знания и замещается в сознании его феноменологическими образами (как у Канта), или же выражается только посредством передачи знания, т. е. через сознание. В знаменитой и очень характерной формуле Декарта «cogito ergo sum» содержится единственное бесспорное бытие – бытие меня самого, но только как вывод (хотя и самоочевидный вывод) о моем мышлении. Для интеллекта, воспитанного на понятиях западноевропейского мышления, это положение вещей кажется вполне разумным, и другое рассуждение кажется совершенно невозможным. Эта кажущаяся самоочевидность идеализма выражена в известных словах Канта: «Кроме нашего знания, мы все же ничего не имеем, с чем можно было бы сравнить наше знание». Это не только абстрактная философская теория, тезис, передаваемый через какое-то теоретическое основание, но непосредственное выражение в какой-то степени спонтанного жизнеощущения. Новый западноевропейский человек ощущает себя именно как индивидуальное мыслящее сознание, а все прочее – лишь как данное для этого сознания или воспринимаемое через его посредство. Он не чувствует себя укорененным в бытии или находящимся в нем и свою собственную жизнь ощущает не как выражение самого бытия, а как другую инстанцию, которая противостоит бытию, т. е. он чувствует себя, так сказать, разведенным с бытием и может к нему пробиться только окольным путем сознательного познания.

Совершенно иное жизнеощущение выражается в русском мировоззрении, которое поэтому стремится к совсем иной философской теории. Эту философию я попытаюсь здесь, конечно, не столько обосновать, сколько лишь изложить и пояснить. Русскому духу путь от «cogito» к «sum» всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от «sum» к «cogito». То, что непосредственно очевидно, не должно быть вначале проявлено и осмыслено через что-то иное; только то, что основывается на самом себе и проявляет себя через себя самое, и есть бытие как таковое. Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше «я», наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно. Нет необходимости прежде что-то «познать», осуществить познание, чтобы проникнуть в бытие; напротив, чтобы что-то познать, необходимо сначала уже быть. Именно через это совершенно непосредственное и первичное бытие и постижимо, наконец, всякое бытие. Можно также сказать, что в конечном счете человек познает постольку, поскольку он сам есть, что он постигает бытие не только идеальным образом через познание и мышление, а прежде всего он должен реальнее укорениться в бытии, чтобы это постижение вообще стало возможным. Отсюда следует, что уже рассмотренное нами понятие жизненного опыта как основы знания связано с онтологизмом. Ибо жизнь есть именно реальная связь между «я» и бытием, в то время как «мышление» – лишь идеальная связь между ними. Высказывание «primum vivere deinde philosophare» по внешнему утилитарно-практическому смыслу есть довольно плоская банальная истина: но то же самое высказывание, понимаемое во внутреннем, метафизическом смысле, таит в себе (как выражение онтологического примата жизненного факта над мышлением) глубокую мысль, которая как раз и передает, по-видимому, основное духовное качество русского мировоззрения.

На этой основе, следуя традиции Ивана Киреевского и Вл. Соловьева, развивалась в России научно-систематическая теория познания, которая, как можно утверждать, содержит некоторые весьма оригинальные и западной философии малознакомые мысли. После того как Лев Лопа-тин уже в 80-е годы XIX столетия с большой проникновенностью и в чрезвычайно острой системной форме предпринял попытку вновь оправдать и возродить метафизику (в то время

когда в России позитивизм считался единственным научным мировоззрением и всякая метафизика была предосудительна), и после того как позднее другой русский философ – князь Сергей Трубецкой начертал теорию познания, где утверждал, что суть последнего состоит в подлинном выходе за границы познающего субъекта, появилось, можно сказать, основополагающее произведение онтологической гносеологии – «Основы интуитивизма» Николая Лосского. Я могу здесь вкратце представить только главный тезис этой системы. Лосский строит свое учение на совершенно своеобразной теории сознания, которая поражает простотой и может рассматриваться как научное обновление так называемого «наивного реализма». Сознание не есть, как обычно полагают, замкнутая в самой себе область, так сказать, сосуд, имеющий в себе свое содержание; напротив, оно открыто, оно по своей природе является отношением между познающим субъектом и предметным бытием как таковым. Поэтому совсем необязательно, чтобы сознание присваивало себе каким-то образом предметы, которые оно в себе повторяет или репрезентирует, и все трудности, связанные с вопросом, как сознание получает весть о бытии как таковом или как бытие достигает сознания (ибо все же оно извечно лежит за пределами последнего), а также временное разрешение этих трудностей – кантовский критицизм – тем самым одним махом устраняются. Суть познающего сознания состоит именно в освещении тех сфер материального бытия, куда он проникает. Как излишне и бессмысленно спрашивать, исходит ли лампа сама из себя, чтобы осветить предметы, или как предметам удается – и удается ли вообще – попасть в лампу, чтобы быть ею освещенными (ибо суть источника света состоит именно в испускании лучей), точно так же бессмысленно спрашивать, как сознанием постигаются предметы или как предметы попадают в сознание, ибо сознание по своей сути как раз и есть луч света, отношение между познающим субъектом и предметами. В этом состоит исходное положение, о возможности которого даже нельзя спрашивать. Сам этот вопрос возник лишь по причине неверного понимания сознания, и это ложное понимание обусловлено, со своей стороны, обычным натуралистически-материалистическим представлением, будто сознание вложено куда-то в мозг, в черепную коробку человеческой головы и никак не может войти в соприкосновение с человеческим бытием. Однако если мы предостережем себя от смешивания идеальной, надвременной и надпространствен-ной природы познания, как такового, с естественными условиями взаимодействия между внешней средой и человеческим телом или нервной системой, если познаем основополагающие различия между ними, то вся трудность тотчас же окажется мнимой.

Франк, С.Л. Русское мировоззрение / С.Л. Франк // Русское мировоззрение [Сб. раб.] / С.Л. Франк ; сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996. – С. 161-171.

Н.А. Бердяев о русской философии и русской идее

НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЕВ (1874–1948) – русский философ, представитель религиозного персонализма. Родился в Киеве в дворянской семье. Его отец одно время был киевским уездным предводителем дворянства. Учился сначала в Киевском кадетском корпусе, который потом оставил и поступил на естественный факультет Киевского университета, через год на юридический. В 1897 г. за участие в студенческих беспорядках был арестован, отчислен из университета и сослан в Вологду. В это время его философские симпатии были связаны с марксизмом, однако, начиная с 1900 г. он постепенно переходит на позиции идеализма. Бердяев стал одной из ведущих фигур движения веховства (сборники статей «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918)), ставшие действительной «пощёчиной общественному вкусу» за резкую критику интеллигентских мечтаний и революционных реалий. Участвовал во многих начинаниях культурной жизни Серебряного века, вначале вращаясь в литературных кругах Петербурга, потом принимая участие в деятельности Религиозно-философского общества в Москве. После революции 1917 года Бердяев основал «Вольную академию духовной культуры», просуществовавшую три года (1919–1922). При советской власти дважды попадал в тюрьму. В 1922 г. Бердяев был выслан из страны на знаменитом «философском пароходе». Жил сначала в Берлине, в 1924 г. переехал в Париж. Был одним из наиболее активных членов русской эмиграции. С 1925 по 1940 гг. был редактором журнала «Путь», являлся идеологом Русского студенческого христианского движения, вел активную переписку с ведущими философами своего времени. Философское мировоззрение Бердяева обычно характеризуется как «русский экзистенциализм», хотя в действительности Бердяев выступает как один из наиболее ярких предтеч экзистенциальной философии. Бердяев является самым известным русским философом на Западе.

«РУССКАЯ ИДЕЯ» – произведение Н.А. Бердяева, написанное в 1946 г. Имеет подзаголовок «Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века». Само понятие «русская идея» восходит к В.С. Соловьёву и отражает «не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа». Вместе с тем работа построена на весьма внушительном «эмпирическом» материале из русской истории.

Вопросы к тексту:

1. Какие характеристики русской души выделяет Бердяев? Чем определяется ее поляризованность?
2. Каков статус и особенности русской интеллигенции?
3. Какие темы и кто определили начало русской философии?
4. Как связаны русский коммунизм и русские духовные традиции XIX – начала XX века?

4.3. Бердяев Н.А. Русская идея

Глава I.

I Есть очень большая трудность в определении национального типа, народной индивидуальности. Тут невозможно дать строго научного определения. Тайна всякой индивидуальности узнается лишь любовью, и в ней всегда есть что-то непостижимое до конца, до последней глубины. Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея. Тютчев сказал: «Умом России не понять, аршином общим не измерить, у ней особенная стать, в Россию можно только верить». Для достижения России нужно применить теологальные добродетели веры, надежды и любви. Эмпирически столь многое отталкивает в русской истории. Это так сильно выражено в стихотворении верующего славянофила Хомякова о грехах России. Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей. Им можно очароваться и разочароваться, от него всегда можно ждать неожиданностей, он в высшей степени способен внушать к себе сильную любовь и сильную нена-

висть. Это народ, вызывающий беспокойство народов Запада. 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 европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-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 этими 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. […]

Для русской истории характерна прерывность. В противоположность мнению славянофилов, она менее всего органична. В русской истории есть уже пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. И возможно, что будет еще новая Россия. Развитие России было катастрофическим. Московский период был самым плохим периодом в русской истории, самым душным, наиболее азиатско-татарским по своему типу, И по недоразумению его идеализировали свободолюбивые славянофилы. Лучше был киевский период и период татарского ига, особенно для церкви, и уж, конечно, был лучше и значительнее дуалистический, раскольничий петербургский период, в котором наиболее раскрылся; творческий гений русского народа. Киевская Россия не была замкнута от Запада, была восприимчивее и свободнее, чем Московское царство, в удушливой атмосфере которого угасла даже святость (менее всего святых было в этот период). Особенное значение XIX в. определяется тем, что, после долгого безмыслия, русский народ, наконец, высказал себя в слове и мысли и сделал это в очень тяжелой атмосфере отсутствия свободы. Я говорю о внешней свободе, потому что внутренняя свобода была у, нас велика. Как объяснить это долгое отсутствие просвещения в России, у народа очень одаренного и способного к восприятию высшей культуры, как объяснить эту культурную отсталость и даже безграмотность, это отсутствие органических связей с великими культурами прошлого? Высказывалась мысль, что перевод Священного Писания Кириллом и Мефодием на славянский язык был неблагоприятен для развития русской умственной культуры, ибо произошел разрыв с греческим и латинским языком. Церковно-славянский язык стал единственным языком духовенства, т. е. единственной интеллигенции того времени, греческий и латинский языки не были нужны. Не думаю, чтобы этим можно было объяснить отсталость русского просвещения, безмыслие и безмолвие допетровской России. Нужно признать характерным свойством русской истории, что в ней долгое время силы русского народа оставались как бы в потенциальном, не актуализированном состоянии. Русский народ был подавлен огромной тратой сил, которой тре-

бовали размеры русского государства. Государство крепло, народ хирел, говорит Ключевский. Нужно было овладеть русскими пространствами и охранять их. Русские мыслители XIX в., размышляя о судьбе и призвании России, постоянно указывали, что эта потенциальность, невыраженность, неактуализированность сил русского народа и есть залог его великого будущего. Верили, что русский народ, наконец, скажет свое слово миру и обнаружит себя. […]

История русского народа одна самых мучительных историй: борьба с татарскими нашествием и татарским игом, всегдашняя гипертрофия государства, тоталитарный режим Московского царства, смутная эпоха, раскол, насильственный характер петровской реформы, крепостное право, которое было самой страшной язвой русской жизни, гонения на интеллигенцию, казнь декабристов, жуткий режим прусского юнкера Николая I, безграмотность народной массы, которую держали в тьме из страха, неизбежность революции для разрешения конфликтов и противоречий и ее насильственный и кровавый характер и, наконец, самая страшная в мировой истории война. С киевской Россией, с Владимиром Святым связаны былины и богатыри. Но рыцарство не развилось на духовной почве православия. В мученичестве св. Бориса и св. Глеба нет героизма, преобладает идея жертвы. Подвиг непротивления – русский подвиг. Опрощение и уничижение – русские черты. Также характерно для русской религиозности юродство – принятие поношения от людей, посмеяние миру, вызов миру. Характерно исчезновение святых князей после перенесения греховной власти на великих князей московских. И не случайно произошло вообще оскудение святости в Московском царстве. Самосжигание, как религиозный подвиг, – русское национальное явление, почти неведомое другим народам. То, что называли у нас двоеверием, т. е. соединение православной веры с языческой мифологией и народной поэзией, объясняет многие противоречия в русском народе. В русской стихии всегда сохранялся и сохраняется и доныне дионисический, экстатический элемент. Один поляк сказал мне в разгаре русской революции: Дионизос прошел по русской земле. С этим связана огромная сила русской хоровой песни и пляски. Русские люди склонны к оргиям с хороводами. То же мы видим в народных мистических сектах, например в хлыстовстве. Известна склонность русского народа к разгулу и анархии при потере дисциплины Русский народ не только был покорен власти, получившей религиозное освящение, но он также породил из своих недр Стеньку Разина, воспетого в народных песнях, и Пугачева. Русские – бегуны и разбойники. И русские – странники, ищущие Божьей правды. Странники отказываются повиноваться властям. Путь земной представлялся русскому народу путем бегства и странничества. […]

2 Реформа Петра Великого была и совершенно неизбежна, подготовлена предшествующими процессами и, вместе с тем, насильственна, была революцией сверху. Россия должна была выйти из замкнутого состояния, в которое ее ввергло татарское иго и весь характер Московского царства, азиатского по стилю, и выйти в мировую ширь. Без насильственной реформы Петра, столь во многом мучительной для народа, Россия не могла бы выполнить своей миссии в мировой истории и не могла бы сказать свое слово. Историки, не интересующиеся духовной стороной вопроса, достаточно выяснили, что без реформ Петра самое русское государство не могло бы себя защитить, и не могло бы развиваться. […] Петр Великий, ненавидевший весь стиль Московского царства и издевавшийся над московскими обычаями, был типичный руссак. Только в России мог появиться такой необычайный человек, Русскими чертами в нем были – простота, грубость, нелюбовь к церемониям, условностям, этикету, своеобразный демократизм, любовь к правде и любовь к России. И вместе с тем в нем пробуждалась стихия дикого зверя. В Петре были черты сходства с большевиками. Он и был большевик на троне. Он устраивал шутовские, кощунственные церковные процессии, очень напоминающие большевистскую антирелигиозную пропаганду. Петр секуляризировал русское царство и приобщил его к типу западного просвещенного абсолютизма. Московское царство не осуществило мессианской идеи Москвы – Третьего Рима. Но дело Петра создало пропасть между полицейским абсолютизмом и священным царством. Произошел разрыв между высшими руководящими слоями русского общества и народными массами, в которых сохранились старые религиозные верования и упования. Западные влияния, приведшие к замечательной русской культуре XIX в., не были благоприятны для народа. Возросла сила дворянства, которое стало совсем чуждо народу. Самый стиль жизни дворян-помещиков был непонятен народу. Именно в Петровскую эпоху, в царствование Екате-

рины II русский народ окончательно подпал под власть крепостного права. Весь петровский период русской истории был борьбой Запада и Востока в русской душе. Петровская императорская Россия не имела единства, не имела своего единого стиля. Но в ней стал возможен необыкновенный динамизм. Историки сейчас признают, что уже XVII век был веком раскола и началом западного образования, началом критической эпохи. Но с Петра мы вступаем окончательно в критическую эпоху. Империя не была органической, и она легла тяжелым гнетом на русскую жизнь. От реформы Петра идет дуализм, столь характерный для судьбы России и русского народа, в такой степени неведомый народам Запада. […] Петру приходилось работать и производить реформы в страшной тьме, в атмосфере обскурантизма, он был окружен ворами. Было бы несправедливо во всем винить Петра. Но насильнический характер Петра ранил народную душу. Создалась легенда, что Петр – антихрист. Мы увидим, что интеллигенция, образовавшаяся в результате дела Петра, примет универсализм Петра, его обращенность к Западу и отвергнет империю.

Западная культура в России XVIII в. была поверхностным барским заимствованием и подражанием. Самостоятельная мысль еще не пробудилась. Сначала преобладали у нас французские влияния и была усвоена поверхностная просветительная философия. Западную культуру русские бары XVIII в. усвоили себе в форме плохо переваренного вольтерианства. Этот вольтерианский налет оставался в известной части русского дворянства и весь XIX в., когда у нас появились уже более самостоятельные и глубокие направления мысли. В общем, уровень научного образования в XVIII в. был очень низок. Пропасть же между верхним слоем и народом все возрастала. Умственная опека нашего просвещенного абсолютизма очень мало делала положительного и лишь задерживала пробуждение свободной общественной мысли. Бецкий сказал о помещиках, что они говорят: «Не хочу, чтобы философами были те, кто мне служить должны». Образование народа считалось вредным и опасным. […]

3 Русская интеллигенция есть совсем особое, лишь в России существующее, духовно-социальное образование. Интеллигенция не есть социальный класс, и ее существование создает затруднение для марксистских объяснений. Интеллигенция была идеалистическим классом, классом людей, целиком увлеченных идеями и готовых во имя своих идей на тюрьму, каторгу и на казнь. Интеллигенция не могла у нас жить в настоящем, она жила в будущем, а иногда в прошедшем. Невозможность политической активности вела к исповеданию самых крайних социальных учений при самодержавной монархии и крепостном праве. Интеллигенция была русским явлением и имела характерные русские черты, но она чувствовала себя беспочвенной. Беспочвенность может быть национально-русской чертой. Ошибочно считать национальным лишь верность консервативным почвенным началам. Национальной может быть и революционность. Интеллигенция чувствовала свободу от тяжести истории, против которой она восставала. Нужно помнить, что пробуждение русского сознания и русской мысли было восстанием против императорской России. И это верно не только относительно западников, но и относительно славянофилов. Русская интеллигенция обнаружила исключительную способность к идейным увлечениям. Русские были так увлечены Гегелем, Шеллингом, Сен-Симоном, Фурье, Фейербахом, Марксом, как никто никогда не был увлечен на их родине. Русские не скептики, они догматики, у них все приобретает религиозный характер, они плохо понимают относительное. Дарвинизм, который на Западе был биологической гипотезой, у русской интеллигенции приобретает догматический характер, как будто речь шла о спасении для вечной жизни. Материализм был предметом религиозной веры, и противники его в известную эпоху трактовались как враги освобождения народа. В России все расценивалось по категориям ортодоксии и ереси. Увлечение Гегелем носило характер религиозного увлечения, и от гегелевской философии ждали даже разрешения судеб православной церкви. В фаланстеры Фурье верили, как в наступление царства Божьего. Молодые люди объяснялись в любви в терминологии натурфилософии Шеллинга. Те же свойства сказывались в увлечении Гегелем и в увлечении Бюхнером. […] Когда во вторую половину XIX в. у нас окончательно сформировалась левая интеллигенция, то она приобрела характер, схожий с монашеским орденом. Тут сказалась глубинная православная основа русской души: уход из мира, во зле лежащего, аскеза, способность к жертве и перенесение мученичества. Она защищала себя нетерпимостью и резким разграничением себя с осталь-

ным миром. Психологически она наследие раскола. Только потому она могла выжить при преследованиях. Она жила весь XIX в. в резком конфликте с империей, с государственной властью. В этом конфликте права была интеллигенция. То был диалектический момент в судьбе России. Вынашивалась русская идея, которой империя, в своей воле к могуществу и насилию, изменяла.

Родоначальником русской интеллигенции был Радищев, он предвосхитил и определил ее основные черты. Когда Радищев в своем «Путешествии из Петербурга в Москву» написал слова: «Я взглянул окрест меня – душа моя страданиями человечества уязвлена стала», – русская интеллигенция родилась. Радищев – самое замечательное явление в России XVIII в. […] Судьба его предваряет судьбу революционной интеллигенции: он был приговорен к смертной казни с заменой ссылкой на десять лет в Сибирь. Поистине необыкновенна была восприимчивость и чувствительность русской интеллигенции. Русская мысль всегда будет занята преображением действительности. Познание будет связано с изменением. Русские в своем творческом порыве ищут совершенной жизни, а не только совершенных произведений. Даже русский романтизм стремился не к отрешенности, а к лучшей действительности. Русские искали в западной мысли прежде всего сил для изменения и преображения собственной неприглядной действительности, искали прежде всего ухода из настоящего. Они находили эти силы в немецкой философской мысли и французской социальной мысли. Пушкин, прочитав «Мертвые души», воскликнул: «Боже, как грустна наша Россия!» Это восклицала вся русская интеллигенция весь XIX в. И она пыталась уйти от непереносимой грусти русской действительности в идеальную действительность. Этой идеальной действительностью была или допетровская Россия, или Запад, или грядущая революция. Русская эмоциональная революционность определялась этой непереносимостью действительности, ее неправдой и уродством. При этом переоценивалось значение самих политических форм. Интеллигенция была поставлена в трагическое положение между империей и народом. Она восстала против империи во имя народа. Россия к XIX в. сложилась в огромное мужицкое царство, скованное крепостным правом, с самодержавным царем во главе, власть которого опиралась не только на военную силу, но также и на религиозные верования народа, с сильной бюрократией, отделившей стеной царя от народа, с крепостническим дворянством, в средней массе своей очень непросвещенным и самодурным, с небольшим культурным слоем, который легко мог быть разорван и раздавлен. Интеллигенция и была раздавлена между двумя силами – силой царской власти и силой народной стихии. Народная стихия представлялась интеллигенции таинственной силой. Она противополагала себя народу, чувствовала свою вину перед народом и хотела служить народу. Тема «интеллигенция и народ» чисто русская тема, мало понятная Западу. Во вторую половину века интеллигенции, настроенной революционно, пришлось вести почти героическое существование, и это страшно спутало ее сознание, отвернуло ее сознание от многих сторон творческой жизни человека, сделало ее более бедной. Народ безмолвствовал и ждал часа, когда он скажет свое слово. Когда этот час настал, то он оказался гонением на интеллигенцию со стороны революции, которую она почти целое столетие готовила. […]

Есть два преобладающих мифа, которые могут стать динамическими в жизни народов, – миф о происхождении и миф о конце. У русских преобладает второй миф – миф эсхатологический. Так можно было определить русскую тему XIX в.: бурное стремление к прогрессу, к революции, к последним результатам мировой цивилизации, к социализму и вместе с тем глубокое и острое сознание пустоты, уродства, бездушия и мещанства всех результатов мирового прогресса, революции, цивилизации и пр. Закончу это историческое введение словами св. Александра Невского, которые можно считать характерными для России и русского народа: «Не в силе Бог, а в правде». Трагедия русского народа в том, что русская власть не была верна этим словам.

Глава II

1 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 пу-

тем, 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 философия истории Чаадаева. Она была изложена в знаменитом философском письме к Ек. Дм. Панковой в 1829 г., напечатанном в «Телескопе». Это было пробуждением самостоятельной, оригинальной русской мысли. Известны результаты этого пробуждения. Правительство Николая I ответило на эти пробуждения мысли объявлением Чаадаева сумасшедшим. К нему каждую неделю ездил доктор. Ему запрещено было писать, он принужден был умолкнуть. Он потом написал «Апологию сумасшедшего», очень замечательное произведение. Для истории русской мысли, для ее нерегулярности характерно, что первый русский философ истории Чаадаев был лейб-гусарский офицер, а первый оригинальный богослов Хомяков был конногвардейский офицер. Пушкин писал о Чаадаеве: «Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес, у нас он офицер гусарский». И еще о нем: «Всегда мудрец, а иногда мечтатель, и ветреной толпы бесстрастный наблюдатель». Герцен характеризовал письмо Чаадаева, «как выстрел, раздавшийся в темную ночь». 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». «Теперь мы прежде всего обязаны родине истиной». «Я люблю мое отечество, как Петр Великий научил меня любить его». 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 к одному из великих семейств человеческого рода; 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». «Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед, прошедший миг исчезает для нас безвозвратно. Это – естественный результат культуры, всецело основанной на заимствовании и подражании. У нас совершенно нет внутреннего развития, естественного прогресса; каждая наша идея бесследно вытесняет старые». «Мы принадлежим к числу наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». Чаадаев был потрясен «немотой русских лиц». «Ныне мы составляем пробел в нравственном миропорядке». «Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили». 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. «Прошлое уже нам не подвластно, – восклицает Чаадаев, – но будущее зависит от нас». «Воспользуемся же огромным преимуществом, в силу которого мы должны повиноваться только голосу просвещенного разума, сознательной воли». «Может быть, преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышла могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина». Чаадаев проникается верой в мистическую миссию России. Россия может еще за-

нять высшее положение в духовной жизни Европы. Во вторую половину своей жизни Чаадаев признает также величие православия. «Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучался во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивался он на Западе». И, наконец, Чаадаев высказывает мысль, которая будет основной для всех наших течений XIX в.: «У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». […]

Спор славянофилов и западников был спором о судьбе России и ее призвании в мире. Оба направления в своей исторической форме устарели и могут считаться преодоленными, но самая тема остается. В новых формах она вызывает страсти и в XX в. В кружках 40-х годов славянофилы и западники могли еще спорить в одних и тех же салонах. Хомяков, страстный спорщик и сильный диалектик, сражался с Герценом. Про Хомякова Герцен сказал: «Он, как средневековые рыцари, караулившие Богородицу, спал вооруженный». Спорили по целым ночам. Тургенев вспоминает, что когда в разгаре спора кто-то предложил поесть, то Белинский воскликнул: «Мы еще не решили вопроса о существовании Бога, а вы хотите есть!» 40-е годы были эпохой напряженной умственной жизни. Много даров было дано в то время русским. Герцен говорил о западниках и славянофилах того времени: «У нас была одна любовь, но не одинаковая». Он назвал их «двуликим Янусом». И те и другие любили свободу. И те и другие любили Россию, славянофилы, как мать, западники, как дитя. Дети и внуки славянофилов и западников уже разойдутся настолько, что не смогут спорить в одном салоне. Чернышевский еще может сказать о славянофилах: «Они принадлежат к числу образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе». Но его уже нельзя себе представить в споре с Хомяковым. Люди 40-х годов принадлежали к одному стилю культуры, к тому же обществу культурного дворянства. Один Белинский был исключением, был интеллигентом-разночинцем. Потом произошла резкая дифференциация. Русская философия истории должна была прежде всего решить вопрос о смысле и значении реформы Петра, разрезавшей русскую историю как бы на две части. На этом прежде всего и произошло столкновение. Есть ли исторический путь России тот же, что и Западной Европы, т. е. путь общечеловеческого прогресса и общечеловеческой цивилизации, и особенность России лишь в ее отсталости, или у России особый путь и ее цивилизация принадлежит к другому типу? Западники целиком приняли реформу Петра и будущее России видели в том, чтобы она шла западным путем. Славянофилы верили в особый тип культуры, возникающий на духовной почве православия. Реформа Петра и европеизация петровского периода были изменой России. […]

Славянофилы стремились к органичности и целостности. Самая идея органичности взята ими у немецких романтиков. Органичность была их идеалом совершенной жизни. Но они проецировали эту идеальную органичность в историческое прошлое, в допетровскую эпоху, в петровскую эпоху они никак не могли ее увидеть. Сейчас можно удивляться идеализации московской России славянофилами, она ведь ни в чем не походила на то, что любили славянофилы, в ней не было свободы, любви, просвещенности. У Хомякова была необычайная любовь к свободе, с которой он связывал органичность. Но где же найти свободу в московской России? Для Хомякова церковь есть сфера свободы. Была ли церковь московской России церковно свободна? Целостность и органичность России славянофилы противополагают раздвоенности и рассеченности Западной Европы. Они борются с западным рационализмом, в котором видят источник всех зол. Этот рационализм они возводят к католической схоластике. На Западе все механизировано и рационализировано. Рационалистическому рассечению противополагается целостная жизнь духа. Борьба против западного рационализма была уже свойственна немецким романтикам, Фр. Шлегель говорил о Франции и Англии, Западе для Германии, то же, что славянофилы говорили о Западе, включая в него и Германию. Но все-таки Ив. Киреевскому в замечательной статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» удалось формулировать типичные черты различия России и Европы, и это, несмотря на ошибочность славянофильской концепции русской истории. Самое противоположение существует и внутри Западной Европы, например противоположение религиозной культуры и безбожной

цивилизации. Но тип русского мышления и русской культуры все же очень отличается от западноевропейского. Русское мышление гораздо более тоталитарно и целостно, чем мышление западное, более дифференцированное, разделенное на категории. Вот как формулирует Ив. Киреевский различие и противоположение. На Западе все произошло от торжества формального разума. Рационалистическая рассеченность была как бы вторым грехопадением человечества. «Три элемента на Западе: Римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насилий завоевания государственность, были совершенно чужды Руси». «Богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности, – в православии оно сохранило внутреннюю целость духа; там развитие сил разума, – здесь стремление к внутреннему, живому». […] «На Западе, – писал К. Аксаков, – души убивают, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством; совесть заменяется законом, внутренние побуждения – регламентом, даже благотворительность превращается в механическое дело; на Западе вся забота о государственных формах». «В основании государства русского: добровольность, свобода и мир». Последняя мысль К. Аксакова находится в вопиющем несоответствии с исторической действительностью и обнаруживает неисторический характер основных мыслей славянофилов о России и Западе. Это есть типология, характеристика духовных типов, а не характеристика действительной истории. Как объяснить, с точки зрения славянофильской философии русской истории, возникновение огромной империи военного типа и гипертрофии государства на счет свободной народной жизни? Русская жизнь строилась сверху государственной жизни и строилась путем насилия. Самодеятельность общественных групп можно искать лишь в домосковский период. Славянофилы стремились к органическому пониманию истории и дорожили народными традициями. Но эта органичность была лишь в их идеальном будущем, а не в действительном историческом прошлом.

[…] Крестьянскую общину славянофилы считали как бы вечной основой России и гарантией ее своеобразия. Они противополагали ее западному индивидуализму. Но можно считать доказанным, что община не была исключительной особенностью России и была свойственна всем формам хозяйствования на известной ступени развития. Славянофилы имели народнические иллюзии. Община была для них не исторической, а внеисторической величиной, как бы «иным миром» в этом мире. Русскому народу действительно свойственна большая коммунитарность, чем народам Запада, ему мало свойствен западный индивидуализм. […]Но форму монархии, противоположную западному абсолютизму, и Хомяков, и все славянофилы считали необходимым началом русского своеобразия и русского призвания. «Они утверждали три основы России – православие, самодержавие и народность, но понимали их иначе, чем официальная правительственная идеология, в которой православие и народность были подчинены самодержавию. На первом месте у них стояло православие.

Глава VI.

1 Анархизм есть, главным образом, создание русских. Интересно, что анархическая идеология была по преимуществу создана высшим слоем русского дворянства. Таков главный и самый крайний анархист Бакунин, таков князь Кропоткин и религиозный анархист граф Л. Толстой. Тема о власти и об оправданности государства очень русская тема. У русских особенное отношение к власти. К. Леонтьев был прав, когда говорил, что русская государственность с сильной властью была создана благодаря татарскому и немецкому элементу. По его мнению, русский народ и вообще славянство ничего, кроме анархии, создать не могли бы. Это суждение преувеличено, у русского народа есть большая способность к организации, чем обыкновенно думают, способность к колонизации была, во всяком случае, большая, чем у немцев, которым мешает воля к могуществу и склонность к насилию. Но верно, что русские не любят государства и не склонны считать его своим, они или бунтуют против государства, или покорно несут его гнет. Зло и грех всякой власти русские чувствуют сильнее, чем западные люди. Но может поражать противоречие между русской анархичностью и любовью к вольности и русской покорностью государству, согласием народа служить образованию огромной империи. Я говорил уже, что славянофильская концепция русской истории не объясняет образования огромной империи. Возрастание государственного могущества, высасывающего все соки из народа, имело обратной стороной русскую вольницу, уход из государства, физический или духовный.

Было уже сказано, что в славянофильской идеологии был сильный анархический элемент. Славянофилы не любили государства и власти, они видели зло во всякой власти. Очень русской была у них та идея, что складу души русского народа чужд культ власти и славы, которая достигается государственным могуществом. Из славянофилов наиболее анархистом был К. Аксаков. «Государство, как принцип, – зло», «государство по своей идее – ложь», писал он. В другом месте он пишет: «Православное дело и совершаться должно нравственным путем, без помощи внешней, принудительной силы. Вполне достойный путь один для человека, путь свободного убеждения, тот путь, который открыл нам Божественный Спаситель и которым шли Его Апостолы». Для него «Запад – торжество внешнего закона». В основании государства русского: добровольность, свобода и мир. В исторической действительности ничего подобного не было, это была романтически-утопичная прикраса. Но реально тут то, что К. Аксаков хотел добровольности, свободы и мира. Хомяков говорит, что Запад не понимает несовместимости государства и христианства. Он, в сущности, не признавал возможности существования христианского государства. И, вместе с тем, славянофилы были сторонниками самодержавной монархии. Как согласовать это? Монархизм славянофилов, по своему обоснованию и по своему внутреннему пафосу, был анархический, происходил от отвращения к власти. В понимании источников власти Хомяков был демократом, сторонником суверенитета народа. Изначально полнота власти принадлежит народу, ко народ власти не любит, от власти отказывается, избирает царя и поручает ему нести бремя власти. Хомяков очень дорожит тем, что царь избирается народом. У него, как и вообще у славянофилов, совсем не было религиозного обоснования самодержавной монархии, не было мистики самодержавия. Царь царствует не в силу божественного права, а в силу народного избрания, изъявления воли народа. Славянофильское обоснование монархии очень своеобразно. Самодержавная монархия, основанная на народном избрании и народном доверии, есть минимум государства, минимум власти, так, по крайней мере, должно быть. Идея царя не государственная, а народная. Она ничего общего не должна иметь с империализмом, и славянофилы резко противополагают свое самодержавие западному абсолютизму. Государственная власть есть зло и грязь. Власть принадлежит народу, но народ отказывается от власти и возлагает полноту власти на царя. Лучше, чтобы один человек был запачкан властью, чем весь народ. Власть не право, а тягота, бремя. Никто не имеет права властвовать, но есть один человек, который обязан нести тяжелое бремя власти. Юридических гарантий не нужно, они увлекли бы народ в атмосферу властвования, в политику, всегда злую. Народу нужна лишь свобода духа, свобода думы, совести, слова. […]

Глава X

Только в начале XX в. были оценены результаты русской мысли XIX в. и подведены итоги. Но самая проблематика мысли к началу 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. Как всегда и везде, к искреннему подъему присоединилась мода, и было немало вранья. У нас был культурный ренессанс, но неверно было бы сказать, что был религиозный ренессанс. Для религиозного ренессанса не хватало сильной и сосредоточенной воли, была слишком большая культурная утонченность, были элементы упадочности в настроениях культурного слоя, и этот высший культурный слой был слишком замкнут в себе. […]

Наш ренессанс имел несколько истоков и относился к разным сторонам культуры. Но по всем линиям нужно было преодолеть материализм, позитивизм, утилитаризм, от которых не могла освободиться левонастроенная интеллигенция. Это было вместе с тем возвратом к творческим вершинам духовной культуры XIX в. Но беда была в том, что люди ренессанса, в пылу борьбы, из естественной реакции против устаревшего миросозерцания, часто недостаточно оценивали ту социальную правду, которая была в левой интеллигенции и которая оставалась в силе. Все тот же дуализм, та же расколотость продолжают быть характерными для России. Это будет иметь роковые последствия для характера русской революции, для ее духоборства. В нашем ренессансе элемент эстетический, раньше задавленный, оказался сильнее элемента этиче-

ского, который оказался очень ослабленным. Но это означало ослабление воли, пассивность. И это особенно неблагоприятно должно было отозваться на попытках религиозного возрождения. Много дарований было дано русским людям начала века. То была эпоха исключительно талантливая, блестящая. Было много надежд, которые не сбылись. Ренессанс стоял не только под знаком Духа, но и Диониса. И в нем смешался ренессанс христианский с ренессансом языческим. […]

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. […] Я вспоминаю яркий образ разрыва и раскола в русской жизни. У Вячеслава Иванова на «башне» – так называлась его квартира на углу самого верхнего этажа высокого дома против Таврического дворца – по средам, в течение нескольких лет, собиралась культурная элита: поэты, романисты, философы, ученые, художники, актеры. На «Ивановских средах» читались доклады, велись самые утонченные споры. Говорили не только на литературные темы, но и на темы философские, религиозные, мистические, оккультические. Присутствовал цвет русского ренессанса. В это же время внизу, в Таврическом дворце, и вокруг бушевала революция. Деятели революции совсем не интересовались темами «Ивановских сред», а люди культурного ренессанса, споривше по средам на «башне», хотя и не были консерваторами и правыми, многие из них даже были левого направления и готовы были сочувствовать революции, но большинство из них было асоциально и очень далеко от интересов бушевавшей революции. Когда в 1917 г. 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 же революции жили отсталыми и элементарными идеями. В этом отличие от французской революции. Деятели французской революции жили передовыми идеями того времени, идеями Ж.-Ж. Руссо, просветительной философией XVIII в. Деятели русской революции жили идеями Чернышевского, Плеханова, материалистической и утилитарной философией, отсталой тенденциозной литературой, 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. […] Официальная церковь жила в замкнутом мире, сила инерции была в ней огромна. Это тоже было одно из проявлений разрыва и раскола, проходившего через всю русскую жизнь.

К 1917 г., в атмосфере неудачной войны, все созрело для революции. Старый режим сгнил и не имел приличных защитников. Пала священная русская империя, которую отрицала и с которой боролась целое столетие русская интеллигенция, В народе ослабели и подверглись разложению те религиозные верования, которые поддерживали самодержавную монархию. Из официальной фразеологии «православие, самодержавие и народность» исчезло реальное содержание, фразеология эта стала неискренней и лживой. В России революция либеральная, буржуазная, требующая правового строя, была утопией, не соответствующей русским традициям и господствовавшим в России революционным идеям. В России революция могла быть только социалистической. Либеральное движение было связано с Государственной Думой и кадетской партией. Но оно не имело опоры в народных массах и лишено было вдохновляющих идей. По русскому духовному складу, революция могла быть только тоталитарной. Все русские идеологии были всегда тоталитарными, теократическими или социалистическими. Русские – максималисты, и именно то, что представляется утопией, в России наиболее реалистично. Как известно, слово «большевизм» произошло от большинства на съезде социал-демократической партии в 1903 г., слово же «меньшевизм» – от меньшинства этого съезда. Слово «большевизм» оказалось отличным символом для русской революции, слово же «меньшевизм» – негодным. Для русской левой интеллигенции революция всегда была и религией, и философией, революционная идея

была целостной. Этого не понимали более умеренные направления. Очень легко доказать, что марксизм есть совершенно неподходящая идеология для революции в земледельческой стране, с подавляющим преобладанием крестьянства, с отсталой промышленностью и с очень немногочисленным пролетариатом. Но символика революции – условна, ее не нужно понимать слишком буквально. Марксизм был приспособлен к русским условиям и русифицирован. Мессианская идея, марксизма, связанная с миссией пролетариата, соединилась и отожествилась 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. […]

Бердяев, Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Николай Бердяев // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. – С. 43–47, 54–57, 64–68, 70–80, 88, 169, 171–173, 237–239, 260–265.