

Под редакцией А. А. Радугина

ХРЕСТОМАТИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

Под редакцией А. А. Радугина

Хрестоматия по философии

учебное пособие

Согласно Федеральному компоненту
Государственного комитета Российской Федерации
по высшему образованию

*“Мудрое и глупое — это как пища,
полезная или вредная,
а слова, изысканные и простые, — это посуда,
городская и деревенская,
в которой можно подавать
и ту и другую пищу”.*



alma mater

ББК87я73

P15

Научный редактор и составитель
доктор философских наук, профессор,
академик Международной Академии высшей школы
А. А. Радугин

Авторский коллектив:
В. И. Авдеев И. М. Бочарова

Хрестоматия по философии: Учебное пособие / Отв. ред.
P15 и сост. А. А. Радугин. — Москва: Центр, 2001.— 416с.

ISBN 5-88860-036-9

Книга представляет собой антологию тематически сгруппированных философских текстов — извлечений из трудов мыслителей разных эпох, включая и современность. Пособие подготовлено в соответствии с “Государственными требованиями (Федеральный компонент) к общему минимуму содержания и уровню подготовки выпускников высшей школы по циклу “Общие гуманитарные и социально-экономические дисциплины”. Содержание дидактических единиц этих требований по философии раскрывается на основе фрагментов произведений представителей основных философских учений, школ, течений и направлений как в историко-философском ключе, так и через фундаментальные философские проблемы.

Без объявления	ББК87я73
ISBN 5-88860-036-9	©А.А. Радугин, 20001

Содержание

Предисловие

15

тема 1

Философия: ее смысл и предназначение

1.1. Что такое философия и каков основной круг ее проблем 15

Пифагор 15

Аристотель 15

Н. Кузанский 17

М. Монтень 18

Р. Декарт 19

И. В. Гете 21

Ф. Шлегель 23

В. С. Соловьев 24

Б. Рассел 27

Х. Ортега-и-Гассет 27

1.2. Философия и наука 34

Л. Фейербах 34

А. И. Герцен 35

Н.А. Бердяев 37

Г. Башляр 41

М. Хайдеггер 43

48

тема 2

**Философский плюрализм:
истолкование философского творчества и
многообразия философских учений,
школ, течений и направлений**

Ф. Шлегель 48

Г. В. Ф. Гегель 49

Л. Фейербах 54

А. И. Герцен 58

Ф. Энгельс 61

Н. А. Бердяев 62

Ж. Лакруа 63

66

тема 3

Античная философия

3.1. Раннегреческая натурфилософия 66

Фалес 66

Анаксимандр 66

Анаксимен 67

Гераклит Эфесский 67

Пифагор 67

Парменид 68

Зенон 69

Анаксагор 69

Левкипп и Демокрит 70

3.2. Софисты: Протагор и Горгий 71

Протагор 71

Горгий 72

3.3. Платон и Аристотель — систематизаторы древнегреческой философии 72

Платон 72

Аристотель 79

3.4. Эллинистическая философия: эпикуреизм и стоицизм 82

Эпикур 82

Сенека 85

Марк Аврелий 86

90

тема 4

Средневековая христианская философия

4.1. Раннехристианская апологетика:

Афиногор, Ипполит, Ириней,

Климент Александрийский,

Тертуллиан 90

4.2. Основные принципы христианского мышления и мировоззрения.

Познание как богоуподобление.

Мистика и схоластика 96

Августин 96

Иоанн Скот Эриугена 101

Пьер Абеляр 101

Фома Аквинский 104

106

тема 5

**Философия
эпохи Возрождения**

Н. Кузанский 106

Дж. Бруно 112

115

тема 6

**Разработка метода научного исследования
в философии XVII века:
Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза**

Ф. Бэкон 115

Р. Декарт 120

Б. Спиноза 124

129

тема 7

**Рационализм
эпохи Просвещения
и метафизический материализм XVIII века**

Ф.М. А. Вольтер 129

Ж.-Ж. Руссо 130

П. А. Гольбах 130

Д. Дидро 131

Ж.О. де Ламетри 132

К. А. Гельвеций 133

135

тема 8

**Эволюция британского эмпиризма
конца XVII — середины XVIII в.:
Д. Локк, Д. Беркли, Д. Юм**

Д. Локк 135

Д. Беркли 136

Д. Юм 137

141

тема 9

Немецкая классическая философия

И. Кант 141

И. Г. Фихте 145

Ф.В. Шеллинг 147

Г. В. Ф. Гегель 152

Л. Фейербах 156

К. Маркс и Ф. Энгельс 161

173

тема 10

Русская философия XIX-XX веков

В. Г. Белинский 173

Н. Г. Чернышевский 175

Н. А. Добролюбов 176

К. С. Аксаков 180

А.С. Хомяков 183

В.С. Соловьев 185

Л. И. Шестов 189

С. Н. Булгаков 189

П. А. Флоренский 191

С. Н. Трубецкой 193

С. Л. Франк 194

Н.А. Бердяев 194

200

тема 11

**Человек во Вселенной.
Философская, религиозная
и научная картина мира**

11.1. Концепция бытия — фундамент философской
картины мира 200

11.2. Понятие материи. Диалектико-материалистическая картина
мироздания 205

11.3. Религиозно-идеалистическая картина мира: эволюционный
космизм

П. Тейяра де Шардена 222

229

тема 12

**Природа человека и смысл
его существования**

**12.1. Решение проблем специфики человеческого бытия в
философской антропологии 229**

Ф. Шлегель 229

Ф. Шеллинг 231

Л. Фейербах 232

Н. А. Бердяев 234

Ф. Ницше 235

М. Шелер 236

Э.Фромм 242

М.Хайдеггер 247

**12.2. Марксистское учение
о соотношении природного и социального в человеке.**

Индивид и личность 24 9

К. Маркс и Ф. Энгельс 249

Н. А. Бердяев 255

12.3. Смысл и назначение человеческого бытия 259

М.Монтень 259

Л. Фейербах 260

Л. Толстой 265

268

тема 13

**Познание,
его возможности и средства**

**13.1. Постановка проблемы познания в классической немецкой
философии 268**

И. Кант 268

Ф. Шеллинг 271

М.Хайдеггер 275

13.2. Диалектико-материалистическая теория познания 276

**13.3. Позитивистская и персоналистская
концепции познания.**

Знание и вера 292

Б. Рассел 292

Э. Мунье 300

Ж. Лакруа 300

302

тема 14

**Проблемы
научной рациональности в современной “философии науки”**

14.1. Неокантианская интерпретация научного познания 302

П.Наторп 302

Э. Кассирер 303

В.Виндельбанд 305

Г. Риккерт 306

**14.2. Проблемы методологии научного познания в позитивизме и
неопозитивизме 307**

О. Конт 307

Р. Карнап 308

Б. Рассел 310

М. Шлик 311

14.3. Концепция науки в критическом рационализме 311

К. Поппер 311

Т. Кун 313

И. Лакатос 315

П. К. Фейерабенд 316

318

тема 15

**Современный философский иррационализм:
решение проблем бытия,
познания,
человека и личности в различных школах и течениях**

15.1. “Философия жизни” 318

А. Шопенгауэр 318

Ф. Ницше 320

В. Дильтей 324

Г. Зиммель 325

А. Бергсон 326

**15.2. Психоаналитическая
философия 327**

З. Фрейд 327

К. Г. Юнг 335

Э. Фромм 337

15.3. Экзистенциализм 340

Э.Мунье340

С. Кьеркегор 342

Ж.-П. Сартр 344

А. Камю 346

М.Хайдеггер 347

К. Ясперс 353

355

тема 16

**Общество и культура
как предмет философского
анализа**

16.1. Философия истории 355

Г. Ф. В. Гегель 355

К. Маркс 355

Л.Н. Гу милев 358

А. Дж. Тойнби 358

К. Ясперс 361

16.2. Культура и цивилизация 363

О. Шпенглер 363

П. А. Сорокин 365

Д. С. Лихачев 366

Н.А. Бердяев 366

Н.С. Трубецкой 367

16.3. Запад и Восток в диалоге культур 369

П. Я. Чаадаев 369

Н.Я. Данилевский 372

Н. А. Бердяев 374

376

тема 17

Глобальные проблемы человечества

К. Лоренц 376

А. Печчеи 379

А. Швейцер 384

Я. Ф. Федоров 387

К. Э. Циолковский 389

398

Перечень имен

**(Краткие сведения о философах, фрагменты из работ которых
приведены в данной книге)**

Предисловие

В современной системе высшего образования, нацеленной на разностороннее развитие личности, значительную роль играет изучение философии. Определенную роль в освоении философской проблематики оказывают учебники и учебные пособия в виде курсов лекций, методических указаний и т. д. Однако все эти виды учебных пособий дают представление о философии как бы из “вторых рук”. Философские проблемы доходят до их читателей в интерпретации авторов данных пособий. Между тем, чтобы глубоко и разносторонне изучить философию, необходимо ощутить подлинный “вкус” философской проблематики, самому окунуться в мир философской мысли, непосредственно познакомиться с многочисленными идеями и концепциями философов.

Самый верный способ в этом деле — прочитать первоисточники — работы классиков философской мысли. Однако для студента неспециализированного вуза из-за недостатка времени, сложности текстов такая форма решения этой задачи может оказаться неприемлемой. Жанр учебного пособия в виде хрестоматии ; в какой-то мере решает проблему непосредственного ознакомления студента с классическими философскими текстами. Хрестоматия позволяет читателю получить эти тексты в специально отображенном концентрированном виде.

Основными документами, определившими тематику отбора фрагментов текстов, являются “Государственные требования (Федеральный компонент) к обязательному минимуму содержания и уровню подготовки выпускников высшей школы по циклу “Общие Гуманитарные и социально-экономические дисциплины”. Дидактические единицы этих Требований по философии раскрываются как через изложение истории философии, так и через концентрированное освещение ряда важнейших философских проблем. Составители хрестоматии стремились к тому, чтобы представленные фрагменты отображали разнообразные подходы к предмету и назначению философии, к фундаментальным философским проблемам, чтобы они адекватно выражали взгляды соответствующих философов и при этом были доступными для понимания широкой читательской аудитории.

Двойственная нацеленность материалов данной хрестоматии на историю и теорию философии определили и композицию глав. В историко-философских темах соблюдается принцип освещения исторического движения философской мысли. В “теоретических” главах дается тематическая подборка материала, раскры-

вающая ту или иную философскую проблему. Для удобства читателей, там, где это возможно, составители стремились провести внутреннюю рубрикацию, чтобы было легче ориентироваться в обширном и довольно сложном материале.

Составители надеются, что представленный материал будет использован не только для устного изучения тем, но и для написания докладов и рефератов, что позволит существенно расширить кругозор по философии всей студенческой аудитории: группы, потока, курса.

В подготовке материалов принимали участие: проф. А. А. Раду-гин (темы 1—5,16,17); доц. В. И. Авдеев (темы 6—10,14,15); И. М. Бочарова (темы 11—13).

Тема 1
Философия: ее смысл и предназначение

*1.1. Что такое философия
и каков основной круг ее проблем*

ПИФАГОР САМОССКИЙ

Диоген Лаэртций X, 10, 1. Как говорит Гераклид Понтийский в сочинении “О бездыханной”, Пифагор впервые назвал философию (любомудрие) этим именем и себя философом, разговаривая в Си-кионе 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 восприятие чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет). В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин, и, [в-четвертых], что из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы, а [в-пятых], та, которая главенствует, — в большей мере, чем вспомогательная, ибо мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему — тот, кто менее мудр.

Вот каковы мнения и вот сколько мы их имеем о мудрости и мудрых. Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некото-

ром 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 обнаруживается 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, платоник, 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 scientiam).

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 иссякнет 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 жаждущему, 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.

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 “удовольствие”, нежели словом “вожделение”, как его часто именуют. Что до этого более низменного наслаждения, то если оно вообще заслуживает этого прекрасного названия, но разве что в порядке соперничества, а не по праву. Я нахожу, что этот вид наслаждения еще более, чем добродетель, сопряжен с неприятностями и лишениями всякого рода. Мало того, что оно мимолетно, зыбко и преходяще, ему также присущи и свои бдения, и свои посты, и свои тяготы, и пот, и кровь; сверх того, с ним сопряжены особые, крайне мучительные и самые разнообразные страдания, а затем — пресыщение, до такой степени тягостное, что его можно приравнять к наказанию. Мы глубоко заблуждаемся, считая, что эти трудности и помехи обостряют такое наслаждение и придают ему особую пряность, подобно тому, как это происходит в природе, где противоположности, сталкиваясь, вливают друг в друга новую жизнь; но в неменьшее заблужде-

ние мы впадаем тогда, когда, переходя к добродетели, говорим, что сопряженные с нею трудности и невзгоды превращают в бремя для нас, делают чем-то бесконечно суровым и недоступным, ибо тут гораздо больше, чем в сравнении с вышеназванным наслаждением, они облагораживают, обостряют и усиливают божественное и совершенное удовольствие, которое добродетель дарует нам. Поистине недостойн 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 первойшей нашей заботой, как потому что эти невзгоды не столь уже неизбежны (большая часть людей проживает жизнь, не испытав нищеты, а некоторые — даже не зная, что такое физическое страдание и болезни, каков, например, музыкант Ксенофил, умерший в возрасте ста шести лет и пользовавшийся до смерти прекрасным здоровьем), так и потому, что на худой конец, когда мы того пожелаем, можно прибегнуть к помощи смерти, которая положит предел нашему земному существованию и прекратит наши мытарства.

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

Р. ДЕКАРТ

Прежде всего я хотел бы выяснить, что такое философия, сделав начин 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 бы 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. ГЕТЕ

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 удастся, разумное идет прахом, счастье и несчастье неожиданно уравнивают 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 тем 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 до 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 ограничено и определено, 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 образующей и управляющей 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 *iooi*), не может применяться к отвлеченной теоретической науке. Под мудростью понимается 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 понимается, 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 называли 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 l'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 другой реальность, не может быть настоящим первоначалом; им может быть только общая неопределенная стихия или общая основа всех стихий (*io iou 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 чувство лишения 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 та-

ковым, направляет наши мысли на другую реальность, которая дополнила бы эту.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Почему же нас безусловно изумляет возможность небытия дома, улицы, земли, атмосферы и всего прочего вне стен зала, если до этого в нашем уме ничего, кроме того, что мы видели в нем, не было?

По всей видимости, в нашем восприятии, наряду с непосредственной 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, обуславливающий данное мое восприятие фон не наличествует сейчас, но есть со-наличествующий (co-presente).

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

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

И то же самое происходит, если мы обращаем внимание на интимную нам реальность, на психическое. То, что видится в каждом моменте нашего внутреннего бытия, — есть лишь маленькая часть: эти идеи, которые сейчас мы мыслим, эта боль, которую терпим, образы, возникающие на интимной сцене психического,, эмоция, которую сейчас чувствуем; но эта скудная горстка определенностей, которые мы сейчас зрим в себе, есть лишь то, что в каждом случае выступает к нашему взгляду, обращенному внутрь, это есть лишь основание нашего совершенного и действительного Я, остающееся в глубине, подобно большой 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 не прямой зрительно. Ум желает держаться одной из этих видимостей, но вторая предъявляет равные права.

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

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

Параллельно мир, который мы находим, наличествует в смысле существования, но в то же время есть сам себе недостаточный. Не будучи способным поддержать свое собственное бытие, он вызывает 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 встать и успокоиться.

Мир — несамодостаточный, фрагментарный объект, основанный на чем-то, что не есть он сам, не есть то, что дано. Это нечто имеет, следовательно, *sensu strictu* (в строгом смысле) обосновательную миссию, является основным бытием.

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

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

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

Что познано — уже не является проблемой. Однако, то что познано вне, по ту сторону или до философии, является познанным с точки зрения частной, а не универсальной. Существует знание низшего уровня, которое не может применяться в высотах, где движется а *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 ignorantia* [*ученое незнание*].

Это положение философа, неотъемлемое от его интеллектуального героизма и нелепое для лишенных этого призвания, налагает на его мышление то, что я называю императивом автономности. Этот методологический принцип означает отказ от опоры на что-либо предшествующее самой становящейся философии и

обязательство не исходить из предположения истин. Философия есть беспредпосылочная наука. Я понимаю под таковой систему истин, построенную без допущения в качестве оснований каких бы то ни было положений, считавшихся доказанными вне системы.

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

о 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 se quon revoque en doute*” [*О том, что вызывает сомнение*], но “*De se 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 тшится 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 платинов-ской либо бергсоновской, которые посредством понятий представляют нам истинным знанием-экстаз сознания, при котором это сознание переходит пределы интеллектуального и вступает в непосредственный контакт с реальностью, значит, без посредника и опосредования, каковым является понятие, то, сказали бы мы, они являются философиями лишь поскольку доказывают необходимость экстаза неэстетическими средствами и перестают быть таковыми, как только покидают твердую почву понятия, приступая к зыбкой хляби мистического транса.

Философия есть великая жажда ясности и решительная воля к полуденному.

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

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

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

*Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия//
Логос. Вѣт. I.— 1991. — С. 22-30.*

1.2. Философия и наука

Л. ФЕЙЕРБАХ

Итак, абсолютный философский акт состоит в том, чтобы беспредметное делать предметным, непостижимое — постижимым, другими словами, объект жизненных интересов превращать в мысленный предмет, в предмет *знания*, — это тот же акт, которому философия, вообще знание обязано своим существованием. А непосредственным следствием этого является то обстоятельство, что начало философии составляет начало *науки вообще*, а вовсе не начало *специального* знания, отличного от знания реальных наук. Это подтверждается даже историей. Философия — мать наук. Первые естествоиспытатели, как древнего, так и нового времени, были философами. На это, правда, указывает и автор разбираемого произведения, но не в начале философии, как следовало бы, а в конце. В самом деле, если начало философского и эмпирического знания непосредственно совпадает как тождественный акт, то, очевидно, задача философии в том, чтобы с самого начала помнить об этом общем происхождении и, следовательно, не начинать с *отличия* от (научного) опыта, но, скорее, исходить из *тождества* с этим опытом. По мере развития пусть философия отмежует, но если она начнет с обособления, то она никогда в конце надлежащим образом с опытом не объединится, как это все же желательно, — ведь благодаря самостоятельному началу она никогда не выйдет за пределы точки зрения отдельной науки, она неизменно сохранит как бы надуманное поведение щепетильной особы, которая боится потерять свое достоинство от одного прикосновения с эмпирическими орудиями; словно одно только гусиное перо было органом откровения и орудием истины, а не астрономический телескоп, не минералогическая паяльная трубка, не геологический молоточек и не лупа ботаника. Разумеется, это очень ограниченный, жалкий опыт, если он не достигает философского мышления или, так или иначе, не хочет подняться до него; но столь же ограниченной оказывается всякая философия, которая не опирается на опыт. А каким образом философия доходит до опыта? Тем, что она только усваивает его результаты? Нет. Только тем, что она в *эмпирической деятельности* усматривает также деятельность философскую, признавая, что и зрение есть мышление; что чувственные органы являются *органами философии*. Новейшая философия именно тем и отличалась от философии схоластической, что она снова соединила эмпирическую деятельность с мыслительной, что она в противоположность *мышлению, отмежеванному от реальных вещей*, выставила тезис — философствовать следу-

ет, руководствуясь чувством. Поэтому если мы обратимся к началу новейшей философии, то мы будем иметь перед собой подлинное начало философии. Не в конце своего пути приходит философия к реальности, скорее с реальности она начинается. Только этот путь, а не тот, который намечается автором в согласии со спекулятивной философией со времен Фихте, есть единственно естественный, то есть целесообразный и верный путь. Дух следует за чувством, а не чувство — за духом: дух есть *конец*, а не начало вещей. Переход от опыта к философии составляет нечто *неизбежное*, переход же от философии к опыту — *произвольный каприз*. Философия, начинающаяся с опыта, остается вечно юной, философия же, опытом кончающаяся, в конце концов дряхлеет, пресыщается и становится самой себе в тягость...

Фейербах Л. О “начале философии” // Избранные философские произведения. Т.1.— М., 1955. — С. 98, 99.

А.И.ГЕРЦЕН

Положение философии в отношении к ее любовникам не лучше положения Пенелопы без Одиссея: ее никто не охраняет — ни формулы, ни фигуры, как математику, ни частоколы, воздвигаемые специальными науками около своих огородов. Чрезвычайная все-объемлемость философии дает ей вид доступности извне. Чем все-объемлемее мысль и чем более она держится во всеобщности, тем легче она для поверхностного разумения, потому что частности содержания не развиты в ней и их не подозревают... В философии же, как в море, нет ни льда, ни хрусталя: все движется, живет, течет, под каждой точкой одинаковая глубина; в ней как в госпитале, расплавляется все твердое, окаменелое, попавшееся в ее безначальный и бесконечный круговорот, и, как в море, поверхность гладка, спокойна, светла, беспредельна и отражает небо. Благодаря этому оптическому обману дилетанты подходят храбро, без страха истины, без уважения к преемственному труду человечества, работавшего около трех тысяч лет, чтоб дойти до настоящего развития... Впрочем, хоть я понимаю возможность гения, предупреждающего ум современников (например, Коперник) таким образом, что истина с его стороны в противность общепринятому мнению, но я не знаю и одного великого человека, который сказал бы, что у всех людей ум сам по себе, а у него сам по себе. Все дело философии и гражданственности — раскрыть во всех головах один ум. На единении умов зиждется все здание человечества; только в низших, мелких и чисто животных желаниях люди распадаются. При этом надобно заметить, что сентенции такого рода признаются только, когда речь идет о философии и эстетике. Объективное значение других наук, даже

башмачного ремесла, давно признано. У всякого своя философия, свой вкус. Добрым людям в голову не приходит, что это значит самым положительным образом отрицать философию и эстетику. Ибо что же за существование их, если они зависят и меняются от всякого встречного и поперечного? Причина одна: предмет науки и искусства ни око не видит, ни зуб неймет. Дух — Протей; он для человека то, что человек понимает под ним и насколько понимает: совсем не понимает — его нет, но нет *для человека, а не для человечества, не для себя...*

Другие науки гораздо счастливее философии: у них есть предмет, непроницаемый в пространстве и сущий во времени. В естествоведении, например, нельзя так играть, как в философии. Природа — царство видимого закона; она не дает себя насиловать; она представляет улики и возражения, которые отрицать невозможно: их глаз видит и ухо слышит. Занимающиеся, безусловно, покоряются, личность подавлена и является только в гипотезах, обыкновенно не идущих к делу...

Какую теорию не бросит, каким личным убеждением не пожертвует химик — если опыт покажет другое, ему не придет в голову, что цинк ошибочно действует, что селитренная кислота — нелепость. А между тем опыт — беднейшее средство познания. Он покоряется физическому факту; фактам духа и разума никто не считает себя обязанным покоряться; не дают себе труда уразуметь их, не признают фактами. К философии приступают с своей маленькой философией; в этой маленькой, домашней, ручной философии удовлетворены все мечты, все прихоти эгоистического воображения. Как же не сердиться, когда в философии-науке все эти мечты бледнеют перед разумным реализмом ее! Личность исчезает в царстве идеи, в то время как жажда насладиться, упиться себялюбием заставляет искать везде себя и себя как единичного, как этого...

Естествоиспытатели никак не хотят разобрать отношение знания к предмету, мышления к бытию, человека к природе; они под мышлением разумеют способность разлагать данное явление и потом сличать, наводить, располагать в порядке найденное и данное для них; критериум истины — вовсе не разум, а одна чувственная достоверность, в которую они верят; им мышление представляется действием чисто личным, совершенно внешним предмету. Они пренебрегают формой, методом, потому что знают их по схоластическим определениям. Они до того боятся систематики учения, что даже материализма не хотят *как учения*; им бы хотелось относиться к своему предмету совершенно эмпирически, страдательно, наблюдая его; само собою разумеется, что для мыслящего существа это также невозможно, как организму принимать пищу, не претворяя ее. Их мнимый эмпиризм все же приводит к мышлению, но к мышлению, в котором метода произвольна и лична.

Странное дело! Каждый физиолог очень хорошо знает важность формы и ее развития, знает, что содержание только при известной форме оживает стройным организмом, — и ни одному не пришло в голову, что метода в науке вовсе не есть дело личного вкуса или какого-нибудь внешнего удобства, что она сверх своих формальных значений есть самое развитие содержания, эмбриология истины, если хотите. |

Герцен А. И. Дилетантизм в науке //Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 3. -М., 1954. - С. 13-16, 96.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Философия человечна, философское познание — человеческое познание, в ней всегда есть элемент человеческой свободы, она есть не откровение, а свободная познавательная реакция человека на откровение. Если философ христианин и верит в Христа, то он совсем не должен согласовывать свою философию с теологией и православной, католической или протестантской, но он может приобрести ум Христов и это сделает его философию иной, чем философия человека, ума Христова не имеющего. Откровение не может навязать философии никаких теорий и идеологических построений, но может дать факты, опыт, обогащающий познание. Если философия возможна, то она может быть только свободной, она не терпит принуждения. Она в каждом акте познания свободно стоит перед истиной и не терпит преград и средостений. Философия приходит к результатам познания из самого познавательного процесса, она не терпит навязывания извне результатов познания, которое терпит теология. Но это не значит, что философия автономна в том смысле, что она есть замкнутая, самодовлеющая, питающаяся из себя самой сфера. Идея автономии есть ложная идея, совсем не тождественная с идеей свободы. Философия есть часть жизни и опыт жизни, опыт жизни духа лежит в основании философского познания. Философское познание должно приобщиться к первоисточнику жизни и из него черпать познавательный опыт. Познание есть посвящение в тайну бытия, в мистерии жизни. Оно есть свет, но свет, блеснувший из бытия и в бытии. Познание не может из себя, из понятия создать бытие, как того хотел Гегель. Религиозное откровение означает, что бытие открывает себя познающему. Как же он может быть к этому слеп и глух и утверждать автономию философского познания против того, что ему открывается?

Трагедия философского познания в том, что, освободившись от сферы бытия более высокой, от религии, от откровения, оно попадает в еще более тяжкую зависимость от сферы низшей, от поло-

жительной науки, от научного опыта. Философия теряет свое первородство и не имеет уже оправдательных документов о своем древнем происхождении. Миг автономии философии оказался очень кратким. Научная философия совсем не есть автономная философия. Сама наука была некогда порождена философией и выделилась из нее. Но дитя восстало против своей родительницы. Никто не отрицает, что философия должна считаться с развитием наук, должна учитывать результаты наук. Но из этого не следует, что она должна подчиняться наукам в своих высших созерцаниях и уподобляться им, соблазняться их шумными внешними успехами: философия есть знание, но невозможно допустить, что она есть знание во всем подобное науке. Ведь проблема в том и заключается, есть ли философия — философия или она есть наука или религия. Философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с наукой и религией. Принципы философии не зависят от результатов и успехов наук. Философ в своем познании не может ждать, пока науки сделают свои открытия. Наука находится в непрерывном движении, ее гипотезы и теории часто меняются и стареют, она делает все новые и новые открытия. В физике за последние тридцать лет произошла революция, радикально изменившая ее основы. Но можно ли сказать, что учение Платона об идеях устарело от успехов естественных наук XIX и XX веков? Оно гораздо более устойчиво, чем результаты естественных наук XIX и XX веков, более вечно, ибо более о вечном. Натурфилософия Гегеля устарела, да и никогда не была его сильной стороной. Но гегелевская логика и онтология, гегелевская диалектика нисколько не потревожены успехами естественных наук. Смешно было бы сказать, что учение Я. Вёме об Ungrund'e или о Софии опровергается современным математическим естествознанием. Ясно, что здесь мы имеем дело с совершенно разными и несоизмеримыми объектами. Философии мир раскрывается иначе, чем науки, и путь ее познания иной. Науки имеют дело с частичной отвлеченной действительностью, им не открывается мир, как целое, ими не постигается смысл мира. Претензии математической физики быть онтологией, открывающей не явления чувственного, эмпирического мира, а как бы вещи в себе, смешны. Именно математическая физика, самая совершенная из наук, дальше всего отстоит от тайн бытия, ибо тайны эти раскрываются только в человеке и через человека, в духовном опыте и духовной жизни. Вопреки Гуссерлю, который делает по-своему грандиозные усилия придать философии характер чистой науки и вытравить из нее элементы мудрости, философия всегда была и всегда будет мудростью. Конец мудрости есть конец философии. Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия. Философия не есть религиозная вера, не есть теология, но не есть и наука, она есть она сама.

И она принуждена вести мучительную борьбу за свои права, всегда подвергающиеся сомнению. Иногда она ставит себя выше религии, как у Гегеля, и тогда она переступает свои границы. Она родилась в борьбе пробудившейся мысли против традиционных народных верований. Она живет и дышит свободным движением. Но и тогда, когда философская мысль Греции выделилась из народной религии и противопоставила себя ей, она сохранила свою связь с высшей религиозной жизнью Греции, с мистериями, с орфизмом. Мы увидим это у Гераклита, Пифагора, Платона. Значительна только та философия, в основании которой лежит духовный и нравственный опыт и которая не есть игра ума. Интуитивные прозрения даются только философу, который познает целостным духом.

Как понять отношение между философией и наукой, как разграничить их сферы, как установить между ними конкордат? Совершенно недостаточно определить философию как учение о принципах или как наиболее обобщенное знание о мире, как о целом, или даже как учение о сущности бытия. Главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека. Поэтому для философии бытие есть дух, для науки же бытие есть природа. Это различие духа и природы, конечно, ничего общего не имеет с различием психического и физического. Философия в конце концов неизбежно становится философией духа и только в таком качестве своем она не зависит от науки. Философская антропология должна быть основной философской дисциплиной. Философская антропология есть центральная часть философии духа. Она принципиально отличается от научного — биологического, социологического, психологического — изучения человека. И отличие это в том, что философия исследует человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству духа, наука же исследует человека как принадлежащего к царству природы, то есть вне человека, как объект. Философия совсем не должна иметь объекта, ибо ничто для нее не должно становиться объектом, объективированным. Основным признаком философии духа то, что в ней нет объекта познания. Познавать из человека и в человеке и значит не объективировать. И тогда лишь открывается смысл. Смысл открывается лишь тогда, когда я в себе, то есть в духе, и когда нет для меня объектности, предметности. Все, что есть для меня предмет, лишено смысла. Смысл есть лишь в том, что во мне и со мной, то есть в духовном мире. Принципиально отличать философию от науки только и можно, признав, что философия есть необъективированное познание, познание духа в себе, а не в его объективации в природе, то есть познание смысла и приобщение к смыслу. Наука и научное предвидение обеспечивают человека и дают ему силу, но они же могут

опустошить сознание человека, оторвать его от бытия и бытие от него. Можно было бы сказать, что наука основана на отчуждении человека от бытия и отчуждении бытия от человека. Познающий человек вне бытия и познаваемое бытие вне человека. Все становится объектом, то есть отчужденным и противостоящим. И мир философских идей перестает быть моим миром, во мне раскрывающимся, делается миром, мне противостоящим и чуждым, миром объектным. Вот почему и исследования по истории философии перестают быть философским познанием, становятся научным познанием. История философии будет философским, а не только научным познанием в том лишь случае, если мир философских идей будет для познающего его собственным внутренним миром, если он будет его познавать из человека и в человеке. Философски я могу познавать лишь свои собственные идеи, делая идеи Платона или Гегеля своими собственными идеями, то есть познавая из человека, а не из предмета, познавая в духе, а не в объектной природе. Это и есть основной принцип философии, совсем не субъективной, ибо субъективное противостоит объективному, а бытийственно жизненной. Если Вы пишете прекрасное исследование о Платоне и Аристотеле, о Фоме Аквинском и Декарте, о Канте и Гегеле, то это может быть очень полезно для философии и философов, но это не будет философия. Не может быть философии о чужих идеях, о мире идей как предмете, как объекте, философия может быть лишь о своих идеях, о духе, о человеке в себе и из себя, то есть интеллектуальным выражением судьбы философа. Историзм, в котором память непомерно перегружена и отяжелена и все превращено в чуждый объект, есть декаданс и гибель философии, так же как натурализм и психологизм. Духовные опустошения, произведенные историзмом, натурализмом и психологизмом, поистине страшны и человекоубийственны. Результатом является абсолютизированный релятивизм. Так подрываются творческие силы познания, пресекается возможность прорыва к смыслу. Это и есть рабство философии у науки, террор науки.

Философия видит мир из человека и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека, освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир из человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятному объективно, принадлежит примат над человеком; наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека. И тогда только раскрывается дух. Бытие, которое не есть дух, которое “вовне”, а не “внутри”, есть тирания натурализма. Философия легко делается отвлеченной и теряет связь с источниками жизни. Это бывает всякий раз, когда она хочет познавать не в человеке и не из

человека, а вне человека. Человек же погружен в жизнь, в перво-жизнь, и ему даны откровения о мистерии первожизни. Только в этом глубина философии соприкасается с религией, но соприкасается внутренне и свободно. В основании философии лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек часть мира. У человека как дробной и малой части мира, не могла бы зародиться дерзновенная задача познания. На этом основано и научное познание, но оно методологически отвлечено от этой истины. Познание бытия в человеке и из человека ничего общего не имеет с психологизмом. Психологизм есть, наоборот, замкнутость в природном, объективированном мире. Психологически человек есть дробная часть мира. Речь идет не о психологизме, а о трансцендентальном антропологизме. Странно забывать, что я, познающий, философ — человек. Трансцендентальный человек есть предпосылка философии и преодоление человека в философии или ничего не значит или значит упразднение самого философского познания. Человек бытийствен, в нем бытие и он в бытии, но и бытие человечесно и потому только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной с моим постижением.

Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. — Париж. — С. 5—11.

Г.БАШЛЯР

Использование философии в областях, далеких от ее духовных истоков, — операция тонкая и часто вводящая в заблуждение. Будучи перенесенными с одной почвы на другую, философские системы становятся обычно бесплодными и легко обманывают; они теряют свойственную им силу духовной связи, столь ощутимую, когда мы добираться до их корней со скрупулезной дотошностью историка, твердо уверенные в том, что дважды к этому возвращаться не придется. То есть можно определенно сказать, что та или иная философская система годится лишь для тех целей, которые она перед собой ставит. Поэтому было бы большой ошибкой, совершаемой против философского духа, игнорировать такую внутреннюю цель, дающую жизнь, силу и ясность философской системе. В частности, если мы хотим разобраться в проблематике науки, прибегая к метафизической рефлексии, и намерены получить при этом некую смесь философем и теорем, то столкнемся с необходимостью применения как бы окончательной и замкнутой философии к открытой научной мысли, рискуя тем самым вызвать недовольство всех: ученых, философов, историков.

И это понятно, ведь ученые считают бесполезной метафизическую подготовку; они заявляют, что доверяют прежде всего эксперименту, если работают в области экспериментальных наук, или принципам рациональной очевидности, если они математики. Для них час философии наступает лишь после окончания работы; они воспринимают философию науки как своего рода баланс общих результатов научной мысли, как свод важных фактов. Поскольку наука в их глазах никогда не завершена, философия ученых всегда остается более или менее эклектичной, всегда открытой, всегда ненадежной. Даже если положительные результаты почему либо не согласуются или согласуются слабо, это оправдывается *состоянием* научного духа в противовес единству, которое характеризует философскую мысль. Короче говоря, *для ученого философия науки предстает все еще в виде царства фактов.*

Со своей стороны, философы, сознающие свою способность к координации духовных функций, полагаются на саму эту медитативную способность, не заботясь особенно о множественности и разнообразии фактов. Философы могут расходиться во взглядах относительно оснований подобной координации, по поводу принципов, на которых базируется пирамида эксперимента. Некоторые из них могут при этом идти довольно далеко в направлении эмпиризма, считая, что нормальный объективный опыт — достаточное основание для объяснения субъективной связи. Но мы не будем философами, если не осознаем в какой-то момент саму когерентность и единство мышления, не сформулируем условия синтеза знаний. Именно это единство, эта связность и этот синтез интересуют философа. Наука же представляется ему в виде особого свода упорядоченных, доброкачественных знаний. Иначе говоря, он требует от нее лишь *примеров* для подтверждения гармонизирующей деятельности духа и даже верит, что и без науки, до всякой науки он способен анализировать эту деятельность. Поэтому научные примеры обычно приводят и никогда не развивают. А если их комментируют, то исходят из принципов, как правило, не научных, обращаясь к метафоре, аналогии, обобщению. Зачастую под пером философа, релятивистская теория превращается таким образом в релятивизм, гипотеза в простое допущение, аксиома в исходную истину. Другими словами, считая себя находящимися за пределами научного духа, философ либо верит, что философия науки может ограничиться принципами науки, некими общими вопросами, либо, строго ограничив себя принципами, он полагает, что цель философии науки — связь принципов науки с принципами чистого мышления, которое может не интересоваться проблемами эффективного объяснения. *Для философа философия науки никогда не принадлежит только царству фактов.*

Таким образом, философия науки как бы тяготеет к двум крайностям, к двум полоскам познания: для философов она есть изучение достаточно общих принципов, для ученых же — изучение преимущественно частных результатов. Она обедняет себя в результате этих двух противоположных эпистемологических препятствий, ограничивающих всякую мысль: общую и непосредственную. Она оценивается то на уровне *a priori*, то на уровне *a posteriori*, без учета того изменившегося эпистемологического факта, что современная научная мысль проявляет себя постоянно между *a priori* и *a posteriori*, между ценностями экспериментального и рационального характера.

Башляр Г. Новый рационализм. — М., 1987. — С. 160, 161.

М. ХАЙДЕГГЕР

С тех пор “философия” переживает постоянную необходимость оправдывать свое существование перед лицом “наук”. Она воображает, что всего вернее достигнет цели, подняв саму себя до ранга науки. Этим усилием, однако, приносится в жертву существо мысли. Философия гонима страхом потерять престиж и уважение, если она не будет наукой. Это считается пороком, приравненным к ненаучности. Бытие как стихия мысли приносится в жертву технической интерпретации мышления.

М. Хайдеггер. Бытие и время. — М., 1993. — С. 193.

1. Несравнимость философии.

а) Философия — ни наука, ни мировоззренческая проповедь.

Поскольку метафизика — центральное учение всей философии, то разбор ее основных черт превращается в сжатое изложение главного содержания философии. Раз философия по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия, благодаря ей, обретут должную широту и округленность. Все в полном порядке и университетская фабрика может начинать...

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 всей беды. Философия, а прежде всего именно метафизика, просто еще пока 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, абсолютной науки, ей пока не удалось. Так что нам надо про-

сто 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 одинока или отдельные школы 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 идей 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 спланивающее 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. Но что в таком случае достается на ее долю? Для начала мы делаем лишь то негативное заявление, что в подобные рамки ее не вгонить. 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 философию как науку. Тем более не собираемся мы и определять философию как искусство или как религию. При всем том сравнении 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 существе? Но не говоря даже о всех трудностях, которые сулит подобный путь, мы посредством новых сравнений опять не схватим существо философии — сколь ни близко сосуществуют с ней искусство и религия, — если прежде уже не увидим это существо в лицо. Ведь только тогда мы сумеем отмыть от него искусство и религию. Так что и здесь нам дорога закрыта, хотя на нашем пути нам встретится то и другое, искусство и религия.

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

в) Подход к сущностному определению философии путем историко-графической 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 разъяснение относительно метафизики. Мы можем спросить о трех вещах: 1) Откуда идет слово “метафизика” и каково его ближайшее значение? Нам предстанет тут 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 здесь вещи.**

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 немые. 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 не определение или что-то вроде того. 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 потерять ее снова из виду.

Но как возможно потерять из виду что-то, что мы даже и не уловили взором? Как это так: метафизика от нас ускользает, когда мы даже не в состоянии последовать за ней туда, куда она, ускользая, нас тянет? Вправду ли мы не можем видеть, куда она ускользает, или просто откатывается 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 — то, что 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 что 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 прикажет 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 или пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чужим? 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 или 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 философствование? Что мы такое при чем? 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.

М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики. — С. 327.

тема 2
*Философский плюрализм:
истолкование
философского творчества
и многообразия
философских учений, школ, течений и направлений*

Ф. ШЛЕГЕЛЬ

Подлинно целесообразным введением (в философию. — *Ред.*) могла бы быть только *критика* всех предшествующих философий, устанавливающая одновременно и отношение собственной философии к другим, уже существующим...

Совершенно невозможно полностью абстрагироваться от всех предшествующих систем и идей и отвергнуть их все, как это попытался сделать Декарт. К подобному же совершенно новому творению из собственного духа, полному забвению всего, что мыслилось прежде, стремился и Фихте, и это также не удалось ему.

Однако совершенно и не нужно стремиться к этому, ибо однажды придуманная верная мысль всегда может быть признана в качестве таковой и не только может, но и должна быть воспринята последующими поколениями.

Трудности, возникающие при попытке такого введения, очень велики и многообразны.

Ибо если философ хочет распространить свой взгляд на предшествующие философские учения и дать интересные характеристики других систем, то помимо его собственной философии у него должен быть неистраченный запас гения, избыток духа, выходящего за пределы собственной системы, — все то, что встречается крайне редко. Поэтому-то подобные вводные обзоры предшествующих философий недостаточны и неудовлетворительны. Они придерживаются лишь ближайшего — либо стремятся абстрагироваться от всего предшествующего, причем вследствие невозможности подобной абстракции, как о том уже говорилось, неизбежно всплывают реминисценции или опровержения других систем,

либо пытаются опровергнуть или уничтожить непосредственно предшествующую систему, очистить и подвергнуть ее критике, примыкая к ней полностью или частично. Этот метод совершенно недостаточен и неудовлетворителен, ибо одна философская система опирается на другую, для понимания одной неизменно требуется знание другой, предшествующей ей, и все философии образуют одну связную цепь, знание одного звена которой неизменно требует знания другого...

Все, что мы знаем о философии или что выдается за таковую, можно разделить на пять основных видов: *эмпиризм, материализм, скептицизм, пантеизм и идеализм.*

Эмпиризм знает только опыт чувственных впечатлений и отсюда все выводит из опыта.

Материализм все объясняет из материи, принимает материю как нечто первое, изначальное, как источник всех вещей.

Скептицизм отрицает всякое знание, всякую философию.

Пантеизм объявляет все вещи *одним и тем же*, бесконечным единством без всякого различия. У него только одно познание — высшего тождества $a = a$, то есть негативное познание бесконечного.

Идеализм все выводит из *одного духа*, объясняет возникновение материи из духа или же подчиняет ему материю.

Из характеристики первых четырех видов следует, что последний вид — единственный, который находится на верном пути, то есть является подлинно философским. Поэтому изучение первых должно необходимо предшествовать исследованию последнего.

Все эти виды — эмпиризм, материализм, скептицизм и чистый пантеизм — тесно связаны между собой и переходят друг в друга; их нельзя назвать философией в собственном смысле, ибо они заключают в себе большое несовершенство.

Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика. — М., 1983. — С. 103—105.

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

Внешнюю историю имеют не только религия, но и другие науки, и между прочим также и философия. Последняя имеет историю возникновения, распространения, расцвета, упадка, возрождения: историю ее учителей, покровителей, противников и гонителей, равно как и историю внешних отношений, чаще всего между нею и религией, а иногда также и отношений между нею и государством. Эта сторона ее истории также дает повод к интересным вопросам и,

между прочим, к следующему: если философия есть учение об абсолютной истине, то в чем объяснение того явления, что она, как показывает ее история, представляет собой достояние весьма небольшого в общем числа отдельных лиц, особых народов, особых эпох?

1. Обычные представления об истории философии

Здесь раньше всего приходят на ум обычные поверхностные представления об истории философии, которые мы здесь должны изложить, подвергнуть критике и исправить. Об этих очень широко распространенных взглядах, которые вам, милостивые государи, без сомнения, также знакомы (ибо они на самом деле представляют собой ближайшие соображения, которые могут прийти в голову при первой только мысли об истории философии), я кратко скажу все необходимое, а объяснение различия философских систем введет нас в самую суть вопроса,

а. История философии как перечень мнений

На первый взгляд по самому своему смыслу как будто означает сообщение случайных происшествий, имевших место в разные эпохи, у разных народов и отдельных лиц, — случайных частью по своей временной последовательности и частью по своему содержанию. О случайности в следовании во времени мы будем говорить после. Пока мы намерены рассмотреть в первую очередь случайность содержания, т. е. понятие случайных действий. Но содержанием философии служат не внешние деяния и не события, являющиеся следствием страстей или удачи, а мысли. Случайные же мысли суть не что иное, как мнения; а философскими мнениям называются мнения об определенном содержании и своеобразных? предметах философии, — о божестве, природе, духе.

Таким образом, мы тотчас же наталкиваемся на весьма обычное воззрение на историю философии, согласно которому она должна именно рассказать нам о существовавших философских мнениях в той временной последовательности, в которой они появлялись и излагались. Когда выражаются вежливо, тог называют этот материал истории философии мнениями; а те, которые считают себя способными высказать этот же самый взгляд с большей основательностью, даже называют историю философии галереей нелепиц или, по крайней мере, заблуждений, высказанных людьми, углубившимися в мышление и в голые понятия. Такой взгляд приходится выслушивать не только от признающих свое невежество в философии (они признаются в нем, ибо походящему представлению это невежество не мешает высказывать суждения о том, что, собственно, представляет собою философия, — каждый, напротив, уверен, что он может вполне судить о ее значении и сущности, ничего не понимая в ней), но и от людей, которые сами пишут или даже написали историю философии. История философии, как рассказ о различных

и многообразных мнениях, превращается таким образом в предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых *эрудитов*. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает.

Полагают, однако, что можно также извлечь пользу из ознакомления с различными мнениями и мыслями других: это стимулирует мыслительную способность, наводит также на отдельные хорошие мысли, т. е. вызывает, в свою очередь, появление *мнения*, и наука состоит в том, что ткуются мнения из мнений.

Если бы история философии представляла бы собой лишь *галерею мнений*, хотя бы и о боге, о сущности естественных и духовных вещей, то она была бы излишней и изрядно скучной наукой, сколько бы ни указывали на пользу, извлекаемую из таких движений мысли и учености. Что может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых *мнений*? Что может быть более безразличным? Стоит только бегло заглянуть в произведения, представляющие собою историю философии в том смысле, что они излагают и трактуют философские идеи на манер мнений, — стоит только, говорим мы, заглянуть в эти произведения, чтобы убедиться, как все это скудно и неинтересно.

Мнение есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения: я могу иметь такое-то и такое-то мнение, а другой может иметь совершенно другое мнение. *Мнение* принадлежит *мне*; оно не есть внутри себя всеобщая, сама по себе сущая мысль. Но философия не содержит в себе мнения, так как не существует философских мнений. Когда человек говорит о философских мнениях, то мы сразу убеждаемся, что он не обладает даже элементарной философской культурой хотя бы и был сам историком философии. Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание, посредством понятий, а не *мнение* и не *тканье* паутины мнений.

Дальнейший, собственный смысл такого представления об истории философии заключается в том, что мы узнаем в ней лишь о мнениях, причем слово “мнение” именно и подчеркивается. Но что противостоит мнению? Истина; перед истиной бледнеет мнение.

б. *Доказательство ничтожности философского познания посредством самой истории философии*

Но с другой стороны, с вышеуказанным представлением об истории философии связан еще один вывод, который можно, смотря по вкусу, считать вредным или полезным. А именно, при взгляде на такое многообразие мнений, на столь различные многочисленные философские системы мы чувствуем себя в затруднении, не зная, какую из них признать. Мы убеждаемся в том, что в высо-

ких материях, к которым человек влечется и познание которых хотела добавить нам философия, величайшие умы заблуждались, так как другие ведь опровергли их. “Если это случилось с такими великими умами, то как могут его homuncio (я, маленький человечек) желать дать свое решение?” Этот вывод, который делается из факта различия философских систем, как полагают, печален по существу, но вместе с тем субъективно полезен. Ибо факт этого различия является для тех, которые с видом знатока хотят выдавать себя за людей, интересующихся философией, обычным оправданием в том, что они при всей своей якобы доброй воле и при всем даже признании ими необходимости стараться усвоить эту науку, все же на самом деле совершенно пренебрегают ею. Но эта ссылка на различие философских систем вовсе не может быть понята как простая отговорка. Она считается, напротив, серьезным, настоящим доводом против серьезности, с которой философствующие относятся к своему делу, — она служит для них оправданием пренебрежения философией и даже неопровержимым доказательством тщетности стремления достигнуть философского познания истины. “Но если даже и допустим”, гласит далее это оправдание, “что философия есть подлинная наука и какая-либо одна из философских систем истинна, то возникает вопрос: а какая? по какому признаку узнаешь ее? Каждая система уверяет, что она — истинная; каждому указывает иные признаки и критерии, по которым можно познать истину; трезвая, рассудительная мысль должна поэтому отказаться решить в пользу одной из них”.

В этом, как полагают рассуждающие таким образом, и состоит дальнейший интерес философии. Цицерон (*De natura deorum*, I, 8 и сл.) дает в высшей степени неряшливую историю философских мыслей о боге, написанную с намерением привести нас к этому выводу. Он вкладывает ее в уста одного эпикурейца, но не находит сказать по ее поводу ничего лучшего: это, следовательно, его собственный взгляд. Эпикурец говорит, что философы не пришли ни к какому определенному понятию. Доказательство тщетности стремлений философии черпается им затем непосредственно из общераспространенного, поверхностного воззрения на ее историю: в результате этой истории мы имеем возникновение разнообразных, противоречащих друг другу мыслей, различных философских учений. Этот факт, который мы не можем отрицать, оправдывает, по-видимому, и даже требует применения также и к философским учениям следующих слов Христа: “Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов и следуй за мною”. Вся история философии была бы согласно этому взгляду полем битвы, сплошь усеянным мертвыми костями, — царством не только умерших, телесно исчезнувших лиц, но также и опровергнутых, духовно исчезнувших систем, каждая из которых умертвила, похоронила другую. Вместо “следую за мною” нужно было бы, скорее, сказать в этом

смысле: “следуй за самим собою”, т. е. держись своих собственных убеждений, оставайся при своем собственном мнении. Ибо зачем принимать чужое мнение?

Бывает, правда, что выступает новое философское учение, утверждающее, что другие системы совершенно не годятся; и при этом каждое философское учение выступает с притязанием, что им не только опровергнуты предшествующие, но и устранены их недостатки и теперь, наконец, найдено истинное учение. Но, согласно прежнему опыту, оказывается, что к таким философским системам также применимы другие слова Писания, которые Апостол Петр сказал Ананию: “Смотри, система философии, которая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем”.

в. Объяснительные замечания относительно различия философских систем

Во всяком случае, совершенно верно и является достаточно установленным фактом, что существуют и существовали различные философские учения; но истина ведь одна, — таково непреодолимое чувство или непреодолимая вера инстинкта разума. “Следовательно, только одно философское учение может быть истинным, а так как их много, то остальные, заключают отсюда, должны быть заблуждениями. Но ведь каждое из них утверждает, обосновывает и доказывает, что оно-то и есть это единственное истинное учение”. Таково обычное и как будто правильное рассуждение трезвой мысли. Но что касается трезвости мысли, этого ходячего словечка, то относительно нее мы знаем из повседневного опыта, что, когда мы трезвы, мы одновременно с этим или же скоро после этого испытываем чувство голода. Вышеуказанная же мысль обладает особым талантом и ловкостью, и она от своей трезвости не переходит к голоду и к стремлению принять пищу, а чувствует себя и остается сытой [здесь у Гегеля непереводимая игра слов: “Nüchternheit” означает на немецком языке “трезвость и пустой желудок”].

Мысль, так рассуждающая, выдает себя с головой и показывает этим, что она является мертвым рассудком, ибо лишь мертвое воздерживается от еды и питья и вместе с тем сыто и таковым остается. Физически же живое, подобно духовно живому, не удовлетворяется воздержанием и является влечением, переходит в алкание и жажду истины, познания последней, непреодолимо стремится к удовлетворению этого влечения и не насыщается рассуждениями, подобно вышеприведенному.

По существу же мы по поводу этого рассуждения должны были бы сказать раньше всего то, что, как бы различны ни были философские учения, они все же имеют то общее между собою, что все они являются философскими учениями. Кто поэтому изучает какую-нибудь систему философии или придерживается таковой,

во всяком случае философствует, если это учение вообще является философским. Вышеприведенное, носящее характер отговорки, рассуждение, цепляющееся лишь за факт различия этих учений из отвращения и страха перед особенностью, в которой находит свою действительность некоторое всеобщее, не желающее постигать или признавать этой всеобщности, я в другом месте [*Ср. Hegels Werke. T.VI. 13. — С. 21,22*] сравнил с больным, которому врач советует есть фрукты; и вот ему предлагают сливы, вишни или виноград, а он, одержимый рассудочным педантизмом, отказывается от них, потому что ни один из этих плодов не есть фрукт вообще, а один есть вишня, другой — слива, третий — виноград.

Но существенно важно еще глубже понять, что означает это различие философских систем. Философское познание того, что такое истина и философия, позволяет нам опознать само это различие, как таковое, еще в совершенно другом смысле, чем в том, в каком его понимают, исходя из абстрактного противопоставления истины и заблуждения. Разъяснение этого пункта раскроет перед нами и значение всей истории философии. Мы должны дать понять, что это многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии — возможности философии, — а что, наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, что это является ее существенной чертой.

В этом размышлении мы исходим, разумеется, из того воззрения, что философия имеет своей целью постигать истину посредством мысли, в понятиях, а не познавать то, что нечего познавать, или что, по крайней мере, подлинная истина недоступна познанию, а доступна последнему лишь временная, конечная истина (т. е. истина, которая вместе с тем есть также и нечто не истинное). Мы исходим, далее, из того взгляда, что мы в истории философии имеем дело с самой философией. Деяния, которыми занимается история философии, так же мало представляют собой приключения, как мало всемирная история лишь романтична; это не просто собрание случайных событий, путешествий странствующих рыцарей, которые сражаются и несут труды бесцельно и дела которых бесследно исчезают; и столь же мало здесь один произвольно выдумал одно, а там другой — другое; нет: в движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно. С этой верой в мировой дух мы должны приступить к изучению истории и, в особенности, истории философии.

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

Л. ФЕЙЕРБАХ

Заслуга критической философии состоит в том, что она с самого начала рассматривала историю философии с философской точки зрения, видя в ней не перечень всевозможных, к тому же в

большинстве случаев странных, даже смехотворных, мнений, а, наоборот, делая критерием ее содержания “разумный философский смысл” (см.: Рейнгольд. *О понятии истории философии в статьях Фюллеборна по истории философии. Т. I.* — 1791. — С. 29—35). Различные философские системы она выводила при этом не из антропологических или каких бы то ни было других внешних причин, а из внутренних законов познания и, определяя их в этом отношении как данные а priori, постигала разумно-необходимые формы духа или видела в идее философии по крайней мере общую цель систем при их рассмотрении и изложении. Но эта точка зрения была сама по себе еще недостаточной и ограниченной, так как некая определенная идея философии, ограниченная узкими рамками, считалась истиной и поэтому целью, реализацию которой философы якобы искали более или менее успешно. *Предел* разума, который Кант фиксировал представлением пресловутой “вещи в себе”, был критерием рассмотрения и оценки философских систем. Вот почему Теннеманн — главный представитель этой точки зрения — в своем понимании и оценке систем так односторонен, однообразен и скучен. И как раз там, где речь идет о новых системах, его критика не является оригинальной; повторяются те же самые объяснения, основания и возражения. И хотя местами он дает себя увлечь “божественным энтузиазмом” философии, прорывающим пределы ограниченности, но лишь на короткие мгновения, а затем снова появляется навязчивая идея о границах разума, который никогда не достигает в-себе-бытия, и мешает ему и читателю [по-настоящему] желать познания.

С устранением кантонского предела разума философия освободилась от той ограниченности, которую на нее неизбежно накладывала эта произвольная граница; и только тогда смогла открыться поэтому универсальная, свободная перспектива в области философии. Ибо вместо одной определенной идеи философии, относящейся только внешне и отрицательно критически к другим системам, выступила теперь всеохватывающая, всеобщая, абсолютная идея философии — идея бесконечного, определяемая здесь как абсолютная идентичность идеального и реального. Только потому, что эта идея, если она не характеризуется конкретней и не отличается сама по себе, является неопределенной, или по крайней мере неопределяющей, — только поэтому при рассмотрении и изложении истории философии с данной точки зрения отступало на задний план определенное различие систем, вообще особенного, на изучении и понятии которого основан как раз интерес и основательность исследования истории и ее рассмотрение. Тожество реального и идеального, их разделение, противопоставление и соединение выступали как постоянно повторяющиеся формы, в которых выражались исторические явления.

Поэтому очередной и неотложной задачей философии было определение идеи абсолютного тождества в ней самой для того, чтобы найти в этом определении реальный медиум между общим идеи и особенным действительности, принцип для познания особенного *в его особенности*. Гегель решил эту задачу. Понятие истории является у него вообще понятием, идентичным основной идее его философии, благодаря чему общность и единство сущности, которые в других философских системах, например, в философии Спинозы, являются господствующими, в его системе, может быть, чрезмерно отходят на задний план, так как у него идея философии, как таковая, превращается внутри самой себя в энциклопедию специфических противоречий, она является членящимся организмом, развивающим свою сущность в различных системах. Он довел абсолютное тождество объективного и субъективного до его истинного, разумного определения. Он снял с него вуаль анонимности, под которой оно скрывало свою девственную недоступную сущность от любопытных взглядов рассудка, дал ему название и определил именем и понятием духа, осознающего себя самого, т. е. различающего себя в себе и признающего это различие, эту противоположность себя самого, являющуюся принципом особых вещей и сущностей, источником всего определенного, различающегося бытия, как себя самого, как свою собственную сущность и оправдывающего себя как абсолютное тождество.

Поэтому Гегелю удалось рассмотреть историю философии, не теряя из поля зрения ни единства идеи в различных системах, ни различия и особенности их. Его исходная идея столь же мало является неопределенной, амальгамированной, снимающей различия, как и ограниченной, исключительной и нетерпимой, так что он должен был совершить насилие с помощью оков некоторых абстрактных понятий и формул над особенным, чтобы приспособить его к этой идее. Она содержит в себе самый принцип беспрепятственного, свободного развития и обособления, ее основным положением является не “я живу и даю жить”, а “я живу, давал жить”. Ее определения имеют такой универсальный, такой эластичный и одновременно проникающий характер и столь же большую пассивность, как и активность, что они не только не сводятся к индивидуальности каждого предмета, но, наоборот, объединяют в себе и воспринимают каждую особенность, не нарушая ее самостоятельности. Если мы где либо и найдем дисгармонию между историческим предметом и понятием и изложением его, которое дает Гегель, то ее основой является не сам принцип, а тот всеобщий предел, который может лежать в индивидууме между идеей и ее осуществлением...

История философии отнюдь не является историей случайных субъективных мыслей, то есть историей отдельных мнений. Если скользить по ее поверхности, то она, кажется, сама дает нам

основание для подобного предложения, не предоставляя ничего кроме смены различных систем, в то время как истина едина и неизменна. Однако истина не является единой в смысле абстрактного единства, то есть она не простая мысль, которой противостоит различие; она является духом, жизнью, самоопределяющим и различающим единством, то есть *конкретной идеей*. Различие систем имеет свое основание в самой идее истины; история философии является не чем иным, как временной экспозицией различных определений, которые вместе составляют содержание самой истины. Истинная объективная категория, в которой она должна рассматриваться, есть идея *развития*. Она является сама по себе разумным, необходимым процессом, непрерывно продолжающимся актом познания истины; различные философские системы есть понятия, определяемые идеей, необходимые образы ее: необходимые не во внешнем смысле, когда основателя какой-либо системы побуждают идеи его предшественников, и таким образом, одна система обуславливается другой, необходимы в наивысшем смысле, когда мысль, составляющая принцип системы, выражает определение абсолютной идеи, самое истину, *существенную реальность*, которая поэтому в ряде развития должна была само по себе появиться в качестве самостоятельной философской системы. История философии поэтому имеет дело не с прошедшим, а с *настоящим*, сегодня еще живущим. С каждой философской системой исчезает не сам принцип, а только то, чем этот принцип стремится быть: абсолютным определением, целым определением абсолютного. Более поздняя и более содержательная философская система всегда содержит в себе самые существенные определения принципов предшествующих систем. Изучение истории философии является поэтому изучением самой философии. История философии является *системой*. Кто ее по-настоящему поймет и отдифференцирует от формы преходящего и внешних условий истории, тот увидит саму абсолютную идею, как она развивается внутри самой себя, в элементе чистого мышления.

Хотя сам по себе процесс развития истории философии является необходимым, независимым от внешних условий процессом развития идей, и хотя история философии сама есть не что иное, как преходящее развертывание вечных, внутренних самоопределений или различий абсолютной идеи, однако одновременно она находится в неразрывной связи с мировой историей. Философия отличается от остальных образов духа только тем, что она понимает истинное, абсолютное как мысль или в форме мысли. Тот же дух и содержание, которое выражается и представляется наглядно в элементе мышления как философия одного народа, содержится и выражается также в религии, искусстве, политическом состоянии, по в форме фантазии, представления, чувственности вообще. Отношение философии к остальным образам духа и наоборот нужно

поэтому мыслить себе, руководствуясь не пустым представлением влияния, а, напротив, категорией единства. “Мыслящее постижение идеи есть вместе с тем поступательное движение, наполненное целостно развитою действительностью, такое поступательное движение, которое имеет место не в мышлении индивидуума, воплощается не в некотором единичном сознании, а выступает перед нами всеобщим духом, воплощающимся во всем богатстве своих форм во всемирной истории. В этом процессе развития случается поэтому, что одна форма, одна ступень идеи осознается одним народом, так что *данный* народ и данное время выражают лишь данную форму, в пределах которой этот народ строит свой мир и совершенствует свое состояние; более же высокая ступень появляется, напротив того, спустя много веков у другого народа”. “Но каждая система философии именно потому, что она отображает особенную степень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ограниченность”.

Внешнее происхождение философии не является поэтому независимым от времени и места. Аристотель говорит, что философствовать начали лишь после того, как предварительно позаботились об удовлетворении необходимых жизненных потребностей. Однако имеется потребность не только физическая, но и политическая и потребности другого рода. Подлинная философия, философия, взятая в строгом смысле слова, начинается поэтому, по Гегелю, не на Востоке, хотя именно там достаточно философствовали и там находят массу философских школ. Философия начинается только там, где есть личная и политическая свобода, где субъект относит себя к объективной воле, которую он познает как свою собственную волю, к субстанции, к общему вообще таким образом, что он в единстве с ней получает свое Я, свое самосознание. А это имеет место не на Востоке, где высшей целью является бессознательное погружение в субстанцию, а только в греческом и германском мире. Греческая и германская философия и являются поэтому двумя главными формами философии.

Фейербах Л. История философии: в 3-х т. Т. 2. - М., 1967. - С. 7-9, 11-14.

А.И.ГЕРЦЕН

Стоит ли говорить что-нибудь в опровержение плоского и нелепого мнения о бессвязности и шаткости философских систем, из которых одна вытесняет другую, все всем противоречат, и каждая зависит от личного произвола? Нет. У кого глаза так слабы, что за наружной формой явления они не могут разглядеть просвечивающее внутреннее содержание, не могут разглядеть за видимым многообразием невидимое единство, тому, что ни говори, история науки

будет казаться сбродом мнений разных мудрецов, рассуждающих каждый на свой салтык о разных поучительных и наставительных предметах и имевших скверную привычку непременно противоречить учителю и браниться с предшественниками: это атомизм, материализм в истории; с этой точки зрения не одно развитие науки, а вся всемирная история кажется делом личных выдумок и странного сплетения случайностей — взгляд антирелигиозный, принадлежавший некоторым из скептиков и недоученной толпе. Все сущее со времени имеет случайную, произвольную закраину, выпадающую за пределы необходимого развития, не вытекающую из понятия предмета, а из обстоятельств, при которых оно одолевается; только эту закраину, эту перехватывающую случайность и умеют разглядеть некоторые люди и рады, что во вселенной такой же беспорядок, как в их голове. Ни один маятник не удовлетворяет общей формуле, которая выражает закон его размахов, ибо в формулу не вводится случайный вес пластинки, на которой он висит, ни случайное трение; ни один механик, однако, не усомнится в истине общего закона, снявшего в себе случайные возмущения и представляющего вечную норму размахов. Развитие науки во времени сходно с практическим маятником — оптом оно совершает нормальный закон (который здесь во всей алгебраической всеобщности делается логикой), но в частности везде видны видоизменения временные и случайные. Часовщик-механик может со своей точки зрения, не забывая о трении, иметь в виду общий закон, а часовщик-работник только и видит беззаконное отступление частных маятников. Разумеется, что историческое развитие философии не могло иметь ни строгой хронологической последовательности, ни сознания, что каждое вновь являющееся воззрение — дальнейшее развитие прежнего. Нет, тут было широкое место свободе духа, даже свободе личностей, увлеченных страстями; каждое воззрение являлось с притязанием на безусловную, конечную истину, оно отчасти и было так в отношении к данному времени; для него не было высшей истины, как та, до которой он достиг; если бы мыслители не считали своего понятия безусловным, они не могли бы остановиться на нем, а искали бы иное; наконец, не надобно забывать, что все системы подразумевали, провидели гораздо более, нежели высказали; неловкий язык их изменял им. Сверх сказанного, каждый действительный шаг в развитии окружен частными отклонениями; богатство сил, брожение их индивидуальности, многообразие стремлений прорастают, так сказать, во все стороны; один избранный стебель влечет соки далее и выше, но современное сосуществование других бросается в глаза. Искать в истории и в природе того внешнего и внутреннего порядка, которое вырабатывает себе чистое мышление в своем собственном элементе, где внешность не препятствует, куда случайность не восходит, куда самая личность не принята, где нечему возмутить стройного

развития, значит вовсе не знать характера истории и природы. С такой точки зрения разные возрасты одного и того же лица могут быть приняты за разных людей. Посмотрите, с каким разнообразием, с какой разметанностью во все стороны животное царство восходит по единому первообразу, в котором исчезает его многообразие, посмотрите, как каждый раз, едва достигнув какой-нибудь формы, род распадается во все стороны едва исчислимыми вариациями на основную тему, иные виды забегают, другие отлетают, третьи составляют переходы и промежуточные звенья, и весь этот беспорядок не скрывает внутреннего единства для Гете, для Жоф-фруа Сент-Илера: он только непонятен для неопытного и поверхностного взгляда.

Впрочем, даже и поверхностный взгляд в развитии мышления найдет собственно один резкий и трудно понятный перелом: мы говорим о переходе древней философии в новую; их сочленение схоластикой, их необходимое соотношение не бросается в глаза - в этом сознаться надобно; но если мы допустим (чего вовсе не было), что тут было обратное шествие, можно ли отрицать, что вся древняя философия одно замкнутое, художественное произведение целостности и стройности поразительной. Можно ли отрицать, что в своем отношении философия новейших времен, рожденная из расторженной и двуначальной жизни средних веков и повторившая в себе эту расторженность при самом появлении своем (Декарт и Бэкон), правильно устремилась на развитие до последней крайности обоих начал и, дойдя до конечного слова их, до грубейшего материализма и отвлеченнейшего идеализма, прямо и величественно пошла на снятие двуначалия высшим единством. Древняя философия пала оттого, что она не извела всей сладости и всей горечи отрицания, не знала всей мощи духа человеческого, сосредоточенного в себе, в одном себе. Новая философия, с своей стороны, была лишена того реального, жизненного, слитно-обнимающе-го форму и содержание античного характера; она теперь начинает приобретать его, и в этом сближении их раскрывается на самом деле их единство, оно обличается в самой недостаточности их друг без друга. *Одна* истина занимала все философии во все времена; ее видели с разных сторон, выражали разное, и каждое созерцание сделалось школой, системой. Истина, проходя рядом односторонних определений, многосторонне определяется, выражается яснее и яснее; при каждом столкновении двух воззрений отпадает плева за плевой, скрывающая ее. Фантазии, образы, представления, которыми старается человек выразить свою заповедную мысль, улечиваются, и мысль мало-помалу находит тот глагол, который ей принадлежит. Нет философской системы, которая имела бы началом чистую ложь или нелепость: начало каждой — действительный момент истины, сама безусловная истина, но обусловленная, ограниченная односторонним определением, не исчерпывающим

ее. Когда вам представляется система, имевшая корни и развитие, имевшая свою школу с нелепостью в основании — будьте настолько полны благочестия и уважения к разуму, чтобы прежде осуждения посмотреть не на формальное выражение, а на смысл, в котором сама школа принимает свое начало, и вы непременно найдете одностороннюю истину, а не совершенную ложь. Оттого каждый момент развития науки, проходя как односторонний и временный, непременно оставляет и вечное наследие. Частное, одностороннее волнуется и умирает у подножия науки, испуская в нее вечный дух твой, вдыхая в нее свою истину. Призвание мышления в том и состоит, чтобы развивать вечное из временного!

Герцен А. И. Письма об изучении природы // Собрание сочинений: в 30-ти т. Т.3. — М., 1954. — С. 129—138.

Ф. ЭНГЕЛЬС

Великий основной вопрос всей философии, в особенности новейшей философии, есть вопрос об отношении мышления к бытию.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Собрание сочинений. Т. 21. — С. 282.

Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть не в лишней степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей природа дикости. Но он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести все свое значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой 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, попреки церкви принес более острую форму: создан ли мир Богом или 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, и конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира — нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, — составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

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

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и крутую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру. В состоянии ли наше мышление позна-

вать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. — С. 283.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Возможны разнообразные классификации типов философии. Но через всю историю философской мысли проходит различие двух типов философии. Двойственность начал проникает всю философию и эта двойственность видна в решении основных проблем философии. И нет видимого объективного принуждения в выборе этих разных типов. Выбор между двумя этими типами философских решений свидетельствует о личном характере философии. Два типа философии я бы предложил расположить по следующим проблемам: 1) примат свободы над бытием и примат бытия над свободой, это первое и самое главное; 2) примат экзистенциального субъекта над объективированным миром или примат объективированного мира над экзистенциальным субъектом; 3) дуализм или монизм; 4) волюнтаризм или интеллектуализм; 5) динамизм или статизм; 6) творческий активизм или пассивная созерцательность; 7) персонализм или имперсонализм; 8) антропологизм или космизм; 9) философия духа или натурализм. Эти начала могут быть по-разному комбинированы в разных философских системах. Я решительно избираю философию, в которой утверждается примат свободы над бытием, примат экзистенциального субъекта над объективированным миром, дуализм, волюнтаризм, динамизм, творческий активизм, персонализм, антропологизм, философия духа. Дуализм свободы и необходимости, духа и природы, субъекта и объективации, личности и общества, индивидуального и общего для меня является основным и определяющим. Но это есть философия трагического. Трагическое вытекает из примата свободы над бытием. Только утверждение примата бытия над свободой бестрагично. Источник трагического для философского познания лежит в невозможности достигнуть бытия через объективацию и общения через социализацию, в вечном конфликте между “я” и “объектом”; в возникающей отсюда проблеме одиночества, как проблемы познания, в одиночестве философа и в философии одиночества. Это связано также с различием между философией многопланности человеческого существования и философией однопланности.

Бердяев Н. А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. — Париж, 1931. — С. 25.

Мы исповедуем концепцию философии как открытой системы... Закономерно, что имеется множество систем. И эти системы, будучи инструментами выражения существования, а не конечной целью, должны постоянно дополняться и совершенствоваться под воздействием реальности... Понятие открытой системы в то время включает необходимость существования множества систем, то есть различных и личных вер... Аутентичное существование — это источник всякой философии. Философствовать значит универсализировать духовный опыт, переводя его в термины, доступные для всех. Поскольку личностных опытов множество, постольку необходимо и множество систем... Идея единственной системы, замкнутой на самой себе, по существу ложна. Если мы попытаемся закрыть реальность только в одной из наших систем, тем самым мы признаем ограниченность реального, наше господство над ним, а значит оно не существует, а является нашим произведением. Напротив, реальность постигается в качестве таковой именно потому, что она не создана нами. Она всегда выходит за наши пределы, предписывает нам и превосходит нас. Человек бессилён достичь всей реальности, сравняться в познании с существованием, даже со своим собственным существованием, и это порождает разнообразие систем, не только закономерным, но и необходимым образом...

Но если разнообразие систем закономерно, то единство системы необходимо каждому существованию. Таким образом множество систем необходимо для человечества, но каждый человек должен иметь только одну. Это означает, что всякая философская система персональна. Моя система — это мое средство через познание пребывать в бытии. Закономерно возникает вопрос: если она есть наиболее глубокое выражение моей личности, то может ли она быть безличной. Персонализм единственное учение, которое способно объединить в одно целое уважение к своей системе с уважением к другим системам, так сказать, к другим личностям. Для того, чтобы это было возможно, необходимо также, чтобы моя система была открыта к другим системам: как моя личность открыта другим личностям, чтобы мое доверие совершенствовалось на основе совершенствования доверия других личностей, чтобы мои конструкции беспрестанно видоизменялись под влиянием контактов со всеми другими существованиями.

Итак всякая система истинна. В качестве таковой она есть мой взгляд на реальность. Система становится ложной, если этот взгляд претендует быть всеобщим и исчерпывающим. Заблуждение начинается тогда, когда система становится систематичной...

Всякое конечное существование есть вдохновение, то есть беспокойство. Это прежде всего относится к мыслящему существованию. Беспокойство это то, что толкает творить систему, чтобы

описать реальность, преодолеть его безграничность и реконструировать его. Человеческая философия не может быть философией ни счастливого, ни несчастного, а беспокойного создания. Поль Декостер говорил, что беспокойство — это единственная постоянная философская ценность. Оно есть опыт, который не запрещает никакой другой опыт. Системы проходят, а оно живет. Беспокойство внешне похоже на сомнение. Однако оно имеет существенное отличие: сомнение — это рациональная рефлексия, в то время как беспокойство интегральное состояние души. Беспокойная душа не сомневается, что она существует. Она уверена в своем существовании, хочет сравняться с Бытием, но не знает как это сделать. И система это только бесконечно продолжающееся усилие, чтобы уравнивать познание с моим беспокойным существованием...

Философ — это тот человек, который субъективное беспокойство заключает в определенную систему.

*Лакруа Ж. Марксизм, экзистенциализм, персонализм
(присутствие вечности во времени). — 7-е изд.
— Париж, 1966. — С. 68-75.*

Всякая истинная философия одновременно персональна и универсальна: персональна в том, что она связана с существованием философа; универсальна в том, что она поднимает это существование до сущности и заключает в систему... А это означает, что философия имеет прямое отношение к пережитому. Ницше говорил, что философское произведение — это универсализированная описанием его собственная жизнь, хотя то, что относится к философии Канта или Шопенгауэра, не может быть представлено просто как “биография души”, но в первом случае это “рассудок”, а во втором “характер”.

Всякая философия рождается от беспокойства, которое пытается преодолеть мыслитель, никогда полностью не достигая этой цели. Ее можно рассматривать как психоанализ в двойном смысле, а именно как анализ и лечение. Ее побудительный мотив — это устремленность к внешнему и внутреннему миру. Она отказывается от насилия, поскольку мир — это обмен словами, а насилие разрешается в спорах. Но такая гармония никогда не выступает в качестве отправной точки. Отсюда следует та ностальгия, которая ощущается как неудовлетворенное беспокойство. Философия — это ностальгия вдохновенного бытия о самом себе, говорил Новалис. И представляется, что невозможно лучше раскрыть ее сущность. Эта же идея довольно ясно присутствует и у Маркса: конечной целью Марксова мышления является стремление сделать мир **человеческой обителью**, где человек смог бы **жить сам по себе**.

Однако философия — это не только форма реализации беспокойства и ностальгии. Через философствование можно прийти к бытию, к Я. Философия это вопрошающее мышление. Но постанов-

ка вопроса перед самим собой предполагает врожденную уверенность, предварительную очевидность... Философия — это возвышение личного существования до универсального разума. Гегель говорил, что сова Минервы вылетает ночью. Философия — это то, что пробуждается позже, после трудов и дней. Но если он пробуждается позже в качестве философа, то встает раньше в качестве человека. И в этом качестве он причастен ко всем проблемам других людей. Он размышляет о действиях людей и результатах этих действий, стремится сопоставить их друг с другом, поставить в отношение к целому. В результате он создает открытую систему... Именно в этом мы можем поддержать идею философии как строгой науки: система полностью рациональна, даже если она не является собственно наукой.

Философия — это рефлексия, то есть мышление о мышлении. В определенном смысле философ не отличается от других как мыслитель. Каждый человек мыслит. Мышление необходимо человеку даже просто для того, чтобы пересечь улицу... Но философское мышление — это вторичное мышление, обращенное к первичному, существование которого оно предполагает. Таким образом философия не выступает только как созидание. Она опирается на данное. Философия — это преобразование человеческим духом данного, движение Опыта. И если хотите, это движение необработанного сырья, данного чувственных ощущений, исторических ситуаций, многочисленных знаний, приобретенных индивидом и человечеством, всего того, что происходит с нами извне и изнутри через опыт с самими вещами, но отражается духом и благодаря самому этому действию становится значимым содержанием. Иначе говоря, это тематизация — необдуманного, систематизации и структурирования. В этом, если хотите, и состоит научный аспект философии. Те, кто пренебрегают им, пренебрегают и философией.

Лакруа Ж. Персонализм как антиидеология. -Париж, 1972.- С. 35-38.

3. 1. Раннегреческая натурфилософия

ФАЛЕС

Аристотель. Метафизика I—3.983 в 6. Большинство первых философов полагали начала, относящиеся к разряду материи, единственными началами всех вещей; из числа все сущее [вещи] состоят, из чего, как из первого они возникают и во что, как в последнее они уничтожаются... Это они полагают элементом и это началом сущих [вещей].

Там же. 983 в 18. Однако количество и вид такого начала не все определяют одинаково. Так, Фалес, родоначальник такого рода философии, считает [материальное начало] водой, поэтому он и утверждает, что земля — на воде. Вероятно, он вывел это воззрение из наблюдения, что пища всех [существ] влажная и что тепло как таковое рождается из воды и живет за счет нее, а “то, из чего все возникает”, это [по определению] и есть начало всех [вещей]. Вот почему он принял это воззрение, а также потому, что сперма всех [живых существ] имеет влажную природу, а начало и причина роста содержащих влагу [существ] — вода.

АНАКСИМАНДР

Диоген Лаэртций II, 1—2. Анаксимандр, сын Праксиада, милетец. Он утверждал, что начало и элемент (стихия) есть бесконечное (απειρον), не определял [это бесконечное] как “воздух”, “воду” или какой-нибудь другой определенный элемент. Он учил, что части изменяются, целое же (универсум) остается неизменным, что Земля покоится посередине [космоса], занимая центральное местоположение [в силу шарообразности], а также, что Луна сияет ложным светом и освещается Солнцем, в Солнце [по величине] не менее Земли ее чистейший огонь.

Симплиций. Phys. 24,11. Из полагающих одно движущееся и бесконечное [начало]. Анаксимандр, сын Праксиада, милетец, преемник и ученик Фалеса, началом и элементов сущих [вещей] полагал бесконечное, первым ввел это имя начала. Этим [началом] он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы. А из каких [начал] вещам рождены, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, как он об этом сам говорит довольно поэтическими

словами. Ясно, что подметив взаимопревращение четырех элементов, он не счел ни один из них достойным того, чтобы принять его субстрат [остальных], но [признал субстратом] нечто иное, отличное от них. Возникновение он объясняет не инаковением [качественным превращением] первоэлемента, но определением противоположностей вследствие вечного движения. Поэтому Аристотель и поставил его в один ряд с философами типа Анаксагора.

АНАКСИМЕН

Симплиций. Phys. 24,26. Анаксимен, сын Эвристата, милетец, который был учеником Анаксимандра, так же, как и он, полагал, что субстратная естественная субстанция одна и бесконечна, но в отличие от него [считает ее] не неопределенной, а [конкретно] определенной, полагая ее воздухом. Сущностные различия он свел к разреженности и плотности. Разрежаясь [воздух] становится огнем, сгущаясь — ветром, потом облаком, [сгустившись] еще больше — водой, потом землей, потом камнями, а из них — все остальное. Движение же, так же [как и Анаксимандр] полагает вечным и считает его причиной изменения.

ГЕРАКЛИТ ЭФЕССКИЙ

Климент Strom V, 105. Этот космос тот же самый для всех, не создал никто из богов, не из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим.

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

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

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

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

Инполит Refut IX, 9. Признак мудрости — согласится не мне, но логосу внемля, что все едино.

ПИФАГОР

Аэций 13, 8. Самосец Пифагор, сын Миссары, первый назвавший философию этим именем [признает началами числа и заключающиеся в них соразмерности, которые он прививает гармониями, элементы же, называемые геометрическими [он считает] состоя-

щими из тех и других [начал]. Опять же [он принимает] и в началах монаду и неопределенную диаду. Одно из начал у него устремляется к действующей и видовой причине, каковая есть бог — ум, другая же [относится] к причине страдательной и материальной, каковая есть видимый мир.

Аэций II, 6,5, Пифагор говорит, что пять телесных фигур, которые называются также математическими: из куба [учит он] возникла земля, из пирамиды — огонь, из октаэдра — воздух, из икосаэдра — вода, из додекаэдра — сфера Вселенной [т. е. эфир].

Элейская школа: Парменид и Зенон

ПАРМЕНИД

Псевдо-Плутарх. Strom. 5. Он объявляет, что согласно истинному положению вещей, Вселенная вечна и неподвижна. Возникновение же относится к области кажущегося, согласно логичному мнению бытия. И ощущения он изгоняет из области истины. Он говорит, что если что-нибудь существует сверх бытия, то оно не есть бытие. Небытия же во Вселенной нет. Вот таким-то образом он оставляет бытие без возникновения.

Аэций I, 7, 26. Парменид: бог — неподвижен, конечен и имеет форму шара.

Аэций I, 25, 3. Парменид и Демокрит: все существует согласно необходимости. Судьба же, правда, провидение и творец мира тождественны.

О природе

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

V, 1. Одно и то же есть мысль и бытие.

VI, 1. Слово и мысль бытием должны быть.

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

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

Цельное все без конца, не движется и однородно.

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

Без перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?

Как и откуда расти?

VIII, 21. Гаснет рождение, так и смерть пропадет без вести ,

И неделимо оно, ведь все оно сплошь однородно.

VIII, 26. Так неподвижно лежит в пределах оков величайших

И без начала, конца, затем, что рождение и гибель

Истинны тем далеко отброшенным вдаль убеждением.

VIII, 30. Могучая необходимость

Держит в оковах его, пределом вокруг ограничив.

Так бытие должно быть необходимо конечным:

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

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

ЗЕНОН

Симплиций. Phys. 139, 9. В своем сочинении он доказывает, что тому, кто утверждает множественность [сущего], приходится впадать в противоречие — [В частности] он доказывает, что если сущее тождественно, то оно и велико и мало, столь велико, что бесконечно по величине, и столь мало, что вовсе не имеет величины. Вот в этом [доказательстве] он старается доказать, что то, что не имеет величины, ни толщины, ни объема, существовать не может. Ибо, говорит он, если прибавить [это] к другому сущему, то нисколько не увеличить его. Ведь так у него нет вовсе величины, то будучи присоединено, оно не может нисколько увеличено. И таким образом... [очевидно] ничего не было бы прибавлено. Если же другая [вещь] нисколько не уменьшится от отнятия [у него этого] и, с другой стороны, нисколько не увеличится от прибавления [этого], то очевидно, что то, что было прибавлено и отнято, есть ничто. И это Зенон говорит не с целью отрицать единое, но исходя из того [соображения], что каждая из многих бесконечных (по числу вещей) имеет величину по той причине, что перед любой [вещью] всегда должно находиться что-нибудь вследствие бесконечной делимости. Это он доказывает после того, как раньше показал, что ничто не имеет величины, так как каждая из многих [вещей] тождественна с собой и едина.

Диакен Лаэртский IX, 72. Зенон же отрицает движение, говоря: “Движущийся [предмет] не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет.

АНАКСАГОР

Аристотель. Метафизика. 984, а 11. Анаксагор из Клазомен, который по времени был раньше [Эмпедокла], а делами позже, принимает бесконечное число начал: он утверждает, что почти подобочастное (Как, например, вода или огонь) возникают и уничтожаются только в смысле соединения и разделения, а в другом смысле не возникают и не уничтожаются, но пребывают вечными.

Симплиций. Phys. 460, 4. Поскольку и Анаксагор, и Демокрит принимают бесконечное число начал (первый гомеомерии, второй — атомы, [Аристотель] сначала излагает воззрения Анаксагора — объясняет нам, почему Анаксагор пришел к такому представлению и показывает, что Анаксагору приходится считать бесконечной по величине не только целостную смесь [Вселенную], но и утверждать, что каждая гомеомерия, подобно Вселенной, содержит в себе все вещи, и даже не просто бесконечные [по числу], но и бесконечное число раз бесконечные.

Там же, 1123. 21. Как полагали Анаксагор утверждал, что все вещи были вперемешку и оставались неподвижными в течение бесконечного времени, затем творец космоса — Ум, соизволив разделить виды, которые Он называет гомемериями, сообщил им движение.

Аристотель. Метафизика АЧ 985 а 18. У Анаксагора ум используется как *deus ex machina* для творения мира, и всякий раз, как он не может объяснить по какой-то причине [нечто] с необходимостью имеет место, он его притаскивает, а в остальных случаях он называет причиной происходящего все, что угодно, только не ум.

ЛЕВКИПП и ДЕМОКРИТ

Аристотель. Метафизика 1.4. 985: в 4. А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное — сущим, а пустое [разряженное] — не-сущим (поэтому они и говорят, что сущее существует несколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует несколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то, и другое. И так, как те, кто признает основную сущность единой, а не остальные выводят из ее свойств, принимая разряженное и плотное за основания (*archai*) свойств [вещей, так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь “строем”, “соприкосновением” и “поворотом”: из них “строй” — это очертания, “соприкосновение” — порядок, “поворот” — положение, а именно А отличается от N очертаниями, AN от NA — порядком, Z от N положением. А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли.

Диоген Лаэртский X, 56. “Каждое из бесконечного множества телец должно быть определенной величины”.

Аристотель, De den et sov. 1,8, 329 в 85—325 а 1. Наиболее методически обо всем учили, исходя из одного и того же принципа, Левкипп и Демокрит. Они приняли начало соответственно природе, какова она есть сама по себе. Дело в том, что некоторые из древних полагали, будто бытие по необходимости едино и неподвижно. Ибо пустота не существует, движение невозможно, если нет отдельно существующей пустоты, и, с другой стороны, нет многого, если нет того, что разделяет. Левкипп же полагал, что он обладает учением, которое будучи согласно с чувственным восприятием, не отрицает ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом [с показаниями! чувственных] восприятий, а с [философами] принимавшими еди-

ное, — в том, что не может быть движение без пустоты, он говорит, что пустота — небытие, и что небытие существует нисколько не менее, чем бытие. Ибо сущее в собственном смысле — абсолютно полное бытие. Такое “полное” же не едино, но таковых сущих бесконечное множество по числу, и они невидимы вследствие [своих] объемов; Они носятся в пустоте [ибо пустота существует и, соединяясь, производят возникновение, расторгаясь на гибель.

Аристотель. Phys. I, 5. 265 в 24. Они говорили, что атомы трясутся во всех направлениях, и они не только приписывали элементам первичное движение, но и исключительно лишь это движение, прочие же [виды, движения приписываются им] тем [сложным видам], которые сами возникают из элементов.

Инполит Rex hack. 1,13. Миры [по мнению Демокрита] бесчисленны и различны по величине. В некоторых из них нет ни Солнца, ни Луны, в других — Солнце и Луна больше по размерам наших, а в некоторых их большее число. Расстояния между мирами не равны, между некоторыми большие, между другими меньшие, и одни миры еще растут, другие уже находятся в расцвете, третьи разрушаются, и в одно и то же время в одних местах миры возникают, в других разрушаются. Погибают же они друг от друга, сталкиваясь между собой. Некоторые миры не имеют ни животных, ни растений и вовсе лишены влаги. Наш мир находится в расцвете, не будучи в состоянии более принимать в себя что-либо извне.

Аэций I,25 ч. Ни одна вещь, писал Левкипп, не возникает беспричинно, но все [появляется] на каком-нибудь основании и в силу необходимости.

Аэций I,3,2. Мир не одушевлен и не управляется провидением, но будучи образован из атомов, он управляется некоторой неразумной природой.

Диоген Лаэртский, IX, 45. Все совершается по необходимости, так как вихрь является причиной возникновения всего земного, и этот вихрь Демокрит называет необходимостью.

3.2. Софисты: Протагор и Горгий

ПРОТАГОР

Cekct adv. math. VII, 60. Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют.

Cekct Punt hypot. I, 216—219. Протагор мерой называет критерий, вещами же — дела (то, что делается). Таким образом, он утверждает, что человек есть критерий всех дел: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют. И вследствие этого он принимает только то, что является каждому [отданному человеку] и таким образом вводит [принцип] относительности.

Протагор говорит, что материя текуча и при течении ее беспрерывно происходят прибавления взамен убавлений ее и ощущения перестраиваются и применяются в зависимости от возрастов и прочих телесных условий. Люди в различное время воспринимают по-разному, в зависимости от различий своих состояний.

Секст adv. math. VII 60. [Протагор] говорил, что все продукты воображения и все мнения истинны и что истина принадлежит к тому, что относительно, вследствие того, что все явившееся им, представляющееся кому-нибудь существует непосредственно в отношении к нему.

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

ГОРГИЙ

Се/сст adv. math. VII в 5. В сочинении “О несуществующем” или “О природе” он устанавливает три главных положения, непосредственно следующие одно за другим. Одно [положение] — именно первое [гласит], что ничто не существует; второе — что если [что-либо] и существовало, то оно непознаваемо для человека; третье — что если Оно и познаваемо, то все же по крайней мере оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего.

3.3. Платон и Аристотель — систематизаторы древнегреческой философии

ПЛАТОН

[Учение об “идеях”]

После этого-то, сказал я, нашу природу, со стороны образования и необразованности, уподобь вот какому состоянию. Вообрази людей как бы в подземном пещерном жилище, которое имеет открытый сверху и длинный во всю пещеру вход для света. Пусть люди живут в ней с детства, скованные по ногам и по шее так, чтобы, пребывая здесь, могли видеть только то, что находится пред ними, а поворачивать голову вокруг от уз не могли. Пусть свет доходит до них от огня, горящего далеко вверху и позади их, а между огнем и узниками на высоте пусть идет дорога, против которой вообрази стену, построенную наподобие ширм, какие ставят фокусники пред зрителями, когда из-за них показывают фокусы. — Воображаю, сказал он. — Смотри же: мимо этой стены люди несут выставляющиеся над стеною разные сосуды, статуи и фигуры, то человеческие, то животные, то каменные, то деревянные, сделанные различным образом, и что будто бы одни из проносящих издают звуки, а другие молчат. — Станный начертываешь ты образ и странных узников, сказал он. — Похожих на нас, промолвил я.

Разве ты думаешь, что эти узники на первый раз как в себе, так и один в другом видели что-нибудь иное, а не тени, падавшие от огня на находящуюся пред ними пещеру? — Как же иначе, сказал он, если они принуждены во всю жизнь оставаться с неподвижными-то головами? — А предметы проносимые — не то же ли самое? — Что же иное? — Итак, если они в состоянии будут разговаривать друг с другом, не подумаешь ли, что им будет представляться, будто, называя видимое ими, они называют проносимое? — Необходимо. — Но что, если бы в этой темнице прямо против них откликались и эхо, как скоро кто из проходящих издавал бы звуки, к иному ли чему, думаешь, относили бы они эти звуки, а не к проходящей тени? — Клянусь Зевсом, не к иному, сказал он. — Да и истиною-то, примолвил я, эти люди будут почитать, без сомнения, не что иное, как тени. — Весьма необходимо, сказал он. — Наблюдай же, продолжал я, пусть бы при такой их природе, приходилось им быть разрешенными от уз и получить исцеление от бессмысленности, какова бы она ни была; пусть бы кого-нибудь из них развязали, вдруг принудили встать, поворачивать шею, ходить и смотреть вверх на свет: делая все это, не почувствовал ли бы он боли и от блеска, не ощутил бы бессилия взирать на то, чего прежде видел тени? И что, думаешь, сказал бы он, если бы кто стал говорить ему, что тогда он видел пустяки, а теперь, повернувшись ближе к сущему и более действительному, созерцает правильное, и, если бы даже, указывая на каждый проходящий предмет, принудили его отвечать на вопрос, что такое он, пришел ли бы он, думаешь, в затруднение и не подумал ли бы, что виденное им тогда истиннее, чем указываемое теперь? — Конечно, сказал он. — Да, хотя бы и принудили его смотреть на свет, не страдал ли бы он глазами, не бежал ли бы, повернувшись к тому, что мог видеть, и не думал ли бы, что это действительно яснее указываемого? — Так, сказал он. — Если же кто, продолжал я, стал бы влечь его насильно по утесистому и крутому всходу и не оставил бы, пока не вытащил на солнечный свет, то не болезновал бы он и не досадовал ли бы на влекущего и, когда вышел бы на свет, ослепляемые блеском глаза могли ли бы даже видеть предметы, называемые теперь истинными? — Вдруг-то, конечно, не могли бы, сказал он. — Понадобилась бы, думаю, привычка, кто захотел бы созерцать горнее: сперва легко смотрел бы на тени, потом на отражающиеся в воде фигуры людей и других предметов, а, наконец, и на самые предметы; и из этих находящихся на небе и самое небо легче видел бы ночью, взирая на сияние звезд и луны, чем днем — солнце и свойства солнца. — Как не легче! — И только, наконец, уже, думаю, был бы в состоянии усмотреть и созерцать солнце — не изображение его в воде и в чуждом месте, а солнце само в себе, в собственной его области. — Необходимо, сказал он. — И после этого-то лишь заключил бы о нем, что оно означает времена и лета и, в видимом месте всем управляя,

есть некоторым образом причина всего, что усматривали его товарищи. — Ясно, сказал он, что от того перешел бы он к этому. — Что же вспоминая о первом житье, о тамошней мудрости и о тогдашних узниках, не думаешь ли, что свою перемену будет он ублажать, а о других жалеть? — И очень. — Вспоминая также и о почестях и похвалах, какие тогда воздаваемы были им друг от друга, и о наградах тому, кто с проницательностью смотрел на проходящее и внимательно замечал, что обыкновенно бывает прежде, что потом, что идет вместе, и из этого то могущественно угадывал, что имеет быть — пристрастен ли он будет, думаешь, к этим вещам и станет ли завидовать людям между ними почетным и правительственным или скорее придет к мысли Гомера и сильно захочет лучше идти в деревню работать на другого человека, бедного, и терпеть что бы то ни было, чем водиться такими мнениями и так жить? — Так и я думаю, сказал он; лучше принять всякие мучения, чем жить по-тамошнему. — Заметь и то, продолжал я, что если такой сошел опять в ту же сидельницу и сел, то после солнечного света глаза его не были ли бы вдруг объаты мраком? — Уж конечно, сказал он. — Но, указывая опять, если нужно, на прежние тени и споря с теми всегдашними узниками, пока не отупел бы, установив снова свое зрение — для чего требуется не кратковременная привычка, — не возбудил ли бы он в них смеха и не сказали ли бы они, что, побывав вверху, он возвратился с поврежденными глазами и что поэтому не следует даже пытаться восходить вверх? А кто взялся бы разрешить их и возвестить, того они, лишь бы могли взять в руки и убить, убили бы. — Непременно, сказал он. — Так этот-то образ, любезный Главкон, продолжал я, надобно весь прибавить к тому, что сказано прежде видимую область зрения уподобляя житью в узилище, а свет огня; в нем — силе солнца. Если притом положишь, что восхождение вверх и созерцание горнего есть восторжение души в место мыслимое, то не обманешь моей надежды, о которой желаешь слышать. Бог знает, верно ли это; но представляющееся мне представляется так: на пределах ведения идея блага едва созерцается; но, будучи предметом созерцания, дает право умозаключать, что она во всем есть причина всего правого и прекрасного, в видимом родившая свет и его господина, а в мыслимом сама госпожа, дающая истину и ум, и что желающий быть мудрым в делах частных и общественных должен видеть ее. — Тех же мыслей и я, сказал он, только бы мочь как-нибудь. — Ну так прими и ту мысль, примолвил я, и не удивляйся, что здешние пришлецы не хотят жить по-человечески, но душами своими возносятся вверх, чтоб обитать там; ибо это естественно, если только по начертанному образу, справедливо (*Государство*, 514 A-517D).

— А что мы скажем о многих прекрасных вещах, ну, допустим, о прекрасных людях, или плащах, или конях, что мы скажем о любых других вещах, которые называют тождественными или

прекрасными, короче говоря, дбо всем, что одновременно вещам самим по себе? Они тоже неизменны или в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?

— И снова ты прав, — ответил Кебет, — они все время меняются (*Федон, 78 E*).

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

— Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ, — отвечал Кебет (*Федон, 78 D*).

Мысль бога питается разумом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять то, что ей подобает; потому она, когда видит сущее хотя бы время от времени, любит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод, описав круг, не перенесет ее опять на то же место. В своем круговом движении она созерцает самое справедливо, созерцает рассудительность, созерцает знание, не то знание, которому свойственно возникновение, и не то, которое меняется в зависимости от изменений того, что мы теперь называем бытием, а то настоящее знание, что заключается в подлинном бытии (*Федр, 247D-E*).

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

лучать от него сущность, тогда как благо не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше пределов сущности (*Государство*. 508 E-509 B).

Объясним же, ради какой причины устроитель устроил происхождение вещей и это все. Он был добр; в добром же никакой ни к чему и никогда не бывает зависти. И вот, чуждый ее, он пожелал, что бы все было по возможности подобно ему. Кто принял бы от мужей мудрых учение, что это именно было коренным началом происхождения вещей и космоса, то принял бы это весьма правильно. Пожелав, чтобы все было хорошо, а худого по возможности ничего не было, бог таким-то образом все подлежащее зрению, что застал не в состоянии покоя, а в нестройном и беспорядочном движении, из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний всячески лучше первого. Но существу превосходнейшему как не было прежде, так не дано и теперь делать что иное, кроме одного прекрасного (*Тимей*, 29E — 30 A).

Бог, по древнему сказанию, держит начало, конец и средину всего сущего. По прямому пути бог приводит все в исполнение, хотя по природе своей он вечно обращается в круговом движении. За ним всегда следует правосудие, мстящее отстающим от божественного закона. Кто хочет быть счастлив, должен держаться его и следовать за ним смиренно и в строгом порядке. Если же кто вследствие надменности превозносится богатством, почестями, телесным благообразием; если кто юностью, неразумием и наглостью распаляет свою душу, так, что считает, будто ему уже не нужен ни правитель, ни руководитель, но будто он сам годится в руководители другим, — такой человек остается позади, будучи лишен бога. Оставшись позади и подобрав еще других, себе подобных, он мечется, приводя все в смятение (*Законы*. 716 A-B).

Сократ. Удел блага необходимо ли совершенен или же нет?

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

Сократ. Что же? Довлеет ли себе благо?

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

Сократ. Значит, полагая я, совершенно необходимо утверждать о нем, что все познающее охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его, завладеть им, и не заботиться ни о чем, кроме того, что может быть достигнуто вместе с благом (*Филеб*, 20 D).

Сократ. Итак, если мы не в состоянии уловить благо одною идеею, то поймем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложивши их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом (*Филеб*, 65 A).

[Теория познания]

Раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели,

и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно. И раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, — люди называют это познанием, — самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать — это как раз и значит припоминать (*Менон*, 81 C-D).

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

Менон. Конечно.

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

Менон. Да.

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

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

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

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

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

Менон. И это очевидно.

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

Менон. В те самые.

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

Менон. Разумеется.

Сократ. Так если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пускаться в поиски и припоминать то, чего мы сейчас не знаем, то есть не помним? (*Менон*. 85 D-B).

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

век, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным (*Федр*, 249 C-D). [*Космология*]

Древние, которые были лучше нас и обитали ближе к богам, передали нам сказание, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и включает в себе сросшиеся во едино предел и беспредельность. Если все это так устроено, то мы всегда должны полагать одну идею относительно каждой вещи и соответственно этому вести исследование: в заключение мы эту идею найдем. Когда же схватим ее, нужно смотреть, нет ли, кроме нее одной, еще двух или трех идей или какого иного числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое и беспредельно многое, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и единым; только тогда каждому единству из всего ряда можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем (*Филеб*, 16 C-D).

Когда в полной движения и жизни Вселенной родивший ее отец признал образ бессмертных богов, он возрадовался и в добром своем расположении придумал сделать ее еще более похожую на образец. Так как самый образец есть существо вечное, то и эту Вселенную вознамерился он сделать по возможности такую же. Но природа-то этого существа действительно вечная; а это свойство сообщить вполне существу рожденному было невозможно; так он придумал сотворить некоторый подвижный образ вечности, и вот, устроая заодно небо, создает пребывающий в одной вечности вечный, восходящий в числе образ — то, что называли мы временем. Ведь и дни и ночи, и месяцы и годы, которых до появления неба не было, — тогда вместе с установлением неба подготовил он и их рождение (*Тимей*, 37 D-E).

В прежнюю чашу, в которой замешана и составлена была душа Вселенной, влив опять остатки от прежнего [бог] смешал их почти таким же образом; но это ни была уже чистая, как тогда, смесь, а вторая и третья по достоинству (*Тимей*, 41D).

Сущее, пространство и рождение являются, как три троякие начала, еще до происхождения неба. Кормилица же рождаемого, разливаясь влагою и пылая огнем, принимая также формы земли и воздуха и испытывая все другие состояния, которые приходят с этими стихиями, представляется, правда, на вид всеобразною; но так как ее наполняют силы неподобные и неравновесные, то она не имеет равновесия ни в какой из своих частей, а при неравном повсюду весе подвергается под действием этих сил сотрясениям и, колеблясь, в свою очередь потрясает их. Через сотрясение же они

разъединяются и разбрасываются туда и сюда, все равно как при рассеивании и провеивании посредством сит и служащих для чистки зерна орудий плотные и твердые зерна падают на одно место, а слабые и легкие — на другое (*Тимей*, 52 D-E).

АРИСТОТЕЛЬ

Метафизика [Учение о движении]

Книга двенадцатая. Глава седьмая

Ввиду того, что дело может обстоять подобным образом и в противном случае мир должен был бы произойти из ночи и смеси всех вещей и из небытия, наш вопрос можно считать решенным, и существует что-то, что вечно движется безостановочным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только как логический вывод, но и как реальный факт, а потому первое небо обладает, можно считать, вечным бытием. Следовательно, существует и нечто, что [его] приводит в движение. А так как то, что движется и [вместе] движет, занимает промежуточное положение, поэтому есть нечто, что движет, не находясь в движении, — нечто вечное и являющее собою сущность и реальную активность. Но движет так предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами] не находясь в движении. А первые (т. е. высшие) из этих предметов, [на которые направлены желание и мысль], друг с другом совпадают. Ибо влечение вызывается тем, что кажется прекрасным, а высшим предметом желания выступает то, что на самом деле прекрасно... А что цель имеет место [и] в области неподвижного — это видно из анализа: цель бывает для кого-нибудь и состоит в чем-нибудь, и в последнем случае она находится в этой области, а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви, между тем все остальное движет, находясь в движении [само]. Теперь, если что-нибудь движется, в отношении его возможно и изменение; поэтому, если реальная деятельность осуществляется как первичное пространственное движение, тогда, поскольку здесь есть движение, постольку во всяком случае возможна и перемена [перемена] в пространстве, если уж не по сущности; а так как в реальной деятельности дается нечто, что вызывает движение, само, Пребывая неподвижным, то в отношении этого бытия перемена никоим образом невозможна. Ибо первое из изменений — это движение в пространстве, а в области такого движения [первое] — круговое. Между тем круговое движение вызывается бытием, о котором мы говорим сейчас. Следовательно, это — бытие, которое существует необходимо: и, поскольку оно существует необходимо, тем самым [оно существу-

ет] хорошо, и в этом смысле является началом. Ибо о том, что необходимо, можно говорить в нескольких значениях. Иногда, под ним разумеется то, что [делается] насильно, потому что — против влечения, иногда то, без чего не получается благо, и так же мы обозначаем то, что не может существовать иначе, но дается безусловно [как оно есть]. Так вот, от такого начала зависит мир небес и [вся] природа. И жизнь [у него] такая, как наша, — самая лучшая, [которая у нас] на малый срок. В таком состоянии оно находится всегда (у нас этого не может быть), ибо и наслаждением является деятельность его (поэтому также бодрствование, восприятие, мышление приятнее всего, надежды *же* и воспоминания — [уже] на почве их). А мышление, как оно есть само по себе, имеет дело с тем, что само по себе лучше всего, и у мышления, которое таково в наивысшей мере, предмет — самый лучший [тоже] в наивысшем мире. При этом разум в силу причастности своей к предмету мысли мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь [со своим предметом] и мысли [его], так что одно и то же есть разум и то, что мыслится им. Ибо разум имеет способность принимать в себя предмет своей мысли и сущность, а действует он, обладая [ими], так, что то, что в нем, как кажется, есть божественного, — это скорее самое обладание, нежели [одна] способность к нему, и умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если поэтому так хорошо, как нам иногда, богу всегда, то это изумительно; если же лучше, то еще изумительнее. А с ним это именно так и есть. И жизнь, без сомнения, присуща ему; ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность, и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть бог...

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

*О душе [Антропология — теория познания] Книга
вторая. Глава 1*

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

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

2) Один из родов существующего составляют субстанции. Каждая субстанция включает в себе: материю, которая сама по себе не есть что-либо определенное, во-вторых, форму и вид, в силу которого она становится определенным предметом, и в-третьих, нечто состоящее из этих двух частей. Материя при этом есть только потенция, форма же — энтелехия, и притом энтелехия в двух значениях, различие между которыми такое же, как между знанием и приложением его.

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

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

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

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

3.4. Эллинистическая философия: эпикуреизм и стоицизм

ЭПИКУР

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

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

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

[Из письма к Менекею]

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

Что я тебе постоянно советовал — это делай и об этом размышляй, имея в виду, что это основные принципы прекрасной жизни. Во-первых, верь, что бог — существо бессмертное и блаженное, согласно начертанному общему представлению о боге, и не приписывай

вай ему ничего чуждого его бессмертию или несогласного с его блаженством; но представляй себе о боге все, что может сохранять его блаженство, соединенное с бессмертием. Да, боги существуют: познание их — факт очевидный. Но они таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим — пользу. Именно люди, все время близко соприкасаясь со своими собственными добродетелями, к подобным себе относятся хорошо, а на все, что не таково, смотрят как на чуждое.

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

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

Надо принять во внимание, что желания бывают: одни — естественные, другие — пустые, и из числа естественных одни — необходимые, а другие — только естественные; а из числа необходимых одни необходимы для счастья, другие — для спокойствия тела, третьи — для самой жизни. Свободное от ошибок рассмотрение этих фактов при всяком выборе и избегании может содействовать здоровью тела и безмятежности души, так как это есть цель счастливой жизни, ведь ради этого мы все делаем, именно чтобы не иметь ни страданий, ни тревог... Мы имеем надобность в удовольствии тогда,

когда страдаем от отсутствия удовольствия; а когда не страдаем, то уже не нуждаемся в удовольствии. Поэтому-то мы и называем удовольствие началом и концом счастливой жизни...

Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда мы обходим многие удовольствия, когда за ними следуют для нас большая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того как мы вытерпим страдания в течение долгого времени. Таким образом, всякое удовольствие по естественному родству с нами есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать...

Простые кушанья доставляют такое же удовольствие, как и дорогая пища, когда все страдание от недостатка устранено. Хлеб и вода доставляют величайшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность. Таким образом, привычка к простой, недорогой пище способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни, приводит нас в лучшее расположение духа, когда мы после долгого промежутка получаем доступ к предметам роскоши, и делает нас неустрашимыми пред случайностью.

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

Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие. Поэтому благоразумие дороже даже философии. От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. Ведь добродетели по природе соединены с жизнью приятной, и приятная жизнь от них неотделима. В самом деле, кто, по твоему мнению, выше человека, благочестиво мыслящего о богах, свободного от страха перед смертью, путем размышления постигшего конечную цель природы, понимающего, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло связано с кратковременным страданием; смеющегося над судьбой, которую некоторые вводят как владычицу всего?

СЕНЕКА

Не может быть природы без бога и бога без природы (*De benef.*, IV, 3).

Захочешь ли назвать [бога] судьбой? Не ошибешься: ведь от него все в мире зависит, он причина всех причин. Хочешь ли назвать его провидением? Верно будет сказано: ведь его мудростью все направляется, чтобы не было в мире беспорядка и все получало разумный смысл и объяснение. Назовешь ли его природой? Не согрешишь против истины, ибо от него все рождается, его дыханием мы живем. Назовешь ли его миром? Не обманешься: ведь он и есть то целое, что ты видишь, совершенный во всех составляющих его частях, сам сохраняющий себя своей силой (*Quaest. nat.*, 11, 45).

Закон судьбы совершает свое право ... ничья мольба его не трогает, ни страдания не сломят его, ни милость. Он идет своим невозвратным путем, предначертанное вытекает из судьбы. Подобно тому как вода быстрых потоков не бежит вспять и не медлит, ибо следующие воды стремят более ранние, так повинуется цепь событий вечному вращению судьбы, а первый ее закон — соблюдать решение (*Quaest. nat.*, II, 35).

Мы не можем изменить мировых отношений. Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество, достойное добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что приносит нам судьба, и отдаться воле законов природы (*Ep. ad. Luc.*, 107, 7).

Судьбы ведут того, кто хочет, и тащат того, кто не хочет (*Ep. ad. Luc.*, 107, 11).

Вселенная, которую видишь, обнимающая весь божественный и человеческий мир, образует единство: мы — члены единого тела. Природа создала нас родными друг другу, поскольку она сотворила нас из одной и той же материи для одних и тех же целей (*Ep. ad. Luc.*, 95, 52).

Разум — это не что иное, как часть божественного духа, погруженная в тело людей (*Ep. ad. Luc.*, 66, 12; перевод А. Ч. Козаржевского).

Высшее благо заключено в разуме, а не в чувствах. Что в человеке самое лучшее? Разум. Силой разума он превосходит животных и идет вровень с богами. Итак, разум в его совершенстве есть благо, присущее человеку, тогда как все остальные чувства — общие с животными и растениями (*Ep. ad. Luc.*, 76, 8—9).

В борьбе за существование животные, вооруженные зубами и когтями, кажутся сильнее человека, но природа одарила человека двумя свойствами, которые делают это слабое существо сильнейшим на свете: разумом и обществом (*De benef.*, IV, 8).

Общительность обеспечила человека господством над зверями. Общительность дала ему, сыну земли, возможность вступить в чуждое ему царство природы и сделаться также владыкой морей... Она не дает случаю одолеть его, ибо ее можно призвать для

противодействия случаю. Устрани общительность, и ты разорвешь единство человеческого рода, на котором покоится жизнь человек (*De benef.*, IV, 18).

Философия научила нас почитать божество, любить людей, верить, что у богов власть, а среди людей тесное сообщество (*Ep. ad. Luc.*, 90,3).

Мы должны представить в воображении своем два государства: одно — которое включает в себя богов и людей; в нем взор наш не ограничен тем или иным уголком земли, границы нашего государства мы измеряем движением солнца; другое — это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их. Есть такие люди, которые в одно и то же время служат и большому и малому государству, есть такие, которые служат только большому, и такие, которые служат только малому.

Страсти меняют выражение лица, заставляют хмурить лоб, улыбаться, краснеть или бледнеть. И неужели ты думаешь, что столь явственные изменения в теле могут происходить не от причин материальных? Если страсти материальны, то материальны и душевные болезни: скупость, жестокость... Соприкасаться могут лишь материальные вещи, говорит Лукреций.

МАРК АВРЕЛИЙ

IV, 21. Если душа продолжает существовать, то каким образом воздух из века вмещает их в себя? — А каким образом вмещает в себя земля тела погребаемых в течение стольких веков? Подобно тому, как здесь тела, после некоторого пребывания в земле, изменяются и разлагаются, и таким образом очищают место для других трупов, точно также и души, нашедшие прибежище в воздухе, некоторое время остаются в прежнем виде, а затем начинают претерпевать изменения, растекаются и возгораются, возвращаясь обратно к семенеобразному разуму Целого, и таким образом уступают место вновь прибывающим.

IV, 27. Мир или стройный порядок, или же смешение и путаница. Но несомненно первое. Или в тебе может существовать известный строй, а во всем должно быть настроение? И это, когда все различено, расчленено и находится в постоянном взаимодействии!

IV, 48. Следует смотреть на все человеческое как на мимолетное и кратковечное: то, что было вчера еще в зародыше, завтра уже мумия или прах. Итак, проведи этот момент времени в согласии с природой, а затем расстанься с жизнью так же легко, как падает созревшая олива: славословя природу, ее породившую, и с благодарностью к произведшему ее дереву.

V, 30. Дух Целого требует общения. Поэтому менее совершенные существа он создал ради более совершенных, а более совершенные приноравливал друг к другу. Ты видишь, какое он всюду установил подчинение и соподчинение, каждому дал в меру его достоинства и привел наиболее совершенные существа к единомыслию.

VI, 30. Не иди по стопам Цезарей и не позволяй себя увлечь: ведь это бывает. Старайся сохранить в себе простоту, добропорядочность, неисчерпанность, серьезность, скромность, приверженность к справедливости, благочестие, благожелательность, любвеобилие, твердость в исполнении надлежащего дела. Употребляй все усилия на то, чтобы остаться таким, каким тебя желала сделать философия. Чти богов и заботься о благе людей.

VII, 9. Все сплетено друг с другом, всюду божественная связь, и едва ли найдется что-нибудь чуждое всему остальному. Ибо все объединено общим порядком и служит к украшению одного и того же мира. Ведь из всего составляется единый мир, все проникает единый бог, едина сущность всего, един закон, един и разум во всех одухотворенных существах, едина истина, если только едино совершенство для всех существ одного и того же рода и причастных одному и тому же разуму.

VIII, 54. Пора не только согласовать свое дыхание с окружающим воздухом, но и мысли со всеобъемлющим разумом. Ибо разумная сила так же разлита и распространена повсюду для того, кто способен вбирать ее в себя как сила воздуха для способного к дыханию.

IX, 1. Совершающий несправедливость впадает в нечестие. Ведь природа Целого создала разумные существа друг для друга, и поэтому они должны помогать друг другу по мере достоинства, а отнюдь не вредить... И тот, кто лжет, такое проявляет нечестие по отношению к тому же божеству. Ведь природа Целого есть природа сущего; сущее (onta) же находится в тесной связи с тем, что существует в данный момент (hyparchonta). Это же божество именуются также и истиной, ибо оно есть первопричина всех истин. Следовательно, тот, кто лжет преднамеренно, впадает в нечестие, поскольку он совершает несправедливость своим обманом; тот же, кто лжет без намерения, — поскольку он разногласит с природой Целого и поскольку он вносит смятение, противоборствуя природе мира. Ведь позволяющий увлечь себя, вопреки своему желанию, к тому, что противоположно истине, противоборствует ей потому, что природа сообщила ему задатки, пренебрегши которыми он уже не в состоянии различить ложного от истинного. Впадает в нечестие также и тот, кто стремится к наслаждению как к добру и избегает страданий как зла. Ибо такому человеку неизбежно придется часто сетовать на общую природу, которая якобы не считается с достоинством, отделяя людей дурных и хороших, так как

часто дурные утопают в наслаждениях и обладают средствами к их достижению, на стороне же хороших — страдание и то, что его порождает. К тому же, боящийся страдания будет бояться и чего-либо имеющего произойти в мире, что уже нечестиво. Стремящийся, далее, к наслаждениям не остановится и перед несправедливостью — а это очевидное нечестие.

IX, 9. Все причастное чему-либо общему стремится к единородному с ним.

Все земное тяготеет к земле, все влажное сливается воедино, равно как и воздушное; так что нужны преграды и усиление, чтобы разобщить их. Огонь уносится вверх вследствие огня элементарного, но в то же время тяготение ко всему здешнему огню для общего воспламенения настолько сильно в нем, что легко возгорается всякое сколько-нибудь сухое тело, ибо в его составе не много такого, что препятствует воспламенению. И поэтому все причастное общей разумной природе равным образом стремится к родственному ему или даже в большей степени. Ведь поскольку оно совершеннее по сравнению с другим, постольку в нем сильнее склонность к сближению с себе подобным и слиянию с ним воедино. Уже у неразумных существ можно найти улы, стада, вскармливание потомства, некоторое подобие любви. Это объясняется тем, что у них есть души, и склонность к совместной жизни в существах относительно совершенных проявляется с большей силой, нежели в растениях, камнях или деревьях. У разумных же существ имеются государства, содружества, домохозяйства, совещания, а на войне — союзы и перемирия. У существ еще более совершенных единение осуществляется даже вопреки разделяющему их пространству, каково, например, единение звезд. Таким образом, известная степень совершенства может породить согласие даже между существами, относящимися друг от друга. Взгляни же теперь на то, что происходит. Одни только разумные существа забывают ныне о стремлении и склонности друг к другу, только среди них не замечается слияния воедино. Но как не избегают люди единения, все же им не уйти от него, ибо природа сильнее их. При некотором внимании ты убедишься в правильности моих слов. Легче поэтому найти нечто земное, не соприкасающееся ни с чем земным, нежели человека, не находящегося в общении с человеком.

X, 5. Что бы ни случилось с тобой, оно предопределено тебе из века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием.

XI, 1. Разумная душа облетает весь мир и окружающую его пустоту, исследуя его форму, проникает в беспредельную вечность, постигает периодическое возрождение Целого и понимает и создает, что наши потомки не увидят ничего нового, как и наши предки не видели ничего сверх того, что видим мы, но что человек,

достигший сорока лет, если он обладает хоть каким-нибудь разумом, в силу общего единообразия некоторым образом уже видел нее прошедшее и все имеющее быть.

ХII, 29. Солнечный свет един, хотя и дробится стенами, горами и бесчисленным множеством других предметов. Едина общая сущность, хотя она и раздроблена между бесчисленным множеством отдельных и своеобразных тел. Едина душа, хотя она и раздроблена между множеством существ и особых образований. Едина разумная душа, хотя и кажется разделенной. Другие же сопринадлежащие части, как-то: жизненные силы (*pneumata*) и материальные начала (*hyrokeimena*), бесчувственны и чужды друг другу; однако и их сдерживают в единстве разумное начало и их собственная косность. Разуму же свойственно особое тяготение к тому, что ему родственно, он сближается с ним, и это стремление к общению не может быть отделено от него.

Тема 4
Средневековая христианская философия

4.1. Раннехристианская апологетика:

Афиногор, Ипполит, Ириней,

Климент Александрийский, Тертуллиан

[Оправдание деятельности христиан]

...Человекоубийцы, святотатцы, кровосмесители, враги государства — вот какими наименованиями нас наделяют и какие пороки нам приписываются. Говорят, что мы во время наших таинств умерщвляем дитя, съедаем его и после столь ужасного пиршества предаемся кровосмесительным удовольствиям, между тем, как участвующие в пиршестве собаки опрокидывают подсвечники и гася свет освобождают нас от всякого стыда (*Тертуллиан. Апология II; VII*).

Вы не обожаете богов наших, говорите вы, и не приносите жертву императору (*Тертуллиан. Апология X*).

Однако право естественное и общественное требует, чтобы каждый поклонялся тому, кому хочет. Религия одного человека не вредна, не полезна для другого. Но не свойственно одной религии делать насилие другой. Религия должна приниматься по убеждению, а не насильственно (*Тертуллиан. К Скануле II*).

Тот, кому мы поклоняемся, есть единый Бог, который своим словом, премудростью и всемогуществом извлек из ничтожества мир со стихиями, сотворил тела и духов для умножения своего величия. Бог невидим, хотя и является повсеместно; не осязаем, хотя благодатью своею и начертал в нас образ свой; непостижим, хотя человеческий разум познает его. Это самое и доказывает Его существование и величие. Ничто не вселяет такой величественной идеи о Боге, как невозможность постигать его бесконечное совершенство вместе и открывает Его людям и скрывает Его от них (*Тертуллиан. Апология XVII*).

Нам открыто, что Бог произнес (слово) и произнеся родил Его, и что по сей причине оно именуется сыном Божьим, а по причине единства существа называется Богом, ибо Бог есть дух. Когда солнце испускает луч, то луч сей есть часть целого; но солнце находится в луче, потому что это есть его луч, и чрез то не производится

отделения, а делается расширение существа. Так-то и слово становится духом от духа, богом от Бога, подобно как свет есть истечение света. Источник света ничего не теряет ни в существе, ни в сиянии своем, когда сообщается и разливается так и то, что происходит от Бога есть Бог и сын Божий (оба составляют одно). Дух от духа и Бог от Бога, иной в лице, но не в качестве, иной в порядке, но не в натуре, исходя из своего начала, но не оставляя его.

Сей луч Божий, как о том было предсказано, семенился в деву, и содеялось в недрах ее плотью, родился человеком, соединился с Богом (*Тертуллиан. Апология XX*).

Что же для тебя, человека, полезней ли со славой покинуть этот мир, сделавшись мучеником или же избавившись (от мучения) и оставшись здесь на Земле, продолжать грешить? Вот мы видим многих, которые отреклись пред лицом суда и по некоторым обстоятельствам, по божественному промыслению получили свободу: они прожили немного времени, впали во многие прегрешения. Какая же польза получилась для них от их отречения? Лучше было бы для них, если бы они вышли чистыми из этого мира, послушавшись небесных велений, чем оставшись здесь, обременили себя грехами, за которые они должны будут дать отчет.

Поэтому тот, кто ради имени (Бога) терпит страдания, пусть помолится о том, чтобы ему каким бы то ни было образом (можно было) сделаться мучеником и выйти из этого мира. Ведь такой (человек) никогда не будет осужден (Богом), но сам будет судить, получивши присущее ему участие в первом воскресении.

Итак, будь человек тверд, всегда непоколебим в своей вере и когда тебя поведут на мучения, повинуйся охотно, чтобы таким образом могла обнаружиться твоя вера. (*Ипполит. Толкования на книгу пророка Даниила. Кн. II, XXVII*).

...Мы молимся за императоров и за Римскую империю перед настоящим Богом (*Тертуллиан. Апология XX*).

Какие люди более заслуживают получить просимое, как не мы, которые молимся за вашу власть, чтобы сын, как требует справедливость, наследовал от отца царство, чтобы ваша власть более и более утверждалась и распространялась, все всем покорствовали. Это полезно и для нас, чтобы нам вести жизнь тихую и безмятежную и охотно исполнять ваши повеления (*Афиногор. Прещения о христианах. 37*).

[*Религиозный антиинтеллектуализм*]

...Ваши поэты и философы похитили свое учение из Священного Писания, чтобы придать своим мнениям достоверность.

Конечно, то что сказано вашими философами, историками и поэтами по-видимому достойно веры, но изукрашенность их речи, но глупость и пустота их мнения обнаруживается из того, что

у них
много
~ ~

верить
нечему
/т

А уверовавши же вы должны прекратить все ваши искания. Самый плод ваших исканий, когда вы получите его, укажет вам, где должно остановиться.

Но если только потому, что одни нашли одно, а другие — другое, захотим мы всегда искать, дабы найти, то мы в опасности всегда искать и никогда не уверовать... И так невозможно будет никогда стоять твердо...

Но если я уверовал в то, во что действительно должен был уверовать, и если после того воображаю, что мне искать должно, то стало быть, я надеюсь найти еще чего-нибудь, и надеяться могу только потому, что под личиной веры действительно неверие; или же перестал верить, но отрекшись от веры, я отступник. Одним словом, если я ищу, то это значит, что еще не нашел или уже потерял.

Наше знание получено от Апостолов и мы не должны принимать никаких других проповедников. Что же проповедовали Апостолы или что открыл им Иисус Христос? Я заключаю, что нельзя узнать о том иначе, как посредством церквей, Апостолами учрежденных, церквей, руководимых и наученных ими сперва изустно, а потом и чрез их Писания (*Тертуллиан. Прещения против еретиков IX; X; XI; XXI*).

Итак держись порядка твоего познания и не возвышайся как не знающий доброго, выше самого Бога, ибо он недостижим; не ищите чего-либо выше творца мира, ибо не найдешь. Творец твой беспределен, и ты не измышляй кроме него другого Отца. Как будто бы ты вполне измерил Его, прошел через все мироздание и видел всю глубину, высоту и длину его. Ибо ты не постигаешь его и мысля неестественно, окажется бессмысленным; и если будешь продолжать в том же роде, впадешь в безумие, считая себя лучше и выше Творца и воображая, что проник выше его царства (*Ириней. Епископ Лионский. XXV*).

[Религиозный интеллектуализм]

Это обстоятельство свидетельствует, что философия сама по себе вовсе не влияет губительно на человеческую жизнь, что не она является причиной возникновения ложных мнений и дурных дел, как некоторые клеветают на нее, но что она содержит очевидным и воплощенным образом учение истинное, даром, который эллинам ниспослан от Бога. И от веры она не отвлекает нас — напротив, мы ограждаемся философией, как бы неким прочным оплотом, открывая в ней некоторого союзника, совместно с которым и обосновываем потом нашу веру. Через сравнительное между собой сопоставление двух находящихся во взаимной связи учений, выработанных не на путях противоположных, истина выясняется полнее и глубже, а отсюда проистекает и более совершенное ее выслеживание и обретение.

Науки светские не менее чем богословские имеют божественное происхождение. Философия состоит служанкой богословия. Прежде пришествия Господа философия была необходима эллинам для достижения некоторого рода правоты и ныне она оказывается необходимой для приведения к истинному благочестию тех, коих дух не иначе может открыться для истинной веры, как путем выводов и посылок или после предварительных опытных доказательств; для них философия состоит некоторого рода предуготовительным учением. А может быть философия, прежде чем Господь призвал эллинов к Себе, была дана им лишь и на первый случай. Она была для эллинов таким же **руководителем**, каким был и закон для Евреев, **“приводила их как детей ко Христу”** (Гал. III, 23, 24).

Если же философия есть предуготовительное учение, пролегающее и выравнивающее путь ко Христу, если она доводит путника до решимости посвятить себя Христу и окончить совершенство в нем, то не медли [изучать философию]...

Учение, а не природа нас развивает до степени людей добродетельных. Оно весьма много влияет на образование в нас и самой расположенности к добродетели.

Учение, сопровождаемое доказательством, настолько в душе исследователя упрочивает веру, что он отказывается и представлять себе дело иначе. Если содержимое нами учение веры мы доказательствами обоснуем, то это от различных обманщиков нас предохранит, не допустит, чтобы от бредней их мы сбились с толку.

Конечно, можно быть верующим и без науки, зато разуметь излагаемое верой неуч не в состоянии. Здоровое учение принимать, а дурное отвергать может не простая вера, а та лишь, которая опирается на науку. Есть наука, постигаемая учением и трудом, и есть наука, основанная на авторитете и состоящая плодом веры. Учение, нас наставляющее истинному Богопочитанию, есть дар нам свыше, подобно тому, как вера есть плод действия на нас благодати. Лишь с тех пор мы можем познавать волю Божию, как начинаем [во благодати] исполнять ее.

Пути же, ведущие к истине, многочисленны и разнообразны, ибо Бог по благодати своей различные средства использует для спасения людей и все эти пути выводят нас на путь Господень и приводят к вратам Господним.

И все же учение Спасителя, будучи **Божией силой и Божией Премудростью**, производит свое действие всецело своим собственными свойствами и не передается ни в какой другой помощи; и если присоединить к нему философию, то оно не сделается от этого действенное. Но так как философия обессиливает все нападки софистов, то она отстраняет с пути обманчивые сети, расставленные истине, то ее называли мы **оградой** и стеной, окружающей **виноградник**.

Учение истинное, усвояемое верою для душевной нашей жизни, столь же необходимо, как необходим хлеб для нашей жизни телесной. Что же касается до предуготовительного учения, то оно пониже на закуску или же на десерт (*Климент Александрийский. (Строматы. 1,3—7; 20).*

К изучению наук ведет нас двойкий путь — авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела — разум. Ибо первое предпочитается, когда нужно располагать, а другое наиболее ценится при достижении. Итак, хотя авторитет людей добрых представляется полезнее для невежественной толпы, а разум приличнее для ученых, однако так как всякий человек делается образованным из необразованного, а всякий необразованный не может знать того, каким он должен явиться пред людьми учащими и посредством какой жизни может сделаться способным к учению, то для всех желающих учиться великому и сокровенному дверью к этому служит лишь авторитет...

Авторитет же бывает частью божественный, частью человеческий; но истинный, прочный и высший авторитет тот, который называется божественным (*Августин. О порядке II, 9).*

Иное дело, когда мы верим авторитету, и иное — когда разуму. Вера в авторитет весьма сокращает дело и не требует никакого труда. Если она тебе нравится, ты можешь прочесть много такого, что об этих предметах написали, как бы из снисхождения, великие и божественные мужи, находя это необходимым для пользы простейших, и в чем они требовали веры к себе со стороны тех, для чьих душ более тупоумных или более занятых житейскими делами, другого средства к спасению быть не могло. Такие люди, которых всегда громаднейшее большинство, если желают постигать истину разумом, весьма легко одурачиваются подобием разумных выводов и впадают в такой смутный и вредный образ мыслей, что отрезвиться и освободиться от него не могут никогда или могут только самым бедственным для них путем. Таким полезнее всего верить превосходнейшему авторитету и соответственно ему вести жизнь. Если ты считаешь это безопаснее, я не только не возражаю против этого, а даже весьма одобряю. Но если ты не можешь обуздать в себе того страстного желания, под влиянием которого решился дойти до истины путем разума, ты должен терпеливо выносить многие и длинные окольные пути, чтобы вел тебя тот разум, который один только должен быть называем разумом, т. е. разум истинный, и не только истинный, но и точный и чуждый всякого подобия ложности (если только возможно для человека каким-либо образом достигнуть этого), так чтобы тебя не могли отвлечь от него никакие рассуждения, ложные или истинноподобные (*Августин. О количестве души VIII).*

4.2. Основные принципы христианского мышления
и мировоззрения. Познание как богоуподобление.
Мистика и схоластика

АВГУСТИН

И ты — Бог и Владыка всего сотворенного тобою, у тебя конечные причины всего преходящего, в тебе непреложные начала всего неизменяемого и все само по себе временное и само по себе неуяснимое находит себя в Тебе и вечную жизнь и всегдашнее успокоение (*Августин. Исповедь I, 4*).

Я хочу познать только Бога и душу. И ничего больше? Ничего (*Августин. Исповедь IV, 15*).

О несчастен тот человек, который все это знает, но тебя не знает, напротив того, блажен тот, кто тебя знает, хотя бы ничего этого не знал. А кто и тебя и все это познал, тот еще блаженней, но не в следствие богатства своих знаний, а потому только, что тебя знает, если познавая тебя, прославляет тебя как Бога, принося тебе благодарение и вдается в суету своих помышлений (*Августин. Исповедь VI, 4*).

Сущность этой религии составляет история и пророчества о Божественном домостроительстве спасения человеческого рода долженствующего быть преобразованным и приготовленным к вечной жизни (*Августин. Об истинной религии VII*).

Бог не разумом не может быть постигнут, ни словом понятие о нем не может быть выражено. Для постижения существа неисследуемого не остается, следовательно, ничего, кроме собственной благодати и откровения Его через посредство пребывающего в его недрах Логоса (*Климент Александрийский. Строматы V, 12*).

Чтобы преподать нам совершеннейшие понятия о себе и своей воле Бог ниспослал нам в помощь Священное Писание, с которым справляются люди, ищущие его на тот конец, чтобы веровать в него и, уверовавши, служить ему искренне (*Тертуллиан. Апология VIII*). Кто божественным писаниям верит, тот имеет в них верный критерий, ибо в них слышится ему голос самого Бога, доказательство непререкаемое (*Климент Александрийский. Строматы II, 3*).

Об истинном содержании вероучения нельзя узнать иначе, как посредством церквей, апостолами учрежденных, церквей, руководимых и наученных ими сперва изустно, а потом и через их писания. Если это так, то всякое учение, соглашающееся с учением их коренных апостольских церквей, столь же древних, как и сама вера, неоспоримо есть истина, потому что она церквями принята от Апостолов, Апостолами от Иисуса Христа, Иисусом Христом от Бога (*Тертуллиан. Прещения против еретиков XXI*).

Господи боже мой! Хочу начать с того, чего я не знаю и не постигаю, откуда я пришел сюда, в эту смертную жизнь или жизненную смерть, откуда, говоря, пришел я сюда. И меня, пришельца, восприняло сострадательное милосердие твое... Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но ты чрез них подавал мне, младенцу, пищу детскую, по закону природы, тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот твоих, которыми ты благодетельствовал все твари по мере их потребностей (*Августин. Исповедь I, 6*).

Так как главное условие взаимного союза во всяком государстве состоит в повиновении царям и вообще высшей власти, то во сколько более должны мы повиноваться во всем богу, царю небесному, господствующему над всей Вселенною и правящему ею как делом рук своих, служа ему с благоговением и все повеления его исполняя беспрекословно? И как между властями и начальствами в обществах человеческих низшие повинуются высшим и высшие предпочитают низшим, так и бог превыше всех и все должно покоряться ему (*Августин. Исповедь III, 8*).

Я мысленно обратил свой взор и на другие предметы, которые ниже тебя, и увидел, что о них нельзя сказать ни того, что они существуют: существуют потому, что получили свое бытие от тебя; не существуют потому, что они не то, что ты. Ибо то только действительно существует, что пребывает неизменно (*Августин. Исповедь VII 11*).

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

средстве этих чувств в общении... Но как ты творишь все это? Как сотворил ты, всемогущий боже, небо и землю? Конечно, не на небе и не на земле творил ты небо и землю; ни в воздушных странах, ни в глубинах морских, потому что и воздух, и вода принадлежат к небу и земле; не могло это совершиться нигде и в целом мире, чтобы мир творился в мире, потому что мира не было до сотворения его и он никак не мог быть поприщем твоего творения (*quia pop erat ubi fieret antequam fieret*). Не было ли у тебя под руками какой-нибудь материи, из которой мог ты сотворить небо и землю? Но откуда взялась бы эта материя, не созданная тобою, а между тем послужившая материалом для твоего творчества? Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы твое всемогущество... До творения твоего ничем ничего не было, кроме тебя, и... все *существующее* зависит от твоего бытия (*Августин. Исповедь XI, 5*).

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

Весь человеческий род, жизнь которого от Адама до конца настоящего века есть как бы жизнь одного человека, управляется по законам божественного промысла так, что является разделенным на два рода. К одному из них принадлежит толпа людей нечестивых, носящих образ земного человека от начала до конца века. К другому — ряд людей, преданных единому богу, но от Адама до Иоанна Крестителя проводивших жизнь земного человека в не- которой рабской праведности; его история называется Ветхим заветом, так сказать обещавшим земное царство, и вся она есть не что иное, как образ нового народа и Нового завета, обещающего царство небесное. Между тем временная жизнь последнего народа начинается со времени пришествия господина в уничижении [продолжается] до самого дня суда, когда он явится во славе своей.] После этого дня, с уничтожением ветхого человека, произойдет та перемена, которая обещает ангельскую жизнь; ибо все мы восстанем, но не все изменимся (*I Коринф. XV, 51*). Народ благочестивый восстанет для того, чтобы остатки своего ветхого человека переменить на нового; народ же нечестивый, живший от начала конца ветхим человеком, восстанет для того, чтобы подвергнуться вторичной смерти. — Что же касается подразделения [того и другого народа] на возрасты, то их найдут те, которые вникают [в историю]: такие люди не устроятся пред судьбою ни плевел, ни соломы. Ибо нечестивый живет ведь для благочестивого и грешник — для праведника, чтобы чрез сравнение с нечестивым и грешником человек благочестивый и праведный мог ревностнее возвышаться, пока достигнет конца своего (*Августин. Об истинной религии XXVII*).

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

Человек судит обо всем потому, что, когда пребывает с Богом, он стоит выше всего. А с Богом он пребывает тогда, когда мыслит с чистейшим сердцем и всей любовью любит то, о чем мыслит. Таким образом насколько возможно он далее сам становится тем самым законом, согласно с которым, он судит обо всем, но судить о котором никто не может (*Августин. Об истинной религии XXXI*). Ибо как от истины происходит все истинное, так от подобия происходит все подобное. Поэтому так как истинное постольку истинно, поскольку оно подобно первоединому, то образом всего существующего служит наивысшее подобие Началу, оно же и есть Истина, потому что не имеет ничего с ним несходного (*Августин. Об истинной религии XXXV*). Кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное и уверен в том, что в данном случае сознает. Следовательно уверен в истинном. Отсюда всякий, кто сомневается в существовании истины в самом себе, имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе, как от истины (*Августин. Об истинной религии XXXIX*).

Относительно этого вопроса, впрочем, между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие. Они допускали и в своих оставленных нам сочинениях различным образом развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа блаженны оттуда же, откуда делаемся блаженными и мы, — от некоего отражения умного света, который для них есть бог и нечто иное, чем они, — света, которым они просвещаются так, что сияют сами и через общение с которым являются совершенными и блаженными. Плотин, выясняя мысль Платона, часто утверждает, что та душа, которую они считают душою мира, блаженна оттуда же, откуда и наша, что есть некоторый отличный от нее спет, которым она создана, и которым духовно озаряемая, она духовно сияет. Подобие этому бестелесному он указывает в самых

видимых и великих небесных светилах: свет представляет собою как бы солнце, а душа — как бы луну. Ибо луна, как они полагают, светится светом, отраженным от солнца. Итак, этот великий платоник [Плотин] говорит, что душа разумная (или, как следует лучше ее назвать, душа умна, к роду которой он относит и души тех бессмертных и блаженных существ, которые, как он не сомневается, обитают в небесных жилищах) выше себя не имеет иной природы, кроме бога, который сотворил мир и которым создана и она, и что премирным существам тем блаженная жизнь и свет познания истины сообщаются оттуда же, откуда и нам (*Августин. О граде божием X, 2*).

Если бы умолкло смятение плотской крови, если бы прошли образы земли, воды и воздуха, замолкли небеса и сама душа достигла внутреннего безмолвия, возвышаясь над собой и превыше себя, если бы исчезли сковывающие ее грезы, замолк всяк язык, прекратились всякие символы, устранилось все происходящее, если бы человек отрешился от всего этого... если все это замолкло и мы стали бы внимать только тому, кто сотворил все и он один заговорил не посредством голоса творений, и непосредственно сам от себя, так чтобы могли услышать его собственное слово не в языке плоти, но в голосе ангелов, не в громе облаков, не в притчах и гаданиях, но его самого, которого мы во всем этом любим — могли слышать Его самого без всякого посредничества, подобно тому, как мы теперь возносимся духом и в минуты трепетного воззрения соприкасаемся вечной мудрости над всем почивающей, и если бы это внимание божественному гласу не переставало бы продолжаться без всякой примеси чуждых представлений и одно чистое вдохновение увлекало созерцателя погружаться во внутреннюю радость блаженства этого мира... мир с его удовольствиями терял для нас всю его прелесть (*Августин. Исповедь IX, 10*).

“Солнце с высоты для всех равно щедро излучает свой свет, но видят его только имеющие глаза и не закрывающие их. Так и Бог с высоты своей посылает всем изобильную помощь, ибо он — неиссякающий источающий, спасительный и озаряющий Источник милости и добра. Наследуются же его благодатью и силой к совершению добродетели и достижению совершенства не все, но только те, которые проявляли доброе произволение и делание, доказали веру и любовь к Богу, которые постоянно устранились от всего дурного, твердо держались заповедей Божьих и всегда устремляли душевный взор на самое солнце правды Христа (*Св. Григорий Палама Гомилин. — Монреаль, 1965. — С. 249*).

Кого Бог просвещает озарением, тем дает видеть сокровенное в Божественном свете, и просвещенные видят это по мере любви и хранения заповедей и просвещаются в глубочайших и сокровенных таинствах (*Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. — Сергиев Посад, 1917. — С. 109*).

[Схоластическая традиция: от свободомыслия к ортодоксии]

ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА

Я не настолько запуган авторитетом и не до такой степени робею перед натиском малоспособных умов, чтобы не решиться открыто провозгласить положения, ясно составленные и без всякого сомнения определенные истинным разумом, в особенности же когда приходится рассуждать о таких материях только среди мудрых, для которых нет ничего сладостнее, нежели внимать истинному разуму (*О разделении природы I, 67, 512 B*).

Поскольку всякий род благочестивого и совершенного учения, посредством которого и наиприлежнейше изыскивается, и на-иочевиднейше обнаруживается порядок всех вещей, основывается на той науке, которую греки имеют обыкновение называть философией, мы полагаемым необходимым сказать несколько слов о ее разделах или частях... Но разве рассуждать о философии — это не то же самое, что изъяснять правила истинной религии, посредством которой первую и высшую причину всех вещей — бога — и смиренно почитают, и разумно исследуют? Итак, истинная философия есть истинная религия и, наоборот, истинная религия есть истинная философия (*О предопределении I, 357 C — 358 A*).

Важнейший и едва ли не единственный путь к познанию истины — сначала познать и возлюбить самую человеческую природу... Ведь если человеческая природа не ведает, что совершается в ней самой, как она хочет знать то, что обретается превыше ее (*О разделении природы II, 32, 610 D-611A*).

ПЬЕР АБЕЛЯР

Возражение некоему невежде в области диалектики

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

Так обуздаем же дерзость этих лишенных разума людей свидетельствами Священного Писания, на которое, по их признанию, они больше всего опираются, потому что мы не в силах опровергнуть их доводами разума. Пусть они наконец признают искусство диалектики, так сильно порицаемое ими (как противоречащее Священному Писанию), поскольку церковные учителя восхваляют

ее и считают необходимой для этого писания. Ведь блаженный Августин решился превознести это знание великими похвалами и признал, что по сравнению с прочими искусствами только оно одно дает возможность познания и только его одно следовало бы назвать знанием...

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

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

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

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

Наконец, кто же не знает, что как первые [диалектики], так и вторые [софисты] равно получили свое наименование от самого искусства рассуждения? Ведь самого сына божьего, которого мы

называем словом, греки называют логос (logos), то есть началом божественной мысли, или божественной мудростью, или разумом. Поэтому и Августин в книге “83 вопроса” в сорок четвертой главе говорит: “Вначале было слово, которое греки называют логос”. Он же в книге против пяти ересей говорит: “Вначале было слово. Греки правильное говорят “логос”. Ведь “логос” означает и слово, и разум”. И Иероним в послании к Паулину о Священном Писании говорит: “Вначале было слово, логос, по-гречески обозначающее многое. Ибо оно является и словом, и разумом, и исчислением, и первопричиною всех вещей, благодаря коей существует все, что существует. Все это мы правильно мыслим во Христе”.

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

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

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

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

ФОМА АКВИНСКИЙ

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

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

Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении (*Фома Аквинский. Сумма теол., I, q. 1, I c*).

Хотя человек не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то, что преподано богом в откровении, следует принять на веру (*Фома Аквинский, Сумма теол., I, q. 1, I ad 1*).

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

По этой причине нет никаких препятствий, чтобы те же самые предметы, которые подлежат исследованию философскими дисциплинами в меру того, что можно познать при свете естественного разума, исследовала наряду с этим и другая наука в меру того, что можно познать при свете божественного откровения. Отсюда следует, что теология, которая принадлежит к священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии (*Фома Аквинский. Сумма теол., I, q. 1, I ad 2*).

Священное учение есть наука. Следует, однако, знать, что природа наук бывает двоякой. Одни из них таковы, что зиждутся на основоположениях, непосредственно отысканных естественной познавательной способностью, как-то: арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что зиждутся на основоположениях, отысканных при посредстве иной, и притом высшей, дисциплины; так, теория перспективы зиждется на основоположениях, выясненных геометрией, а теория музыки — на основоположениях, выясненных арифметикой. Священное учение есть такая наука, которая относится ко второму роду, ибо она зиждется на основоположениях, выясненных иной, высшей наукой; последняя есть то знание, которым обладает бог, а также те, кто удостоен блаженства. Итак, подобно тому как теория музыки принимает на веру основоположения, переданные ей арифметикой, совершенно так же священное учение принимает на веру основоположения, преподанные ей богом (*Фома Аквинский. Сумма теол., I, q. I, I ad 2*).

Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому, как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука (*Фома Аквинский. Сумма теол., I, q. 1,5 ad 2*).

Н. КУЗАНСКИЙ
Книга первая. Об ученом незнании

Глава II.

Пояснение предыдущим последующего

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

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

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

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

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

Книга вторая

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

Глава I

Предварительные короллари

к построению бесконечного универсального единства

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

Проникая более глубоко в мое намерение, я говорю, что подъем к максимуму и спуск к простому минимуму невозможны, если только нет перехода в бесконечность, как это видно в числе, согласно делению непрерывности. Один только абсолютный максимум есть отрицательная бесконечность, — вот почему он один есть то, чем он может быть вкупе со всемогуществом. Но так как Вселенная объемлет все, что не есть бог, то она и не может быть отрицательной бесконечностью, хотя не имеет предела и благодаря этому остается отрицательной (С. 57, 58, 60, 61).

Глава III

Каким образом максимум содержит в себе

и выявляет все вещи непостижимым разуму путем

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

Если бог, бытие которого вытекает из единства, не является абстракцией, извлеченной из вещей посредством разума, и тем более, не связан с вещами и не погружен в них, как может он выявляться через множество вещей? Никто этого не понимает. Если

рассматривать вещи без него, они — ничто, как число без единства. Если рассматривать бога без вещей, то он существует, а вещи не существуют.

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

Глава IV

*Каким образом Вселенная,
ограниченная максимумом,
только подобие абсолютного максимума*

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

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

Глава V

Любое — в любом

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

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

Глава VI

Свертывание и степени ограничения Вселенной

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

Глава VIII

Возможность или материя Вселенной

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

Глава IX

Душа как форма Вселенной

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

Душа мира должна рассматриваться как универсальная форма, заключающая в себе все формы, существующая в действительности в вещах лишь ограниченно и являющаяся в любой вещи ограниченной формой вещи, как было сказано выше о Вселенной. Один бог абсолютен, все остальные существа ограничены. Нет середины между абсолютным и ограниченным, как это воображают те, кто думает, что имела еще некая душа мира после бога и до ограничения мира. Один только бог есть душа и разум мира в той мере, в какой душе представляется как нечто абсолютное, в чем действительно находятся все формы вещей.

Глава X

Дух Вселенной

Движение планет является как бы эволюцией первоначального движения, а движение временных и земных вещей — эволюцией движения планет.

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

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

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

Глава XI

Королларий к движению

В движении нельзя дойти до простого максимума как неподвижного центра, ибо необходимо, чтобы минимум совпадал с максимумом и центр мира совпадал с окружностью. Мир не имеет окружности, ибо если бы он имел центр и окружность, то имел бы, таким образом, в себе свое начало и конец и он был бы завершен в отношении чего-то другого. Тогда бы у мира было бы нечто другое и еще некая

связь, но это не представляет ничего истинного. Раз невозможно, чтобы мир был заключен между материальным центром и окружностью, то мир непостижим, ибо центр его и окружность суть бог, и, так как наш мир не бесконечен, все же нельзя считать его конечным потому, что он не имеет границ, между которыми заключен. Так, земля, не могущая быть центром, не может быть абсолютно лишена движения, даже необходимо, чтобы она имела такое движение, чтобы могла иметь еще бесконечно менее сильное движение.

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

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

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

Глава XII

Земные условия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Предположения, должно быть, происходят из нашего ума как действительный мир — из бесконечного божественного основания (*ratione*). Так как человеческий ум, благородное подобие бога, участвует, насколько может, в плодородии творящей природы, то он из себя как образа всемогущей формы разворачивает творения рассудка (*rationalia*) наподобие действительных вещей. Как божественный ум является формой реального мира, так человеческий мир — формой мира предположений. И как **абсолютная божественная бытийность** (*entitas*) в любой вещи есть все то, что она есть, так и единство человеческого ума есть бытийность его предположений. Бог же совершает все посредством (*propter*) самого себя, будучи равным образом и разумным началом, и концом всего; так и

развертывание рассудочного мира, исходящее из нашего свертывающего ума, совершается посредством его творческой силы (*fabricatricem*). Чем глубже созерцает себя ум в развернутом из него же мире, тем более обильные плоды порождает он в себе самом, так как целью ума является бесконечное основание, единственная мера основания всех вещей, в котором только ум и увидит себя как он есть. И тем выше поднимаемся мы в уподоблении этому основанию, чем более щедро тратим свой ум, единственным жизненным центром которого оно является. Поэтому естественным желанием мы устремлены к совершенствующему нас знанию.

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

О причине, начале и едином
Диалог пятый

Теофил. Итак, Вселенная едина, бесконечна, неподвижна. Едина, говорю я, абсолютная возможность, едина действительность, едина форма или душа, едина материя или тело, едина вещь, едино сущее, едино величайшее и наилучшее. Она никоим образом не может быть охвачена и поэтому неисчислима и беспредельна, а тем самым бесконечна и безгранична и, следовательно, неподвижна. Она не движется в пространстве, ибо ничего не имеет вне себя, куда бы могла переместиться, ввиду того, что она является всем. Она не рождается, ибо нет другого бытия, которого она могла бы желать и ожидать, так как она обладает всем бытием. Она не уничтожается, ибо нет другой вещи, в которую она могла бы превратиться, так как она является всякой вещью. Она не может уменьшиться или увеличиться, так как она бесконечна, как ничего нельзя к ней прибавить, так ничего нельзя от нее отнять, потому что бесконечное не имеет частей, с чем-либо соизмеримых.

Если точка не отличается от тела, центр от окружности, конечное от бесконечного, величайшее от малейшего, мы наверняка можем утверждать, что вся Вселенная есть целиком центр или что центр Вселенной повсюду и что окружность не имеется ни в какой части, поскольку она отличается от центра; или же что окружность повсюду, но центр нигде не находится, поскольку он от нее отличен. Вот почему не только не невозможно, но необходимо, чтобы наилучшее, величайшее, неохватываемое было всем, повсюду, во всем, ибо, как простое и неделимое, оно может быть всем, повсюду и во всем. Итак, не напрасно сказано, что Зевс наполняет все вещи, обитает во всех частях Вселенной, является центром того, что обладает бытием, единое во всем, для чего единое есть все. Будучи всеми вещами и охватывая все бытие в себе, он делает то, что всякая вещь имеется во всякой вещи.

Диксон. Порожденное и порождающее... всегда принадлежат к одной и той же субстанции. Благодаря этому для вас не звучит странно изречение Гераклита, утверждающего, что все вещи суть единое, благодаря изменчивости все в себе заключающее. И так как нее формы находятся в нем, то, следовательно, к нему приложимы все определения, и благодаря этому противоречащие суждения оказываются истинными. И то, что образует множественность в вещах, — это не сущее, не вещь, но то, что является, что представляется чувству и находится на поверхности вещи.

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

Поверь мне, что опытейшим и совершеннейшим геометром был тот, кто сумел бы свести к одному-единственному положению все положения, рассеянные в началах Эвклида; превосходнейшим логиком тот, кто все мысли свел бы к одной. Здесь заключается степень умов, ибо низшие из них могут понять много вещей лишь при помощи многих видов, уподоблений и форм, более высокие понимают лучше при помощи немногих, наивысшие совершенно при помощи весьма немногих. Первый ум в одной мысли наисовершеннейшим образом охватывает все; божественный ум, абсолютное единство, без какого-либо представления сам есть то, что понимает, и то, что понято. Так, следовательно, мы, подымаясь к совершенному познанию, подвигаемся, сворачиваем множественность, как при нисхождении к производству вещей разворачивается единство. Нисхождение происходит от единого сущего к бесконечным индивидуумам, подъем — от последних к первому.

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

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

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

...Скажите мне, какая вещь более несходна с прямой линией, чем *окружность*? Какая вещь более противоположна прямой, чем кривая? Однако в начале и наименьшем они совпадают; так что, какое различие найдешь ты между наименьшей дугой и наименьшей

хордой — как это божественно отметил Кузанский, изобретатель прекраснейших тайн геометрии. Далее, в наибольшем, какое различие найдешь ты между бесконечной окружностью и прямой линией. Разве вы не видите, что чем больше окружность, тем более она своим действием приближается к прямо́те?

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

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

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

Бруно Дж. О причине, начале и едином // Диалоги. — М., 1949. — С. 163-291.

тема 6
*Разработка метода
научного исследования
в философии XVII века:
Ф. Бэкон, Р. Декарт,
Б. Спиноза*

Ф. БЭКОН

39

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

41

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

42

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... Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом, или в общем, мире.

43

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 осаждают разум.

Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилюют разум, смешивают все и ведут к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

44

Существуют, наконец, идола, 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... 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...

49

Человеческий разум не сухой свет, его скрепляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум.

50

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...

51

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...

56

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...

Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения: в 2-х т. Т. 2. - М., 1978. - С. 18-20, 22, 23, 24-30.

1

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

2

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

3

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

10

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

12

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

14

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

15

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

18

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

24

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

25

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

26

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

70

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

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

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

Те, кто занимался науками, были или эмпириками или догматиками. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, производят ткань из самих себя. Пчела же избирает средний способ: она извлекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или на преимущественно на силах ума и не откладывает в сознании нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов, но изменяет его и перерабатывает в разуме. Итак, следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз этих способностей— опыта и рассудка.

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

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

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 про-

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

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

Р. ДЕКАРТ

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

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

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

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

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

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

Будучи моложе, я изучал немного из области философии — логику, а из математических — геометрический анализ и алгебру—эти три искусства, или науки, которые, казалось бы, должны дать кое-что для осуществления моего намерения. Но, изучая их, я заметил,

что в логике ее силлогизмы и большая часть других ее наставлений скорее помогают объяснять другим то, что нам известно, или даже, как в искусстве Луллия, бестолково рассуждать о том, чего не знаешь, вместо того, чтобы изучать это. И хотя логика действительно содержит много очень правильных и хороших предписаний, к ним, однако, примешано столько других — либо вредных, либо не нужных, — что отделить их почти так же трудно, как разглядеть Диану или Минерву в необделанной глыбе мрамора... Подобно тому, как обилие законов часто служит оправданием для пороков — почему государственный порядок гораздо лучше, когда законов немного, но они строго соблюдаются, — и как вместо большого количества правил, образующих логику, я счел достаточным твердое и непоколебимое соблюдение четырех следующих.

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

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

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

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

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

*Декарт Р. Рассуждения о методе для хорошего направления
разума и отыскания истины в науках //Сочинения: в 2-х т.
Т. 1.*

— М., 1989. —С. 259—261.

Поскольку чувства не обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизм, то я, считая себя способным ошибаться не менее других, отбросил все ложные доводы, которые принимал прежде за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решился представить себе, что все когда-нибудь приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих слов. Но я тот час обратил внимание на то, что в это же самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина Я мыслю, следовательно я существую столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии. Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую, напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не на висит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есть, совершенно отличным от и тела и ее легче познать, чем тело, и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть.

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

Вследствие чего размышляя о том, что раз я сомневаюсь, значит, мое бытие не вполне совершенно, ибо я вполне ясно различил, что полное постижение — это нечто большее, чем сомнение, я стал искать, откуда я приобрел способность мыслить. О чем-нибудь более совершенном, чем я сам, и понял со всей очевидностью, что

это должно прийти от чего-либо по природе действительно более совершенного. Что касается мыслей о многих других вещах, находящихся вне меня, — о небе, Земле, свете, тепле и тысяче других, то я не так затруднялся ответить, откуда они явились. Ибо заметив, что в моих мыслях о них нет ничего, что ставило бы их выше меня, я мог думать, что если они истинны, то это зависит от моей природы, поскольку она наделена некоторыми совершенствами; если же они ложны, то они у меня от бытия, то есть они находятся во мне, потому что у меня чего-то не хватает. Но это не может относиться к идее существа более совершенного, чем я: получить ее из ничего явно невозможно. Поскольку неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного, как и предполагать возникновение какой-либо вещи из ничего, то я не мог сам ее создать. Таким образом, оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению — одним словом, Богом.

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

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

Декарт Р. Из переписки 1619—1643 гг. // Сочинения: в 2-х т. Т. 1, — М., 1989. — С. 604.

Б. СПИНОЗА

...Все люди рождаются не знающими причин вещей, и... все они имеют стремление искать полезного для себя, что они и сознают. Первый следствием этого является то, что люди считают себя свободными, так как свои желания и свое стремление они сознают, а о причинах, располагающих их к этому стремлению и желанию, даже и во сне ни грезят, ибо не знают их. Второе следствие — то, что люди все делают ради цели, именно ради той пользы, к которой они стремятся. Отсюда выходит, что они всегда стремятся узнавать только конечные причины совершившегося и успокаиваются, когда им укажут их, не имея, конечно, никакого повода к дальнейшим сомнениям. Если же они не имеют возможности узнать их от другого, то им не останется ничего более, как обратиться к самим себе и посмотреть, какими целями сами они руководствуются обыкновенно в подобных случаях; таким образом, они необходимо по себе судят о другом...

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

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

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

Спиноза В. Этика // Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. — М., 1957. — С. 395—400.

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

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

...Никакая вещь, рассматриваемая в своей природе, не будет названа совершенной или несовершенной, особенно после того, как мы поймем, что все совершающееся совершается согласно вечному порядку и согласно определенным законам природы. Однако так как человеческая слабость не охватывает этого порядка своей мыслью, а между тем человек представляет собой некую человеческую природу, гораздо более сильную, чем его собственная, и при этом не видит препятствий к тому, чтобы постигнуть ее, то он побуждается к соисканию средств, которые повели бы его к такому совершенству. Все, что может быть средством к достижению этого, называется истинным благом; высшее же благо — это достижение того, чтобы

вместе с другими индивидуумами, если это возможно, обладать такой природой. Что такое эта природа, мы покажем в своем месте, а именно, что она есть знание единства, которым дух связан со всей природой.

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

Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума // Избранные произведения: в 2-х т. Т. 2. — М., 1957. — С. 323, 324.

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

1. Нет ограниченной субстанции, всякая субстанция в своем роде должна быть бесконечно совершенна, именно потому, что в бесконечном разуме Бога ни одна субстанция не может быть совершеннее, чем она имеется уже в природе.
2. Нет двух равных субстанций.
3. Одна субстанция не может произвести другой.
4. В бесконечном разуме Бога нет субстанции, которая не существовала бы в природе формально...

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

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

Спиноза Б.
Краткий

существом, которому присуще существование...

...Время, мера и число суть не что иное как модусы мышления (cogitandi), или, лучше сказать, воображения (imaginandi). Поэтому не удивительно, что все пытавшиеся понять ход природы (progressus naturae) при помощи такого рода понятий (да к тому же плохих понятий) до того запутывались, что в конце концов не могли никак выпутаться без того, чтобы не разломать всего и не прибегнуть к абсурдным и абсурднейшим допущениям. Ибо так как существует

много такого, что никоим образом не может быть постигнуто воображением, но постигается одним только разумом (интеллектом) (каковы субстанции, вечность и др.), то если кто-то пытается трактовать такого рода предметы с помощью упомянутых выше понятий, которые являются только вспомогательными средствами воображения, то он достигает ничуть не большего, чем если бы он старался о том, чтобы сумасбродствовать своим воображением. Даже модусы субстанции никогда не будут правильно поняты, если мы будем смешивать их с подобного рода рассудочными понятиями (сущностями — *entia rationis*) или вспомогательными средствами воображения. Ибо этим мы отделили бы их от субстанции и от того способа, каким они проистекают из вечности, а без этого они не могут быть правильно поняты.

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

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

Спиноза Б. Письма. // Избранные произведения: в 2-х т. Т.2. — М., 1957. — С. 424.

..Существует много такого, что никоим образом не может быть постигнуто воображением, но постигается одним только разумом (интеллектом) (каковы субстанции, вечность и др.)...

Спиноза Б. Письма. // Избранные произведения: в 2-х т. Т.2. — М., 1957. — С. 426.

...Предположим теперь, что в крови жил бы какой-нибудь червячок, обладающий достаточным зрением для различения частиц лимфы, млечного сока и т. д. и достаточным разумом для наблюдения за тем, как каждая отдельная частица при столкновении с другой либо отскакивает от нее, либо сообщает ей часть своего движения и т. д. Он жил бы в этой крови, как мы живем в этой части вселенной, и рассматривал бы каждую отдельную частицу крови как. целое, а не как часть. И он не мог бы знать, каким образом все части крови управляются общими законами крови и принуждаются (поскольку этого требует общая природа крови) к такому приноравливанию друг к другу, чтобы определенным образом согласовываться между собой. Ибо если предположить, что вне крови не существует никаких причин, которые бы сообщали ей новые движения, что вне крови нет никакого пространства и никаких других тел, которым частицы крови могли бы передать свое движение, — то ясно, что кровь навсегда останется в одном и том же состоянии и что частицы ее не будут претерпевать никаких других изменений, кроме тех, которые могут вытекать из одной лишь природы крови... И в этом случае кровь всегда должна была бы рассматриваться как целое, а не как часть.

*Спиноза Б. Письма // Избранные произведения: в 2-х т.
Т. 2.— М., 1957.— С. 513.*

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

*Спиноза Б. Письма // Избранные произведения: в 2-х т.
Т. 2. — М., 1957. — С. 515.*

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

*Спиноза Б. Письма // Избранные произведения: в 2-х т.
Т.2. — М., 1957. — С. 543.*

тема 7
*Рационализм эпохи Просвещения и метафизический материализм
XVIII века*
Ф. М. А. ВОЛЬТЕР

...Какие бы усилия я не производил в пользу моих сомнений, я скорее убежден в существовании тел, нежели в большинстве геометрических истин. Это может показаться странным, но я ничего не могу здесь поделать: я вполне способен обойтись без геометрических доказательств, если хочу убедиться, что у меня есть отец и мать, я могу сколько угодно признавать доказанным мне аргумент (или, иначе говоря, не могу на него возразить), свидетельствующий, что между окружностью и ее касательной может быть проведено бесконечное число кривых линий, но я чувствую наверняка, что если бы некое всемогущее существо попробывало сказать мне, что из двух предложений — тела существуют и бесконечное число кривых проходит между окружностью и ее касательной — одно ложно, и попросило бы отгадать, какое именно, я ответил бы, что второе; ибо, отлично зная, что мне долгое время неведомо было это последнее и понадобилось неустанное внимание для постижения его доказательства, что я видел здесь наличие трудностей, наконец, что геометрические истины обретают реальность лишь в моем уме, я мог бы заподозрить свой разум в заблуждении.

Вольтер Ф. Метафизический трактат // Философские сочинения. — М., 1988. — С. 250.

...У всех народов, слушающих голос своего разума, есть всеобщие представления, как бы запечатленные в наших сердцах их владыкой: такова наша убежденность в существовании бога и в его милосердной справедливости; таковы основополагающие принципы морали, общие для китайцев и римлян и никогда не изменившиеся, хотя наш земной шар испытывал тысячекратные потрясения... Принципы эти необходимы для сохранения людского рода...

Вольтер Ф. Назидательные проповеди // Философские сочинения. - М., 1988. —С. 250.

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

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

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

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

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

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

П. А. ГОЛЬБАХ

Люди всегда будут заблуждаться, если станут пренебрегать опытом ради порожденных воображением систем. Человек — произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться, не может—даже в мысли—выйти из природы. Тщетно дух его желает ринуться за грани видимого мира, он всегда вынужден вмещаться в его пределы. Для существа, созданного природой и ограниченного ею, не существует ничего, помимо того великого целого, часть которого оно составляет и воздействия которого испытывает. Предполагаемые существа, будто бы отличные от природы и стоящие над ней, всегда остаются призраками, и мы

никогда не сумеем составить себе правильных представлений о них, равно как и об их местопребывании и образе действий. Нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее...

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

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

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

Гольбах П. Система природы // Избранные произведения: в 2-х т. Т. 1. — М., 1963. — С. 59—67.

Д. ДИДРО

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

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

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

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

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

Дидро Д. Разговор Даламбера и Дидро // Избранные философские произведения. — М., 1941. — С. 146.

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

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

Ж.О. де ЛАМЕТРИ

...Сущность души человека и животных есть и останется всегда столь же неизвестной, как и сущность материи и тел. Более того душу, освобожденную при помощи абстракции от тела, столь же невозможно себе представить, как и материю, не имеющую никакой формы. Душа и тело были созданы одновременно, словом одним взмахом кисти... Поэтому тот, кто хочет познать свойства души, должен сперва открыть свойства, явно обнаруживающиеся в телах, активным началом которых является душа...

Все философы, внимательно изучавшие природу материи, рассматриваемой, как таковая, независимо от всех форм, образующих тела, открыли в этой субстанции различные свойства, вытекающие из абсолютно неизвестной сущности. Таковы, во-первых, способность принимать различные формы, которые появляются в самой материи и благодаря которым материя может приобретать двигательную силу и способность чувствовать; во-вторых, актуальная протяженность, принимаемая ими за атрибут, а не за сущность материи.

Ламетри Ж. Трактат о душе // Сочинения. — М., 1983. — С. 58—60.

Какое чудесное зрелище представляет собой эта лестница с незаметными ступенями, которые природа проходит последовательно одну за другой, никогда не перепрыгивая ни через одну ступеньку ни всех своих многообразных созданиях! Какая поразительная картина — вид Вселенной: все в ней в совершенстве слажено, ничто не режет глаза; даже переход от белого цвета к черному совершается через длинный ряд оттенков или ступеней, делающих его бесконечно приятным.

Человек и растение — это белое и черное. Четвероногие, птицы, рыбы, насекомые, амфибии являются промежуточными оттенками, смягчающими резкий контраст этих двух цветов. Если бы не существовало этих промежуточных оттенков, под которыми я подразумеваю проявления жизни различных животных, то человек, что гордое животное, созданное подобно другим, из праха, возомнил бы себя земным богом и стал бы поклоняться только самому себе...

...Для образования рассудка, подобного нашему, требуется больше времени, чем нужно природе для образования рассудка животных; надо пройти через период детства, чтобы достигнуть разума; надо иметь в прошлом все недостатки и страдания животного состояния, чтобы извлечь из них преимущества, характеризующие человека.

Ламетри Ж. Человек-растение // Сочинения. — М., 1983. — С. 58—60.

К. А. ГЕЛЬВЕЦИЙ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

...Рассмотрим природу. Она нам являет предметы; эти предметы находятся в определенных отношениях с нами и между собой; знание этих отношений и составляет то, что называется **умом**; наш ум более или менее обширен в зависимости от большей или меньшей широты наших познаний в этой области.

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

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

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

Гельвеции К. Об уме // Сочинения: в 2-х т. - М., 1973.-С. 148-154.

тема 8
*Эволюция британского эмпиризма
конца XVII —
середины XVIII в.:
Д. Локк, Д. Беркли, Д. Юм*

Д. ЛОКК

I. Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно неврожденно. Некоторые считают установленным взгляд, будто в разуме есть некие врожденные принципы, некие первичные понятия... так сказать запечатленные в сознании знаки, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собою в мир. Чтобы убедить непредубежденных читателей в ложности этого предположения, достаточно лишь показать, как люди исключительно при помощи своих природных способностей, без всякого содействия со стороны и рожденных впечатлений, могут достигнуть всего своего знания и прийти к достоверности без таких первоначальных понятий или принципов...

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

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

15. Шаги, которыми разум доходит до различных истин.

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

Локк Д. Опыт о человеческом разуме // Сочинения: в 3-х т. Т.1.—М., 1985.— С. 96, 97, 103, 151, 152.

Д.БЕРКЛИ

...Филонус. Когда ты уколешь палец булавкой, не разрывает ли и не разделяет ли она мышечные волокна?

Гилас. Конечно.

Филонус. А если ты сожжешь палец углем, будет дело обстоять иначе?

Гилас. Нет.

Филонус. Так как ты не считаешь, что само ощущение, вызываемое булавкой или чем-либо подобным, находится в булавке, то ты не можешь, согласно тому, как ты теперь признал, сказать, что ощущение, вызываемое огнем или чем-нибудь подобным, находится в огне.

Гилас. Хорошо, это находится в соответствии с тем, что я признал: я согласен уступить в этом пункте и признаю, что тепло и холод — только ощущения, существующие в нашей душе. Но остается еще немало данных, чтобы удовлетворить реальность внешних предметов.

Филонус. Но что скажешь ты, Гилас, если окажется, что явление остается тем же самым в отношении ко всем остальным чувственным качествам и что существования их вне разума точно так же нельзя допустить, как и существования тепла и холода?

Гилас. Тогда, действительно, ты кое-что сделаешь для достижения цели, но я не думаю, что это может быть доказано.

Филонус. Исследуем их по порядку. Что ты думаешь о вкусах — существуют они вне ума или нет?

Гилас. Может ли кто-нибудь сомневаться в таких своих ощущениях, как то, что сахар сладок или что полынь горька?

Филонус. Скаже мне, Гилас, является ли сладкий вкус особым удовольствием, приятным ощущением или нет?

Гилас. Является.

Филонус. И не есть ли горечь особая неприятность или не-удовольствие?

Гилас. Конечно.

Филонус. Но если сахар и полынь — немыслимые небесные субстанции, существующие вне ума, то как могут сладость или горечь, то есть удовольствие или неудовольствие, быть присущи им?

*Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом
//Сочинения. — М., 1978. — С. 257, 258.*

Гилас. Не торопись, Филонус, ты говоришь, что не можешь представить себе, как чувственные вещи могли бы существовать в не ума. Не так ли?

Филонус. Да.

Гилас. Допустим, что ты исчез с лица земли, разве ты не можешь представить себе, что вещи, которые могут быть чувственно восприняты, будут все-таки продолжать существовать?

Филонус. Могу, но тогда это должно быть в чем-нибудь другом уме. Когда я отрицаю существование чувственных вещей вне ума, я имею в виду не свой ум, в частности, а все умы. Ясно, что эти вещи имеют существование, внешнее по отношению к моей душе, раз я нахожу их в опыте независимыми от нее. Поэтому есть какая-то другая душа, в которой они существуют в промежутки между моментами моего восприятия их, как равным образом они существовали до моего рождения и будут существовать после моего предполагаемого исчезновения с лица земли. И так как то же самое верно по отношению ко всем другим конечным сотворенным духам, то из этого необходимо следует, что есть **вездесущий вечный** дух, который познает и обнимает все вещи и который показывает их нашему взору таким образом и сообразно таким правилам, какие он сам установил и какие определяются нами как **законы природы**.

Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Сочинения. — М., 1978. — С. 319—324.

Д. ЮМ

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

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

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

Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения: в 2-х т. Т.1. — М., 1965. — С. 161.

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

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

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

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

Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения: в 2-х т. Т.1 — М., 1965. — С. 170—174, 796—800.

...Я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение. Дух — нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия...

Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения: в 2-х т. Т. 1.— М., 1965.— С. 369.

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

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

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

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

Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения: в 2-х т. Т. 2. — М., 1965. — С. 371, 372.

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

Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения: в 2-х т. Т. 2. — М., 1965. — С. 795.

И. КАНТ

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

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: в 6-ти т. Т. 3. — М., 1964. — С. 521, 522.

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

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

Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Сочинения: в 6-ти т.Т.1. — М., 1964. — С. 249.

Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы. Правда, писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершался сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только **роман**. Если, однако, мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный **агрегат** человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как **систему**...

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

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

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

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

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

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: в 6-ти т. Т.3. — М., 1964. — С. 110—112.

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

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

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

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например, на вопрос, имеет ли мир начало или он существует вечно и т. п., всегда имелись неизбежные противоре-

чия, то нельзя только ссылаться на природную склонность к метафизике, т. е. на самую способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь метафизика (какая бы она не была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы или не знаем ее предметы, т. е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос из поставленной выше общей задачи можно с полным основанием выразить следующим образом: **как возможна метафизика как наука?**

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

...Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать **критикой чистого разума**. Разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. **Органом** чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, **пропедевтикой** к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не **учением**, а только **критикой** чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду. Я называю **трансцендентным** всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori. **Система** таких понятий называлась бы **трансцендентальной философией**...

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

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

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: в 6-ти т. Т.3. — М., 1964. — С. 113-124.

И.Г.ФИХТЕ

...Каждый, имеющий притязание на общее умственное развитие, должен в общих чертах знать, что такое философия; несмотря на то, что он сам не участвует в этих исследованиях, он все же должен знать, что она исследует; и, несмотря на то, что он сам не проникает в ее область, он все же должен знать границы, отделяющие эту область от той, на которой находится он сам, чтобы не бояться опасности, угрожающей со стороны совершенно другого и абсолютно чуждого ему **тому** миру, в котором он находится. Он должен это знать по крайней мере для того, чтобы не совершать несправедливости по отношению к тем людям науки, с которыми ему все же приходится жить вместе, как человеку, чтобы не давать ложных советов доверяющимся ему и удерживать их от всего того, за пренебрежение к чему они в будущем могут жестоко поплатиться. По всем этим соображениям каждый образованный человек должен по крайней мере знать, чем философия **не** является, каких намерений она **не** имеет, чего она **не** способна делать.

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

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

...Относительно новейшей философии здесь следует только иметь в виду и помнить, что она ни в какой мере не отрицает за обыкновенным человеческим рассудком права судить о... предметах, но что она, наоборот, признает за ним это право, как мне кажется, в гораздо более сильной степени, чем какая-либо из предшествующих философий; но она за ним признает это право лишь в **его сфере и в его собственной области**, но ни в коем случае не в

области философско-научной, в области, которая совершенно не существует для обыкновенного рассудка, как такового. Обыкновенный рассудок может **рассуждать** об этих предметах; и, может быть, даже очень правильно, но не может обсуждать их **философски**, ибо этого не может никто, кто не учился этому и не упражнялся в этом...

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

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

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

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

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

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

*Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи - С.-
Пб., 1906. — С. 4, 5, 12, 13.*

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

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

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

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

Ф.В.ШЕЛЛИНГ

Философия в целом исходит и должна исходить из начала, которое, будучи абсолютным тождеством, совершенно необъективно. Но как же это абсолютно необъективное может быть доведено до сознания и как же может быть понято, что оно необходимо, если оно служит условием понимания всей философии? Что оно не может быть ни постигнуто, ни представлено с помощью понятий, не требует доказательства. Остается, следовательно, только одна возможность — чтобы оно было представлено в непосредственном созерцании, которое, однако, в свою очередь само непостижимо, а поскольку его объект должен быть чем-то совершенно необъективным, по-видимому, далее внутренне противоречиво. Если однако, допустить, что все-таки существует такое созерцание, объект которого есть абсолютно тождественное, само по себе не субъективное и не объективное, и если мы в связи с этим созерцанием, которое может быть только интеллектуальным, сошлемся на непосредственный опыт, то возникает вопрос, каким образом это созерцание также может стать объективным, то есть как устранить сомнение, не основано ли оно просто на субъективной иллюзии, если не существует общей и всеми признанной объективности этого созерцания? Такой общепризнанной объектив-

ностью интеллектуального созерцания, исключающей возможность всякого сомнения, является искусство. Ибо эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание...

...Если эстетическое созерцание есть лишь обьективировавшееся трансцендентальное, то само собой разумеется, что искусстве есть единственно истинный и вечный органон, а также документ философии, который беспрестанно все вновь подчеркивает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании и его изначальное тождество с сознательным. Искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, вечно должны избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначальное и естественно. То, что мы называем природой, — поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами. И если бы загадка могла открыться, мы увидели бы одиссею духа, который удивительным образом заблуждаясь, в поиске себя бежит от самого себя, ибо сквозь чувственный мир за полупроницаемой дымкой тумана лишь мерцает, как мерцает смысл в словах, некая страна фантазии, к которой мы стремимся...

Философия достигает, правда, наивысшего, но она приводит к этой точке как бы частицу человека. Искусство же приводит туда, а именно к познанию наивысшего, всего человека, каков он есть, и на этом основано извечное своеобразие искусства и даруемое им чудо.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма //
Сочинения: в 2-х т. Т.1 — М., 1987. — С. 482—485.

...Однако, в том виде, в каком материализм существует до сих пор, он совершенно непонятен, а когда он становится понятным, он по существу уже ничем не отличается от трансцендентального идеализма. Объяснить мышление как материальное явление можно, миф, превращая материю в призрак, в простую модификацию интеллигенции, общими функциями которой являются мышление и материя. Но этим материализм сам возвращает нас к духовному как к изначальному. Правда не может быть и речи о том, чтобы объяснить бытие из знания таким образом, будто бытие есть результат действия знания; между тем и другим вообще не может быть причинной связи, и они вообще никогда бы не встретились, не будь они изначально едины в Я. Бытие (материя), рассматриваемое как продуктивность, есть знание; знание, рассматриваемое как продукт, есть бытие.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма //
Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — М., 1987. - С. 291.

Интеллигенция продуктивна двояко: либо слепо и бессознательно, либо свободно и сознательно; бессознательно она продуктивна в созерцании мира; сознательно — в создании идеального мира.

Философия снимает эту противоположность тем, что рассматривает бессознательную деятельность как бы изначально тождественную сознательной и как бы выросшей из общего с ней корня: это тождество философия обнаруживает непосредственно в той, безусловно одновременно сознательной и бессознательной деятельности, которая находит свое выражение в творениях **гения**; **опосредованно** вне сознания — в продуктах природы, ибо в них всегда обнаруживается полнейшее слияние идеального и реального.

Поскольку философия полагает бессознательную, или, как можно ее так назвать, реальную деятельность тождественной сознательной, или идеальной, философия изначально устремлена на то, чтобы повсюду возвращать реальное к идеальному, в результате чего возникает то, что называют трансцендентной философией. Упорядоченность всех движений в природе, величаявая геометричность, которая царит, например, в движениях небесных тел, объясняется не тем, что природа есть сама по себе совершеннейшая геометричность, а, напротив, тем, что совершеннейшая геометричность есть то, что производит природу; подобным объяснением само реальное перемещается в идеальный мир, а движения в природе, превращаются в созерцания, которые существуют только в нас и которым вне нас ничто не соответствует. То, что природа, будучи полностью предоставлена самой себе, свободно создает при каждом переходе из жидкого состояния в твердое как бы упорядоченные образы, что в кристаллизациях более высокого уровня, в органических, эта упорядоченность даже кажется близкой к целесообразности, что в животном мире, в этом продукте слепых сил природы перед нашим взором возникают действия, не уступающие по своей упорядоченности сознательным действиям...

Согласно этому воззрению, природа, будучи лишь зримым организмом нашего рассудка, может производить только упорядоченное и производит его необходимым образом, то из этого следует, что в природе, мыслимой в качестве самостоятельной и реальной, и в соотношении ее сил также можно обнаружить в качестве необходимого образование подобных упорядоченных и целесообразных продуктов, что, **следовательно, идеальное в свою очередь должно проистекать из реального и находить в нем свое объяснение.**

Если задача трансцендентальной философии состоит в том, чтобы подчинять реальное идеальному, то задача натурфилософии, напротив, — в том, чтобы объяснить идеальное, исходя из реального, следовательно, обе они (трансцендентальная философия и натурфилософия) составляют одну науку и отличаются друг от друга только противоположной направленностью своих задач;

поскольку же обе эти направленности не только одинаково возможны, но и одинаково необходимы, то в системе знания обоим присуща равная необходимость.

Шеллинг Ф. Введение к наброску системы натурфилософии или о понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — М., 1987. — С. 182.

Если всякое знание основано на их совпадении (1), то задача, состоящая в том, чтобы объяснить это совпадение, несомненно, является наивысшей для всякого знания, а поскольку философия является, по общему признанию, наивысшей и главной наукой, то, несомненно, и основной задачей философии.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: в 2-х т. Т-1. - М., 1987. - С. 234.

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

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: в 2-х т. - Т. 1. - М., 1987. - С. 234.

...Интеллигенция, пока она созерцающая, едина с созерцаемым и ничем от него не отличается, она не сможет прийти к созерцанию самой себя посредством продуктов, прежде чем сама не обособится от продуктов, а так как она сама — не что иное, как определенный способ действия, посредством которого возникает объект, то она сможет достигнуть самой себя, только обособив свое действие как таковое от того, что в этом действовании для нее возникает, или, что то же самое, от произведенного ею...

Подобное обособление действовавши от произведение именуется в обычном словоупотреблении абстракцией. Таким образом, первым условием рефлексии является абстракция. Пока интеллигенция ничем не отличается от своего действия, осознание его невозможно. Посредством абстракции она становится чем-то отличным от произведенного ею, которое, однако, именно поэтому теперь является уже не как действование, а лишь как произведенное.

Между тем интеллигенция, то есть это действование, и объект изначально единицы. Объект есть этот определенный потому, что интеллигенция производила именно так, а не иначе. Тем самым объект, с одной стороны, и действование интеллигенции — с другой, поскольку они друг друга исчерпывают и полностью друг с другом совпадают, вновь соединятся в одном и том же сознании...

...Посредством этой способности абстрагироваться от отдельного объекта, или, что то же самое, посредством способности к эмпирической, интеллигенции никогда не удастся оторваться от объекта; ибо именно с помощью схематизма понятие и объект вновь объединяются...

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: в 2-х т. Т. I. — М., 1987. — С. 378—383.

Вы правы, остается еще одно — **знать**, что существует субъективная сила, которая грозит уничтожением нашей свободе, и с этой твердой, непоколебимой уверенностью в сердце **бороться**, бороться за нее, бороться со всей силой своей свободы и в этой борьбе погибнуть. Вы вдвойне правы, мой друг, поскольку и тогда, когда эта возможность давно уже исчезнет для света разума, ее надо будет сохранить для искусства, для высшего в искусстве.

...Пока человек пребывает в области природы, он в собственном смысле слова — **господин** природы так же, как он может быть **господином** самого себя. Он отводит объективному миру определенные границы, которые ему не дозволено преступать. **Представляя** себе объект, придавая ему форму и прочность, он властвует над ним.

Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения: в 2-х т. Т. I. — М., 1987. — С. 83—85.

Возникновение всеобщего правового строя не должно быть делом случая, и все-таки оно может быть только результатом свободной игры сил, наблюдаемой нами в истории. Поэтому возникает вопрос, заслуживает вообще наименования истории ряд событий, лишенных плана и цели, и не заключено ли уже в самом **понятии** истории понятие необходимости, подчиняться которой вынужден даже произвол.

Здесь прежде всего следует точно установить смысл понятия истории. Не все, что происходит, есть вследствие этого объект истории; так, например, явления природы могут носить исторический характер только в том случае, если они оказывают влияние на человеческую деятельность. Еще в меньшей степени считается объектом истории то, что происходит согласно познанному правилу, периодически повторяется или вообще являет собой какой-либо априорно определенный результат. Если говорить об истории природы в подлинном смысле этого слова, то природу следовало бы представлять себе так, словно, будучи, по видимости, свободной в своем продуцировании, она постепенно производит свои продукты во всем их многообразии посредством постоянного отклонения от одного изначального прообраза, а это было бы не историей **объектов природы** (таковой является, собственно говоря, описание природы), а историей **самой производящей природы**...

...История не протекает ни с абсолютной закономерностью, ни с абсолютной свободой, но есть лишь там, где с бесконечными отклонениями реализуется единый идеал, причем так, что с ним совпадают если не отдельные черты, то весь образ в целом...

...Таким образом, мы пришли к новому пониманию истории, а именно к тому, что существует лишь история таких существ, которые видят перед собой идеал, недостижимый для индивидуума, но достижимый для рода. Из этого следует, что каждый индивидуум должен вступать именно там, где остановился предшествующий, чтобы в последовательности индивидуумов не было перерыва, и если это, что должно быть реализовано в историческом процессе, может быть реализовано лишь посредством разума и свободы, то должны быть возможны также традиция и передача достигнутого...

...Теперь мы переходим к основной особенности истории, которая заключается в том, что она должна отражать свободу и необходимость в их соединении и сама возможна лишь посредством этого соединения...

...Это положение, сколь парадоксальным оно не представлялось, есть не что иное, как трансцендентальное выражение всеми признанного и всеми предполагаемого отношения свободы к скрытой необходимости, которую называют то судьбой, то провидением, хотя при этом не мыслится ничего определенного; это и есть то отношение, в силу которого люди, действуя свободно, должны помимо своей воли становиться причиной чего-то, к чему они никогда не стремились, или, наоборот, в силу которого совершенно не удастся и позорно проваливается то, к чему они в своей свободной деятельности стремились, напрягая все силы.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: в 2-х т. Т.1. — М., 1987. — С. 451—457.

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

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

...Соответственно этому философия определяется как познание необходимости содержания абсолютного представления, а также необходимости обеих его форм, — с одной стороны, непосредственного созерцания и его поэзии, как равным образом и объективного и внешнего откровения, которое предполагается представлением, а с другой стороны, прежде всего субъективного вхождения в себя, затем также субъективного движения вовне и отождествление веры с предпосылкой. Это познание является, таким образом, признанием этого содержания и его формы и освобождением от односторонности форм, возвышением их до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, остающейся с ним тождественной и в этом тождестве представляющей собой познание упомянутой в-себе-и-для-себя-сущей необходимости. Это движение, которое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно в заключение постигает свое собственное понятие, то есть оглядывается назад только на свое же знание.

*Гегель Г. Энциклопедия философских наук.
Т. 3. - М., 1977. - С. 393, 394.*

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

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

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

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

...Путь, или метод, абсолютного знания является столь же аналитическим, сколь и синтетическим. Развертывание того, что содержится в понятии, анализ, представляет собой обнаружение

различных определений, которые содержатся в понятии, но, как таковые не даны непосредственно, и, следовательно, является одновременно синтетическим. Выражение понятия в его реальных определениях вытекает здесь из самого понятия, и то, что в обычном познании образует доказательство, является здесь возвращением перешедших в различие моментов понятия к единству. Последнее является благодаря этому тотальностью, наполненным и превратившимся в свое собственное содержание понятием.

Гегель Г. Философская пропедевтика // Работы разных лет: в 2-х т. Т.2. — М., 1971. — С. 146, 147.

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

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

...Главный предрассудок состоит здесь в том, будто диалектика имеет **лишь определенный результат**: это сейчас будет определено более подробно. Но прежде всего следует заметить относительно упомянутой формы, в которой обычно выступает диалектика, что по этой форме диалектика и ее результат касаются исследуемого **предмета** или же субъективного **познания**, и объявляют ничтожным или это познание, или предмет; **определения** же, которые указываются в предмете как в чем-то **третьем**, не рассматриваются и предполагаются как значимые сами по себе. Одна из бесконечных заслуг **кантонской** философии состоит в том, что она обратила внимание на этот не критический образ действия и этим дала толчок к восстановлению логики и диалектики в смысле рассмотрения **определений мышления в себе и для себя**. Предмет, каков он был без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название, лишь в определениях мышления и понятия он **есть** то, что он **есть**.

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

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

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

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

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

...Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть чистая форма понятия, которая созерцает свое содержание как самое себя. Она есть свое собственное содержание, поскольку она есть идеальное различие самой себя от себя, и одно из этих различий есть тождество с собой, которое, однако, содержит в себе тотальность форм как систему содержательных определений. Это содержание есть система логического...

Гегель Г. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. Т. 1. - М., 1974. - С. 419-421.

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

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

Знаток же человеческой души рассмотрит ход событий, сформировавших преступника, обнаружит в его жизни, в его воспитании влияние дурных отношений между его отцом и матерью,

увидит, что некогда этот человек был наказан за какой-то незначительный проступок с чрезмерной суровостью, ожесточившей его против гражданского порядка, вынудивший к сопротивлению, которое и привело к тому, что преступление сделалось для него единственным способом самосохранения. Почти наверняка в толпе найдутся люди, которые — доведись им услышать такие рассуждения — скажут: да он хочет оправдать убийцу!..

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

Гегель Г. Кто мыслит абстрактно? // Работы разных лет: в 2-х т. Т.1. — М., 1970. — С. 390, 391.

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

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

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

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

Гегель Г. Наука логики // Энциклопедия философских наук: в 3-х т. Т. 1. — М., 1975. — С. 336, 337.

Л. ФЕЙЕРБАХ

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

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

Фейербах Л. О начале философии //
Избранные философские произведения: в 2-х т. Т. 1. — М., 1955. -
С. 98, 99.

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

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

...История философии отнюдь не является историей случайных субъективных мыслей, т. е. историей отдельных мнений... Истинная, объективная категория, в которой она должна рассматриваться, есть идея **развития...** История философии является **системой**.

Фейербах Л. История философии: в 3-х т.
Т. 2. - М., 1967. - С. 7—9, 11-130.

... Мое учение или воззрение может быть поэтому выражено в двух словах: природа и человек. С моей точки зрения, существо, предшествующее человеку, существо, являющееся **причиной** или **основой** человека, которому он обязан своим происхождением и существованием, есть и называется не бог — мистическое, неопределенное, многозначное слово, а **природа** — слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное... Я понимаю под природой совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое... Природа есть свет, электричество, магнетизм, воздух, вода, огонь, земля, животное, растение, человек, поскольку он является существом, произвольно и бессознательно действующим...

Фейербах Л. Сущность религии //
Избранные философские произведения.
Т. 2. - М., 1955. - С. 441, 442, 444-446, 589-591.

...Жизнь — это поэт, книга — это философ. Первый созерцает единство во множестве, второй множество в единстве. Поэзия, чтобы увеличить прелесть и усилить эффект, рассматривает издали дерево, как оно стоит в полном цвету, и как играют на нем эти тысячи и тысячи цветов, и ограничивается магической силой этого созерцания. Но философия подходит вплотную к дереву, отламывает один или самое большее два цветка, ибо она обходится немногим и их уже достаточно для нее, рассматривает их очень подробно, берет спокойно с собою домой, высушивает затем на солнце разума и сохраняет их в книге. Поэзия превращает каплю росы, сверкающей на дереве всеми красками, в бриллиант; но философия, для того, чтобы отличить сущность от видимости, касается водяной капли указательным пальцем рассудка и, размазывая ее, кладет таким образом конец блестящей иллюзии...

Фейербах Л. Писатель и человек // История философии: в 3-х т. Т. 1. — М., 1967. — С. 421.

...В чем же заключается сущность человека, сознаваемая им? Каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке! **Разум, воля и сердце.** Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли — энергия характера, сила чувства — любовь. Разум, любовь и сила воли — это совершенства.

Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения Т. 2. - М., 1955. - С. 30-32, 34, 35.

Человек дан самому себе только чувственно. Он сам себе предмет в качестве чувственного объекта. **Тождество субъекта и объекта — лишь абстрактная мысль в самосознании, оно может стать истиной и действительностью только в чувственном созерцании, которое человек получает от человека.**

Мы не только воспринимаем камни и деревья, не только тело и кости, мы воспринимаем также чувства, пожимая руки и целуя губы чувствующего существа; мы слышим ушами не только журчание воды и шелест листьев, но мы также воспринимаем одушевленный голос любви и мудрости; но видим не только поверхности зеркал и иллюзии красок, мы всматриваемся также во взгляд человека. Итак, не только внешнее, но и **внутреннее**, не только тело, но и дух, не только вещь, но и я составляют предметы чувств. Поэтому все является чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредованно, если не глазами анатома или химика, то глазами философа, поэтому совершенно законно эмпиризм усматривает источник наших идей в чувствах. Он только забывает, что главным, самым существенным чувственным объектом человека является **сам человек**, что только во взгляде человека на человека

загорается свет сознания и ума. Поэтому идеализм прав в своих поисках источника идей в человеке, но не прав, когда он хочет вывести идеи из обособленного, замкнутого существа, из человека, взятого в виде души, одним словом, когда он хочет вывести их из Я без чувственно данного. Так называемые Идеи возникают только из общения между людьми, только из разговора человека с человеком. Не в одиночку, а с кем-нибудь вдвоем приходим мы к понятию, приходим вообще к разуму. Два лица необходимы для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле, сообщества людей есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже достоверность бытия других, внешних мне вещей для меня опосредована достоверностью наличности другого человека, вне меня сущего. Что я вижу в одиночку, в том я сомневаюсь, а то, что видит другой человек, становится для меня достоверным.

Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения. Т.1.-М., 1955.- С. 189, 190.

Только посредством чувств я знаю, что вне меня существуют другие существа, другие люди, что я являюсь индивидуальным существом, отличным от них, так же как и они от меня. Но эта моя индивидуальность распространяется не только на те редкие признаки и свойства, при помощи которых я различаю себя от других, но также и на те свойства, которые я в отличие от первых мыслю как общие и охватываю в одном общем понятии человека. Я не являюсь индивидуумом вот только до сего пункта и не дальше, так чтобы мои индивидуальные свойства имели свою границу в свойствах общих, не касаясь их и их не опорочивая. Нет! Индивидуальность — это неделимость, единство, целостность, бесконечность; с головы до ног, от первого до последнего атома, насквозь, повсюду я индивидуальное существо. “Я не человек вообще, в данном определенном образе”, я человек только в качестве этого абсолютно определенного человека. Бытие в качестве человека и бытие в качестве данного индивидуума, безусловно, во мне неразличимы. Я ощущаю, хочу, мыслю точно так же, как и ты, но мыслю я не твоим или общим разумом, а моим собственным. Я хочу, но точно также хочу не твоей и не всеобщей волей, а моей собственной.

Фейербах Л. О спиритуализме // Избранные философские произведения. Т.1. — С. 496.

И действительности мораль индивидуума, мыслимого как существующего самого по себе, — это пустая фикция. Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком. Я семь Я только посредством тебя и с тобою. Я сознаю тебя самого только потому, что

ты противостоишь моему сознанию как очевидное и осязаемое Я как другой человек. Знаю ли я, что я мужчина и что такое мужчина, если мне не противостоит женщина? Я сознаю себя самого — это значит, что прежде всего другого я сознаю, что я мужчина, если я действительно мужчина. Равное, безразличное, бесполое Я — это только идеалистическая химера, пустая мысль.

Фейербах Л. Эвдемонизм // Избранные философские произведения. Т. 1. — М., 1955. — С. 617.

Собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его бог; поэтому мощь объекта есть мощь его собственной сущности. Так, сила чувственного объекта есть сила чувства, сила объекта разума — сила самого разума, и наконец, сила объекта воли — сила воли...

Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения. Т. 2. — М., 1955. — С. 34, 35.

...Сама смерть есть художник, который трудится в жизни, и подкрадывающаяся смерть есть лишь завершенное, готовое и удавшееся творение.

Время называется формой проявления единства бытия и небытия, оно само изображает эту истину. Теперь положительно как бытие, теперь — это есть. Вся наша жизнь есть лишь теперешняя, мгновенная. Вся жизнь есть лишь продолжение мгновений; мы существуем всегда лишь мгновенно; я есть теперь, а в следующее мгновение, может быть, вовсе и нет, и так в течение всей жизни. А к концу жизни я могу сказать: лишь мгновением была моя жизнь.

Фейербах Л. История философии: в 3-х т. Т. 1. — М., 1967. - С. 59, 60,

Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Только тогда историческое движение затрагивает самое основное, когда оно захватывает человеческое сердце. Сердце не есть форма религии, в таком случае она должна была бы находиться также в сердце; сердце — сущность религии. Теперь спрашивается, что же, в нас произошла религиозная революция. Да, у нас нет больше сердца, нет больше религии. Христианство отвергается, отвергается даже теми, кто по видимости его еще сохраняет; но не хотят предать гласности, что христианство отвергается. Из соображений политических в этом не хотят признаться, делают из этого тайну; предаются вольному или невольному самообману; даже отрицание христианства выдается за христианство, христианство превращается в простое название.

Фейербах Л. Необходимость реформы, философии // Избранные философские произведения: в 2-х т. Т. 1. - М., 1955. - С. 107, 108.

1

Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме **созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика**, не субъективно.

3

Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как **революционная практика**.

8

Общественная жизнь является по существу **практической**. Все мистериисты, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики.

9

Самое большое, чего достигает **созерцательный** материализм, т. е. материализм, который понимает чувственность не как практическую деятельность, это — созерцание им отдельных индивидов в “гражданском обществе”.

*Маркс К. Тезисы о Фейербахе// Собрание сочинений. Т. 3.
— С. 1— 4.*

Люди никоим образом не начинают с того, что “стоят в этом теоретическом отношении к **предметам внешнего мира**”... Они начинают с того, чтобы не “стоять” в каком-нибудь отношении, а **активно действовать**, овладевать при помощи действия известными предметами внешнего мира.

Маркс К. , Энгельс Ф. Собрание сочинений. Т. 19. — С. 377.

Животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит разносторонне. Универсальный продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продук-

ту. Животные строят только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет прилагать к предмету присущую мерку...

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Собрание сочинений. Т. 42. — С. 93, 94.

По мере того, как предметная деятельность повсюду в обществе становится для человека — действительностью его собственных сущностных сил, все предметы становятся для него опредмечиванием самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметами, и это значит, что предмет становится им самим.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Собрание сочинений. Т. 42. — С. 121.

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.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Собрание сочинений. Т. 42. — С. 88.

...Деятельность человека оказывается мукой, его собственное творение — чуждой ему силой, его богатство — его бедностью, его сущностная связь, соединяющая его с другим человеком — несущественной связью...

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Собрание сочинений. Т. 42. — С. 24.

Сущность отчуждаемого от самого себя труда, которому созданное им богатство противостоит как чужое богатство, его собственная производительная сила — как производительная сила его продукта, его обогащение — как самообеднение, его общественная сила — как сила общества, властвующего над ним.

Маркс К. Теория прибавочной стоимости // Собрание сочинений. Т. 42. — С. 93, 94.

Вместе с разделением труда, содержащим все эти противоречия и покоящимся в свою очередь на естественно возникшем разделении труда в семье и на распадении общества на отдельные, противоречащие друг другу семьи, — вместе с этим разделением труда дано и **распределение**, являющееся притом — как количественно, так и качественно — **неравным** распределением труда и его продуктов;

следовательно дана и собственность, — зародыш и первоначальная форма которой имеется уже в семье, где жена и дети — рабы мужчины. Рабство в семье — правда, еще очень примитивное и скрытое — есть первая собственность, которая, впрочем, уже и в ;)той форме вполне соответствует определению современных экономистов, согласно которому собственность есть распоряжение чужой рабочей силой. Впрочем, разделение труда и частная собственность, это — тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом — по отношению к продукту деятельности.

Далее, вместе с разделением труда дано и противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом; притом этот общий интерес существует не только в представлении как “всеобщее”, но прежде всего он существует в действительности в качестве взаимной зависимости индивидов, между которыми разделен труд. И наконец, разделение труда нам также и первый пример того, что пока люди находятся в стихийно сложившемся обществе, пока, следовательно, существует разрыв между частным и общим интересом, пока, следовательно, разделение деятельности совершается не добровольно, а стихийно, — собственная деятельность человека становится для него чужой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того, чтобы он господствовал над ней.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //
Собрание сочинений. Т. 3. — С. 31.

Человек есть существо, не только в том смысле, что и практически, и теоретически он делает своим предметом род — как свой собственный, так и прочих вещей, но и в этом смысле — и это есть лишь другое выражение того же самого, — что он относится к самому себе, как к существу **универсальному** и потому свободному.

Родовая жизнь у человека, так и животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. Подобно тому, как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, является его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было 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, и во-вторых, материей, предметом и оружием его жизнедеятельности. Природа есть **неорганическое тело** человека, а именно — природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек **живет** природой. Это значит, что природа есть его **тело**, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы.

Отчужденный труд человека, отчуждал от него 1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность, тем самым отчуждает от человека род: он превращает для человека родовую жизнь в средство для поддержания индивидуальной жизни. Во-первых, он отчуждает родовую жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в ее абстрактной форме, целью родовой жизни, тоже в ее абстрактной и отчужденной форме.

Дело в том, что, во-первых, сам труд, сама **жизнедеятельность**, сама **производственная жизнь** оказывается для человека лишь средством для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении его физического существования. А производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека. Сама жизнь оказывается лишь **средством к жизни**.

Животное непосредственно тождественно своей жизнедеятельности. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть **эта жизнедеятельность**. Человек же делает свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания... Его жизнедеятельность — сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать еще так: он есть сознательное существо, т. е. собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его жизнедеятельность есть свободная деятельность. Отчужденный труд переворачивает эти отношения таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою **сущность** только лишь в средство для поддержания своего **существования**.

Практическое созидание **предметного мира**, переработка неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного — родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как родовому существу. Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, когда он свободен от нее; животное производит самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому он принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку, в силу этого человек строит также и по законам красоты.

Поэтому именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как **родовое существо**. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа наказывается его произведением и действительностью. Предмет труда есть поэтому **опредмечивание родовой жизни человека**: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире. Поэтому отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его **родовую жизнь**, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу.

Подобным же образом отчужденный труд, принижая 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 и природа, так и его духовное родовое достояние — превращается в чуждую ему сущность, в **средство** для поддержания его **индивидуального существования**.

Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его **человеческую** сущность.

4) Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является **отчуждение Человека от человека**. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит **другой** человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года //
Собрание сочинений. Т. 42. — С. 92—94.

Таким образом, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, посмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им формулу общения — то есть гражданское общество на различных ступенях — как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания: религию, философию, мораль и т. д., и т. д., и проследить процесс их возникновения на той основе, благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между различными его сторонами). Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в “самосознании” или превращением их в “привидения”, “призраки”, “причуды” и т. д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой, иной теории. Это концепция показывает, что история не растворяется в “самосознании”, как “дух от духа”, а что каждая ее ступень застаёт в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшиеся отношения людей к природе и друг к другу, застаёт передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколениям массу производственных сил, капиталов, и обстоятельств, кото-

рые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывает ему его собственные условия жизни и придает ему определенное развитие, особый характер.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //
Собрание сочинений. Т. 3. — С. 36, 37.

Индивид **есть общественное существо**. Поэтому всякое проявление “то жизни—даже если оно и не выступает в непосредственной форме **коллективного**, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, — является проявлением и утверждением **общественной жизни**. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то **различным**, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более **особенным**, либо более **всеобщим** проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более **особенной**, либо **всеобщей** индивидуальной жизнью.

Как родовое сознание, человек утверждает свою реальную **общественную жизнь** и только повторяет в мышлении свое реальное бытие, как и наоборот, родовое бытие утверждает себя в родовом сознании и в своей всеобщности существует для себя как мыслящее существо.

Поэтому, если человек есть некоторый особенный индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное индивидуальное общественное существо, то он в такой же мере есть также и тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому, как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, с другой стороны — как тотальность человеческого проявления жизни.

Таким образом, хотя мышление и бытие и **отличны** друг от друга, но в то же время они находятся в единстве друг с другом.

Смерть кажется жестокой победой рода над **определенным** индивидом и как будто противоречит их единству, но определенный индивид есть лишь некое **определенное родовое существо** и как таковое смертен.

4) Подобно тому как **частная собственность** имеется лишь чувственным выражением того, что человек становится в одно и то же время **предметным** для себя и вместе с тем чужим для самого себя и бесчеловечным предметом, что его проявление жизни оказывается его отчуждением от жизни, его приобщение к действительности — исключением его из действительности, **чужой** для него действительностью, — точно так же и положительное упразднение частной собственности, т. е. **чувственное** присвоение человеком и для человека человеческой сущности и человеческой жизни, предметного человека и человеческих произведений, надо понимать не только в смысле **непосредственного**, одностороннего **пользования** вещью, не только в смысле **владения, обладания**. Человек присваивает себе свою всесто-

ронную сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек. Каждое из его **человеческих** отношений к миру — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, желание, деятельность, любовь, словом все органы его индивидуальности, равно как и те органы, которые непосредственно по своей форме есть общественные органы (VII) являются в своем предметном отношении или в своем **отношении к предмету**, присвоением последнего. Присвоение **человеческой** действительности, а отношение к предмету, это — осуществление на деле **человеческой действительности**, человеческая **действительность** и человеческое страдание, потому что страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть самопотребление человека.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Собрание сочинений. Т. 42. — С. 119—120.

Мы видим, что история промышленности и сложившееся предметное бытие промышленности являются **раскрытой книгой человеческих сущностных сил**, чувственно представшей перед нами человеческой **психологией**, которую до сих пор рассматривали не в связи сущностью человека, а всего лишь под углом зрения какого-нибудь внешнего отношения полезности, потому что, — двигаясь в рамках отчуждения, — люди усматривали действительность человеческих сущностных сил, **человеческую родовую деятельность** только во всеобщем бытии человека в религии, или же в истории в абстрактно-всеобщих формах политики, искусства, литературы и т. д. (IX). В **обыкновенной материальной промышленности** (которую в такой же мере можно рассматривать как часть вышеуказанного всеобщего движения, в какой само это движение можно рассматривать как **особую** часть промышленности, так как вся человеческая деятельность была до сих пор трудом, т. е. промышленной, отчужденной от самой себя деятельностью, мы имеем перед собой под видом **чувственных, чуждых, полезных предметов**, под видом отчуждения, **определенные сущностные силы** человека.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Собрание сочинений. Т. 42. — С. 123.

Культивирование всех свойств общественного человека и производство его как человека с возможно более богатыми свойствами и связями, а потому и потребностями, — производство человека как можно более целостного и универсального продукта общества (ибо для того, чтобы пользоваться множеством вещей человек должен быть способен к пользованию ими, т. е. он должен быть в высокой степени культурным человеком), — тоже являются условиями производства, основанного на капитале.

Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов // Собрание сочинений. Т. 46. Ч. 1. — С. 386.

В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляют экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовные процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание.

Маркс К. К критике политической экономии // Собрание сочинений. Т. 13. — С. 6, 7.

Отношения, разумеется могут быть выражены только в идеях, и потому философы усмотрели своеобразие нового времени в господстве над ним идей и со свержением этого господства идей отождествили порождение индивидуальности. Совершить эту ошибку, с идеологической точки зрения тем легче, что вышеуказанное господство отношений — выступает в сознании самих индивидов как господство идей, а вера в вечность этих идей, т. е. вышеуказанных отношений вещной зависимости, конечно, всячески укрепляется, поддерживается и внушается господствующим классом.

Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов // Собрание сочинений. Т. 46. Ч.1. — С. 108.

Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает. Точно также нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями.

Маркс К. К критике политической экономии // Собрание сочинений. Т. 13. — С. 7.

Над различными формами собственности, над социальными условиями существования возвышается целая надстройка различных и своеобразных чувств, иллюзий, образов мысли и мировоззрений. Весь класс творит и формирует все это на почве своих материальных условий и соответственных общественных отношений.

Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Собрание сочинений. Т. 8. — С. 145.

Экономические отношения каждого общества проявляются прежде всего как интересы.

Маркс К. К жилищному вопросу // Собрание сочинений. Т. 18. — С. 271.

“Идея” неизменно посрамляла себя как только она отделялась от интереса.

Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Собрание сочинений. Т. 2. — С. 89.

Класс, имевший в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу.

Маркс К. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 46.

При таких обстоятельствах было необходимо, чтобы задача отдельных членов стремящегося к господству класса изображалась как общечеловеческая задача.

Маркс К. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 280.

Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то и это явление точно также проистекает из исторического процесса их жизни, подобно тому, как обратное изображение предметов на сетчатке глаза проистекает из непосредственного процесса их жизни.

Маркс К. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 25.

[Идеолог] ошибочно принимает мысли, идеи, ставшие самостоятельными, мысленное выражение существующего мира — за основу этого существующего мира.

Маркс К. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 84.

...Всякая историческая борьба — совершается ли она в политической, религиозной, философской или в какой-либо иной идеологической области — в действительности является только более или менее ясным выражением борьбы общественных классов...

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Собрание сочинений. Т. 21. — С. 259.

...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...

Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Собрание сочинений. Т. 4. — С. 424.

..Не может быть перемирия между французскими рабочими и присвоителями продукта их труда...

...Коммуна хотела уничтожить классовую собственность, которая превращает труд многих в богатство немногих... Она хотела сделать индивидуальную собственность *[Необходимо обратить внимание, что Маркс обозначает в качестве оппозиции частной собственности не общественную собственность, а собственность индивидуальную, т.е. ту, которую может поднять человек своим трудом и талантом в условиях ассоциированного (обобществленного) труда. В этом пункте обозначилась возможность новой парадигмы марксизма, способной разрешить противоречие между трудом и собственностью не со стороны смены форм собственности (вторичное), а со стороны труда (первичное, субстанциональное) и способов его “обобществления на деле” (Ленин). Здесь открывается путь к истинному освобождению труда, к труду на собственной основе (Примеч. состав.)]* реальностью, превратив средства производства, землю и капитал, служащие орудием порабощения и эксплуатации труда, в орудие свободного ассоциированного труда...

Кооперативное производство не должно оставаться пустым звуком, оно должно вытеснить капиталистическую систему, если кооперативные товарищества организуют национальное производство по общему плану..., прекратив анархию, неизбежную при капиталистическом способе производства... Не будет ли это коммунизмом?

Маркс К. Гражданская война во Франции // Собрание сочинений. Т. 17. — С. 385.

...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. е. пролетариата, организованного как господствующий класс, и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил...

Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Собрание сочинений. Т. 4. — С. 446.

...Коммуна была, по сути дела, правительством рабочего класса, результатом борьбы производительного класса против присваивающего; она была открытой, наконец политической формой, при которой могло совершиться экономическое освобождение труда...

Маркс К. Гражданская война во Франции // Собрание сочинений. Т. 17. — С. 346.

В современную эпоху господства вещных отношений над индивидами, подавление индивидуальности случайностью приняло самую резкую, самую универсальную форму, поставив тем самым перед

существующими индивидами вполне определенную задачу. Оно поставило перед ними задачу: вместо господства отношений и случайности над индивидами, установить господство индивидов над случайностью и отношениями. Эта, диктуемая современными отношениями задача совпадает с задачей организовать общество на коммунистических началах.

Маркс К. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т.3. — С. 440.

Коллективизм для нас не **состояние**, которое должно быть установлено, не **идеал**, с которым должна соотноситься действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние.

Маркс К. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 34.

Коммунизм есть позиция как отрицания, и поэтому он является **действительным**, для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом человеческой эмансипации и обратного отвоевания человека. **Коммунизм** есть необходимая форма и энергетический принцип ближайшего будущего. Но коммунизм как таковой не есть цель человеческого развития, не есть форма человеческого общества.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 84.

В. Г. БЕЛИНСКИЙ

Есть два способа исследования истины: *priori* и *posteriori*, то есть из чистого разума и из опыта. Много было споров о преимуществе того и другого способа, и даже теперь нет никакой возможности примирить эти две враждующие стороны. Одни говорят, что познание, для того, чтоб было верным, должно выходить из самого разума, как источника нашего сознания, следовательно, должно быть субъективно, потому что все сущее имеет значение только в нашем сознании и не существует само для себя; другие думают, что сознание тогда только верно, когда выведено из фактов, явлений, основано на опыте. Для первых существует одно сознание, и реальность заключается только в разуме, а все остальное бездушно, мертво и бессмысленно само по себе, без отношения к сознанию; словом, у них разум есть царь, законодатель, сила творческая, которая дает жизнь и значение несуществующему и мертвому. Для вторых реальное заключается в вещах, фактах, в явлениях природы, а разум есть не что иное, как поденщик, раб мертвой действительности, принимающий от ней законы и изменяющийся по ее прихоти, следовательно, мечта, призрак. Вся вселенная, все сущее есть не что иное, как единство в многообразии, бесконечная цепь модификаций одной и той же идеи; ум, теряясь в этом многообразии, стремится привести его в своем сознании к единству, и история философии есть не что иное, как история этого стремления. Яйца Леды, вода, воздух, огонь, принимавшиеся за начала и источник всего сущего, доказывают, что и младенческий ум проявлялся в том же стремлении, в каком он проявляется и теперь. Непрочность первоначальных философских систем, выведенных из чистого разума, заключается совсем не в том, что они были основаны не на опыте, а напротив, в их зависимости от опыта, потому что младенческий ум берет всегда за основной закон своего умозрения не идею, в нем самом лежащую, а какое-нибудь явление природы и, следовательно, выводит идеи из фактов, а не факты из идей. Факты и явления не существуют сами по себе: они все заключаются в нас. Вот, например, красный четырехугольный стол: красный цвет есть произведение моего зрительного нерва, приведенного в сотрясение от созерцания стола; четырехугольная форма есть тип формы, произведенный моим духом, заключенный во мне самом и

придаваемый мною столу; самое же значение стола есть понятие, опять-таки во мне же заключающееся и мною же созданное, потому что изобретению стола предшествовала необходимость стола, следовательно, стол был результатом понятия, созданного самим человеком, а не полученного им от какого-нибудь внешнего предмета. Внешние предметы только дают толчок нашему я и возбуждают в нем понятия, которые оно придает им. Мы этим отнюдь не хотим отвергнуть необходимости изучения фактов: напротив, допускаем вполне необходимость этого изучения; только с тем вместе хотим сказать, что это изучение должно быть чисто умозрительное и что факты должно объяснять мыслию, а не мысли выводить из фактов. Иначе материя будет началом духа, а дух рабом материи. Так и было в осьмнадцатом веке, этом веке, веке опыта и эмпиризма. И к чему привело это все? К скептицизму, материализму, безверию, разврату и совершенному неведению истины при обширных познаниях. Что знали энциклопедисты? Какие были плоды их учености? Где их теории? Они все разлетелись, полопались как мыльные пузыри. Возьмем одну теорию изящного, теорию, выведенную из фактов и утвержденную авторитетами Буало, Баттё, Лагарпа, Мармонтеля, Вольтера: где она, эта теория, или, лучше сказать, что она такое теперь? Не больше как памятник бессилия и ничтожества человеческого ума, который действует не по вечным законам деятельности, а покоряется оптическому обману фактов (С. 85,86).

Итак, все на свете только относительно важно или неважно, велико или мало, старо или ново. “Как, — скажут нам, — истина и добродетель — понятия относительные?” — Нет, как **понятие**, как **мысль**, они безусловны и вечны; но как **осуществление**, как **факт**, они относительны. Идея истины и добра признавалась всеми народами во все века; но что непреложная истина, что добро для одного народа или века, то часто бывает ложью и злом для другого народа, в другой век (С. 350).

Что составляет в человеке его высшую, его благороднейшую действительность? — Конечно, то, что мы называем его духовностью, то есть чувство, разум, воля, в которых выражается его вечная, непреходящая, необходимая сущность. А что считается в человеке низшим, случайным, относительным, преходящим? — Конечно, его тело. Известно, что наше тело мы с детства привыкли презирать, может быть, потому именно, что, вечно живя в логических фантазиях, мы мало его знаем. Врачи, напротив, больше других уважают тело, потому что больше других знают его. Вот почему от болезней чисто нравственных они лечат иногда средствами чисто материальными, и наоборот. Из этого видно, что врачи, уважая тело, не презирают души: они только не презирают тела, уважая душу. В этом отношении они похожи на умного агронома, который с уважением смотрит не только на богатство получаемых им от земли зерен, но и на самую землю, которая их произрастила, и даже на

грязный,
нечистый

Ум без плоти, без физиономии, ум, не действующий на кровь и не принимающий на себя ее действия, есть логическая мечта, мертвый абстракт. Ум — это человек в теле или, лучше сказать, человек через тело, словом **личность** (С. 353,354).

Самые отвлеченные умственные представления все-таки суть не что иное, как результат деятельности мозговых органов, которым присущи известные способности и качества. Давно уже сами философы согласились, что “ничего не может быть в уме, что прежде не было в чувствах”. Гегель, признавая справедливость этого положения, прибавил: “кроме самого ума”. Но эта прибавка едва ли не подозрительная, как порождение трансцендентального идеализма (С. 453).

Белинский В. Г. Избранные философские сочинения. — М., 1991.

Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

...Но мы едва не забыли, что до сих пор остается не объяснено слово “антропологический” в заглавии наших статей; что это за вещь “антропологический принцип в нравственных науках”? Что за вещь этот принцип, читатель видел из характера самих статей: принцип этот состоит в том, что на человека надобно смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам, чтобы рассматривать каждую сторону деятельности человека как деятельность или всего его организма, от головы до ног исключительно, или если она оказывается специальным отправлением какого-нибудь особенного органа в человеческом организме, то рассматривать этот орган в его натуральной связи со всем организмом. Кажется, это требование очень простое, а между

тем только в последнее время стали понимать всю его важность и исполнять его мыслители, занимающиеся нравственными науками, а и то далеко не все, а только некоторые, очень немногие из них, между тем как большинство сословия ученых, всегда держащееся рутины, как большинство всякого сословия продолжает работать по прежнему фантастическому способу ненатурального дробления человека на разные половины, происходящие из разных натур...

Пренебрежение к антропологическому принципу отнимает у них всякое достоинство; исключением служат творения очень немногих прежних мыслителей, следовавших антропологическому принципу, хотя еще и не употреблявших этого термина для характеристики своих воззрений на человека: таковы, например, Аристотель и Спиноза.

Что касается до самого состава слова “антропология”, оно взято от слова *anthropos*, человек, — читатель, конечно, и без нас это знает. Антропология — это такая наука, которая о какой бы части жизненного человеческого процесса ни говорила, всегда помнит, что весь этот процесс и каждая часть его происходит в человеческом организме, что этот организм служит материалом, производящим рассматриваемые ею феномены, что качества феноменов обуславливаются свойствами материала, а законы, по которым возникают феномены, есть только особенные частные случаи действия законов природы. Естественные науки еще не дошли до того, чтобы подвести все эти законы под один общий закон, соединить все частные формулы в одну всеобъемлющую формулу; что делать, нам говорят, что и сама математика еще не успела довести некоторых своих частей до такого совершенства: мы слышали, что еще не отыскана общая формула интегрирования, как найдена общая формула умножения или возвышения в степень...

*Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения.
Т. 3.-М., 1951.- С. 234, 235.*

Н. А. ДОБРОЛЮБОВ

В наше время успехи естественных наук, избавившие нас уже от многих предрассудков, дали нам возможность составить более здравый и простой взгляд и на отношение между духовной и телесной деятельностью человека. Антропология доказала нам ясно, что прежде всего — все усилия наши представить себе отвлеченного духа без всяких материальных свойств или положительно определить, что он такое в своей сущности, всегда были и всегда останутся совершенно бесплодными. Затем наука объяснила, что всякая деятельность, обнаруженная человеком, лишь настолько и может быть нами замечена, насколько обнаружилась она в телесных, внешних проявлениях, и что, следовательно, о деятельности души мы можем судить только по ее проявлению в те-

ле. Вместе с тем мы узнали, что каждое из простых веществ, входящих в состав нашего тела, само по себе не имеет жизни, — следовательно, жизненность, обнаруживаемая нами, зависит не от того или другого вещества, а от известного соединения всех их. При таком точном дознании уже невозможно было оставаться в грубом, слепом материализме, считавшем душу каким-то кусочком тончайшей, эфирной материи; тут уже нельзя было ставить вопросы об органической жизни человека так, как их ставили древние языческие философы и средневековые схоласты. Нужен был взгляд более широкий и более ясный, нужно было привести к единству то, что доселе намеренно разъединялось; нужно было обобщить то, что представлялось до тех пор какими-то отдельными [ничем не связанными] частями. В этом возведении видимых противоречий к естественному единству — великая заслуга новейшей науки. Только новейшая наука отвергла схоластическое раздвоение человека и стала рассматривать его в полном, неразрывном его составе, телесном и духовном, не стараясь разобщать их. Она увидела в душе именно ту силу, которая проникает собою и одушевляет весь телесный состав человека. На основании такого понятия наука уже не рассматривает ныне телесные деятельности отдельно от духовных, и обратно. Напротив, во всех, самых ничтожных телесных явлениях наука видит действие той же силы, участвующей бессознательно в кроветворении, пищеварении и пр. и достигающей высоты сознания в отправлениях нервной системы и преимущественно мозга. Отличаясь простотою и верностью фактам жизни, согласный с высшим христианским взглядом вообще на личность человека, как существа самостоятельно-индивидуального, взгляд истинной науки отличается еще одним преимуществом. Им несомненно утверждается та истина, что душа не внешней связью соединяется с телом, не случайно в него положена, не уголок какой-нибудь занимает в нем, — а сливается с ним необходимо, прочно и неразрывно, проникает его все и повсюду так, что без нее, без этой силы одушевляющей, невозможно вообразить себе живой человеческий организм, [и наоборот] (*I, С. 159—163*).

Теперь уже никто не сомневается в том, что все старания провести разграничительную черту между духовными и телесными отправлениями человека напрасны и что наука человеческая никогда этого достигнуть не может. Без вещественного обнаружения мы не можем узнать о существовании внутренней деятельности, а вещественное обнаружение происходит в теле; возможно ли же отделять предмет его от признаков, и что остается от предмета, если мы представление всех его признаков и свойств уничтожим? Совершенно простое и логичное объяснение фактов видимого антагонизма человеческой природы происходит тогда, когда мы смотрим на человека, просто как на единый неразделимый организм (*I, С. 165*).

Укажем еще на замечательные факты, показывающие неразрывную связь, существующую между мозгом и умом или вообще духовной жизнью человека. Род занятий человека имеет влияние на состояние мозга. Умственная деятельность увеличивает его объем и укрепляет его, подобно тому, как гимнастика укрепляет наши мускулы...

Вообще, связь духовной деятельности с отправлениями мозга признана несомненною в сочинениях всех лучших и добросовестнейших натуралистов...

В организме человека нет ни одной части, которая существовала бы сама по себе, без всякой связи с другими частями; но ни одна из частей нашего тела не связана так существенно со всеми остальными, как головной мозг. Не входя ни в какие подробности, довольно сказать, что в нем сосредоточиваются нервы движения и чувствования. Понятно поэтому, в какой близкой связи находится деятельность мозга с общим состоянием тела. Очевидно, что всякое изменение в организме должно отражаться и на мозге, если не в мыслительной, то в чувствительной его части. Доселе еще физиологические исследования не объяснили вполне микроскопическое строение частиц и химический состав мозга, и, следовательно, нельзя еще сказать, какими именно материальными изменениями организма обуславливается та или другая сторона деятельности мозга. Тем не менее дознано уже достоверно, что, кроме охранения мозга от повреждений, для его развития необходимы два главных условия: **здоровое питание и правильное упражнение...**

Наблюдения над историею духовного развития человека, несомненно, подтверждают мнение Бока, показывая, что, чем менее внешних впечатлений получал человек, тем не менее, уже круг его понятий, а вследствие того — ограниченнее и способность суждения. Против этого положения возражают многие, утверждая, что понятия и суждения существуют в человеке при самом рождении и что иначе он ничем бы не отличался от животных, имеющих внешние чувства столь же совершенные, а иногда и лучшие, чем человек. Кроме того, говорят, если бы все понятия приобретались из внешнего мира, то дети, выросшие под одними влияниями, должны бы быть одинаково умными. Такое возражение совершенно неосновательно; при нем упускается из виду то обстоятельство, что ощущение внешних впечатлений совершается не в самих органах чувств, а в мозгу; мозг же неодинаков у людей и животных и даже допускает некоторое различие в различных людях...

Что человек не из себя развивает понятия, а получает их из внешнего мира, это, несомненно, доказывается множеством наблюдений над людьми, находящимися в каких-нибудь особенных положениях. Так, например, слепорожденные не имеют никакого представления о свете и цветах; глухие от рождения не могут со-

ставить себе понятия о музыке. Люди, выросшие в лесах, в обществе животных, без соприкосновения с людьми, отличаются дикостью и неразвитостью понятий (*I, С. 171—173*).

Чувствования возникают в нас вследствие впечатлений, полученных от предметов внешнего мира. Но впечатления эти только тогда могут быть нами сознаны, когда они подействовали на мозг. Иначе мы будем смотреть на предмет и не видеть; перерезанный нерв будет раздражаем всеми возможными средствами, и мы не будем чувствовать боли, потому что нерв разобщен с мозгом. Отсюда очевидно, что всякое чувство, прежде своего отражения в сердце, должно явиться в мозгу, как мысль, как сознание впечатления, и уже оттуда подействовать на организм и проявиться в биении сердца. Следовательно, на чувство надобно опять действовать посредством мысли...

Что касается до воли, то она еще более, нежели чувство, зависит от впечатлений, производимых на наш мозг внешним миром. В наше время уже всякий понимает, что абсолютная свобода воли для человека не существует, и что он, как все предметы природы, находится в зависимости от ее вечных законов. Кроме г. Берви, автора “Физиологическо-психологического взгляда”, никто уже не может ныне сказать, что человек существует вне условий пространства и времени и может по произволу изменять всеобщие законы природы. Всякий понимает, что человек не может делать все, что только захочет, следовательно, свобода его есть свобода относительная, ограниченная. Кроме того, самое маленькое размышление может убедить всякого, что поступков, совершенно свободных, которые бы ни от чего, кроме нашей воли, не зависели, — никогда не бывает. В решениях своих мы постоянно руководствуемся какими-нибудь чувствами или соображениями. Предположить противное — значит допустить действие без причины (*1, С. 176—178*).

Но в мире вещественном мы не знаем ни одного предмета, в котором бы не проявлялись какие-либо свойственные ему силы. Точно так же невозможно представить себе и силу, независимую от материи. Сила составляет коренное, неотъемлемое свойство материи и отдельно существовать не может. Ее нельзя передать материи, а можно только пробудить в ней. Магнетизм можно вызвать, но не сообщить предмету. Нельзя представить магнитной силы без железа или вообще без тела, в котором она заключена, как одно из коренных, элементарных его свойств. Стало быть и в человеческом мозге, каков бы ни был его состав, должна быть своя сила. И что же удивительного, если эта сила проявляется в ощущении? (*I, С. 345*).

Разумеется, есть общие понятия и законы, которые всякий человек непременно имеет в виду, рассуждая о каком бы то ни было предмете. Но нужно различать эти естественные законы, вытекающие из самой сущности дела, от положений и правил, установленных в какой-нибудь системе (*II, С. 326*).

Не факты нужно приноравливать к заранее продуманному закону, а самый закон выводить из фактов, не насилая их произвольно: эта истина так проста и так понятна каждому, что сделалась, наконец, общим местом. А между тем чаще всего встречаешь противоречие этой истине, и, что всего досаднее, противоречащие нередко сами торжественно проповедуют ее. Как можно, говорят они, начинать с того, что должно быть результатом изысканий: факты, факты — вот с чего надобно начинать! А посмотришь — вывод давно уже готов у них-, а факты-то так себе, ради единой только формальности выставляются напоказ (*I, С. 344*).

Действительность, из которой почерпает поэт свои материалы и свои вдохновения, имеет свой натуральный смысл, при нарушении которого уничтожается самая жизнь предмета и остается только мертвый остов его. С этим-то остовом и принуждены были всегда оставаться писатели, хотевшие вместо естественного смысла придать явлениям другой, противный их сущности (*II, С. 333, 334*).

*Добролюбов. Н. Избранные философские сочинения:
в 2-х т. — М., 1945—1946.*

К. С. АКСАКОВ

О внутреннем состоянии России

Первый, явственный до очевидности вывод из истории и свойства русского народа есть тот, что это народ негосударственный, не ищущий участия в правлении, не желающий условиями ограничивать правительственную власть, не имеющий, одним словом, в себе никакого политического элемента, следовательно, не содержащий в себе даже зерна революции или устройства конституционного.

Еще до христианства, готовый к его принятию, предчувствуя его великие истины, народ наш образовал в себе жизнь общины, освященную потом принятием христианства. Отделив от себя правление государственное, народ русский оставил себе общественную жизнь и поручил государству давать ему (народу) возможность жить этою общественною жизнью. Не желая править, народ наш желает жить, разумеется, не в одном животном смысле, а в смысле человеческом. Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной — народной жизни внутри себя.

Итак, русский народ, отделив от себя государственный элемент, предоставив полную государственную власть правительству, предоставил себе жизнь, свободу нравственно-общественную, высокая цель которой есть общество христианское.

Хотя слова эти не требуют доказательств, — ибо здесь достаточно одного пристального взгляда на русскую историю и на современный русский народ, — однако можно указать на некоторые особенно ярко выдающиеся черты. Такою чертою может служить

древнее разделение всей России, в понимании русского человека, на **государство и землю** (правительство и народ), и отсюда явившееся выражение: **государево и земское дело**. Под **государевым делом** разумелось все дело управления государственным, и внешнего и внутреннего, и по преимуществу дело военное, как самое яркое выражение государственной силы...

Вне народа, вне общественной жизни может быть только **лицо** (individuo). Одно только лицо может быть неограниченным правительством, только лицо освобождает народ от всякого вмешательства в правительство. Поэтому здесь необходим государь, монарх. Только власть монарха есть власть неограниченная. Только при неограниченной власти монархический народ может отделить от себя государство и избавить себя от всякого участия в правительстве, от всякого политического значения, предоставив себе жизнь нравственно-общественную и стремление к духовной свободе. Такое монархическое правительство и поставил себе народ русский.

Сей взгляд русского человека есть взгляд человека **свободного**. Признавая государственную неограниченную власть, он удерживает за собою свою совершенную независимость духа, совести, мысли.

Итак, первое отношение между правительством и народом есть отношение **взаимного невмешательства**. Но такое отношение (отрицательное) еще не полно; оно должно быть дополнено отношением положительным между государством и землею. Положительная обязанность государства относительно народа есть защита и охранение жизни народа, есть внешнее его обеспечение, доставление ему всех способов и средств, да процветает его благосостояние, да выразит оно все свое значение и исполнит свое нравственное призвание на земле... Общественное мнение — вот чем самостоятельно может и должен служить народ своему правительству, и вот та живая, нравственная и нисколько не политическая связь, которая может и должна быть между народом и правительством.

Петр, скажут, возвеличил Россию. Точно, он много придал ей внешнего величия, но внутреннюю ее целостность он поразил растлением; он внес в ее жизнь семена разрушения, вражды. Да и все внешние славные дела совершил он и преемники его силами той России, которая возрастала и окрепла на древней почве, на других началах. Доселе солдаты наши берутся из народа, доселе еще не вовсе исчезли русские начала и в преобразованных русских людях, подверженных иностранному влиянию. Итак, петровское государство побеждает с силами еще допетровской России; но силы эти слабеют, ибо петровское влияние растет в народе, несмотря на то, что правительство стало говорить о русской национальности и даже требовать ее. Но для того чтобы благое слово обратилось в благое дело, нужно понять дух России и стать на русские начала,

отвергнутые со времен Петра. Внешнее величие России при императорах точно блестяще, но внешнее величие тогда прочно, когда истекает из внутреннего. Нужно, чтоб источник был не засорен и не оскудевал. — Да и какой внешний блеск может вознаградить за внутреннее благо, за внутреннюю стройность? Какое внешнее непрочное величие и внешняя ненадежная сила могут сравниться с внутренним прочным величием, с внутреннею надежною силою? Внешняя сила может существовать, пока еще внутренняя, хотя и подрываемая, не исчезла. Если внутренность дерева вся истлела, то наружная кора, как бы не была крепка и толста, не устоит, и при первом ветре дерево рухнет, ко всеобщему изумлению. Россия держится долго потому, что еще не исчезла ее внутренняя долговечная сила, постоянно ослабляемая и уничтожаемая; потому, что еще не исчезла в ней допетровская Россия. Итак, внутреннее величие — вот что должно быть первою главною целью народа и, конечно, правительства.

Современное состояние России представляет внутренний разлад, прикрываемый бессовестною ложью. Правительство, а с ним и верхние классы, отделилось от народа и стало ему чужим. И народы и правительство стоят теперь на разных путях, на разных началах. Не только не спрашивается мнение народа, но всякий честный человек опасается говорить свое мнение. Народ не имеет доверенности к правительству; правительство не имеет доверенности к народу. Народ в каждом действии правительства готов видеть новое угнетение; правительство постоянно опасается революции и в каждом самостоятельном выражении мнения готово видеть бунт. Правительство и народ не понимают друг друга, и отношения их не дружественны. И на этом-то внутреннем разладе как дурная трава выросла непомерная, бессовестная лесть, уверяющая во всеобщем благоденствии, обращающая почтение к царю в идолопоклонство, воздающая ему, как идолу, божескую честь.

Но доведение людей до животного состояния не может быть сознательною целью правительства. Да и дойти до состояния животных люди не могут; но в них может быть уничтожено человеческое достоинство, может отупеть ум, огрубеть чувство, и, следовательно, человек приблизится к скоту. К тому ведет по крайней мере система угнетения в человеке самобытности жизни общественной, мысли, слова. Такая система, пагубно действуя на ум, на дарования, на все нравственные силы, на нравственное достоинство человека, порождает внутреннее неудовольствие и уныние. Та же угнетательная правительственная система из государя делает идола, которому приносятся в жертву все нравственные убеждения и силы.

Давая свободу жизни и свободу духа стране, правительство дает свободу общественному мнению. Как же может выразиться общественная мысль? Словом устным и письменным. Следовательно,

необходимо снять гнет с устного и письменного слова. Пусть государство возвратит земле ей принадлежащее: мысль и слово, — и тогда земля возвратит правительству то, что ему принадлежит: свою доверенность и силу.

Человек создан от бога существом разумным и говорящим. Деятельность разумной мысли, духовная свобода есть призвание человека. Свобода духа более всего и достойнее всего выражается в свободе слова. Поэтому свобода слова — вот неотъемлемое право человека.

Есть в России отдельные внутренние язвы, требующие особых усилий для исцеления. Таковы раскол, крепостное состояние, взяточничество. Я не предлагаю здесь о том своих мыслей, ибо это не было моею целью при сочинении этой записки. Я указываю здесь на самые основы внутреннего состояния России, на то, что составляет главный вопрос и имеет важнейшее общее действие на всю Россию. Скажу только, что истинные отношения, в которые станет государство к земле, что общественное мнение, которому дается ход, оживя весь организм России, подействует целительно и на эти язвы, в особенности же на взяточничество, для которого так страшна гласность общественного мнения. Сверх того, общественное мнение может указать на средства против зол народных и государственных, как и против всяких зол.

Аксаков К. С. Полное собрание сочинений.

Т.1. — М., 1861. — С. 72—91.

А. С. ХОМЯКОВ

Прежняя ошибка уже невозможна, человек не может уже понимать вечную Истину первобытного христианства иначе как в ее полноте, то есть в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви. Таково православие. Всякое другое понятие о христианстве отныне сделалось невозможным. Представителем же этого понятия является Восток, по преимуществу же земли славянские и во главе их наша Русь, принявшая чистое христианство издревле по благословению божьему и сделавшаяся его крепким сосудом, может быть в силу того общинного начала, которым она жила, живет и без которого она жить не может. Она прошла через великие испытания, она отстояла свое общественное и бытовое начало в долгих и кровавых борьбах, по преимуществу же в борьбе, возведшей на престол Михаила., и, сперва спасшая эти начала для самой себя, она теперь должна явиться их представительницею для целого мира. Таково ее признание, ее удел в будущем. Нам позволено глядеть вперед смело и безбоязненно.

Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. 2-е.

изд. Т.1. — 1878. — С.151, 152.

Частное мышление может быть сильно и плодотворно только при сильном развитии мышления общего; мышление общее возможно только тогда, когда высшее знание и люди, выражающие его, связаны со всем остальным организмом общества узами свободной и разумной любви и когда умственные силы каждого отдельного лица оживляются круговращением умственных и нравственных соков в его народе. История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения; она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал, а право, данное историей народу, есть обязанность, налагаемая на каждого из его членов.

Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. 2-е. изд. Т. 1. — 1878. — С. 174.

Ей, [Византии], не было суждено представить истории и миру образец христианского общества; но ей было дано великое дело уяснить вполне христианское учение, и она, для всего человечества, для всех будущих веков. Сама империя падала все ниже и ниже, истощая свои нравственные силы в разладе общественных учреждений с нравственным законом, признаваемым всеми; но в душе лучших ее деятелей и мыслителей, в учении школ духовных, и особенно в святынище пустынь и монастырей, хранилась до конца чистота и цельность просветительного начала. В них спаслась наша будущая Русь.

Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. 2-е. изд. Т. 1. — 1878. — С. 219.

[Просвещение народов Запада развивалось быстрее оттого, что оно выросло] на почве древнеримской, неприметно пропитывавшей их началами просвещения, или в прямой от нее зависимости, и оттого, что просвещение их по односторонности своих начал могло, как я уже сказал, развиваться при многих недостатках в жизни общественной и частной; древняя же Русь имела только один источник просвещения — веру, а вера разумная далеко не обнимала земли, которой большая часть была христианскою более по наружному обряду, чем по разумному сознанию, между тем как всесовершенное начало просвещения требовало жизненной цельности для проявления своей животворящей силы.

Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. 2-е. изд. Т. 1. — 1878. — С. 233, 234.

...Связь веры с наукою восходит до первого озарения русской земли верою христовою.

Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. 2-е. изд. Т. 1. — 1878. — С. 247.

Я назвал **верою** ту способность разума, которая воспринимает действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка. В этой только области данные еще носят в себе

полноту своего характера и признаки своего начала. В этой области, предшествующей логическому сознанию и наполненной сознанием жизненным, не нуждающимся в доказательствах и доводах, сознает человек, что принадлежит его умственному миру и что миру внешнему. Тут, на оселке воли, сказывается ему, что в его предметном (объективном) мире создано его творческою (субъективною) деятельностью и что независимо от нее...

Наука должна расширять область человеческого знания, обогащать его данными и выводами, но она должна помнить, самой приходится многому и многому учиться у жизни. Без она также скудна, как жизнь без нее, может быть, еще скуднее.

Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. 2-е изд. Т. 1. — 1878. — С. 22.

...Разум жив восприятием явления в вере и, отрешаясь, самовоздействует на себя в рассудке; разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры, а логику его законов — в диалектике рассудка.

Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. 2-е изд. Т. 1 — 1878. — С. 279.

Философское мышление строгими выводами возвращается к незыблемым истинам веры, а разумность церкви является вывшею возможностью разумности человеческой, не стесняя ее самобытного развития... Науки философские, понятые во всем их живом объеме, по необходимости отправляясь от веры и возвращаясь к ней, в то же время дают рассудку свободу, внутреннему знанию — силу и жизни — полноту.

Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. 2-е изд. Т. 1 — 1878. — С. 283, 284.

В.С. СОЛОВЬЕВ

Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине. Понятно, что достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из его членов. Ибо так как истинная наука невозможна без философии и теологии так же, как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки, то необходимо каждый из этих элементов, доведенной до истинной своей полноты, получает синтетический характер и становится цельным знанием. Так положительная наука, возведенная в истинную систему или доведенная до своих настоящих начал и корней, переходит в свобод-

ную теософию, ею же становится и философия, избавленная от своей односторонности, а наконец и теология, освободившись от своей исключительности, необходимо превращается в ту же свободную теософию...

...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...

...С нашей точки зрения, по которой мы признаем мышление только одним из видов или образов проявления сущего, диалектика не может покрывать собою всего философского познания, и основанная на ней логика не может быть всей философией: она есть только первая, самая общая и отвлеченная часть ее, ее остов, который получает тело, жизнь и движение только в следующих частях философской системы — метафизике и этике.

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

Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества...

...И если теперь мы спросим: на чем основывается эта освободительная деятельность философии, то мы найдем ее основание в том существеннейшем и коренном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием... Если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездны мистицизма; пусть он не стыдится своего свободного служения и не умаляет его, пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным.

Соловьев В. Лекция “Исторические дела философии” // Вопросы философии. — 1988. — № 8. — С. 118—125.

...Вся наша вселенная, насколько она не есть хаос разрозненных атомов, а единое и связное целое, предполагает, сверх своего дробного материала, еще форму единства... Единство вещественного мира не есть вещественное единство, — такого вообще быть не может... Образованное противовещественным... законом тяготения, всемирное дело есть целость реально-идеальная, психофизическая... оно есть **тело мистическое**.

Сверх силы всемирного тяготения идеальное всеединство осуществляется духовно-телесным образом в мировом теле посредством света и других сродных явлений (электричество, маг-

нетизм, теплота), которых характер находится в таком явном контрасте со свойствами непроницаемого и косного вещества, что и материалистическая наука принуждена очевидностью признать здесь особого рода полувещественную субстанцию, которую она называет эфиром...

Соловьев В. Смысл любви // Сочинения: в 2-х т. Т. 2. — М., 1988. — С. 540—542.

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, то есть основные элементы всякой действительности, есть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад.

Итак, содержание **всего** суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, все существующее...

Соловьев В. Чтения о богочеловечестве // Сочинения: в 2-х т. Т. 2. — М., 1988. — С. 32—35, 48—53.

Понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление. Это не значит, однако, чтобы логическое содержание этой идеи стало вполне ясным для общего сознания; напротив, это содержание является весьма смутным и неопределенным не только для полуобразованной толпы, толкующей вкось и вкривь о развитии, но даже иногда и для ученых и философов...

...Прежде всего развитие предполагает один определенный субъект (подлежащее), о котором говорится, что он развивается; развитие предполагает развивающегося. Это совершенно просто, но тем не менее иногда забывается. Далее, с субъектом развития не может быть безусловно простая и единичная субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития... Подлежать развитию, с другой стороны, не может и механический агрегат элементов или частей: изменения, происходящие с гранитной скалой или с кучей песка, не называются развитием...

...Ряд изменений без исходной точки и продолжающийся без конца, не имея никакой определенной цели, не есть развитие...

...Развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели: таково развитие всякого организма; бесконечное же развитие есть просто бессмыслица...

Соловьев В. Философские начала цельного знания // Сочинения: в 2-х т, Т. 2. — М., 1988. — С. 141, 142.

...Существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением. Частные науки, как издавна замечено философами, довольствуются достоверностью относительною, принимая без проверки те или другие предположения...

Соловьев В. Теоретическая философия // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — М., 1988, — С. 762.

Результат природного процесса есть человек в двояком смысле: во-первых, как самое прекрасное, а во-вторых, как самое сознательное природное существо. В этом последнем качестве человек сам становится из результата **деятелем** мирового процесса и тем совершеннее соответствует его идеальной цели — полному взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной. Но почему же, могут спросить, весь мировой процесс, начатый природой и продолжаемый человеком, представляется нам именно с эстетической стороны, как разрешение какой-то художественной задачи? Не лучше ли признать за его цель осуществление правды и добра, торжество верховного разума и воли? Если в ответ на это мы напомним, что красота есть только воплощение в чувственных формах того самого идеального содержания, которое до такого воплощения называется добром и истиною, то это вызовет новое возражение...

Соловьев В. Общий смысл искусства // Сочинения: в 2-х т. Т. 2. — М., 1988. — С. 397.

...Если в божественном существе — в Христе первое, или производящее единство есть собственно Божество — Бог как действующая сила, или Логос, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек...

...София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе...

Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм — необходимое осуществление и вместилище первого — организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, то есть София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов...

...Это второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира, или идеальное человечество (София), которое содер-

жит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души... Душа мира есть человечество—божественное человечество Христа, тело Христово, или София...

Соловьев В. Чтения о богочеловечестве // Сочинения: в 2-х т. Т. 2. — М., 1988. — С. 113, 114, 119, 131.

Л. И. ШЕСТОВ

...Все, что имеет начало, имеет конец, все, что рождается, — должно умереть: таков непреложный закон бытия. А как с истинами? Ведь есть истины, которых когда-то не было и которые “возникли” во времени. Таковы все истины, констатирующие факты. В 400 году до рождества Христова не было истины, что афиняне отравили Сократа. В 399 году такая истина родилась. Но значит ли, что она будет всегда жить? Если она, как и все, что возникает, должна исчезнуть, то есть если общий закон, который мы с такой уверенностью применяем ко всему существующему, не допускает исключения в качестве априорной истины, то, стало быть, должен наступить момент, когда истина о Сократе умрет, перестанет существовать, и нашим потомкам будет предоставлена возможность утверждать, что афиняне вовсе и не отравляли Сократа, а только “просто” (а то, пожалуй, и не так “просто”!) людям пришлось некоторое, хотя очень продолжительное время, жить в иллюзии, которую они принимали за вечную истину, забыв случайно или умышленно о “законе” возникновения и уничтожения и его непреложности.

Шестов Л. Афины и Иерусалим. — Париж, 1938. — С. 253.

С. Н. БУЛГАКОВ

Человеческая душа нераздельна, и запросы мыслящего духа остаются одни и те же и у ученого, и у философа, и у художника: и тот, и другой, и третий, если они действительно стоят на высоте своих задач, в равной степени и необходимо должны быть мыслящими людьми и каждый своим путем искать ответов на общечеловеческие вопросы, однажды предвечно поставленные и вновь постоянно ставящиеся человеческому духу. И все эти вопросы в своей совокупности складываются в одну всеобъемлющую загадку, в одну вековую думу, которую думает и отдельный человек, и совокупное человечество, в думу о себе самом, в загадку, сформулированную еще греческой мудростью: познай самого себя. Человек познает самого себя и во внешнем мире, в философских учениях о добре и

зле и в изучении исторических судеб человечества. И все-таки не перестает быть сам для себя загадкой, которую вновь и вновь ставит перед собой каждый человек, каждое поколение.

Булгаков С. Чехов как мыслитель. — М., 1910. — С. 8, 9.

...Земное человечество есть одно из воплощений Софии...

Булгаков С. Философия хозяйства. — Нью-Йорк, 1982. — С. 139.

...София не только приемлет, не имея, что отдать, она содержит лишь то, что получила себя отданием же Божественной Любви. Она в себе зачинает все. В этом смысле она женственно-восприимлюща, она есть вечная женственность... Зарождение мира в Софии есть действие всей Святой Троицы в каждой из ее ипостасей простирающихся на восприимлющее существо, Вечную женственность, которая через это становится началом мира...

Булгаков С. Свет не вечерний. — М., 1917. — С. 186, 187.

...Человек находит себя в Софии... Человеческое творчество — в знании, в культуре, в искусстве — софийно. Оно обосновано реальной причастностью человека к Божьей Софии, приводящей в мир божественные силы Логоса. Человек — носитель Софии, хотя в индивидуальном и самостном бытии он вырван из своего софийного единства. К истине, к которой стремится человек, есть один путь — религиозного подвига. Он становится живым членом Божественной Софии, тела Христова, его Церкви. Он становится прозрачен в своей софийности, раскрывается как София...

Булгаков С. Философия хозяйства. — М., 1912. — С. 140.

...Человек, предоставленный своим собственным силам, не может, по учению христианства, окончательно победить в себе греха, превзойти самого себя. Тот свет совести, при котором он видит свою душу, только открывает перед ним всю силу и глубину греха в нем, родит желание от него освободиться, но не дает еще для этого возможности. Человек, предоставленный своим природным силам, должен был бы впасть в окончательное отчаяние, если бы ему не была протянута рука помощи. Но здесь и приходит на помощь искупительная жертва Христова и благодать, подаваемая Церковью Христовой в ее таинствах. Опираясь на эту руку, открывая сердце свое воздействию божественной благодати, усвая верой искупительное действие Голгофской жертвы, освобождается человек от отчаяния, становится вновь рожденным сыном Божиим, спасается от самого себя, от своего ветхого человека, который хотя и живет, но непрестанно тлеет и уступает место новому человеку...

Булгаков С. Человекобог и человекозверь // Вопросы философии и психологии. Кн. 112. — М. — С. 56, 57.

...Научная речь — выкованное из повседневного языка орудие, при помощи которого овладеваем мы предметом познания. Суть науки — в построении или, точнее, в устроении **терминологии**. Слово ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин — это и значит решить поставленную проблему. Всякая наука — система терминов. Поэтому жизнь терминов и есть история науки, все равно какой, естествознания ли, юриспруденции или математики. Изучить историю науки — это значит изучить историю терминологии, то есть историю овладения умом предлагающего ему предмета знания. Не ищите в науке ничего, кроме терминов, данных в их соотношениях: все содержание науки, как таковой, сводится именно к терминам в их связях, которые (связи) первично даются определениями терминов...

Технические выражения и **обобщающие формулы**, словесные или символические, например, алгебраические, — такова первая пара соответственно связанных и взаимно превращаемых ступеней на пути мысли. Всякое техническое наименование, в какой угодно области знания, вводится определением, а это последнее предполагает за собою некоторое экзистенциальное суждение — суждение **о существовании** того комплекса признаков, который связывается воедино выставляемым определением; это экзистенциальное суждение или эта экзистенциальная интуиция свидетельствует о возможности этого комплекса — возможности внутренней, отнюдь не формально-логической, но связанной со **все**м строением данной области познаваемого, возможности, приемлемой всеми закономерностями этой области... Если определение лишено экзистенциальности, так понимаемой, то оно есть лишь пустое притязание, **видимость слова**, но **не** слово, ибо мыслится только в качестве звука, сопровождаемого случайными ассоциациями, но не как определенное содержание мысли, и потому беспредметное...

...Обиходный язык имеет, в большинстве случаев, известную степень вялости или двусмысленности, подобно тому, как ходячее знание обычно заключает в себе нечто расплывчатое и неопределенное. Это знание имеет дело обычно не с одним только разумом, но обращение более или менее к какой-либо заинтересованности или возбуждает фантазию; на службе такому знанию и обиходный язык всегда содержит, следовательно, окраску заинтересованности или воображения. Однако, по мере того как наше познание становится вполне точным и чисто разумным, мы требуем также точного и разумного языка...

Флоренский П. Термин // Материалы и сообщения по

...Гений

— это

славяноведению. — М., 1986. — С. 244—247.

Флоренский П. Ближе к жизни мира //

Советская культура. — 1988. — 3 нояб.

...Я стал на твердую почву, и когда огляделся, то оказалось, что эта твердая почва есть та самая, на которой я стоял с раннего детства...

Флоренский П. Воспоминания // Литературная учеба.
— 1988. — № 6. — С. 117.

...Я сказал слово “рай”, ибо так именно понимаю своего отца — на чистом поле семейной жизни возрастить рай, которому не была бы страшна ни внешняя непогода, ни холод и грязь общественных отношений, ни, кажется, сама смерть...

Флоренский П. Воспоминания // Литературная учеба. — 1988. — №2. — С. 147.

...Александр. Это имя соответствует, в основе своей, сангвистическому темпераменту, с уклоном к холерическому. Благородство, открытость настроения, легкость обращения с людьми характерны для этого имени...

...Ум Александров четкий и трезвый, слегка иронический, быстр и многосторонен. Но это ум самоудовлетворенный своей гармоничностью, и он боится вопросов, раскрывающих недра...

...Благородство этого духовного склада, рыцарственность не есть в нем вспышка и порыв, а склонность, оформленная вроде правила...

...Имя Александр хочет быть микрокосмом, и когда получает достаточный питательный материал для оформления, то становится таковым: гений...

...Самая программность **Александров...** имеет источником отсутствие достаточно плотного соприкосновения с космосом... Он монада, не имеющая окон...

Флоренский П. Имена // Социологические исследования.
— 1988. — № 6. — С. 65—67.

...Но вдруг меня пробудило что-то, какой-то внутренний толчок. Это не был какой-либо образ, не была какая-либо мысль. Может быть, наиболее подходящим было бы сравнить его с электрическим ударом, однако, с тою существенною разницею, что электрический удар ощущается телом, а этот к телу никакого отношения не имел... Это было ощущение, словно сильная воля, безмерно превосходящая мою и безмерно более моей авторитетная, действует на меня раньше, чем сам я успею не только выполнить ее требования, но и сообразить... Этот духовный толчок мгновенно и вполне пробудил меня, причем такое пробуждение похоже, как если бы свалиться с крыши. Таким же порядком он выбросил меня из постели во двор...

...Я стоял во дворе, залитом лунным светом. Над огромными акациями, прямо в зените, висел серебряный диск луны, совсем небольшой и до жуткости отчетливый. Казалось, он падает на голову, и от него хотелось скрыться в тень, но властная сила удерживала на месте... Мало-помалу я стал приходить в себя. Тут-то и произошло то, ради чего был я вызван наружу. В воздухе раздался совер-

шенно отчетливый и громкий голос, назвавший дважды мое имя: “Павел! Павел!”. ...Именно зов, — в мажорном ладе, без каких-либо косвенных оттенков. Он выражал прямо и точно именно и только то, что хотел выразить — призыв... Я хорошо помню и тембр его, не мужской и не женский, упруго звонкий и очень чистый...

Флоренский П. Воспоминания // Литературная учеба. — 1988, — № 6. — С. 145 — 147.

С.Н.ТРУБЕЦКОЙ

Человеческое сознание предполагает чувственную, телесную организацию, и вместе оно имеет самобытное, идеальное начало. Оно предполагает бессознательную природу, которая организуется и постепенно возвышается до него, ибо оно есть конечный продукт космического развития. И в то же время оно предполагает абсолютное вселенское сознание, точно так же, как и самая чувственная вселенная во времени и пространстве предполагает такое сознание и всеобщую чувственность.

Отсюда зависит внутреннее противоречие и двойственность всей душевной жизни человека. Полуживотное, полубожественное, сознание человека вечно делится между сном и бдением, знанием и неведением, чувственностью и разумом...

...Познание наше безусловно только по своей идее, по своему идеалу полной, абсолютной истины. В действительности оно обладает возможной, формальной общностью, чисто логической универсальностью, которой противолежит всегда ограниченное, эмпирическое содержание. Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию, — сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием...

*...Каждый индивид воспроизводит, **представляет** свой род в своем собственном лице. Поэтому и самое сознание его, как сложный продукт его организации, как ее психическое отражение, заключает в себе потенциально смутный, общий образ его рода, его психологическое представление...*

...У человека, как и у высших животных, воспитание является органическим продолжением наследственности. Только при помощи воспитательных внушений человек овладевает своими органами и способностями, элементарными и общими знаниями, распространенными в его среде. Его врожденные способности должны сами быть воспитаны другими людьми, чтоб он сам мог себе их усвоить. Язык, которым он говорит, знания и понятия, которым он учится, закон, которому он подчинен, понятие о Боге, которому он служит и поклоняется, — все содержание его создания дано ему людьми или через посредство людей...

Трубецкой С. О природе человеческого сознания // Вопросы

философии и психологии. — 1989. — №2. — С. 132—142.

“Прогресса” не существует. Нет такого заранее предуказанного пути, по которому бы шло человечество и который достаточно было бы объективно констатировать, научно познать, чтобы там уже найти цель и смысл своей собственной жизни. Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине своего собственного духа, найти себе абсолютную опору; нужно искать вехи своего пути не на земле, где плывешь в безграничном океане, по которому бессмысленно движутся волны и сталкивают разные течения, — нужно искать, на свой страх и ответственность, путеводной звезды в каких-то

С. Л. ФРАНК

духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений и, может быть, вопреки им.

Это первое. И с этим тесно связан и **второй** объективный итог нашего духовного развития, который есть лишь другая сторона первого. Старое, логически смутное, но психологически целостное и единое понятие “культуры” как общего комплекса достижений человечества, но как будто стройное, согласованное и неразрывное целое, в состав которого входили и наука, и искусство, и нравственная жизнь, умственное образование и жизненное воспитание, творчество гениев и средний духовный уровень народных масс, правовые отношения и государственный порядок, хозяйство и техника — это мнимое целое разложилось на наших глазах, и нам уяснилась его сложность, противоречивость и несогласованность.

Франк С. Крушение кумиров. — Берлин, 1924. — С. 35—42, 44 —48.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности...

...“Научная” философия есть философия лишенных философского дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Она есть продукт демократизации, порождение демократического века, в котором философия утеснена...

Бердяев Н. И Мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. — Париж, 1931. — С. 5—33.

Философия человека, философское познание — человеческое познание, в ней всегда есть элемент человеческой свободы, она есть не откровение, а свободная познавательная реакция человека на откровение. Если философ христианин и верит в Христа, то он сов-

сем не должен согласовывать свою философию с теологией православной, католической или протестантской, но он может приобрести ум Христов и это сделает его философию иной, чем философия человека, ума Христова не имеющего...

...Но это не значит, что философия автономна в том смысле, что она есть замкнутая, самодовлеющая, питающаяся из себя самая сфера. Идея автономии есть ложная идея, совсем не тождественная с идеей свободы. Философия есть часть жизни и опыт жизни...

Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики, — Париж, 1931. — С. 5—11.

...Через всю историю философской мысли проходит различие двух типов философии. Двойственность начал проникает всю философию и эта двойственность видна в решении основных проблем философии. И нет видимого объективного принуждения в выборе этих разных типов. Выбор между этими двумя типами философских решений свидетельствует о личном характере философии. Два типа философии я бы предложил расположить по следующим проблемам: 1) примат свободы над бытием и примат бытия над свободой, это первое и самое главное; 2) примат экзистенциального субъекта над объективированным миром или примат объективированного мира над экзистенциальным субъектом; 3) дуализм или монизм; 4) волюнтаризм или интеллектуализм; 5) динамизм или статизм; 6) творческий активизм или пассивная созерцательность; 7) персонализм или имперсонализм; 8) антропологизм или космизм; 9) философия духа или натурализм...

Бердяев Н. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. — Париж, 1931. — С. 25.

...Гносеологическое противопоставление субъекта и объекта приводит к тому, что и субъект не оказывается бытием и объект не оказывается бытием. Бытие исчезает и недоступно познанию. Противоположение познания бытию означает выключение познания из бытия. Познающий не есть бытие, ему лишь противостоит бытие, как объект его познания. Но так как познающий не приобщен к тайне бытия и не находится в нем, то бытие стоит перед ним, как совершенно ему чуждое. Объективированное и есть чуждое. Об объектах образуют понятия, но к объектам не может быть приобщения...

...Познание есть отчуждение. Но это отчуждение производится самим субъектом, самим познающим. Познающий субъект лишен всякого внутреннего существования, не имеет точки опоры в бытии, он существует лишь в отношении производимой им объективации...

Вся безвыходность теории познания, которая противопоставляет субъект объекту, познание — бытию, в том, что она изымает субъект из бытия и объективирует бытие. Субъект не есть бытие,

он не экзистенциален, а бытие есть объект, то есть объективация этого самого не экзистенциального, не бытийственного субъекта. На этом пути приходят к безвыходной трагедии познания...

...Время есть изменение в двух разных направлениях — в направлении повышения жизни и смерти. Время в той его части, которая именуется “будущим”, есть страх и надежда, ужас и радость, забота и освобождение. Время есть парадокс, и понять его возможно только в его двойственности. Время не реально, призрачно, время есть суета, отпадение от вечности... Время есть как бы распавшаяся вечность, и в этой распавшейся вечности неуловима ни одна из распавшихся частей, ни прошлое, ни настоящее, ни будущее. Человеческая судьба осуществляется в этой распавшейся вечности, в этой страшной реальности времени...

...В чем болезнь и смертельная печаль времени? В невозможности пережить полноту и радость настоящего как достижения вечности, в невозможности в этом моменте настоящего, самом даже полноценном и радостном, освободиться от отравы прошлого и будущего, от печали о прошлом и от страха будущего. Радость мгновения не переживается как полнота вечности, в ней есть отравленность стремительно мчащимся временем...

Бердяев Н. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. — Париж, 1931. — С. 117—129.

Диалектический материализм в той форме, которую он прошел в Советской России, пытался внести коррективы в эволюционную теорию и признать самодвижение изнутри. Таким образом, материя наделялась качествами духа — творческой активностью, свободой, разумом. При этом происходит насилие над терминологией. Требуется радикальной переоценки натуралистический детерминизм. Не существует законов природы, которые как тираны господствуют над миром и человеком. Существует лишь направление действия сил, которые при данном соотношении действуют однообразно по результатам. Изменение направления сил может изменить закономерность. В первооснове этих сил лежит духовное начало, нумен. Материальный мир есть лишь экстериоризация и объективация духовных начал, процесс затвердения, сковывания.

Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. — Париж, 1939. — С. 67—77.

1. 0 природе творчества. В Евангелии постоянно говорится о плоде, который должно принести семя, когда оно падает на добрую почву, о талантах, данных человеку, которые должны быть возвращены с приростом. Это Христос прикровенно, в притчах, говорит о творчестве человека, об его творческом призвании. Зарывание даров в землю, то есть отсутствие творчества осуждено Христом. Все уче-

ние апостола Павла о различных дарах человека есть учение о творческом призвании человека. Дары даны от Бога, и они указывают на творческое призвание...

...Тайна творчества раскрывается в библейско-христианском мифе о творении мира Богом. Бог сотворил мир из ничего, то есть свободно и из свободы. Мир не был эманацией Бога, рождением или эволюцией, а творением, то есть абсолютной новизной, небывшим. Творчество в мире потому только и возможно, что мир сотворен, что есть Творец...

Что-то должно исходить и из человека, и это есть то, что есть творчество по преимуществу, творчество нового и небывшего. Это что-то не есть что-то, а ничто есть свобода, без которой нет творческого акта. Свобода, ничем не детерминированная, дает ответ на Божий зов к творческому деланию, но она дает этот ответ в соединении с даром, с гением, полученным от Бога при творении, и с материалами, находящимися в сотворенном мире. Творчество человека из ничего нужно понимать в смысле творчества человека из свободы. Во всяком творческом замысле есть элемент первичной свободы человека, ничем не детерминированной, бездонной, свободы, не от Бога идущей, а к Богу идущей. Зов божий и обращен к этой бездне и из бездны ждет ответа...

...Творческий акт есть также взаимодействие благодати и свободы, идущего от Бога к человеку и от человека к Богу. И творческий акт можно описывать то по преимуществу в терминах свободы, то по преимуществу в терминах благодати, благодатной одержимости и вдохновения...

Бердяев Н. О назначении человека. — Париж, 1931. — С. 135—141.

Приходится постоянно повторять, что человек есть существо противоречивое и находится в конфликте с самим собой. Человек ищет свободы, в нем есть огромный порыв к свободе, и он не только легко попадает в рабство, но и он любит рабство... Экономическое рабство человека бесспорно означает отчуждение человеческой природы и превращение человека в вещь. В этом Маркс прав. Но для освобождения человека его духовная природа должна ему быть возвращена, он должен сознавать себя свободным и духовным существом материальным и экономическим, духовная же его природа признается иллюзией сознания, обманной идеологией, то человек остается рабом и раб по природе. Человек в мире объективированном может быть только относительно, а не абсолютно свободным, и свобода его предполагает борьбу и сопротивление необходимости, которую он должен преодолевать. Но свобода предполагает духовное начало в человеке, сопротивляющееся порабощающей необходимости. Свобода, которая будет результатом необходимости, не будет подлинной свободой.

Нужно выбирать между двумя философиями — философией, признающей примат бытия над свободой, и философией, признающей примат свободы над бытием. Этот выбор не может определяться одним лишь мышлением, он определяется целостным духом, то есть волей. Персонализм должен признать примат свободы над бытием. Философия примата бытия есть философия безличности. Система онтологии, признающая абсолютный примат бытия, есть система детерминизма. Всякая объективированная интеллектуалистическая система есть система детерминизма. Она выводит свободу из бытия, свобода оказывается детерминированной бытием, то есть в конце концов свобода есть порождение необходимости. Бытие оказывается идеальной необходимостью, в нем невозможны прорывы, бытие сплошное, абсолютное единство. Но свобода невыводима из бытия. Свобода вкоренена в ничто, в бездонность, в небытие, если употреблять онтологическую терминологию. Свобода безосновна, не определена, не порождена бытием. Нет сплошного непрерывного бытия. Есть прорывы, разрывы, бездны, парадоксы, есть трансценсы. Поэтому только существует свобода, существует личность. Примат свободы над бытием есть также примат духа над бытием.

...Отвлеченная идея бытия, как царство неизменного порядка, отвлечение общего, есть всегда порабощение свободного творческого духа человека. Дух не подчинен порядку бытия, он в него вторгается, его прерывает и может его изменять. С этой свободой духа связано личное существование. Оно требует признания бытия чем-то вторичным. Источник рабства есть бытие, как объект, бытие экстериоризированное, в форме ли рациональной, или в форме витальной. Бытие, как субъект, совсем другое, значит и должно быть иначе названо. Бытие, как субъект есть личное существование, свобода, дух. Острое переживание проблемы теодицеи [*теодицея* (букв. — *богооправдание*) — религиозно-философское учение, цель которого доказать, что существование в мире зла не отменяет представления о Боге как абсолютном добре], как мы видим, например, у Достоевского в его диалектике о слезинке ребенка и о возвращении билета на вход в мировую гармонию, есть восстание против идеи бытия, как царства универсально-общего, как мировой гармонии, подавляющей личное существование. Это по-другому было у Кьеркегордта (Кьеркегора). В этом восстании есть вечная правда, правда о том, что единичная личность и ее судьба есть большая ценность, чем мировой порядок, чем гармония целого, чем отвлеченное бытие. И это правда христианская. Христианство совсем не есть онтология в греческом смысле слова. Христианство есть персонализм. Личность восстает против миропорядка, против бытия, как царства общего, и в восстании она соединяется с Богом, как личностью, а совсем не всеединственному, не с отвлеченным бытием. Бог на стороне личности, а не миропорядка и

всеединства. Так называемое онтологическое доказательство бытия Божия есть лишь игра отвлеченной мысли. Идея всеединства, мировой гармонии совсем не христианская идея. Христианство драматично, антимонистично относится к личностям. Бог никакого миропорядка не сотворил, и в своем творчестве Он никаким бытием не связан. Бог творит лишь существа, творит личность, и творит их как задания, осуществляемые свободой.

Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистской философии. — Париж, 1939. — С. 51, 66—69.

тема 11

*Человек во Вселенной.
Философская,
религиозная и научная
картина мира*

11.1. Концепция бытия — фундамент философской картины мира

Основная задача каждой философии заключается в решении проблемы наличного бытия мира. Решением этой проблемы занимались все философы, как бы различно они не формулировали саму проблему. Тот, кто хочет здесь заклинять дух философии, должен заклинять его здесь.

Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — М., 1987. — С. 63.

Берем максимум конкретно как **бытие** и говорим: максимальному бытию не противоположно ничто, а значит, ни небытие, ни максимальное бытие. Как же можно представить максимум несуществующим, если его максимальное бытие есть его максимальное бытие? Притом ничего нельзя представить существующим без бытия, а абсолютное бытие не может быть ничем иным, кроме абсолютного максимума; следовательно, без этого максимума невозможно ничего представить существующим.

Кузанский Н. Об ученом незнании // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — М., 1979. — С. 58.

В самом деле, мы ясно видим теперь, что находим бога путем отстранения причастных ему вещей: все сущее причастно его бытию; если отнять это приобщение к нему всего сущего, останется простейшее бытие, единая сущность всего.

Кузанский Н. Об ученом незнании // Сочинения: в 2-х т. Т. 1, — М., 1979. — С. 76.

Бог, творец Вселенной, равен всякому бытию, и Вселенная сотворена по его подобию. Это высшее и максимальное равенство каждому бытию будет тогда всеми вещами абсолютным образом, а та высшая человеческая природа соединится с ним, и, значит, тот же

бог, приняв в себе человечность, через эту человечность будет каждой вещью также и конкретно, подобно тому как он равен всякому бытию абсолютно. Человек, благодаря такому соединению существующий, как в своей ипостаси, в этом максимальном равенстве всякого бытия, будет Сыном бога, то есть Словом, которым все создано, — самим равенством бытия, носящим, как говорилось выше, имя Сына божия, — и все-таки не перестанет быть сыном человеческим, как не перестанет быть человеком...

Кузанский Н. Об ученом незнании // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — М., 1979. — С. 151.

...Философы говорят, что форма дает бытие вещи. Сказать так будет неточным. Ведь нет никакой вещи, которой форма давала бы бытие, раз без формы вещь ничто. Не вещь принимает свое бытие от формы — иначе она была бы до того, как ей быть, — но “форма дает бытие вещи” значит: форма есть само бытие у всякой существующей вещи, так что данность (*esse datum*) вещи есть сама дающая бытие форма. Но абсолютная форма бытия есть бог, и апостол свидетельствует здесь об этом: раз все бытие всего дано от Отца, а бытие дается формой, то, значит, бог, дающий бытие всему, есть само бытие вещи, — то бог, дающий само бытие, справедливо именуется обычно дарителем форм. Соответственно, бог не форма земли, воды, эфира или чего бы то ни было другого, а абсолютная форма формы земли или воздуха. Земля поэтому ни бог, ни что-то другое, но она есть земля, и воздух есть воздух, и эфир — эфир, и человек — человек, каждое сообразно своей форме: форма любой вещи есть нисхождение от универсальной формы, так что форма земли есть ее формы, а не чего-то другого, и так далее.

Кузанский Н. О даре Отца светов // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — М., 1979. — С. 325.

Но именно **человеческая природа**, вознесенная над всеми созданиями бога и немного уступающая ангелам, все свертывает в себе все в мире и за то справедливо именуется древними философами микрокосмом, малым миром. Как раз она, поднявшись до соединения с максимальной, оказалась бы поэтому полнотой всех, совершенство и универсума в целом и каждой отдельной вещи, так что все через человека достигло бы своей высшей ступени.

С другой стороны, человек существует только конкретно, поэтому подняться до соединения с максимумом было бы невозможно только одному, воплотившему в себе всю истину человека. Таким поистине был бы человеком, так же как и богом, и богом так же, как человеком, — совершенством Вселенной, имеющим первенство во всем. Минимальные, максимальные и средние существа, соединяясь в нем с природой абсолютной максимальной, совпали бы, сделав его всеобщим совершенством: все вещи в своей

конкретной определенности успокоились бы в нем, как в собственной полноте. Мера этого человека, как говорит Иоанн в Апокалипсисе была бы мерой и ангела и каждого отдельного существа, потому что благодаря соединению с абсолютной сущностью, абсолютным бытием всего во вселенной, она стала бы универсальным и конкретным бытием каждого творения. Через такого человека все вещи получили бы начало и конечную цель своего конкретного существования: через него конкретный максимум, как через начало своей эманации и конечную цель своего возвращения, они и исходили бы из абсолютного максимума в конкретное бытие и восходили бы к абсолютному.

Кузанский Н. Об ученом незнании // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — М., 1979. — С. 151.

Когда мы говорим о бытии и только о бытии, то единство может заключаться лишь в том, что все предметы, о которых идет речь, суть существуют. В единстве этого бытия, — а не в каком-либо ином единстве, — они объединяются мыслью, и общее для всех них утверждение, что все они существуют, не только не может придать им никаких иных, общих или необщих свойств, но на первых порах исключает из рассмотрения все такие свойства. Ибо как только мы от простого основного факта, что всем этим вещам общее бытие, удалимся хотя бы на один миллиметр, тотчас перед нашим взором начинают выступать различия в этих вещах. Состоят ли эти различия в том, что одни вещи белы, другие черны, одни одушевлены, другие неодушевлены, одни принадлежат, скажем, к посюстороннему миру, другие к потустороннему, — обо всем этом мы не можем заключать только на основании того, что всем вещам в равной мере приписывается одно лишь свойство существования.

Единство мира состоит не в его бытии, хотя его бытие есть предпосылка его единства, ибо сначала мир должен существовать прежде, чем он может быть единым. Бытие есть вообще открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения. Действительное единство мира состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 42, 43.

Но ведь вопрос в том, что понимать под действительностью? Относительно недавнее радикальное “разделение” Универсума на бытие и мышление (последнее, несмотря на все “практические приложения”, стало пониматься преимущественно в номиналистическом смысле), как и всякое распадение, есть умирание, отступление от глубинных основ бытия. Оно, вытеснив древнюю интуицию о целостности мира, тождестве бытия и мышления, породило изощ-

ренную, часто аксиологически нейтральную, субъект-объектную гносеологию (в известной степени преодоленную в экзистенциализме), ищущую, в основном, ответ на вопрос “как?”, а не “зачем”. Понятия “ценности”, “смысла” были субъективированы и психологизированы, утратив какую-либо связь с Бытием, которое стало подниматься как что-то отвлеченно чуждое...

В христианской метафизике не только утверждается наличие сверхъестественного, но и само понятие Иного, Другого доводится до своего предела, что обозначается терминами: “нетварный” (Бог), соотносительно с “тварным” (миром). Это оказывается возможным благодаря Библейскому учению о творении мира “из Ничего” (см.: Мак. 7, 28), не встречающемуся в других религиях, которые в силу одного этого склонны к пантеизму или внутренне, в известном смысле, противоречивому дуализму. Важность этого положения трудно преувеличить, так как только при таком понимании Бытия возможно высоконапряженное метафизическое поле, побуждающее движение, по сравнению с которым любое “самодвижение” оказывается вторичным, несамодостаточным, хаотическим, как движение без определенного направления и цели...

Христианское мировоззрение, будучи теизмом, не ограничивается признанием сверхъестественного начала бытия, но исповедует его личностный характер, что углубляет древнее учение о микрокосме (человеке) и макрокосме (Вселенной). Было бы *contra-dictio in adjecto* [противоречит в определении], если бы макрокосм не обладал бы каким-либо свойством микрокосма, в том числе и личностного. Именно этот пункт часто представляет “камень преткновения” для современного сознания, для которого непременным условием истинности знания является его объективность, понимаемая в смысле безличности (парадоксальный для нашего времени рецидив древнего пантеистического мировоззрения).

Игумен Вениамин (Новик). О православном миропонимании // Вопросы философии. — 1993. — №4. — С. 135—149.

Человек, скорее **самим бытием “брошен” в истину бытия**, чтобы, экзистирова таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия, сущее явилось как бы сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия. Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его существо так, чтобы отвечать этому событию; ибо соразмерно последнему он призван как экзистировающий хранить истину бытия. Человек — пастух бытия. Только к этому подбирается мысль в “Бытии и времени”, когда экстатическое существование осмысливается там как забота (ср. 44 а, С. 226 см.).

Но бытие — что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. “Бытие” — это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или бог. Бытие — это ближайшее. Однако ближайшее останется для человека самым далеким. Человек всегда уже заранее держится прежде всего за сущее и только за него. Представляя сущее как сущее, мысль, конечно, вступает в отношение к бытию, но мыслит по-настоящему всегда только сущее как таковое и как раз никогда — бытие как таковое. “Проблема бытия” вечно остается вопросом о сущем. Проблема бытия — пока вовсе не то, что означает это коварное обозначение: не вопрос о Бытии. Философия даже там, где она, как у Декарта и Канта, становится “критической”, неизменно впадает в колею метафизического представления. Она мыслит от сущего и в ориентации на сущее, проходя через момент обращенности к бытию. Ибо всякое отталкивание от сущего и всякое возвращение к нему заранее всегда уже стоит в свете бытия.

Просвет бытия метафизике ведом, однако, либо только как взор пребывающего в “виде” (“идее”), либо — в критической философии — как то, что рассматривается в кругозоре категоризирующего представления: исходящего от субъективности. Это значит: истина бытия в качестве его просвета остается для метафизики потаенной вместе с тем не порок метафизики, а от нее самой закрытое и все же ей завещанное сокровище ее подлинного богатства. Сам просвет есть бытие. Именно он внутри бытийной истории метафизики только и делает возможным то явление, благодаря которому присутствующее затрагивает присутствующего при нем человека, так что сам человек впервые оказывается способен своим вниманием прикоснуться к бытию (*Аристотель. Метафизика IX*). Всякое рассмотрение уже только тянется за этим явлением. Второе препоручает себя первому, когда внимание превращается в представление-перед-собой, в “восприятие” (*perceptio*) предмета “мыслящей вещью” (*res cogitans*) как “субъектом” всякой “достоверности” (*certitude*).

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Бытие и время. — М., 1992. — С. 202.

Каким бы образом не брались истолковать сущее, или как дух в смысле спиритуализма, или как **материю** и силу в смысле материализма, или как становление и жизнь, или как представление, или как волю, или как субстанцию, или как субъект, или как энергию, или как вечное возвращение того же, всякий раз сущее как сущее является в свете бытия. Повсюду, когда метафизика представляет сущее, **бытие** высветилось. Бытие в некой потаенности пришло. Приносит ли бытие, как оно с собой приносит такую непо-

таенность, открывает ли бытие, как оно с собой приносит такую непотаенность, открывает ли, как Оно открывает себя в метафизике и в качестве метафизики остается скрытым. Бытие в своем высвечивающем существе, то есть в своей истине не продумывается. И все-таки в своих ответах на свой вопрос о сущем как таковом метафизика говорит из незамеченной открытости бытия. Истина бытия может быть поэтому называется почвой, на которой держится метафизика как корень дерева философии, из которой она питается.

Хайдеггер М. Введение к кн.: “Что такое метафизика?” — С. 27.

Туда к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. **Наше бытие есть это притяжение.** Мы всегда уже так или иначе направились к тому 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 то”? 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 это 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 конечного бытия, то есть нашей сокровеннейшей обращенности к концу.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. — С. 331.

11.2. Понятие материи.

Диалектико-материалистическая картина мироздания

Что же касается уничтожения и возникновения [материи], то в одном смысле она им подвержена, в другом нет. Рассматривая как то, в чем (заключена личность), она уничтожается сама по себе (так как исчезающим здесь будет лишенность); если же рассматривать ее как возможность (приобретения формы), она (не только) сама по себе не уничтожается, но ей необходимо быть неисчезающей и невозникающей. Ведь если бы она возникла, в ее основе должно было бы лежать нечто первичное, откуда бы она возникла, но как раз в том и заключается ее природа, так что (в таком случае) она существовала прежде (всего) возникновения. Ведь я называю материей первичный субстрат каждой (вещи), из которого (эта вещь) возникает не по совпадению, а потому что он ей внутренне присущ. А ес-

ли (материя) уничтожается, то именно к этому субстрату она должна будет прийти в конце концов, так что она окажется исчезнувшей еще до своего исчезновения.

Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 3. Физика. — С. 80, 81.

К понятию этой **материи**, или возможности, они (древние) пришли так же, как к понятию абсолютной необходимости только умозаключая в обратном порядке, то есть абстрагируя форму телесности от тела и мысля тело нетелесно. Таким образом они постигали материю через одну ее непознаваемость; в самом деле, как понять бесформенное и нетелесное тело? Материя, говорили они, по природе предшествует всякой вещи, так что всегда, если истинно суждение “Бог существует”, истинно также суждение “Абсолютная возможность существует”. Они не утверждали, однако, что материя совечна богу, поскольку она — от него.

Материя не есть ни нечто, ни ничто, ни одно, ни множество, ни это, ни то, ни сущность, ни качество, но возможность ко всему и ничего актуально.

Кузанский Н. Об ученом незнании // Сочинения. Т. I. — С. 118.

Хотя первая **материя** потенциально **готова к бесконечным формам**, она не может иметь их все: потенция определяется одной формой, ее отнятием определяется другой. Если материальная возможность быть совпадает с действительностью, она будет настолько же потенцией, насколько и актом, и как в потенции была готова к бесконечным формам, так в акте будет бесконечно оформлена, а в актуальной бесконечности нет различий, и она может быть бесконечностью только так, что вместе и единством, почему не может быть бесконечности актуальных форм: актуальная бесконечность есть единство. Ты, бесконечный, бог — единый бог, в котором я вижу актуальное бытие всякой возможности быть: твое абсолютное бытие есть абсолютное могу (*posse*), свободное от всякого отношения к первоматерии, или какой-другой пассивной потенции. Но все, что есть в бесконечном бытии, есть само простейшее абсолютное бытие, и возможность быть всем в бесконечном бытии есть само бесконечное бытие; сходным образом и действительное бытие всем в бесконечном бытии тоже есть само это бесконечное бытие. Словом, абсолютная возможность быть и абсолютное актуальное бытие в тебе, боге моем, есть не что иное, как ты сам, мой бесконечный бог. Вся возможность быть, присущая материи, материальна и тем самым конкретно ограничена, то есть не абсолютна; возможность чувственного или рационального бытия тоже конкретно ограничена; только твое совершенно неограниченное могу совпадает с простым, то есть бесконечным абсолютном. Поэтому, хотя ты, боже мой, и кажешься мне как бы формирующееся первоматерией, поскольку при-

нимаешь форму всякого глядящего на тебя, ты поднимаешь меня, и я вижу, что глядящий на тебя не придает тебе форму, а в тебе начинает созерцать себя, поскольку получает от тебя все, чем является.

Кузанский Н. О видении бога // Сочинения. Т. 2. — С. 66.

Материю называют лишенной самости именно потому, что в ней нет внутренней глубины и она есть лишь нечто, присутствующее в чуждом ей

Шеллинг

Ф.

сознании.

Но *материя сама по себе нерушима*. С этой **изначальной нерушимостью** материи связана всякая **реальность**, связано **непреодолимое** в нашем познании. Однако об этой (трансцендентальной) нерушимости материи здесь речь идти не может. Следовательно, речь здесь пойдет об **эмпирической** нерушимости, т. е. о такой, которая присуща не материи, как таковой, а этой материи, в качестве **определенной**.

Но определенной материю делает либо ее внутренняя сущность, ее качество, либо ее внешнее, ее форма и образ. Однако каждое внутреннее (качественное) изменение материи открывает себя внешне посредством **изменения степени ее сцепления**. Так же форма и образ материи не могут быть изменены так, чтобы, хотя бы частично, не было снято ее сцепление. Общее понятие разрушаемости определенной материи как таковой есть, следовательно, изменяемость ее сцепления или ее **делимость** (поэтому и химическое растворение без совершенного деления не может быть немислимо бесконечным).

Следовательно, материя упомянутого продукта может быть нерушимой лишь постольку, поскольку она совершенно неделима, не как материя вообще (ибо постольку она должна быть делимой), но как материя этого определенного продукта, т. е. поскольку она выражает это определенное понятие.

Следовательно, она должна быть делимой и неделимой одновременно, т. е. делимой и неделимой в различном смысле. Более того, она должна быть в одном смысле неделима, лишь постольку в другом смысле она делима. Она должна быть делима, и делима, как каждая материя, бесконечно, неделима, как эта определенная материя, также бесконечна, т. е. так, что посредством бесконечного деления в ней не окажется ни одной части, которая не представляла бы целого. Первый подход к индивидуальности есть придание материи **формы и образа**. В обыденной жизни все, что само по себе или посредством человеческих рук обрело фигуру, рассматривается как индивидуум, и с ним обращаются как с таковым.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. — С. 140.

То, что наполняет пространство, не есть материя, ибо материя и есть само наполненное пространство. Следовательно, то, что наполняет пространство, не может быть материей. В пространстве есть лишь то, что есть, а не само бытие.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. — С. 200.

Верх бессмыслицы утверждать, что жизнь есть свойство материи, противопоставляя всеобщему закону инертности то, что нам все-таки известно в качестве исключения из того правила, — одушевленную материю. При этом либо в понятие животной материи уже включают причину жизни, непрерывно воздействующую на животную субстанцию (следовательно, действующую и внутри животной материи), и тогда анализ не составляет трудности...

Мы утверждаем, что материя сама есть только продукт противоположных сил; если они достигают в материи равновесия, то всякое движение будет либо положительным (отталкиванием), либо отрицательным (притяжением); только если это равновесие нарушено, движение становится положительным и отрицательным одновременно; тогда возникает взаимодействие двух изначальных сил. Подобное нарушение изначального равновесия происходит при химических действиях, поэтому каждый химический процесс есть как бы становление новой материи, и то, чему философия учит нас априорно — что всякая материя есть продукт противоположных сил, становится в каждом химическом процессе наглядным.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. — С. 123.

Следует добавить, что сущность организации состоит в неразделенности материи и формы, в том, что материя, называемая организованной, до бесконечности индивидуализирована; следовательно, если речь идет о возникновении животной материи, требуется обнаружить движение, в котором материя возникает одновременно с формой. Однако изначальная форма вещи вообще не есть нечто для себя пребывающее, так же как и материя; следовательно, обе они должны возникнуть посредством одного и того же действия. Но материя возникает лишь там, где порождается определенное качество, ибо материя не есть нечто отличное от своих качеств. Следовательно, мы видим, что материя возникает только в химических действиях, тем самым химические действия — единственные, исходя из которых мы можем понять образование материи в определенной форме.

Шеллинг Ф. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — С. 124.

Проникнуть не просто внутрь нашей духовной жизни, но в точку соприкосновения духа и материи. Философия, понимаемая таким образом, есть не что иное, как сознательное и обдуманное возвращение к данной интуиции.

Бергсон А. Сочинения. Т.3. — С.4.

Я называю материей совокупность образов, а восприятием материи те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определенного образа, моего тела.

Бергсон А. Сочинения. Т. 3. — С. 10.

В самую подлинную материю вводит нас чистое восприятие и в реальнейшие недра духа проникаем мы вместе с памятью.

Бергсон А. Сочинения. Т. 3. — С. 178.

...Что и идеализм, и реализм суть одинаково крайние, избыточные положения, что ошибочно сводить материю к представлению, которое мы о ней имеем, и также неверно делать из нее вещь, производящую в нас представления, но отличную от нас по своей природе. Материя для нас — совокупность “образов”. Под “образом” же мы понимаем определенный вид сущего, который есть нечто большее, чем то, что идеалист называет представлением, но меньшее, чем то, что реалист называет вещью, — вид сущего, расположенный на полпути между “вещью” и “представлением”. Это понимание материи просто-напросто совпадает с пониманием ее здравым смыслом. Мы бы весьма удивили человека, чуждого философским спекуляциям, сказав ему, что предмет, находящийся перед ним, который он видит и которого касается, существует лишь в его уме и для его ума, или даже, в более общей форме, как склонен был делать это Беркли, — существует только для духа вообще. Наш собеседник всегда придерживался мнения, что предмет существует независимо от воспринимающего его сознания. Но, с другой стороны, мы также удивили бы его, сказав, что предмет совершенно отличен от его восприятия нами, что ни цвета, который приписывает ему глаз, ни сопротивления, которое находит в нем рука. Этот цвет и это сопротивление, по его мнению, находятся в предмете: это не состояние нашего ума, это конститутивные элементы существования, независимо от нашего. Следовательно, для здравого смысла предмет существует в себе самом, такой же красочный и животный, каким мы его воспринимаем: это образ, но образ существует сам по себе.

Бергсон А. Сочинения. Т. 1. — С. 160.

Философия сильно продвинулась вперед, в день, когда Беркли, вопреки “mechanical philosophers”, установил, что вторичные качества **материи** обладают по крайней мере такой же реальностью, как и первичные качества. Его ошибка была в том, что он полагал, что для этого необходимо переместить материю внутрь духа и сделать из нее чи-

стую идею. Конечно, Декарт слишком далеко отрывал от нас материю, когда отождествлял ее с геометрической протяженностью. Однако, чтобы приблизить ее к нам, не было никакой нужды доходить до отождествления материи с нашим умом, духом как таковым. Дойдя же до этого утверждения, Беркли оказался неспособным осмыслить успехи физики и вынужден был, в то время как Декарт превращал математические отношения между феноменами в самую их сущность, считать математический строй вселенной чистой случайностью. Понадобилась кантовская критика, чтобы рационально осмыслить этот математический строй и восстановить прочный фундамент нашей физики — чего, впрочем, критика добивается, только ограничивая область применения наших чувств и нашего разума.

Материя как нечто протяженное в пространстве должна, по нашему мнению, определяться как настоящее, напротив, и есть сама материальность нашего существования, то есть совокупность ощущений и движений — ничего сверх того. И эта совокупность определена и неповторима для каждого момента длительности, потому что ощущения и движения занимают места в пространстве, а в одном и том же месте не может быть нескольких вещей сразу.

Бергсон А. Материя и память. — С. 246.

...Мы знаем из опыта и теории, что материя и способ ее существования — движение — несотворимы и, следовательно, являются своими собственными конечными причинами, между тем как у тех отдельных причин, которые на отдельные моменты времени и в отдельных местах изолируют себя в рамках взаимодействия движения вселенной или изолируются там нашей мыслью, не прибавляется решительно никакого нового определения, а лишь вносящий путаницу элемент в том случае, если мы их называем действующими причинами. Причина, которая не действует, не есть вовсе причина.

NB Материя как таковая, это — чистое создание мысли и абстракция. Мы отвлекаемся от качественных различий вещей, когда объединяем их, как телесно существующие под понятием материя. Материя как таковая, в отличие от определенных, существующих материй, не является, таким образом, чем-то чувственно существующим. Когда естествознание ставит себе целью отыскать единообразную материю как таковую и свести качественные различия к чисто количественным различиям, образуемым сочетанием тождественных мельчайших частиц, то оно поступает таким образом, как если бы оно вместо вишен, груш, яблок желало видеть плод как таковой, вместо кошек, собак, овец и т. д. — млекопитающее как таковое, газ как таковой, металл как таковой, камень как таковой, химическое соединение как таковое, движение как таковое. Как доказал уже Гегель (*“Энциклопедия”*. Ч. I. — С. 199), это воззрение, эта односторонняя математическая точка зрения, “согласно которой материя определима только количественным обра-

зом, а качественно искони одинакова, есть “не что иное, как точка зрения французского материализма XVIII в.”. Она является даже возвратом к Пифагору, который уже рассматривал число, количественную определенность, как сущность вещей.

Энгельс Ф. Материалы к “Анти-Дюрингу”. — 1988. — С. 400, 401.

Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // ПСС. Т. 18. — С. 131.

“Материя исчезает” — это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже, исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются как относительные, присущие некоторым состояниям материи. Ибо **единственное** “свойство” материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство **быть объективной** реальностью, - существовать вне нашего сознания.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // ПСС. Т. 18. — С. 275.

...Диалектический материализм настаивает на приблизительном, относительном характере всякого научного положения о строении материи и свойствах ее, на отсутствии абсолютных граней в природе, на превращении движущейся материи из одного состояния в другое.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // ПСС. Т. 18. — С. 276.

“Сущность” вещей или “субстанция” тоже относительны; они выражают только углубленное человеческого познания объектов, и если вчера это углубление не шло дальше атома, сегодня — дальше электрона и эфира, то диалектический материализм настаивает на временном, относительном, приблизительном характере всех этих **всех** познания природы прогрессирующей наукой человека. Электрон так же **неисчерпаем**, как и атом, природа бесконечна, но она бесконечно существует, и вот это-то единственное категорическое единственно безусловное признание ее существования вне сознания и ощущения человека и отличает диалектический материализм от релятивистского агностицизма и идеализма.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // ПСС. Т. 18. — С. 277, 278.

Центральным пунктом диалектического понимания природы является уразумение того, что эти противоположности и различия, хотя и существуют в природе, но имеют только относительное значение, и что, напротив, их воображаемая неподвижность и абсолютное значение привнесены в природу только нынешней рефлексией. К диалектическому пониманию природы можно прийти, будучи вынужденным к этому накапливающимися фактами естествознания; но его можно легче достигнуть, если к диалектическому характеру этих фактов подойти с пониманием законов диалектического мышления.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — С. 14.

Движение есть способ существования материи. Нигде и никогда не бывало и не может быть материи без движения. Движение в мировом пространстве, механическое движение менее значительных масс на отдельных небесных телах, колебание молекул в качестве теплоты или в качестве электрического или магнитного тока, химическое разложение и соединение, органическая жизнь — вот те формы движения, в которых — в одной или нескольких сразу — находится каждый отдельный атом вещества в мире в каждый данный момент. Всякий покой, всякое равновесие только относительны, они имеют смысл только по отношению к той или иной определенной форме движения. Так, например, то или иное тело может находиться на Земле в состоянии механического равновесия, т. е. в механическом смысле в состоянии покоя, но это нисколько не мешает тому, чтобы данное тело принимало участие в движении Земли и в движении всей солнечной системы, как это ничуть не мешает по мельчайшим физическим частицам совершать обусловленные его температурой колебания или же атомам его вещества — совершать тот или иной химический процесс. Материя без движения так же немыслима, как и движение без материи. Движение поэтому так же несотворимо и неразруσιμο, как и сама материя — мысль, которую прежняя философия (Декарт) выражала так: количество имеющегося в мире движения остается всегда одним и тем же. Следовательно, движение не может быть создано, оно может быть только перенесено. Когда движение переносится с одного тела на другое, то поскольку оно переносит себя, поскольку оно активно, его можно рассматривать как причину движения, поскольку это последнее является переносимым, пассивным. Это активное движение мы называем силой, пассивное же — проявлениями силы. Отсюда ясно как день, что сила имеет ту же величину, что и ее проявления, ибо в них обоих совершается ведь **одно и то же движение.**

Таким образом, лишенное движения состояние материи оказывается одним из самых пустых и нелепых представлений, настоящей “горячей фантазией”. Чтобы прийти к нему, нужно представить себе относительное механическое равновесие, в котором

может пребывать то или иное тело на нашей Земле, как абсолютный покой и затем это представление перенести на всю вселенную в целом. Такое перенесение облегчается, конечно, если сводить универсальное движение к одной только механической силе. И тогда подобное ограничение движения одной механической силой даст еще то преимущество, что оно позволяет представить себе силу, покоящейся, связанной, следовательно, в данный момент бездействующей. А именно, если перенос движения, как это бывает очень часто, представляет собой сколько-нибудь сложный процесс, в который входят различные промежуточные звенья, то действительный перенос можно отложить до любого момента, опуская последнее звено цепи. Так происходит, например, в том случае, если, зарядив ружье, мы оставляем за собой выбор момента, когда будет спущен курок и вследствие этого совершится разряжение, т. е. будет перенесено движение, освободившееся благодаря сгоранию пороха. Можно поэтому представить себе, что во время неподвижного, равного самому себе состояния материя была заряжена силой, — это и подразумевает, по-видимому, г-н Дюринг, если он вообще что-либо подразумевает под единством материи и механической силы. Однако такое представление бессмысленно, ибо на вселенную в целом оно переносит, как нечто абсолютное, такое состояние, которое по самой природе своей относительно и которому, следовательно, может быть подвержена в каждый данный момент всегда только часть материи.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — С. 59, 60.

Итак, несотворимость и неразрушимость материи и ее простых элементов, поскольку она состоит из них, а равно несотворимость и неразрушимость движения — это старые общеизвестные факты.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — С. 65.

Уверенность, что кроме материального мира не существует еще особого духовного мира, есть результат длительного и трудного исследования реального мира, у compris также и исследование продуктов и процессов человеческого мира.

Энгельс Ф. Материалы к “Анти-Дюрингу”. — С. 346.

Итак, какого бы взгляда ни придерживаться относительно строения материи, не подлежит сомнению то, что она расчленена на ряд больших, хорошо отграниченных групп с относительно различными размерами масс, так что члены каждой отдельной группы находятся со стороны своей масс в определенных конечных отношениях друг к другу, а к членам ближайших к ним групп относятся как к бесконечно большим или бесконечно малым величинам в смысле математики.

Энгельс Ф. Материалы к “Анти-Дюрингу”. — С. 395.

Современное естествознание вынуждено было заимствовать у философии положение о неуничтожимости движения; без этого положения естествознание теперь не может существовать. Но движение материи — это не одно только грубое механическое движение, не одно только перемещение; это теплота и свет, электрическое и магнитное напряжение, химическое соединение и разложение, жиры и, наконец, сознание. Говорить будто материя за все время своего бесконечного существования имела только один-единственный раз — и то на одно лишь мгновение по сравнению с вечностью ее существования — возможность дифференцировать свое движение и тем самым развернуть все богатство этого движения и что до этого и после этого она навеки ограничена одним простым перемещением, — говорить — это значит утверждать, что материя смертна и движение преходяще. Неуничтожимость движения надо понимать не только в коллективном, но и в качественном смысле. Материя, чисто механическое перемещение которой, хотя и содержит в себе возможность требования при благоприятных условиях в теплоту электричество, химическое действие, жизнь, но которая в состоянии породить из самой себя эти условия, такая материя **потерпела определенный ущерб в своем движении**. Движение, которое потеряло способность превращаться в свойственные ему различные формы, хотя и обладает еще *dynamis*, но не обладает уже *energia*, и, таким образом, частично уничтожено. Но и то и другое немыслимо.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20.— С. 360, 361.

Взаимодействие — вот первое, что выступает перед нами, когда мы рассматриваем движущуюся материю в целом с точки зрения теперешнего естествознания. Мы наблюдаем ряд форм движения: механическое движение, теплоту, свет, магнетизм, химическое соединение и разложение, переход агрегатных состояний, органическую жизнь, которые все — если исключить пока органическую жизнь — переходят друг в друга, обуславливают взаимно друг друга, являются здесь причиной, там действием, причем общая сумма движения, при всех изменениях формы, остается одной и той же (спинозовское: субстанция есть *causa sui* прекрасно выражает взаимодействие). Механическое движение превращается в теплоту, электричество, магнетизм, свет и т. д.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 546.

Движение, рассматриваемое в самом общем смысле слова, т. е. понимаемое как способ существования материи, как внутренне присущий материи, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая

мышлением. Само собой разумеется, что изучение природы движения должно было научиться понимать их прежде, чем могло дать что-нибудь для объяснения высших и более сложных форм его. И действительно, мы видим, что в историческом развитии естествознания раньше всего разрабатывается теория простого перемещения, механика небесных тел и земных масс; за ней следует теория молекулярного движения, физика, а тотчас же вслед за последней, почти наряду с ней, а иногда и опережая ее, наука о движении атомов, химия. Лишь после того как эти различные отрасли познания форм движения, господствующих в области неживой природы, достигли высокой степени развития, можно было с успехом приниматься за объяснение явлений движения, представляющих процесс жизни. Объяснение этих явлений шло вперед в той мере, в какой двигались вперед механика, физика и химия, таким образом, в то время как механика уже давно была в состоянии удовлетворительно объяснить происходящие в животном теле действия костных рычагов, приводимых в движение сокращением мускулов, сводя эти действия к своим законам, имеющим силу также в неживой природе, физико-химическое обоснование прочих явлений жизни все еще находится почти в самой начальной стадии своего развития. Поэтому, исследуя здесь природу движения, мы вынуждены оставить в стороне органические формы движения. Сообразно с уровнем научного знания мы вынуждены будем ограничиться формами движения неживой природы.

Энгельс Ф. Дialeктика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 391, 392.

Всякое движение связано с каким-нибудь перемещением — перемещением небесных тел, земных масс, молекул, атомов или частиц эфира. Чем выше форма движения, тем незначительнее становится это перемещение. Оно никоим образом не исчерпывает природы соответствующего движения, но оно не отделимо от него. Поэтому его необходимо исследовать раньше всего остального.

Вся доступная нам природа образует некую систему, некую совокупную связь тел, причем мы понимаем здесь под словом тело все материальные реальности, начиная от звезд и кончая атомом и даже частицей эфира, поскольку признается реальность последнего. В том обстоятельстве, что эти тела находятся во взаимной связи, уже заключено то, что они воздействуют друг на друга и это их взаимное воздействие друг на друга и есть именно движение. Уже здесь обнаруживается, что материя немыслима без движения. И если далее материя противостоит нам как нечто данное, как нечто несотворимое и неуничтожимое, то отсюда следует, что и движение несотворимо и неуничтожимо. Этот вывод стал неизбежным лишь только люди познали вселенную как систему, как взаимную связь тел. А так как философия пришла к этому задолго до того, как

эта идея укрепилась в естествознании, то понятно, почему философия сделала за целых двести лет до естествознания вывод о несо-творимости и неуничтожимости движения.

Энгельс Ф. Дialeктика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 392.

Всякое движение состоит во взаимодействии притяжения и отталкивания. Но движение возможно лишь в том случае, если каждое отдельное притяжение компенсируется соответствующим ему отталкиванием в другом месте, ибо в противном случае, если каждое отдельное притяжение компенсируется соответствующим ему отталкиванием в другом месте, ибо в противном случае одна сторона должна была бы получить с течением времени перевес над другой, и, следовательно, движение в конце концов прекратилось бы. Таким образом, все притяжения и все отталкивания во вселенной должны взаимно компенсироваться. Благодаря этому закон неуничтожимости и несотворимости движения получает такое выражение: каждое притягательное движение во вселенной должно быть дополнено эквивалентным ему отталкивательным движением и, наоборот, или же, — как это выражала задолго до установления в естествознании закона сохранения силы, энергии прежняя философия, — сумма всех притяжений во вселенной равна сумме всех отталкиваний.

Энгельс Ф. Дialeктика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 393.

Но ведь нам говорят, что мы не знаем также и того, что такое материя и движение! Разумеется, не знаем, ибо материю как таковую и движение как таковое никто еще не видел и не испытал каким-нибудь иным чувственным образом, люди имеют дело только с различными реально существующими веществами и формами движения. Вещество, материя есть не что иное, как совокупность веществ, из которой абстрагировано это понятие, движение как таковое еще не что иное, как совокупность всех чувственно воспринимаемых форм движения, такие слова, как “материя” и “движение”, суть не более, как сокращения, в которых мы охватываем, сообразно их общим свойствам, множество различных чувственно воспринимаемых вещей. Поэтому материя и движение можно познать лишь путем изучения отдельных веществ и отдельных форм движения; и поскольку мы познаем последнее, постольку мы познаем также и материю и движение как таковые. Поэтому, когда Нейли говорит, что мы не знаем, что такое время, пространство, материя, движение, причина и действие, то он этим лишь утверждает, что мы при помощи своей головы сперва создаем себе абстракции, отвлекая их от действительного мира, а затем оказываемся в состоянии познать эти нами самими созданные абстракции, потому что они умственны, а не чувственные вещи, всякое же познание,

по Нейли, есть чувственное измерение! Это точь-в-точь как указываемое Гегелем затруднение насчет того, что мы можем, конечно, есть вишни и сливы, но не можем есть плод, потому что никто еще не ел плод как таковой.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 550, 551.

Causa finalis — материя и внутренне присущее ей движение. Эта материя не абстракция. Уже на Солнце отдельные вещества диссоциированы и не различаются по своему действию. А в газовом шаре туманности все вещества, хотя и существуют раздельно, сливаются в частную материю как таковую, действуя только как материя, а не согласно своим специфическим свойствам.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 558.

Движение и равновесие. Равновесие неотделимо от движения. В движении небесных тел движение находится в равновесии и равновесие _ в движении (относительно). Но всякое специально относительное движение, т. е. в данном случае всякое отдельное движение отдельных сил на каком-нибудь движущемся небесном теле, представляет собой стремление к установлению относительного покоя, равновесия. Возможность относительного покоя тел, возможность временных состояний равновесия является существенным условием дифференциации материи и тем самым существенным условием жизни. На Солнце нет никакого равновесия отдельных веществ, а только равновесие всей массы, или же, если там и имеется какое-нибудь равновесие, отдельных веществ, т. е. только весьма ничтожное, обусловленное значительными различиями плотности; на поверхности — вечное движение, волнение, диссоциация. На Луне, по видимому, царит исключительное равновесие, без всякого относительного движения — смерть (Луна = отрицательность). На Земле движение дифференциалов в виде смены движения и равновесия — отдельное движение стремится к равновесию, совокупное движение снова уничтожает отдельное равновесие. Скала пришла в состояние покоя, но процесс выветривания, работа морского прибоя, действие рек, глетчеров непрерывно уничтожают равновесие. Испарения и дождь, ветер, теплота, электрические и магнитные явления дают нам ту же самую картину. Наконец, в живом организме мы наблюдаем непрерывное движение как всех мельчайших частиц его, так и более крупных органов, которое имеет своим результатом, во время нормального периода жизни постоянное равновесие всего организма и тем не менее никогда не прекращается, — живое единство движения и равновесия. Всякое равновесие лишь относительно и временно.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 561, 562.

Диалектика естествознания. Предмет — движущееся вещество. Различные формы и виды самого вещества можно познать опять-таки только через движение, только в движении обнаруживаются свойства тел; о теле, которое не находится в движении, нечего сказать. Следовательно, природа движущихся тел вытекает из форм движения.

1. Первая, наипростейшая форма движения — это механическая, простое перемещение.

а) Движения отдельного тела не существует, — (о нем можно говорить) только в относительном смысле — падение.

б) Движение абсолютных тел: траектория, астрономия, — кажущееся равновесие, — конец всегда контакт.

в) Движение соприкасающихся тел в их отношении друг к другу — давление. Статика. Гидростатика и газы. Рычаг и другие формы собственно механики, которые все в своей наипростейшей форме контакта сводятся к трению и удару, отличающимся между собой только по степени. Но трение и удар, т. е. в сущности контакт, имеют и другие, здесь никогда не указываемые естествоиспытателями следствия: при определенных обстоятельствах они производят звук, теплоту, свет, электричество, магнетизм.

2. Эти различные силы (за исключением звука) — физика небесных тел:

а) переходят друг в друга и взаимно замещают друг друга, и

б) на известной ступени количественного нарастания каждой из этих сил, различной для каждого тела, в подвергающихся их действию телах — будут ли это химически сложные тела или несколько химически простых тел — появляются **химические** изменения. И мы попадали в область химии, химия небесных тел. Кристаллография — часть химии.

3. Физика должна была или могла оставлять без рассмотрения живое органическое тело, химия же находит настоящий ключ к истинной природе наиважнейших тел только в органической природе. Здесь химия подводит к органической жизни, и она продвинулась достаточно далеко вперед, чтобы гарантировать нам, что **она одна** объяснит нам диалектический переход к организму.

4. Но действительный переход только в истории — солнечной системы, Земли; реальная предпосылка органической природы.

5. Органическая природа.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 563, 564.

Всякое движение включает в себе механическое движение, перемещение больших или мельчайших частиц материи; познать эти механические движения является **первой** задачей науки, однако лишь **первой** ее задачей. Но это механическое движение не исчер-

пывает движения вообще. Движение это не только перемена места; в надмеханических областях оно является также и изменением качества. Открытие, что теплота представляет собой некоторое молекулярное движение, составило эпоху в науке. Но если я не имею ничего другого сказать о теплоте кроме того, что она представляет собой известное перемещение молекул, то лучше мне замолчать. Химия, по-видимому, находится на верном пути к тому, чтобы из отношения атомных объемов к атомным весам объяснить целый ряд химических и физических свойств элементов, но ни один химик не решится утверждать, что все свойства какого-нибудь элемента исчерпывающим образом выражаются его положением на кривой Лотара Мейера, что этим одним можно будет когда-нибудь объяснить, например, своеобразие свойств углерода, которые делают его главным носителем органической жизни, или же необходимость наличия фосфора в море. И тем не менее “механическая” концепция сводится именно к этому. Всякое изменение она объясняет перемещением, все качественные различия — количественными, не замечая, что отношение между качеством и количеством взаимно, что качество также переходит в количество, как и количество в качество, что здесь имеет место взаимодействие. Если все различия и изменения качества должны быть сводимы к количественным различиям и изменениям, к механическим перемещениям, то мы с необходимостью приходим к тезису, что вся материя состоит из тождественных мельчайших частиц и что все качественные различия химических элементов материи вызываются количественными различиями, различиями в числе и пространственной группировке этих мельчайших частиц при их объединении в атомы. Но до этого мы еще не дошли.

Только незнание наших современных естествоиспытателей с иной философией, кроме той ординарнейшей вульгарной философии, которая господствует ныне в немецких университетах, позволяет им в таком духе оперировать выражениями вроде “механический”, причем они не отдают себе отчета или даже не подозревают, к каким вытекающим отсюда выводам они тем самым с необходимостью обязывают себя. Ведь у теории об абсолютной качественной тождественности материи имеются свои приверженцы, эмпирически ее так же нельзя опровергнуть, как и нельзя доказать. Но если опросить людей, желающих объяснить все “механическим образом”, сознают ли они неизбежность этого вывода и признают ли они тождественность материи, то сколько различных ответов услышим мы на этот вопрос!

Самое комическое — это то, что приравнение “материалистического” и “механического” идет от Гегеля, который хотел унифицировать материализм элементом “механическим”. Но дело в том, что критикуемый Гегелем материализм — французский материализм XVIII века — был действительно исключительно механическим,

и по той весьма естественной причине, что в то время физика, химия и биология были еще в пеленках и отнюдь не могли служить основой для некоторого общего воззрения на природу.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 568, 569.

Над всем нашим теоретическим мышлением господствует с абсолютной силой тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам и что поэтому они и не могут противоречить друг другу в своих результатах, а должны согласоваться между собой. Факт этот является бессознательной и безусловной предпосылкой нашего теоретического мышления. Материализм XVIII века вследствие своего по существу метафизического характера исследовал эту предпосылку только со стороны ее содержания. Он ограничился доказательством того, что содержание всякого мышления и знания должно происходить из чувственного опыта, и восстановил положение *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Только новейшая идеалистическая, и вместе с тем и диалектическая философия — в особенности Гегель — исследовала эту предпосылку также со стороны **формы**. Несмотря на бесчисленные произвольные построения и фантастические выдумки, которые здесь выступают перед нами; несмотря на идеалистическую, на голову поставленную форму ее результата — единства мышления и бытия, — нельзя отрицать того, что эта философия доказала на множестве примеров, взятых из самых разнообразных областей, аналогично между процессами мышления и процессами природы и истории — и обратно — и господство одинаковых законов для всех этих процессов.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 581.

Представление о фактической химически однородной материи, при всей своей древности, вполне соответствует широко распространенному еще вплоть до Лавуазье, детскому взгляду, будто химическое средство двух тел основывается на том, что каждое из них содержит в себе общее им обоим третье тело.

Новая эпоха начинается в химии с атомистики (следовательно, не Лавуазье, а Дантон — отец современной химии), а в физике, соответственно этому, — с молекулярной теории. (В другой форме, которая, однако, по существу выражает лишь другую сторону этого процесса, — с открытия взаимного превращения форм движения). Новая атомистика отличается от всех прежних тем, что она (если не говорить об ослах) не утверждает, будто материя только дискретна, а признавая, что дискретные части различных ступе-

ней (атомы, массы, небесные тела) являются различными узловыми точками, которые обуславливают различные качественные формы существования всеобщей материи вплоть до такой формы, где отсутствует тяжесть и где имеется только отталкивание.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 608, 609.

Когда мы говорим, что материя и движение не сотворены и не уничтожимы, то мы говорим, что мир существует как бесконечный прогресс, т. е. в форме дурной бесконечности: и тем самым мы поняли в этом процессе все, что здесь нужно понять. Самое большое, возникает еще вопрос, представляет ли этот процесс некоторое — в виде больших круговоротов — вечное повторение одного и того же или же круговорот имеют нисходящие и восходящие ветви.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 551.

Вопрос сам по себе разрешается очень просто. Вечность во времени, бесконечность в пространстве, — как это ясно с первого же взгляда и соответствует прямому смыслу этих слов, — состоять в том, что тут нет конца ни в какую сторону, ни вперед, ни назад, ни вверх, ни вниз, ни вправо, ни влево. Эта бесконечность совершенно иная, чем та, которая присуща бесконечному ряду, ибо последний всегда начинается прямо с единицы, с первого члена ряда. Неприменимость этого представления о ряде к нашему предмету обнаруживается тотчас же, как только мы пробуем применить его к пространству. Бесконечный ряд в применении к пространству — это линия, которая из определенной точки в определенном направлении проводится в бесконечность. Выражается ли в этом хотя бы в отдаленной степени бесконечность пространства? Отнюдь нет: требуется, напротив, шесть линий, проведенных из одной точки в тройко противоположных направлениях, чтобы дать представление об измерениях пространства; и этих измерений у нас было бы, следовательно, шесть. Кант настолько хорошо понимал это, что только косвенно обходным путем переносил свой смысловой ряд на пространственность мира. Г-н Дюринг, напротив, заставляет нас принять шесть измерений в пространстве и тотчас же вслед за этим не находит достаточно слов для выражения своего негодования по поводу математического мистицизма Гаусса, который не хотел довольствоваться обычными измерениями пространства.

В применении ко времени бесконечная в обе стороны линия, или бесконечный в обе стороны ряд единиц, имеет известный образный смысл. Но если мы представляем себе время как

ряд, начинающийся с единицы, или как линию, выходящую из определенной точки, то мы тем самым уже заранее говорим, что время имеет начало, мы предлагаем как раз то, что должны доказать. Мы придаем бесконечности времени односторонний, половинчатый характер; но односторонняя, разделенная пополам бесконечность есть также противоречие в себе, есть прямая противоположность “бесконечности, мыслимой без противоречий”. Избежать такого противоречия можно лишь приняв, что единицей, с которой мы начинаем считать ряд, точкой, отправляясь от которой мы производим измерение линии, может быть любая единица в ряде, любая точка на линии и это для линии или ряда безразлично, где мы поместили эту единицу или эту точку.

...Основные формы всякого бытия суть пространство и время: бытие во времени есть такая же величайшая бессмыслица, как бытие вне пространства...

Затем время, в течение которого не происходит никаких заметных изменений, далеко от того, чтобы совсем не быть временем; оно, напротив, есть чистое, не затронутое никакими чуждыми примесями, следовательно, чистое время, время как таковое. Действительно, если мы хотим уловить понятие времени, во всей его чистоте, отделением от всех чуждых и посторонних примесей, то мы вынуждены оставить в стороне, как сюда не относящуюся, все же различные события, которые происходят во времени рядом друг с другом или друг за другом,— иначе ничего. Действуя таким путем, мы, следовательно, вовсе не даем понятию времени потонуть в общей идее бытия, а лишь впервые приходим к чистому понятию времени.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Собрание сочинений. Т.20. — С.49—52.

11.3. Религиозно-идеалистическая картина мира: эволюционный космизм П. Тейяра де Шардена

...Я убежден, что не может быть более естественной пищи для религиозной жизни, чем контакт с Богом через хорошо понятые научные реальности.

Тейяр де Шарден П. Наука и Христос. Т. 9.— П., 1965. — С. 62.

Наука и религия действительно представляют собой два различных меридиана, которые не следует смешивать. Но эти меридианы должны встречаться на поле общего видения.

Тейяр де Шарден П. Наука и Христос. Т. 9.— П., 1965. —С.174.

Современная наука внесла существенные коррективы в средневековую конструкцию мироздания, доказав, что мир находится в непрерывном движении и развитии.

*Тейяр де Шарден П. Наука и Христос. Т. 9.
—П., 1965. — С. 274.*

Принцип эволюции коренится в самой действительности и присущ всем явлениям природы. Он проявляется как закон бытия, безотносительно к тому нравится нам это или нет — отныне все системы теории должны исходить из этого принципа, если они хотят, чтобы их серьезно рассматривали или принимали.

Идея эволюции не просто гипотеза, как об этом иногда говорят, но условие всякого опыта, или еще, если хотите, универсальный поворот мышления, к которому отныне должны принаравливаться все наши настоящие и будущие конструкции универсума.

*Тейяр де Шарден П. Наука и Христос. Т. 9.
— П., 1965. — С. 246.*

Революционным и плодотворным завоеванием нашего времени является то новое отношение, которое устанавливается между материей и духом. Дух больше не может рассматриваться независимым от материи и противопоставляться ей, а должен пониматься как органически пронизывающий все материальные образования сверху донизу.

*Teilhard de Chardein P. Construire la tere. Cahier
№1.— 1958. — P.122, 123.*

Качественно, как сказано выше, эволюция материи представляется нам как *lie et nait*, как процесс, в ходе которого сверхконденсируются между собой составные части атома. Количественно эта трансформация теперь нам представляется как определенная, но дорогостоящая операция, в ходе которой медленно исчерпывается первоначальный порыв. Упорно, со ступени на ступень усложняются и поднимаются все выше атомные и молекулярные построения. Но при этом теряется подъемная сила. Кроме того, внутри синтезированных элементов и тем быстрее, чем выше они поднимаются, происходит то же самое изнашивание, которое подрывает Космос в целом. Постепенно **маловероятные** комбинации, выраженные этими построениями, распадаются на более простые элементы, которые снова опускаются вниз, растворяясь в аморфности наиболее **вероятных** распределений.

Ракета, которая поднимается по стреле времени и вспыхивает, чтобы погаснуть: завихрение, подымающееся вверх по течению реки — таков, стало быть, облик мира.

Тейяр де Шарден П. Феномен Человека. — М., 1965. — С. 52.

Дабы избежать невозможного и антинаучного дуализма сущности и в то же время сохранить естественную сложность ткани универсума, я бы предложил следующее представление, которое ляжет в основу всего дальнейшего развития нашей концепции.

Мы допустим, что по существу, всякая энергия имеет психическую природу. Но оговоримся, что в каждом элементе частиц эта фундаментальная энергия делится на две составляющие: **тангенциальную энергию**, которая связывает данный элемент со всеми другими элементами того же порядка (т. е. той же сложности и той же “внутренней сосредоточенности”), и **радиальную энергию**, которая влечет его в направлении все более сложного и внутренне сосредоточенного состояния [*Попутно заметим, что чем меньше элемент сосредоточен (то есть, чем слабее его радиальная энергия), тем в более мощных эффектах проявляется его тангенциальная энергия. У сильно сосредоточенных частиц (то есть частиц с высокой радиальной энергией) тангенциальная кажется “ушедшим внутрь”, к исчезнувшим на взгляд физика. Здесь, по-видимому, заключен вспомогательный принцип для объяснения видимого сохранения энергии во Вселенной (см. ниже пункт “б”). Очевидно следует различать эти два вида тангенциальной энергии: один вид — энергию излучения при очень малых радиальных значениях — случай атома; другой вид — энергия организации (заметная лишь при больших радиальных значениях — случай живых существ, человека)*].

При данном первоначальном состоянии, допуская, что частица располагает в нем некоторой свободной тангенциальной энергией, ясно, что эта частица способна до определенной степени увеличивать свою внутреннюю сложность путем ассоциации с соседними частицами. В результате (поскольку ее сосредоточенность автоматически возрастает) она соответственно увеличит свою радиальную энергию, которая в свою очередь может обратно воздействовать в виде новой комбинации в тангенциальной области. И так далее.

В этом рассуждении, где тангенциальная энергия просто “энергия”, обычно принимаемая наукой, единственная трудность состоит в том, чтобы объяснить образование тангенциальных колебаний в соответствии с законами термодинамики. По этому поводу можно, однако, заметить следующее:

а) Прежде всего изменение радиальной энергии в зависимости от тангенциальной, согласно нашей гипотезе, происходит **посредством организации**, а отсюда следует, что сколько угодно большая величина первой может быть связана со сколь угодно малой величиной второй, ведь даже исключительно совершенная организация может потребовать лишь незначительной работы. И это хорошо согласуется с установленными фактами.

б) Предложенная здесь концепция приводит к парадоксальному положению о том, что космическая энергия постоянно возрастает не только в радиальной, но, что более серьезно, и в тангенциальной форме (поскольку напряжение между элементами увеличивается с увеличением их сосредоточенности). Это кажется прямо противоречащим принципу сохранения энергии в мире. Но заметим следующее: это возрастание тангенциала второго вида, единственно затруднительное для физика, делается заметным лишь начиная с очень высоких радиальных значений (например, у человека и в социальных напряжениях). Ниже этих значений для приблизительно постоянного числа первоначальных частиц, находящихся в универсуме, сумма космической тангенциальной энергии остается в ходе преобразований практически неизменной. А это все, что требуется науке.

в) Наконец, поскольку по нашей схеме всякому здешнему универсуму, находящемуся в процессе сосредоточенности (centration), на всех его фазах служат постоянной опорой его первичные комбинации, то очевидно, что его завершение вплоть до самых высоких этажей обусловлено некоторым квантом первоначальной свободной энергии, которая постепенно иссякает, как это требуется энтропией.

В общем и целом эта картина удовлетворяет требованиям реальности. Однако здесь остаются нерешенными три вопроса.

Во-первых, что за особая энергия заставляет развиваться в универсум по своей главной оси в менее вероятном направлении все более высоких форм сложности и внутренней сосредоточенности?

Во-вторых, имеется ли предел и определенная граница для элементарной величины и для общей суммы радиальной энергии, развитой в ходе преобразования?

В-третьих, если существует эта высшая и конечная форма радиальной энергии, то не придется ли ей, согласно требованиям энтропии, однажды снова разложиться и бесконечно опускаться обратно — в область преджизненных центров и ниже, откуда она возникла, вследствие истощения и постепенного выравнивания свободной тангенциальной энергии, содержащейся в последовательных сферах универсума?

Удовлетворительный ответ на эти три вопроса можно будет дать лишь позднее, когда изучение человека приведет нас к рассмотрению высшего периода мира — “точки Омега”.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — С. 61, 62.

Я сказал, что эволюцию теперь признали все исследователи, но насчет того, является ли эта эволюция **направленной**, дело обстоит иначе. Спросите сегодня у биолога, допускает ли он, что жизнь **куда-то** идет в ходе своих превращений и в девяти случаях из десяти он ответит и даже пылко: “Нет”.

Наука в своем подъеме и даже, как я покажу, человечество в своем марше в настоящий момент топчется на месте, потому что люди не решаются признать наличие определенного **направления** и привилегированной оси эволюции. Обессиленные этим фундаментальным сомнением научные исследования распыляются, а у людей не хватает решимости взяться за устройство Земли.

Здесь мне хочется разъяснить, почему, отбрасывая всякий антропоцентризм и антропоморфизм, я считаю, что существуют направления (*sens*) и *kbybz* прогресса жизни, столь отчетливые, что их реальность, как я убежден, будет общепризнана завтрашней наукой.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — С.119, 120.

Начиная с контуров молодой Земли, мы непрерывно прослеживали последовательные стадии одного и того же великого процесса. Под геохимическими, геотектоническими, геобиологическими пульсациями всегда можно узнать один и тот же глубинный процесс — тот, который, материализовавшись в первых клетках, продолжается в созидании первых систем. Геогенез, сказали мы, переходит в биогенез, который в конечном счете не что иное, как психогенез.

С критическим переходом к рефлексии раскрывается лишь следующий член ряда. Психогенез привел нас к человеку. Теперь психогенез ступенькается, он сменяется и поглощается более высокой функцией — вначале зарождением, затем последующим развитием духа — ноогенезом. Когда в животном существе инстинкт впервые увидел себя в собственном зеркале, весь мир поднялся на одну степень.

Геологи давно единодушно допускали зональность структуры нашей планеты. Мы уже упоминали находящуюся в центре металлическую барисферу, окруженную каменной литосферой, поверх которой, в свою очередь, находятся текучие оболочки гидросферы и атмосферы. К четырем покрывающим друг друга оболочкам со времен Зюсса наука обычно вполне резонно прибавляет живую пленку, образованную растительным и животным войлоком земного шара — биосферу... Биосфера — в такой же степени универсальная оболочка, как и другие “сферы”, и даже значительно более индивидуализированная, чем они, поскольку она представляет собой не более или менее широкую группировку, а единое целое, саму ткань генетических отношений, которая будучи развернутой и поднятой, вырисовывает древо жизни.

Признав и выделив в истории эволюции новую эру ноогенеза, мы соответственно вынуждены в количественном соединении земных оболочек выделить пропорционально данному процессу опору, то есть еще одну пленку. Вокруг искры первых рефлектирующих сознаний стал разгораться огонь. Точка горения расширя-

лась. Огонь распространялся все дальше и дальше. В конечном итоге пламя охватило всю планету. Только одно истолкование, только одно название в состоянии выразить этот великий феномен — ноосфера. Столь же обширная, но, как увидим, значительно более цельная, чем все предшествующие покровы, она действительно новый покров, “мыслящий пласт”, который, зародившись в конце третичного периода, разворачивается с тех пор над миром растений и животных — вне биосферы и над ней.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — С. 148, 149.

Согласно определению, в Омеге суммируется и собирается в своем совершенстве и в своей целостности большое количество сознания, постепенно выделяемое на Земле ноогенезом. Это уже установлено, но что означает это на первый взгляд совершенно простое выражение “суммирование” сознания и что из него следует?

...Не только сохранение, но и возвеличивание элементов посредством конвергенции.

В любой области — идет ли речь о клетке тела или о членах общества или об элементах духовного синтеза — осуществляет **дифференцированное единство**. Части усовершенствуются и завершают себя во всяком организованном целом. Пренебрегая этим универсальным правилом, пантеизм столько раз вводил нас в заблуждение культом великого целого, в котором индивиды терялись как капли воды, растворялись как крупинки соли в море. Примененный к случаю суммирования сознаний закон единения освобождает нас от этой опасной и постоянно возрождающейся иллюзии.

Нет, сливаясь по линии своих центров, крупинки сознания не стремятся потерять своей индивидуальности и смешаться. Напротив, они подчеркивают глубину и непередаваемость своего Его.

Таким образом, под комбинированным влиянием двух факторов — существенной способности сознаний к смешиванию и естественного механизма всякого объединения — единственный облик, в котором можно правильно выразить конечное состояние мира, находящегося в процессе психического сосредоточения — это система, единство которой совпадает с высшей ступенью гармонизированной пошлости. Поэтому не следует представлять себе Омегу как просто центр, возникающий из слияния элементов, который он собирает и аннулирует в сеть. По структуре Омега, если рассматривать на своем конечном принципе, может быть лишь **отчетливым центром, сияющим в центре системы центров**.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — С. 206, 207.

Христос в небе нашего универсума занимает позицию Омеги, поскольку Омега по своей структуре представляет собой сверхъестественное пространство и время или Плерому. Христос — орга-

нический центр гармонизации всего универсума. Он накладывает решающий отпечаток на все свойства универсума. Универсум определяется его выбором, воодушевляется его формой. В нем сходятся все линии мира, создается целостно материя и дух. Он придает всем свою компетенцию и, следовательно, в нем находится вершина творения, завершающая и достигающая наивысшей точки в универсальных измерениях, в сверхъестественных глубинах.

Тейяр де Шарден П. Наука и Христос. — С. 211.

тема 12
*Природа человека
и смысл его существования*

12.1. *Решение проблем специфики человеческого бытия в
философской антропологии*

Ф. ШЛЕГЕЛЬ

В теории человека, основанной на теории природы, все другие органические создания рассматриваются лишь как приближение к человеку. Человек в земной истории представляет собой последнюю ступень длинного ряда созданий, целью которых является организация совершенного тела. Только на этой вершине органического развития пробивается душа земли, и в человеке возникает духовное сознание.

Прежде всего в теории человека нужно выяснить, какое место занимает человек в ряду созданий, в каком отношении он находится к целостности природы и мира. Хотя изначально земному элементу присущи лишь два основных влечения — влечение к *самосохранению* и влечение к *обособлению, индивидуальности и развитию* — позднее, когда земной элемент уже достаточно развился, может образоваться еще более высокое влечение к *возвращению в свободный мир, томление по утраченной свободе*. Это влечение может возникнуть лишь позднее, оно может быть лишь последним из земных элементов, так как находится в противоречии с изначальным влечением *самости* (Selbstheit). Только когда последнее разрушено, другое влечение может получить простор для своего развития...

Основной пункт относительно природы и существа человека, который теперь нужно уяснить, — это свобода. Ранее можно было утверждать вообще, что свобода составляет *сущность человека*, что свобода то же самое, что я (Ichheit), и, следовательно, человек необходимо должен быть свободен. О подлинном отношении ограниченного человека к целому речь может идти только теперь...

Всеобщие законы развития мира — это законы свободы. *Начало — это сама свобода, и законы становления — основная ее форма...* В духовной сфере закон возникает из двойного отношения к *бесконечной полноте и бесконечному единству*. Ставится извест-

ная цель, которая должна быть достигнута, — бесконечная полнота, и известное условие, при котором она должна быть достигнута — сохранение бесконечного единства. Следовательно, возникает нечто *однообразное* и закономерное в целостности этой сферы. Более всего отвечает этому в области высшей земной организации идеал, известный общий тип всех образований и конфигураций в высшей земной организации, где в бесконечном многообразии природы одновременно усматривается и подлинное единство. Все те образования, где наряду с многообразием одновременно выступает и единство, участвуют в высшей, духовной закономерности, они являются как бы формами духовной сферы закона, множеством различных выражений идеала...

Мы переходим теперь к важному вопросу о свободе человека. Свобода человека — это его способность по отношению к миру, и основной вопрос в этом исследовании: есть ли у человека способность воздействовать на мир или нет?..

Здесь мы прежде всего должны принять во внимание идеалистическое воззрение на мир как на бесконечное я в *становлении*, чтобы, исходя из этой точки зрения, достичь удовлетворительного результата. Только, если мир мыслится становящимся, как приближающийся к своему завершению в восходящем развитии, *возможна свобода*. Если бы мир был завершен, то в нем ничего больше нельзя было бы изменить и создать, и свобода была бы невозможной...

Земной человек — это определенная, необходимая ступень в ряду организаций, имеющая определенную цель. Эта цель земного элемента на высшей ступени организации — *раствориться, перейти в высшую форму, возвратиться в свободу высшего элемента*. Следовательно, это стремление предполагает человека. Он не отделен от мира, но живо вторгается в него и своим действием может сильно способствовать осуществлению его целей. Между тем ясно, что способность реально воздействовать на мир, завершать его присуща не столько *отдельному* человеку, сколько человечеству в целом. Люди все вместе выступают как некое целое не только в силу сходства организации, но в еще большей мере благодаря одинаковости своего назначения. Все люди — это множество проявлений способности Земли к одной и той же цели: восстановлению свободы, возвращению в высшую сферу. Только человечеству в целом, а не отдельному человеку может быть приписана и вполне позитивная свобода и способность воздействовать на мир, формировать и завершать его.

В отдельном человеке влечение к обособлению идет все дальше, и тем самым может быть достигнута цель земного элемента. Как природное существо человек тем совершеннее, чем более самостоятельным и индивидуальным он является. Однако влечение к самости и индивидуальности занимает все же подчиненное

сто в земном элементе; в восходящем развитии оно должно постепенно растворяться в любви, ограниченная индивидуальность должна отпасть, и все возвратиться в единство.

Поэтому позитивная свобода человека имеет место лишь в отношении к целому, лишь в любви и общности, будучи связана с ними. Негативная свобода гарантирована тем, что никакие границы не являются абсолютными; у человека всегда есть способность принять решение, он всегда остается господином, сколь бы мощное воздействие ни оказывалось на него со всех сторон.

Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика. Т. 2. — М., 1983. — С. 186—188.

Ф. ШЕЛЛИНГ

Пока человек пребывает в области природы, он в собственном смысле слова — господин природы, так же, как он может быть **господином** самого себя. Он отводит объективному миру определенные границы, которые ему не дозволено преступать. **Представляя** себе объект, придавая ему форму и прочность, он властвует над ним. Ему нечего его бояться, ведь он сам заключил его в определенные границы. Однако, как только он эти границы устраняет, как только объект становится уже *недоступным представлению*, то есть только человек сам преступает границу представления, он ощущает себя погибшим. Страхи объективного мира преследуют его. Ведь он уничтожил границы объективного мира, как же ему преодолеть его? Он уже не может придать форму безграничному объекту “неопределенности”, он носится перед его взором; как остановить его, как схватить, как положить границы его могуществу?

Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения. Т. 1. — С. 85.

Дух природы лишь по видимости противоположен душе; сам по себе он — орудие ее откровения: он творит, правда, противоположность вещей, однако лишь для того, чтобы тем самым могла проявиться единая сущность в качестве высшей мягкости и примиренности всех сил. Все создания, кроме человека, движимы только духом природы и с его помощью утверждают свою индивидуальность; только в человеке, как в некоем средоточии возникает душа, без которой мир был бы подобен природе без солнца.

Следовательно, душа в человеке не есть начало индивидуальности, а то, благодаря чему он возвышается над всякой самостью, благодаря чему он становится способным к самопожертвованию, к бесконечной любви, что превыше всего, к видению и познанию сущности вещей, а тем самым и искусства. Душа уже не занята материей, не соприкасается с ней непосредственно; она соприкаса-

ется и только с духом как с жизненным началом вещей, являя себя в теле, она тем не менее свободна от него и в прекраснейших творениях сознание о нем лишь встает над ней, подобно легкой грезе, не нарушающей ее покой.

Шеллинг Ф. Об отношении изобразительного искусства к природе // Сочинения, Т. 2.— С. 70.

Только человек есть в Боге и именно благодаря этому бытию-в-Боге он способен к свободе. Он один есть центральное существо и поэтому должен оставаться в центре. В нем созданы все вещи, и только через посредство человека Бог принимает природу, соединяя ее с собой. Природа есть первый или Ветхий Завет, ибо вещи здесь еще находятся вне центра и поэтому подвластны закону. Человек — начало нового союза, посредством которого в качестве посредника, — так как он связан этим союзом с Богом — Бог (после последнего разделения) принимает природу и вовлекает ее в себя. Таким образом, человек — спаситель природы, на него как на свою цель направлены все ее прообразы. Слово, исполненное в человеке, существует в природе как темное, пророческое (еще не полностью изреченное) слово. Отсюда и предзнаменования, которые в самой природе не находят своего истолкования и могут быть объяснены только человеком.

Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Сочинения. Т. 2. — С. 154.

Л. ФЕЙЕРБАХ

Исходной позицией прежней философии являлось следующее положение: *Я — абстрактное, только мыслящее существо; тело не имеет отношения к моей сущности*; что касается новой философии, то она исходит из положения: *я — подлинное, чувственное существо: тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность*. Прежний философ, чтобы защититься от чувственных представлений, чтобы не осквернить отвлеченных понятий, мыслил *в непрестанном противоречии и раздоре с чувствами*, а новый философ, напротив, мыслит в мире и согласии с чувствами...

Человек отличается от животного вовсе не только одним мышлением. Скорее всего его существо отлично от животного. Разумеется, тот, кто не мыслит, не есть человек, однако не потому, что причина лежит в мышлении, но потому, что мышление есть неизбежный результат и свойство человеческого существа.

Поэтому и здесь нам нет нужды выходить за сферу чувственности, чтобы усмотреть в человеке существо, над животными возвышающееся. Человек, не есть идеальное существо, подобно животному,

но существо универсальное, оно не является ограниченным и несвободным, но неограниченно и свободно, потому что универсальность, неограниченность и свобода неразрывно между собою связаны. И эта свобода не сосредоточена в какой-нибудь особой способности — *воле*, так же как и эта универсальность не покрывается особой способностью *силы, мысли, разума* — эта свобода, эта универсальность захватывает все его существо. Чувства животных более тонки, чем человеческие чувства, но это верно только относительно определенных вещей, необходимо связанных с потребностями животных, и они тоньше именно вследствие этой определенности, вследствие узости того, в чем животное заинтересовано. У человека нет обоняния охотничьей собаки, нет обоняния ворона; но именно потому, что его обоняние распространяется на все виды запахов, оно свободнее, оно безразличнее к специальным запахам. Где чувство возвышается над пределами чего-либо специального и над своей связанностью с потребностью, там оно возвышается до *самостоятельного, теоретического смысла и достоинства: универсальное чувство есть рассудок, универсальная чувственность — одухотворенность*. Даже низшие чувства — обоняние и вкус — возвышаются в человеке до духовных, до научных актов. Обонятельные и вкусовые качества вещей являются предметом естествознания. Даже желудок у людей, как бы презрительно мы на него не смотрели, не есть животная, а *человеческая сущность*, поскольку он есть нечто универсальное, не ограниченное определенными видами средств питания. Поэтому человек свободен от неистовства прожорливости, с которой животное набрасывается на добычу. Если оставить человеку его голову, придав ему в то же время желудок льва или лошади, он, конечно, перестанет быть человеком. Ограниченный желудок уживается только с ограниченным, то есть животным, чувством. Моральное и разумное отношение человека к желудку заключается только в том, чтобы обращаться с ним не как со скотским, а как с человеческим органом. Кто исключает желудок из обихода человечества, переносит его в класс животных, тот уполномочивает человека на скотство в еде...

Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку...

Искусство, религия, философия или наука составляют проявление или раскрытие подлинной человеческой сущности. Человек, совершенный, настоящий человек только тот, кто обладает эстетическим или художественным, религиозным или моральным, а также философским или научным смыслом. Вообще только тот человек, кто не лишен никаких существенных человеческих свойств. “Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо”. Это высказывание, если его взять в его всеобщем и высшем смысле, является лозунгом современного философа...

Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты.

Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения. Т. I. М., 1955.— С. 186, 200—203.

Н. А. БЕРДЯЕВ

...Проблема человека есть основная проблема философии. Еще греки поняли, что человек может начать философствовать только с познания самого себя. Разгадка бытия для человека есть совсем особая реальность, не стоящая в ряду других реальностей. Человек не есть дробная часть мира, в нем заключена цельная загадка и разгадка мира. Тот факт, что человек, как предмет познания, есть вместе с тем и познающий, имеет не только гносеологическое, но и антропологическое значение... Человек есть существо, недовольное самим собою и способное себя перерастать. Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолевать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности... Человек не есть только порождение природного мира и природных процессов, и вместе с тем он живет в природном мире и участвует в природных процессах. Он зависит от природной Среды, и вместе с тем он гуманизирует эту среду, вносит в нее принципиально новое начало. Творческий акт человека в природе имеет космогоническое значение и означает новую стадию жизни космической. Человек есть принципиальная новизна в природе...

Научно наиболее сильно определение человека, как создателя орудий (*homo faber*). Орудие, продолжающее человеческую руку, выделило человека из природы. Идеализм определяет человека как носителя разума и ценностей логических, этических и эстетических. Но в такого рода учении о человеке остается непонятным, каким же образом соединяется природный человек с разумом и идеальными ценностями. Разум и идеальные ценности оказываются в человеке началами сверхчеловеческими. Но как нисходит сверхчеловеческое в человеке? Человек тут определяется по принципу, который не есть человеческий принцип. И остается непонятным, что есть специфически человеческое. Пусть человек есть разумное животное. Но ни разум в нем, ни животное не есть специфически человеческое. Проблема человека подменяется какой-то

другой проблемой. Еще более настоятелен натурализм, для которого человек есть продукт эволюции животного мира. Если человек есть продукт космической эволюции, то человека, как существа отличного, ни из чего нечеловеческого не выводимого и ни на что нечеловеческое не сводимого, не существует. Человек есть преходящее явление природы, усовершенствовавшееся животное. Эволюционное учение о человеке разделяет все противоречия, все слабости и всю поверхность эволюционного учения вообще. Верным остается то, что человеческая природа совсем не есть эволюция. Этот динамизм связан со свободой, а не с необходимостью. Не более состоятельно социологическое учение о человеке, хотя человек бесспорно есть специальное животное. Социология утверждает, что человек есть животное, подвергшееся муштровке, дисциплине и выработке со стороны общества. Все ценное в человеке и не присуще ему, а получено им от общества, которое он принужден почитать, как божество. Наконец, современная психопатология выступает с новым антропологическим учением, согласно которому человек есть прежде всего больное существо, в нем ослаблены инстинкты его природы, инстинкт половой и инстинкт власти подавлены и вытеснены цивилизацией, создавшей болезненный конфликт сознания с бессознательным. В антропологии идеализма, натуралистического эволюционизма, социологизма и психопатологии схвачены отдельные существенные черты — человек есть существо, носящее в себе разум и ценности, есть существо развивающееся, есть существо социальное и существо больное от конфликта сознания и бессознательного. Но ни одно из этих направлений не схватывает существо человеческой природы, ее целостность. Только библейско-христианская антропология есть учение о целостном человеке, о его происхождении и его назначении. Но библейская антропология сама по себе недостаточна и не полна, она ветхозаветна и строится христологии. И из нее одинаково может быть выведено и возвышение и унижение человека...

Бердяев Н. О назначении человека. — Париж, 1931. — С. 50—60.

Ф. НИЦШЕ

Нам пришлось переучиваться. Во всем мы сделались скромнее. Мы более не выводим человека из “духа” из “божества”. Мы отодвинули его в ряды животных. Мы считаем его сильнейшим животным, потому что он хитрее всех, — следствием этого является его духовность. С другой стороны, мы устраним от себя тщеславное чувство, которое и здесь могло бы проявиться; что человек есть великая скрытая цель развития животного мира. Он совсем не венец творения, каждое существо рядом с ним стоит на равной ступени совершенства... Утверждая это, мы утверждаем еще большее: человек,

взятый относительно, есть самое неудачное животное, самое болезненное, уклонившееся от своих инстинктов самым опасным для себя образом — но конечно, он всем этим и самое интереснейшее! — Что касается животных, то с достойной уважения смелостью Декарт впервые рискнул высказать мысль, что животное можно понимать как *machina*, — вся наша физиология старается доказать это положение. Развивая логически эту мысль, мы не исключаем и человека, как это делал еще Декарт: современные понятия о человеке развиваются именно в механическом направлении. Прежде придавали человеку качество высшего порядка — “свободную волю”, теперь мы отняли у него даже волю в том смысле, — что под волей нельзя уже более подразумевать силу. Старое слово “воля” служит только для того, чтобы обозначить некую резуль^тату, некий род индивидуальной реакции, которая необходимо следует за известным количеством частью противоречащих, частью согласующихся раздражений: воля более не “действует”, более не “двигает” ... Прежде видели в сознании человека, в “духе” доказательство его высшего происхождения, его общественности; ему советовали, если он хочет быть **совершенным**, втянуть в себя, подобно черепахе, свои чувства, прекратить общение с земным, скинуть земную оболочку: тогда от него должно было остаться главное — “чистый дух”. На счет этого мы теперь лучше соображаем: как раз именно сознание, “дух”, мы считаем симптомом относительного несовершенства организма, как бы попыткой, прощупыванием, промахом, как бы усилием, при котором бесполезно тратится много нервной силы, мы отрицаем, чтобы что-нибудь могло быть совершенным, раз оно делается сознательно. Чистый дух есть чистая глупость: если мы сбросим со счета нервную систему и чувства, “смертную оболочку”, то мы **обсчитаемся — вот и все.**

Ницше Ф. Сочинения: в 2-х т. Т. 2. — С. 640, 641.

М. ШЕЛЕР

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове “человек”, то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самопознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос, фроне́сис [*разумность (греч.)*], *mens*, *ratio* [*мышление, разум (лат.)*] и т. д. (логос означает здесь и речь, и способность к постижению “чтойности” всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек,

и только он один из всех существ. Третий круг представлений — это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет никакого единства. Таким образом, существуют естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории человек не становился настолько проблематичным для себя, как в настоящее время.

Поэтому я взялся за то, чтобы на самой широкой основе дать новый опыт философской антропологии. Ниже излагаются лишь некоторые моменты, касающиеся сущности человека в сравнении с животным и растением и особого метафизического положения человека, и сообщается небольшая часть результатов, к которым я пришел.

Уже слово и понятие “человек” содержит коварную двусмысленность, без понимания которой даже нельзя подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это должно, во-первых, указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих. Само собой разумеется, что, как бы не выглядел результат такого образования понятия, живое существо, названное человеком не только останется подчиненным понятию животного, но и составляет сравнительную малую область животного царства. Такое положение вещей сохраняется и тогда, когда вместе с Линнеем, человека называют “вершиной ряда позвоночных и млекопитающих” — что, впрочем, весьма спорно с точки зрения реальности, и с точки зрения понятия, — ибо и эта вершина, как всякая вершина какой-то вещи, относится еще к самой вещи, вершиной которой она является. Но совершенно независимо от такого понятия, фиксирующего в качестве единства человека прямохождение, преобразование позвоночника, уравнивание черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствие прямохождения (например, кисть с противопоставленным большим пальцем, уменьшение челюсти и зубов и т. д.), то же самое слово “человек” обозначает в обыденном языке всех культурных наро-

дов нечто столь совершенно иное, что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. А именно слово “человек” должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию “животного вообще”, в том числе всем млекопитающим и позвоночным, и противоположную им в том же самом смысле, что, например, и инфузории *stentor*, хотя едва ли можно спорить, что живое существо, называемое человеком, морфологически, физиологически и психологически несравненно больше похоже на шимпанзе, чем человек и шимпанзе похожи на инфузорию.

Ясно, что это вопрос понятия человека должно иметь совершенно иной смысл, совершенно иное происхождение, чем первое понятие, означающее лишь малую область рода позвоночных животных. Я хочу назвать это второе понятие сущностным понятием человека, в противоположность первому понятию, относящемуся к естественной систематике.

...Возникает вопрос, имеющий решающее значение для всей нашей проблемы: если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного более, чем только по степени? Есть ли еще тогда сущностное различие? Или же помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных степеней в человеке есть еще что-то совершенно иное, специфически ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается выбором и интеллектом?

Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, возвышается над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, — чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору, так что познание этих психических функций и способностей, принадлежащих к витальной сфере, находилось бы еще в компетенции психологии. Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, *есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он, как таковой, вообще* несводим к “естественной эволюции жизни”, и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и “жизнь”. Уже греки отстаивали такой принцип и называли его “разумом”. Мы хотели бы употребить для обозначения этого X более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род со-

зерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д. — слово *дух*. Деятельный же центр, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть *личностью* в отличие от всех функциональных “жизненных” центров, которые при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также “*душевыми*” центрами.

Но что же также этот “дух”, этот новый и столь решающий принцип? Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением “духовного” существа станет его — или его бытийственного центра — *экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от “жизни” и всего, что относится к “жизни”, то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое “духовное” существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но “свободно от окружающего мира” и, как мы это будем называть, “открыто миру”. У такого существа есть “мир”. Изначально данные и ему центры “сопротивления” и реакции окружающего мира, в котором экстатически растворяется животное, оно способно возвыситься до “предметов”, способно в принципе постигать само так-бытие этих “предметов”, без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витальной системы влечений и ее чувственных функций и органов чувств.*

Поэтому дух есть *предметность, определимость так-бытием самих вещей*. И носителем духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него прямо-таки перевернуто по сравнению с животным.

...У животного, в отличие от растения, имеется, пожалуй, сознание, но у него, как заметил уже Лейбниц, нет *самосознания*. Оно не владеет собой, а потому и не сознает себя. Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначально сопротивления влечению образуют, таким образом, *одну-единственную неразрывную структуру*, которая как таковая, свойственна лишь человеку. Вместе с этим самосознанием, этим новым отклонением и центрированием человеческого существования, возможными благодаря духу, дан тот час же и второй сущностный признак человека: человек способен не только распространить окружающий мир в измерение “*мирового*” бытия и сделать сопротивления предметными, но также, и это самое примечательное, вновь *опредметить собственное физиологическое и психическое состояние и даже каждое отдельное психическое переживание*. Лишь поэтому он может также свободно отвергнуть жизнь.

Животное и слышит и видит — не зная, что оно слышит и видит, чтобы отчасти погрузиться в нормальное состояние животного, надо вспомнить о весьма редких экстатических состояниях человека — мы встречаемся с ними при спадающем гипнозе, при приеме определенных наркотиков, далее при наличии известной техники активизации духа, например, во всякого рода оргиастических культах. Импульсы своих влечений животное переживает не как свои влечения, но как динамическую тягу и отталкивание, исходящие от самих вещей окружающего мира. Даже примитивный человек, который в ряде черт еще близок животному, не говорит: “я” испытываю отвращение к этой вещи, — но говорит: эта вещь — “табу”. У животного нет воли, которая существовала бы независимо от импульсов меняющихся влечений, сохраняя непрерывность при изменении психофизических состояний. Животное, так сказать, всегда попадает в какое-то другое место, чем оно первоначально “хотело”. Глубоко и правильно говорит Ницше: “Человек — это животное, способное обещать”...

Только человек, поскольку он личность — может возвыситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого.

Но этот центр человеческих актов опредмечивания мира, своего стала и своей Psyche [душа, жизнь (греч.)] не может быть сам “частью” именно этого мира, то есть не может иметь никакого определенного “где” или “когда”, — он может находиться только в высшем основании самого бытия. Таким образом, человек — это существо, превосходящее само себя и мир. В качестве такового оно способно на иронию и юмор, которые всегда включают в себя возвышение над собственным существованием. Уже И. Кант в существенных чертах прояснил в своем глубоком учении о трансцендентальной апперцепции это новое единство cogitare [мышления (лат..)] — “условие всего возможного опыта и потому также всех предметов опыта” — не только внешнего, но и того внутреннего опыта, благодаря которому нам становится доступна наша собственная внутренняя жизнь...

...Способность к разделению существования и сущности сопоставляет, основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки. Для человека существенно не то, что он обладает знанием, как говорил уже Лейбниц, но то, что он обладает сущностью *argiori* или способен овладеть ею. При этом не существует “постоянной” организации разума, как ее предполагал Кант; напротив она принципиально подвержена историческому изменению. Постоянен только сам разум как способность образовывать и формировать — посредством функционализации таких сущностных усмотрений — все новые формы мышления и созерцания, любви и оценки.

Если мы захотим глубже проникнуть отсюда в сущность человека, то нужно представить себе строение актов, ведущих к акту идеализации. Сознательно и бессознательно человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным устранением характера действительности. Животное целиком живет в конкретном и в действительности. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, “теперь” и “здесь”, а во-вторых, случайное так-быть (So-sein), даваемое в каком-нибудь аспекте чувственным восприятием. Быть человеком значит бросить мощное “нет” этому виду действительности. Это знал Будда, говоря: прекрасно созерцать всякую вещь, но страшно быть ею. Это знал Платон, связывающий познание идей с “феноменологической редукцией”, т. е. “зачеркиванием” или “заключением в скобки” (случайного) коэффициента существования вещей в мире, чтобы достигнуть их “essentia”. Правда, в частности я не могу согласиться с теорией этой редукции у Гуссерля, но должен признать, что в ней имеется в виду тот самый акт, который, собственно, и определяет человеческий дух...

Таким образом, человек есть то живое существо, которое может (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, отказывая им в питании образами восприятия и представлениями) относиться принципиально аскетически к своей жизни, вселяющей в него ужас. По сравнению с животным, которое всегда говорит “да” действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек — это “тот, кто может сказать нет”, “аскет жизни”, вечный протестант против всякой только действительности. Одновременно, по сравнению с животным, существование которого есть воплощенное филистерство, человек — это вечный “Фауст”, *bestia cupidissima rerum novarum* [зверь, алчущий нового (лат.)], никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и “окружающего мира, в том числе и наличную действительность собственного Я. В этом смысле и З. Фрейд в книге “По ту сторону принципа удовольствия” усматривает в человеке “вытеснителя влечений”. И лишь потому, что он таков, человек может надстроить над миром своего восприятия идеальное царство мыслей, а с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях энергию, т. е. может *сублимировать* энергию своих влечений в духовную деятельность.

Задачи философской антропологии — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инстру-

менты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность.

Шеллер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 31—33, 51—56, 60, 63—65, 90.

Э. ФРОММ

По своей телесной организации и физиологическим функциям человек принадлежит к животному миру. Жизнь животных определяется инстинктами, некоторыми моделями поведения, детерминированными в свою очередь наследственными неврологическими структурами. Чем выше организовано животное, тем более гибки его поведенческие модели и тем более не завершена к моменту рождения структура его приспособленности к окружающей среде. У высших приматов можно наблюдать даже определенный уровень интеллекта — использование мышления для достижения желаемых целей. Таким образом, животное способно выйти за пределы своих инстинктов, предписанных поведенческими моделями. Но каким бы впечатляющим ни было развитие животного мира, основные элементы его существования остаются все те же.

Животное “проживает” свою жизнь благодаря биологическим законам природы. Оно — часть природы и никогда не трансцендирует ее. У животного нет совсем морального порядка, нет осознания самого себя и своего существования. У него нет разума, если понимать под разумом способность проникать сквозь данную нам в ощущениях поверхность явлений и постигать за ней суть. Поэтому животное не обладает и понятием истины, хотя оно может иметь представление о том, что ему полезно.

Существование животного характеризуется гармонией между ним и природой. Это, естественно, не исключает того, что природные условия могут угрожать животному и принуждать его ожесточенно бороться за свое выживание. Здесь имеется в виду другое: животное от природы наделено способностями, помогающими ему выжить в условиях, которым оно противопоставлено, точно так же как семя растения “оснащено” природой для того, чтобы выжить, приспособившись к условиям почвы, климата и т. д. в ходе эволюции.

В определенной точке эволюции живых существ произошел единственный в своем роде поворот, который сравним только с появлением материи, зарождением жизни или появлением животных. Новый результат возник тогда, когда в ходе эволюционного процесса поступки в значительной степени перестали определяться инстинктами. Приспособление к природе утратило характер

принуждения, действие больше не фиксировалось наследственными механизмами. В момент, когда животное трансцендировало природу, когда оно вышло за пределы предначертанной ему чисто пассивной роли тварного существа, оно стало (с биологической точки зрения) самым беспомощным из всех животных — *родился человек*. В данной точке эволюции животное, благодаря своему вертикальному положению эмансипировалось от природы, его мозг значительно увеличился в объеме по сравнению с другими самыми высокоорганизованными видами. Рождение человека могло длиться сотни тысяч лет, однако в конечном результате оно привело к возникновению нового вида, который трансцендировал природу. Тем самым *жизнь стала осознавать саму себя*.

Осознание самого себя, разум и сила воображения разрушили “гармонию”, характеризующую существование животного. С их появлением человек становится аномалией, причудой универсума. Он — часть природы, он подчинен ее физическим законам, которые не может изменить, и тем не менее он трансцендирует остальную природу. Он стоит вне природы и тем не менее является ее частью. Он безроден и тем не менее крепко связан с родом, общим для него и всех других тварей. Он заброшен в мир в случайной точке и в случайное время и также случайно должен его снова покинуть. Но поскольку человек осознает себя, он понимает свое бессилие и границы своего существования, он предвидит собственный конец — смерть. Человек никогда не свободен от дихотомии своего существования: он уже не может освободиться от своего духа, даже если бы он этого хотел, и не может освободиться от своего тела, пока он живет, а его тело будит в нем желание жить.

Разум, благословение человека, одновременно является и его проклятием. Разум принуждает его постоянно заниматься поисками разрешений неразрешимой дихотомии. Жизнь человека отличается в этом плане от жизни всех остальных организмов: он находится в состоянии постоянной и неизбежной неуравновешенности. Жизнь не может быть “прожита” путем простого повторения модели своего вида. Человек должен жить сам. Человек — единственное живое существо, которое ощущает собственное бытие как проблему, которую он должен разрешить и от которой он не может избавиться. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой. Он должен развивать свой разум, пока не станет господином над природой и самим собой.

Но с онтогенетической и филогенетической точек зрения рождение человека — в значительной мере явление негативное. У человека нет инстинктивной приспособленности к природе, у него нет физической силы: в момент своего рождения человек — самый беспомощный из всех живых созданий и нуждается в защите гораздо дольше, чем любое из них. Единство с природой было им утрачено, и в то же время он не был обеспечен средствами, которые

позволили бы ему вести новую жизнь вне природы. Его разум в высшей степени рудиментарен. Человек не знает природных процессов и не обладает инструментами, которые смогли бы ему заменить утерянные инстинкты. Он живет в рамках небольших групп и не знает ни самого себя, ни других. Его ситуацию наглядно представляет библейский миф о рае. В саду Эдема человек живет в полной гармонии с природой, но не осознает самого себя. Свою историю он начинает с первого акта свободы — непослушания заповеди. Однако с этого момента человек начинает осознавать себя, свою обособленность, свое бессилие; он изгоняется из рая, и два ангела с огненными мечами препятствуют его возвращению.

Эволюция человека основывается на том, что он утратил свою первоначальную родину — природу. Он никогда уже не сможет туда вернуться, никогда не сможет стать животным. У него теперь только один путь: покинуть свою естественную родину и искать новую, которую он сам себе создаст, в которой он превратит окружающий мир в мир людей и сам станет действительно человеком.

Родившись и положив тем самым начало человеческой расе, человек должен был выйти из надежного и ограниченного состояния, определяемого инстинктами. Он попадает в положение неопределенности, неизвестности и открытости. Известность существует только в отношении прошлого, а в отношении будущего она существует лишь постольку, поскольку данное знание относится к смерти, которая в действительности является возвращением в прошлое, в неорганическое состояние материи. В соответствии с этим проблема человеческого существования — единственная своего рода проблема в природе. Человек “выпал” из природы и все еще находится в ней. Он отчасти как бы бог, отчасти — животное, отчасти бесконечен и отчасти конечен. *Необходимость искать новые решения противоречий его существования, все более высокие формы соединения с природой, окружающими людьми и самим собой выступает источником всех психических сил, которые побуждают человека к деятельности, а также источником всех его страстей, аффектов и страхов.*

Животное довольно, когда удовлетворены его естественные потребности — голод, жажда, сексуальная потребность. В той степени, в какой человек является животным, эти потребности властны и над ним и должны быть удовлетворены. Но *поскольку он существо человеческое, удовлетворения этих инстинктивных потребностей недостаточно, чтобы сделать его счастливым. Их недостаточно даже для того, чтобы сделать его здоровым. “Архимедов” пункт специфически человеческой динамики находится в этой неповторимости человеческой ситуации. Понимание человеческой психики должно основываться на анализе тех потребностей человека, которые вытекают из условий его существования.*

Человека можно определить как живое существо, которое сможет сказать “Я”, которое может осознать самого себя как самостоятельную величину. Животное живет в природе и не трансцендирует ее, оно не осознает себя, и у него нет потребности в самотождественности. Человек вырван из природы, наделен разумом и представлениями, он должен сформировать представление о самом себе, должен иметь возможность говорить и чувствовать: “Я есть Я”. Поскольку он не *проживает*, а живет, поскольку он утратил первоначальное единство с природой, должен принимать решения, осознавать себя и окружающих его людей в качестве разных лиц, у него должна быть развита способность ощущать себя субъектом своих действий. Наряду с потребностью в соотнесенности, скоренности и трансценденции его потребность в самотождественности является настолько жизненно важной и властной, что человек не может чувствовать себя здоровым, если он не найдет возможности ее удовлетворить. Самотождественность человека развивается в процессе освобождения от “первичных связей”, привязывающих его к матери и природе, ребенок, который чувствует свое единство с матерью, не может еще сказать “Я”, и у него нет в этом потребности. Только когда он постигнет внешний мир как нечто отдельное и обособленное от себя, ему удастся осознать самого себя как отдельное существо, “Я” — это одно из последних слов, которые он употребляет, говоря о самом себе.

В развитии *человеческой расы* степень осознания человеком самого себя как отдельного существа зависит от того, насколько он освободился от ощущения тождества клана и насколько далеко продвинулся процесс его индивидуации. Член примитивного клана выразит ощущение самотождественности в формуле: “Я есть Мы”. Такой человек не может еще понять себя в качестве “индивида”, существующего вне группы. В средневековье человек идентифицирован со своей общественной ролью в феодальной иерархии. Крестьянин не был человеком, который случайно стал крестьянином, а феодал не был человеком, который случайно стал феодалом. Он был крестьянином или феодалом, и чувство неизменности его сословной принадлежности являлось существенной составной частью его самоотождествления. Когда впоследствии произошел распад феодальной системы, ощущение самотождественности было основательно поколеблено и перед человеком остро встал вопрос: “Кто я?”, или, точнее сказать: “Откуда я знаю, что я — это я?” Это именно тот вопрос, который в философской форме сформулировал Декарт. На вопрос о самотождественности он ответил: “Я сомневаюсь, следовательно, я мыслю, я мыслю, следовательно, я существую” В этом ответе сделан акцент только на опыт “Я” в качестве субъекта любой *мыслительной деятельности* и упущено из вида то обстоятельство, что “Я” переживается также в процессе чувствования и творческой деятельности.

Западная культура развивалась таким образом, что создала основу для осуществления полного опыта индивидуальности. Посредством предоставления индивиду политической и экономической свободы, посредством его воспитания в духе самостоятельного мышления и освобождения от любой формы авторитарного давления предполагалось дать возможность каждому отдельному человеку чувствовать себя в качестве “Я” в том смысле, чтобы он был центром и активным субъектом своих сил и чувствовал себя таковым. Но лишь меньшинство достигло такого опыта “Я”. Для большинства индивидуализм был не более чем фасадом, за которым скрывался тот факт, что человеку не удалось достичь индивидуального самоотождествления.

Предпринимались попытки найти и были найдены некоторые суррогаты подлинно индивидуального самоотождествления. Поставщиками этого рода самоотождествленности служат нация, религия, класс и профессия. “Я — американец”, “я — протестант”, “я — предприниматель” — таковы формулы, которые помогают человеку отождествить себя после того, как им было утрачено первоначальное ощущение тождества-клана, и до того, как было найдено настоящее самоотождествление. В нашем современном обществе различные виды идентификаций обычно применяются вместе. Речь в данном случае идет о статусных идентификациях в широком смысле, а такие идентификации являются более действенными, если они, как это имеет место в европейских странах, тесно связаны с феодальными пережитками. В Соединенных Штатах Америки, где феодальные пережитки дают о себе знать не так сильно и где общество более динамично, подобные статусные идентификации, конечно, не имеют такого значения, и самоотождествление все больше и больше смещается в направлении переживания конформизма.

До тех пор, пока я не отклоняюсь от нормы, пока я являюсь таким же, как и другие, я признан ими в качестве “одного из нас”, я могу чувствовать себя как “Я”. Я — это “Кто, никто, сто тысяч”, как озаглавил одну из своих пьес Пиранделло. Вместо доиндивидуалистического тождества клана развивается новое тождество-стадо, в котором самоотождествление покоится на чувстве несомненной принадлежности к стаду. То, что этот униформизм и конформизм часто не бывают распознаны и скрываются за иллюзией индивидуальности, ничего не меняет, по сути дела.

Проблема самоотождествленности не является чисто философской проблемой или проблемой, которая затрагивает наш дух и мышление, как это обычно принято думать. Потребность в эмоциональном самоотождествлении исходит из самих условий человеческого существования и служит источником наших интенсивных устремлений. Поскольку я не могу оставаться душевно здоровым без “чувства Я”. Я пытаюсь сделать все, чтобы добиться данного

ощущения. За страстным стремлением к статусу и конформизму скрывается та же потребность, и иногда она даже сильнее, чем потребность в физическом выживании. Явное тому доказательство — готовность людей рисковать своей жизнью, жертвовать своей любовью, отказаться от своей свободы и собственного мышления только ради того, чтобы быть членом стада, идти с ним в ногу и достичь таким образом самоотождествления, даже если оно иллюзорно...

Фромм Э. Пути из большого общества // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 443—446, 477—480.

М. ХАЙДЕГГЕР

Сверх того и прежде всего надо еще наконец спросить, располагает ли человеческое существо — а этим изначально и заранее все решается — в измерение “живого”, *animalitos*. Стоим ли мы вообще на верном пути к существу человека, когда и до тех пор, пока мы отграничиваем человека как живое существо среди других таких существ от растения, животного, Бога? Можно, пожалуй, делать и так, можно таким путем помещать человека внутри сущего как явление среди других явлений. Мы всегда сумеем при этом высказать о человеке что-то верное, но надо уяснить себе еще и то, что человек тем самым окончательно вытесняется в область *animalitos*, даже если его не приравнивают к животному, а наделяют каким-нибудь специфическим отличием. Люди, в принципе, представляют человека всегда как живое существо, *homo animalis*, даже если его *anima* полагается как дух, *animus*, или ум, *mens*, а последний позднее — как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как *animalitos* и не домысливает до его *humanitos*.

Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требования Бытия. Только от этого требования у него “есть”, им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него “есть” его “язык” как кров, хранящий присущую ему статичность. Стояние в просвете бытия я называю экзистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так, понятие экзистенция — не просто основание возможности разума, *ratio*; экзистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения.

Экзистенция может быть присуща только человеческому существу, т. е. только человеческому способу “бытия”; ибо одному только человеку, насколько мы знаем, доступна судьба экзис-

тенции. Поэтому в экзистенции никогда и нельзя мыслить некий специфический род среди других родов живых существ, если, конечно, человеку надо все-таки задумываться о сути своего бытия, а не просто громоздить естественнонаучную и историографическую информацию о своих свойствах и своих интригах. Так что даже *animalitas*, которую мы приписываем человеку на почве сравнения его с “животным”, сама коренится в существе экзистенции. Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм. Заблуждение биологизма вовсе еще не преодолевается тем, что люди надстраивают над телесностью человека душу, над душой дух, а над духом экзистенциальность и громче прежнего проповедуют великую ценность духа, чтобы потом, однако, все снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль-де разрушает своими одушевленными понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию. Если физиология и физическая химия способны исследовать человека в естественнонаучном плане как организм, то это еще не доказательство того, что в такой “органике”, т. е. в научно объясненном поле, покоится существо человека. Это ничуть не удачное мнение, будто в атомной энергии заключена суть природных явлений. Может, наоборот, оказаться, что природа как раз утаивает свое существо в той своей стороне, которой она повертывается к технически овладевающему его человеку. Насколько существо человека не сводится к животной органике, настолько же невозможно устранить или как-то компенсировать недостаточность этого определения человеческого существа, наделяя человека бессмертной душой, или разумностью, или личностными чертами. Каждый раз это существо оказывается обойденным, и именно по причине того же самого метафизического проекта.

То, что есть человек — т. е., на традиционном языке метафизики, “сущность” человека, — покоится в его экзистенции.

Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 198, 199.

Существо человека состоит, однако, в том, что он больше чем просто человек, если представлять последнего, как разумное живое существо. “Больше” здесь нельзя понимать суммарно, как если бы традиционная дефиниция человека должна была вообще-то оставаться его базовым определением, только нужно было потому расширить ее добавкой “экзистенциальности”. Это “больше” значит тут: изначальное и потому принципиально сущностнее. Но тут обнаруживается загадочное: человек экзистирует в брошенности. Это значит: в качестве экзистирующего броска в ответ на вызов бытия человек настолько же больше, чем *animal rational*, насколько он, наоборот меньше по отношению к человеку, понимающему себя из субъективности. Человек не господин сущего. Человек пас-

тух бытия. В этом “меньше” человек ни с чем не расстанется, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую сущность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность бытия-вот. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи экзистенцией, заключается в обитании бытия. Человек — сосед бытия.

Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 208.

12.2. Марксистское учение о соотношении природного и социального в человеке. Индивид и личность

К. МАРКС и Ф. ЭНГЕЛЬС

Он [Гегель] забывает, что сущность “особой личности” составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее **социальное качество**, и что государственные функции и т. д. — не что иное, как способы существования и действия социальных качеств человека. Понятно, следовательно, что индивиды, поскольку они являются носителями государственных функций и властей, должны рассматриваться по своему социальному, а не по своему частному качеству.

Маркс К. Критика гегелевской философии права // Собрание сочинений. Т.1. — С. 242.

Фейербах сводит религиозную сущность к **человеческой** сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех обусловленных отношений. Фейербах, который не занимается критикой этой действительной сущности, оказывается поэтому вынужденным:

1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство абсолютно и предположить абстрактного **изолированного** — человеческого индивида;

2) поэтому у него человеческая сущность может рассматриваться только как “род”; как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов **природными** узами.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Собрание сочинений. Т.3. — С.2.

Шт[ирнер] прав, когда он отвергает “человека” Ф[ейербаха], по крайней мере человека из “Сущности христианства”. Фейербаховский “человек” есть производное от бога, Ф[ейербах] пришел от бога к “человеку” и потому его “человек” еще увенчан теологи-

ческим нимбом абстракции. Настоящий же путь, ведущий к “человеку” — это путь совершенно обратный. Мы должны исходить из “а”, из эмпирического, телесного индивида, но не для того, чтобы застрять на этом, как Штирн[ер], а чтобы от него подняться к “человеку”. “Человек” всегда остается призрачной фигурой, если его основой не является эмпирический человек. Одним словом, мы должны исходить из эмпиризма и материализма, если хотим, чтобы наши идеи, и в особенности, наш “человек” были чем-то реальным, мы должны всеобщее выводить из единичного, а не из самого, себя или из ничего, как Гегель.

Энгельс Ф. Марксу, 19 ноября 1844 г. //
Собрание сочинений. Т. 27. — С. 12.

Первая предпосылка всякой человеческой истории — это конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное его отношение их к остальной природе. Мы здесь не можем, разумеется, углубляться ни в изучение физических свойств самих людей, ни в изучение природных условий — геологических, орографических, климатических и иных отношений, которые они застают. Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех же видоизменений, которым они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории.

Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самую свою материальную жизнь.

Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, находящихся ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени, это — определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный **образ жизни**. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //
Собрание сочинений. Т. 3. — С. 19.

Сознание (das Bewusstsein) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (das bewusste Sein), а бытие людей есть реальный процесс их жизни.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //
Собрание сочинений. Т. 3. — С. 25.

...Мы находим, что человек обладает также и “сознанием”. Но и им человек обладает в виде “чистого” сознания не с самого начала. На “духе” с самого начала лежит проклятие — быть “отягощенным” материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков — словом, в виде языка. Язык также древен, как и сознание; язык **есть** практическое, существующее также и для меня самого действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не “относится” ни к чему и вообще не “относится”; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, с самого начала, есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, есть вначале осознание ближайшей чувственно воспринимаемой Среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти, которой они подчиняются, как скот; следовательно, это чисто животное осознание природы (обожествление природы).

Здесь сразу видно, что для меня обожествление природы или это определенное отношение к природе обуславливается формой общества, и, наоборот! Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также и в том, что ограниченное отношение друг к другу и их ограниченное отношение к природе, и именно потому, что природа еще почти не видоизменена ходом истории; но с другой стороны, сознание необходимости вступить в сношения с окружающими индивидами является началом осознания того, что человек вообще живет в обществе. Начало это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на той ступени; это чисто стадное сознание заменяет ему инстинкт, или же, что его инстинкт осознан. Это баранье или племенное сознание получает свое дальнейшее развитие благодаря росту производительности, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населения.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология //
Собрание сочинений. Т.3. — С.30

Человек является непосредственно **природным существом**. В качестве природного существа, притом живого природного существа, он, с одной стороны, наделен **природными силами, жизненными силами**, являясь деятельным природным существом; эти силы существуют в нем в виде задатков и способностей, в виде влечений; а с другой стороны, в качестве природного, телесного, чувственного, предметного существа, он, подобно животным и растениям, является **страдающим**, обусловленным и ограниченным существом, т. е. предметы его влечений существуют вне его, как не зависящие от него предметы; но эти предметы суть предметы его потребностей; это — необходимые, существенные для проявления и утверждения его сущностных сил предметы. То что человек есть телесное, обладающее природными силами, живое, действительное, чувственное, предметное существо, означает, что предметом своей сущности, своего проявления жизни он имеет действительные, чувственные предметы, или что он может проявить свою жизнь только на действительных, чувственных предметах. **Быть** предметным, природным, чувственным — это все равно, что иметь вне себя предмет, природу, чувство или быть самому предметом, природой, чувством для какого-нибудь третьего существа. **Голод** — есть естественная потребность; поэтому для своего удовлетворения и утоления он нуждается в **природе вне его, в предмете** вне его. Голод — это признанная потребность моего тела в некотором предмете, существующем вне моего тела и необходимом для его восполнения и для проявления его сущности. Солнце есть **предмет** растения, необходимый для него, утверждающий его жизни предмет, подобно тому как растение есть предмет солнца в качестве **обнаружения** животворной сила солнца, его предметной сущностной силы.

Существо, не имеющее вне себя своей природы, не есть **природное** существо, оно не принимает участия в жизни природы.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 163.

Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде “субстанции” и в виде сущности человека, что они обожествляли и с чем боролись.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 37.

Условия, при которых происходит общение индивидов — представляют собой условия, относящиеся к их индивидуальности и не являются чем-то внешним для них; это условия, при которых эти опре-

деленные, существующие в определенных отношениях индивиды только и могут производить свою материальную жизнь и то, что с ней связано; следовательно, они являются условиями самостоятельности этих индивидов, а создаются они этой самостоятельностью.

*Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология//
Собрание сочинений. Т. 3. — С. 72.*

В самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия — изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык.

*Маркс К. Экономические рукописи 1857—1858
годов // Собрание сочинений. Т. 46. Ч. 1.— С.
483, 484.*

Именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо.

*Маркс К. Экономическо-философские
рукописи 1844 г. // Собрание сочинений. Т. 42.
— С. 94.*

Веществу природы он сам [человек] противостоит как сила природы. Для того, чтобы присвоить вещество природы в форме пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки, ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы.

*Маркс К. Капитал. Т. 1 // Собрание сочинений. Т.
23.— С. 188.*

Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной **человеческой** чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие **чувства**, которые утверждают себя как **человеческие** сущностные силы — **образование** пяти внешних чувств — это работа всей до сих пор протекавшей всемирной истории.

*Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних
произведений. — С. 593, 594.*

Нормальное существование животных дано в тех одновременных с ними условиях, в которых они живут и к которым они приспособляются; условия же существования человека, лишь только он обособился от животного, в узком смысле слова еще никогда не имелись налицо в готовом виде: они должны быть выработаны впервые только последующим историческим развитием. Человек — единственное животное, которое способно выбраться благодаря

труду из чисто животного состояния; его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию и **должно быть создано им самим.**

Энгельс Ф. Дialeктика природы// Собрание сочинений. Т. 20. — С. 510.

Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, т. е. как над силами так называемой “природы”, так и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было **заранее установленному** масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления.

Маркс К. Экономические рукописи 1857—1858 годов // Собрание сочинений. Т. 46. Ч.1. — С. 476.

В индивидах, уже не подчиненных более разделению труда, философы видели идеал, которому они дали имя “Человек” и весь изображенный нами процесс развития они представляли в виде процесса развития “Человека” и изображали его движущей силой истории. Таким образом, весь исторический процесс рассматривался как процесс самоотчуждения “Человека”; объясняется то, что по существу, тем, что на место человека позднейшей ступени он всегда представлял прежних индивидов позднейшим сознанием. В результате такого переворачивания, заведомого абстрагирования от действительных условий и стало возможным превратить всю историю в процесс развития сознания.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 69.

Если это развитие индивидов, происходящих в рамках общих условий существования исторически следующих друг за другом сословий и классов, а также, в рамках навязанных им вследствие этого всеобщих представлений — если это развитие рассматривается философски, то легко, разумеется, вообразить себе, что в этих индивидах развивался Род, или Человек, либо что они развивали Человека, т. е. можно вообразить себе нечто такое, что является издевательством над исторической наукой. После этого можно рассматривать различные сословия и классы как спецификации всеобщего движения, как подвиды Рода, как фазы развития Человека.

Это подведение индивидов под определенные классы не может быть уничтожено до сих пор, пока не образовался такой класс, которому не приходится отстаивать против господствующего класса какой-либо особый классовый интерес.

Исходной точкой для индивидов всегда служили они сами, взятые, конечно, в рамках данных исторических условий и отношений, — а не в качестве “чистого” индивида в понимании идеологов. Но в ходе исторического развития, — как раз вследствие того, что при разделении труда общественные отношения неизбежно превращаются в нечто самостоятельное, — появляется различие между жизнью каждого индивида, они подчинены той или другой отрасли труда и связаны с ней условием. (Этого не следует понимать в том случае, будто, например, рантье, капиталист и т. д. перестают быть личностями, а в том смысле, что их личность обусловлена и определена вполне конкретными классовыми отношениями. И данное различие выступает лишь в их противоположности, а для них самих обнаруживается лишь тогда, когда они обанкротились). В сословии (а еще более в племени) это еще прикрито: так, например, дворянин всегда остается дворянином, разночинец — всегда разночинцем, вне зависимости от прочих условий их жизни; это — не отделимое от их индивидуальности качество. Отличие индивида как личности от классового индивида, случайный характер, который имеют для индивида его жизненные условия, появляется лишь вместе с появлением того класса, который сам есть продукт буржуазии. Только конкуренция и борьба индивидов друг с другом порождает и развивает этот случайный характер как таковой. Поэтому при господстве буржуазии индивиды представляются более свободными, чем они были прежде, ибо их жизненные условия случайны для них, в действительности же они, конечно, менее свободны, ибо более подчинены вещественной силе. Отличие от сословия особенно ярко обнаруживается в противоположности буржуазии пролетариату.

*Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология
//Собрание сочинений. Т. 3. — С. 76, 77.*

Н. А. БЕРДЯЕВ

Проблема личности есть основная проблема экзистенциальной философии. Я говорю “я” раньше, чем осознал себя личностью. “Я” первично и недифференцированно, оно не предполагает учения о личности. “Я” есть изначальная данность, личность же есть заданность. Я должен реализовать в себе личность, и эта реализация есть неустанная борьба. Сознание личности и реализация личности болезненны. Личность есть боль, и многие соглашались на потерю в себе личности, так как не выносят этой боли. Личность не тождест-

венна индивидууму. Индивидуум есть категория натуралистическая, биологическая. Не только животное или растение есть индивидуум, но и алмаз, стакан, карандаш. Личность есть категория духовная, а не натуралистическая, она принадлежит плану духа, а не плану природы, она образуется прорывом духа в природу. Личности нет без работы духа над душевным и телесным составом человека. Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Есть очень одаренные люди, очень своеобразные, которые вместе с тем безличны, неспособны к тому сопротивлению, к тому усилию, которое требует реализации личности. Мы говорим: у этого человека нет личности, но не можем сказать: у этого человека нет индивидуальности. Личность есть прежде всего смысловая категория, она есть обнаружение смысла существования. Между тем индивидуум не предполагает непременно такого обнаружения смысла, такого раскрытия ценности. Личность совсем не есть субстанция. Понимание личности как субстанции есть натуралистическое понимание личности и оно чуждо экзистенциальной философии. М. Шеллер более правильно определяет личность, как единство актов и возможность актов. Личность может быть определена как единство в многообразии, единство сложное, духовно-душевно-телесное. Отвлеченное духовное единство без сложного многообразия не есть личность. Личность целостна, в нее входит и дух, и душа, и тело. Тело также органически принадлежит образу личности, оно участвует и в познании, тело не есть материя. Личность должна быть открыта ко всем веяниям космической и социальной жизни, ко всякому опыту и вместе с тем она не должна, не может растворяться в космосе и обществе. Персонализм противоположен космическому и социальному пантеизму. Но вместе с тем человеческая личность имеет космическую основу и содержание. Личность не может быть частью в отношении к какому-либо целому, космическому и социальному пантеизму. Но вместе с тем человеческая личность имеет космическую основу и содержание. Личность не может быть частью в отношении к какому-либо целому, космическому или социальному, она обладает самоценностью, она не может быть обращена в средство. Это — этическая аксиома. Кант выразил тут вечную истину, но выразил ее чисто формально. С натуралистической точки зрения личность представляется очень малой, бесконечно малой частью природы, с социологической точки зрения она представляется очень малой частью общества. С точки зрения философии существования и философии духа личность нельзя понимать как частное и индивидуальное в противоположность общему и универсальному. Это противоположное, характерное для природной и социальной жизни, в личности снимается. Сверхличное конструирует личность, “общее” обосновывает в ней “частное”, и никогда сверхличное и “общее” не делает личность и “частное” своим средством. В этом тайна существова-

ния личности, сопряжения в ней противоположностей. Неверен тот органический универсализм, для которого личность есть часть мира. При таком взгляде на самую личность устанавливается совсем не органический взгляд. Все органические теории общества — антиперсоналистичны и превращают личность в орган целого. Отношение между частью и целым нужно понимать не натуралистически, а аксиологически. Личность всегда есть целое, а не часть, и это целое дано внутри существования, а не во внешнем природном мире. Личность не есть объект и не принадлежит объективированному миру, в котором ее нельзя найти. Можно сказать, что личность вне-мирна. Встреча с личностью для меня есть встреча с “ты”, а не с объектом. Личность не есть объект, не есть вещь...

Есть еще один признак личности, отличающий ее от вещи, может быть, самый существенный — личность, способная испытывать страдание и радость, она имеет для этого чувствилище, которые лишены сверхличных реальности. Очень существенно для личности переживание единой целостной судьбы. Это есть совершенно иррациональная сторона в существовании личности, между тем как самостоятельная постановка целей есть сторона рациональная. Главное в существовании личности совсем не то, что оно целесообразно, главное, что оно есть причиняющая боль судьба, антиномическое сопряжение свободы и предназначения неотвратимости.

Очень странно, что по-латински *persona* значит маска и связана с театральным представлением. Личность есть прежде всего личина. В личине-маске человек не только себя приоткрывает, но он себя защищает от растерзания миром. Поэтому игра, театральность есть не только желание играть роль в жизни, но также желание охранить себя от окружающего мира, остаться самим собой в глубине. Инстинкт театральности имеет двойной смысл. Он связан с тем, что человек всегда поставлен перед социальным множеством. В этом социальном множестве личность хочет занять положение, играть роль. Инстинкт театральности социален. Но в нем есть и другая сторона. “Я” превращается в другое “я”, перевоплощается, личность надевает маску. И это всегда значит, что личность не выходит из одиночества в обществе, в природном сообщении людей. Играющий роль, надевающий маску остается одиноким. Преодоление одиночества в дионисических оргийных культах означало уничтожение личности. Одиночество преодолевается не в обществе, не в социальном множестве, как мире объективированном, а в общении, в духовном мире. В подлинном общении личность играет только свою собственную роль, играет себя, а не другого, не перевоплощается в другое “я”, а оставаясь с собой, соединяется с “ты”. В социальном множестве, как объекте, личность сплошь и рядом хочет играть чужую роль, перевоплощается в другого, теряет лицо и принимает личину. Социальное положение людей обыкновенно означает,

что личность играет роль, надевает маску, перевоплощается в навязанный ей извне тип. В плане существования, когда нет объективации и социализации, личность хочет быть сама собой, лицо человека хочет быть отраженным хотя бы в одном другом человеческом лице, в “ты”. Потребность в истинном отражении присуща личности, лицу. Лицо ищет зеркала, которое не было бы кривым. Нарциссизм в известном смысле присущ лицу. Таким зеркалом, которое истинно отражает лицо, бывает, как уже сказано, лицо любящего.

“Я” может реализовать личность, стать личностью. Реализация личности всегда предполагает самоограничение, свободное подчинение сверхличному, творчество сверхличных ценностей, выход из себя в другого. “Я” может стать эгоцентрическим, самоутверждающимся, раздувающимся, неспособным выйти в другого. Эгоцентризм разрушает личность, он есть величайшее препятствие на путях реализации личности. Не быть поглощенным собой, быть обращенным к “ты” и к “мы” есть основное условие существования личности. Предельно эгоцентрический человек есть существо, лишенное личности, потерявшее чувство реальностей, живущее фантазиями, иллюзиями, призраками. Личность предполагает чувство реальностей в способность выходить к ним. Крайний индивидуализм есть отрицание личности. Личности присущ метафизический социальный элемент, она нуждается в общении с другими.

Христианство видит в сердце онтологическое ядро человеческой личности, видит не какую-то дифференцированную часть человеческой природы, а ее целость. Но это есть и глубочайшая истина философского познания человека. Интеллект не может быть признан таким ядром человеческой личности. Да и современная психология и антропология не признает такой раздельности, интеллектуальных, волевых, эмоциональных элементов человеческой природы. Сердце совсем не есть один из раздельных элементов, в сердце есть мудрость, сердце есть орган совести, которая есть верховный орган оценок. Для учения о личности очень важно еще различение двух разных смыслов, которые вкладываются в понятие личности. Личность есть разностное существо, существо своеобразное, не похожее ни на какое другое существо. Идея личности аристократична в том смысле, что она предполагает качественный отбор, не допускает смешения, есть качественное возвышение и восхождение. Тогда возникает вопрос не о личности вообще, а о личности, имеющей особенное призвание и предназначение в мире, о личности, обладающей творческим даром, замечательной, великой, гениальной. Демократизация общества может быть очень неблагоприятна для личности, нивелировать личность, сводить всех к среднему уровню, может вырабатывать безличные личности. Есть соображение прийти к тому

выводу, что смысл истории и культуры заключается в выработке немногих выдвигающихся из массы, качественно своеобразных, выдающихся, творчески одаренных личностей. Огромную же массу человечества можно при этом считать обреченной на безличность. При натуралистическом взгляде на мир и человека именно это решение проблемы личности наиболее правдоподобно. Но это не христианский взгляд. Всякий человек призван стать личностью. Всякая человеческая личность обладает ценностью в себе и не может рассматриваться, как средство... Этим нисколько не отрицается глубокое неравенство людей в дарах и качествах, в призваниях и в высоте. Но равенство личностей есть равенство иерархическое, есть равенство разностных, не равных по своим качествам существ. Онтологическое неравенство людей определяется не их социальным положением, что есть извращение истинной иерархии, а их реальными человеческими качествами, достоинствами и дарами. Таким образом в учении о личности сочетается элемент аристократический и элемент демократический.

*Бердяев Н. И мир объектов
(опыт философии одиночества и общения). —
Париж. — С. 145—157.*

12.3. Смысл и назначение человеческого бытия

М. МОНТЕНЬ

Смерть не только избавление от болезней, она — избавление от всякого рода страданий.

Презрение к жизни — нелепое чувство, ибо в конечном счете она — все, что у нас есть, она — все наше бытие... Тот, кто хочет из человека превратиться в ангела, ничего этим для себя не достигнет, ничего не выиграет, ибо раз он перестает существовать, то кто же за него порадует и ощутит это улучшение?

...Каких только наших способностей нельзя найти в действиях животных! Существует ли более благоустроенное общество, с более разнообразным распределением труда и обязанностей, с более твердым распорядком, чем у пчел? Можно ли представить себе, чтобы это столь налаженное распределение труда и обязанностей совершилось без участия разума, без понимания?

Все сказанное мною должно подтвердить сходство между положением человека и положением животных, связав человека со всей остальной массой живых существ. Человек не выше и не ниже других...

Когда Платон распространяется... о телесных наградах и наказаниях, которые ожидают нас после распада наших тел... или когда Магомет обещает своим единоверцам рай, устланный ковра-

ми, украшенный золотом и драгоценными камнями, рай, в котором нас ждут девы необычайной красоты и изысканные вина и яства, то для меня ясно, что это говорят насмешники, приспособляющиеся к нашей глупости. Ведь впадают же некоторые наши единовѣрцы в подобное заблуждение...

Вместе с Эпикуром и Демокритом, взгляды которых по вопросу о душе были наиболее приняты, философы считали, что жизнь души разделяет общую судьбу вещей, в том числе и жизни человека; они считали, что душа рождается так же как и тело; что ее силы прибывают одновременно с телесными: что в детстве она слаба, а затем наступает период ее зрелости и силы, сменяющийся периодом упадка и старостью...

...Поразительно, что даже люди, наиболее убежденные в бессмертии души, которое кажется им столь справедливым и ясным, оказывались все же не в силах доказать его своими человеческими доводами...

Признаем чистосердечно, что бессмертие обещают нам только бог и религия; ни природа, ни наш разум не говорят нам об этом,

Монтень М. Опыты. Кн. II. – М. – Л., 1958. – С. 27, 30, 146, 151, 219, 220, 256, 260, 261.

Л. ФЕЙЕРБАХ

Вера в бессмертие представляет собой, так же как и вера в бога, всеобщую веру человечества. То, во что верят все или по крайней мере почти все люди, — ибо в этом деле имеются, правда, печальные исключения, — заложено в природе человека, с необходимостью истинно как субъективно, так и объективно; значит, человек, еще не обладающий этой верой или даже борющийся против нее, является нечеловеком или же ненормальным, дефективным человеком, ибо у него не хватает существенной составной части человеческого сознания". Приведенный здесь аргумент, исходящий из единогласия народов или отдельных людей, хотя считается в теоретическом отношении самым слабым и поэтому обычно стыдливо приводится лишь наряду с другими, на практике, то есть на деле и поистине, является самым сильным аргументом даже у тех, кто в своем самонимии, опираясь на разумные доводы о бессмертии, едва считает нужным его упомянуть. Поэтому он заслуживает разъяснения в первую очередь.

Верно, что почти у большинства народов имеется, — чтобы сохранить это выражение, — вера в бессмертие; важно, однако, также как и при рассмотрении веры в бога, распознать, что эта вера в действительности собою выражает. Все люди верят в бессмертие. Это означает: верующие в бессмертие не считают, что со смертью человека наступает конец его существования, притом не считают

этого по той простой причине, что прекращение восприятия нашими чувствами действительного существования человека еще не означает, что он прекратил свое существование духовно, то есть в памяти, в сердцах продолжающих жить людей. Умерший для живого не превратился в ничто, не абсолютно уничтожен; он как бы изменил лишь форму своего существования; он лишь превратился из телесного существа в духовное, то есть из подлинного существа в существо представляемое. Правда умерший не производит больше материальных впечатлений; однако его личность самоутверждает себя, продолжая импонировать живым в рамках их памяти. Но необразованный человек не различает между субъективным и объективным, то есть между мыслью и предметом, между представлением и действительностью, он не различает между воображаемым, видимостью (vision) и действительно зримым. Он не углубляется в размышления над самим собой и над своими действиями, что он делает, по его пониманию, так и должно быть: активное действие для него есть пассивное, а сон — истина, действительность; ощущение — качество ощущаемого предмета или явления; предмет в представлении — явления самого предмета. Поэтому мертвый, хотя он стал существом лишь представляемым, воспринимается необразованным человеком как подлинно существующее существо и, следовательно, как царство воспоминаний и представлений, как подлинно существующее царство. Естественно, что живой человек приписывает себе посмертное существование, ибо как же ему разлучиться со своими? Он в жизни был со своими вместе, был с ними соединен; он должен будет соединиться и соединиться с ними также в смерти. Поэтому вера в бессмертие, будучи необходимым, нефальсифицированным и безыскусственным выражением природы человека, выражает не что иное, как истину и факт, признаваемые также внутренне неверующими, заключающиеся в том, что человек, утрачивая свое телесное существование, не теряет своего существования в духе, в воспоминаниях, в сердцах живых людей.

Неверие образованных людей в бессмертие, значит, отличается от мнимой веры в бессмертие еще неиспорченных простых народов только тем, что образованный человек знает, что образ умершего есть только образ, а неразвитый человек видит в нем существо; то есть разница заключается в том, что вообще отличает образованного или зрелого человека от необразованного или находящегося на детской стадии развития человека, а именно в том, что последний персонифицирует безличное, оживляет неживое, в то время как образованный человек различает между лицом и предметом, между живым и неживым. Поэтому не может быть ничего более неправильного, как вырывать представление народов об умерших из всего комплекса их остальных представлений и в этом отрыве поверить в бессмертие потому, что в это верят все народы, то мы должны также верить в то, что существуют привидения,

верить в то, что статуи и картины говорят, чувствуют, едят, пьют так же, как их живые оригиналы. Ибо с той же необходимостью, с какой народ принимает образ за оригинал, он представляет себе мёртвого живым. Однако эта жизнь, которую народ приписывает умершим, по крайней мере в самом начале, не имеет какого-либо позитивного значения. Народ представляет себе умершего живым потому, что согласно образу своих представлений он не может себе представить его мертвым. По своему содержанию жизнь мертвого не отличается от самой смерти. Жизнь покойника есть лишь невольный энфемизм (смягчающее выражение), лишь живое, чувственное, поэтическое выражение мертвого состояния. Мертвые живы, но они живы лишь как умершие, то есть они одновременно и живы и не живы. Их жизни не хватает истинности жизни. Их жизнь есть лишь аллегория смерти. Поэтому вера в бессмертие в узком смысле есть отнюдь не непосредственное выражение человеческой природы. Вера в бессмертие вложена в человеческую природу лишь рефлексией, она построена на ошибочном суждении о человеческой природе. Подлинное мнение человеческой природы по этому предмету (о бессмертии) мы уже приводили на примерах глубокой скорби по умершему и почтения к нему, встречающихся почти у всех народов без исключения. Оплакивание умершего ведь опирается лишь на то, что он лишен счастья жизни, что он оторван от предметов своей любви и радости. Как мог человек оплакивать и печалиться по умершим, причем в той форме, в какой оплакивали умерших древние народы и в какой еще сегодня их оплакивают многие малоразвитые народы, будь он действительно убежден в том, что умершие продолжают жить, да притом еще лучшей жизнью? Какой презренной, лицемерной была бы человеческая природа, если бы она в своем сердце, в глубине своей сущности верила бы, что умерший продолжает жить, и, несмотря на это, тут же оплакивала умершего именно из-за утраты им жизни! Если бы вера в иную жизнь составляла подлинную составную часть человеческой природы, то радость, а не горе была бы выражением человеческой природы при смертях человеческих. Скорбь по умершему в худшем случае была бы равносильна тоске по уехавшему.

Мнимая вера народов в “иную” жизнь есть не что иное, как вера в эту жизнь. В той же мере, в какой данный покойник и после смерти остается тем же человеком, жизнь после смерти есть и должна с необходимостью оставаться данной жизнью. Человек в общем, по крайней мере в своей сущности, хотя и не в своем воображении, вполне удовлетворен данным миром, несмотря на многочисленные претерпеваемые в нем страдания и трудности; он любит жизнь, да притом так, что не мыслит себе конца ее, не мыслит себе ее противоположности. Вопреки всем ожиданиям, смерть как бы перечеркивает все расчеты человека. Но человек не понимает смерти, он слишком поглощен жизнью, чтобы выслушать другую сторону.

Человек ведет себя так, как богослов или спекулятивный философ, которые невосприимчивы к самым очевидным доказательствам. Человек рассматривает смерть лишь как “основательную ошибку”, как смелую выходку гения, как случайную мимолетную выдумку злого духа или как результат плохого настроения. О том, что смерть есть строго необходимое следствие, он и понятия не имеет; поэтому человек считает, что жизнь его после смерти продолжается точно так же, как теологи или спекулятивный мыслитель, получив самые очевидные доказательства того, что бога нет, продолжает приводить свои доказательства существования бога. Но после смерти жизнь человека продолжается на его собственный страх и риск. Эта жизнь лишь в его представлении. Будучи объектом чистейшего представления, она полностью зависит от человеческой рефлексии, фантазии и произвола и благодаря производимым дополнениям и опущениям обретает видимость той, или иной жизни. Но эти изменения и фантазии лишь поверхностны. По сути своего содержания иная жизнь такова же, что и жизнь данная...

Вера в бессмертие, по крайней мере настоящая, сознательная, намеренная, появляется в человеке лишь тогда, когда он выражает мнение, когда бессмертие есть не что иное, как хвала, воздавая человеку весьма ценному им предмету, а смерть есть тогда не что иное, как выражение презрения. Телесные отправления, то есть отправления чрева, отвратительны, низки, низменны, животны — значит, преходящи, смертны. Отправления духа, то есть головы, возвышенны, благородны, отличают человека, а значит, бессмертны. Бессмертие есть торжественное провозглашение ценности; этого объявления ценности удостоивается лишь тот, кого считают достойным бессмертия. Вера в бессмертие поэтому лишь тогда начинает существовать, когда она отождествляется с верой в бога, когда она выражает религиозную оценку, — значит доказывать, что либо душа, либо человек есть бог. Вернее сказать, доказательство их бессмертия опирается исключительно на доказательство их божественного характера, безразлично, признается ли божественный характер за ними прямо или косвенно, — то есть так, что божество представляется отличным от души, а затем доказывается существенное единство души и божества. Древние и в этом отношении дают весьма поучительный пример, ибо они открыто заявляли о божественном характере человеческой души или духа, который христианская мудрость и лицемерие на словах отрицают; хотя, по существу, они самым определенным образом, точно так же, как и древние, вернее, еще определеннее их признают этот божественный характер, а ведь древние основывали свое доказательство бессмертия души прямо на своем божестве.

Вера в бессмертие в собственном смысле слова возникает только тогда, когда человек уже пришел к сознанию, что смерть есть негация и абстракция, отрицание и обособление, но, сам про-

являя при мышлении деятельность отрицания и обособления, уступает смерти только свое видимое, или чувственное, существо, а не субъект этой деятельности, не дух. Смерть в его глазах — только выражение отрицания и обособления, которые он сам производит в процессе мышления, создавая себе общее понятие о чувственном предмете. Как же тогда смерть могла бы снимать то, проявлением чего она всего лишь есть? Философствовать — значит умирать, умирать — значит философствовать; следовательно, смерть всего лишь присуждает человеку степень доктора философии. Это означает: человек умирает, философ же бессмертен. Смерть отнимает у обычного человека насильственно то, что по собственной воле отнимает у себя философ сам. Философ, по крайней мере истинный, спекулятивный, платоновский, христианский, еще при жизни лишен вкуса, обоняния, слух, слеп и бесчувственен. Он, правда, ест и пьет, он вообще исполняет все животные функции, как-то: видит, слышит, чувствует, любит, ходит, бежит, дышит, но все лишь в состоянии духовного отсутствия, то есть, без души и без смысла. Все это он не делает не с радостью и любовью, как обычный человек, — нет! нет! — он делает это лишь из печальной необходимости, лишь с досадой и против воли своей, лишь в противоречии с самим собой, делает потому, что наслаждение мышлением для него связано с этими профаническими жизненными отправлениями, ибо он не может мыслить, не может философствовать, если он не живет. Как же после этого смерть может быть против него? Ведь смерть отрицает лишь то, что он сам отрицал, она ведь конец всех жизненных вкушений и жизненных отпращиваний. Поэтому философ после смерти продолжает свое существование, но не как человек, а лишь как философ, то есть он мыслит смерть, этот акт отрицания и обособления, как существование, потому что он отождествляет ее с актом мышления, высшим жизненным актом; философ олицетворяет отрицание существа в виде существа а небытие в виде бытия.

Поэтому, если я в качестве живого представляю себе смерть, если я в качестве существующего представляю себе свое небытие, а это небытие представляю себе как отрицание всех бед, страданий, превратностей человеческой жизни и самосознания, то я не произвольно переношу ощущение своего бытия в мое небытие; поэтому я мыслю и чувствую мое небытие как блаженное состояние. И тот человек, который, как большинство людей, растет и живет в состоянии тождества мышления и бытия, который не различает между мыслью, или представлением, и предметом, — тот человек считает это небытие подлинным бытием после смерти, поскольку он представляет его себе как блаженство в противоположность к страданиям действительной жизни. Поэтому и христианское небо в своем чистом значении, лишенном всяких антропатических дополнений и замысловатых украшений, есть не что иное, как

смерть, как отрицание всех горестей и неприятностей, всех страстей, потребностей, всякого рода борьбы, смерть, которая мыслится как предмет ощущения, наслаждения, сознания, а значит, как блаженное состояние. Смерть поэтому едина с богом, бог же есть лишь олицетворенное существо смерти; ибо как в боге сняты всякая телесность, временность, короче говоря, все качества подлинной жизни и бытия, точно так же они сняты во смерти. Поэтому умереть — значит прийти к богу, стать богом, и, как это уже говорилось у древних: блажен, кто умер, совершенен, кто увековечен.

*Фейербах Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии //Избранные философские произведения. Т.1.— М., 1955.
— С. 275–278, 280–282, 285–288, 323–327.*

Л. ТОЛСТОЙ

Живет всякий человек для того, чтобы ему было хорошо, — для своего блага. Когда человек не желает себе блага, то он не чувствует даже, что живет. Человек и понять не может, чтобы можно было жить и не желать себе блага. Жить для каждого человека — все равно, что желать блага и добиваться его; и, наоборот, желать и добиваться блага — все равно что жить.

Человек чувствует жизнь в себе самом, и — только в себе одном. Сначала, пока он не понял истинного смысла жизни, человек думает, что благо есть только то, что благо для него одного. Ему сначала кажется, что живет, истинно живет, только он один. Жизнь других людей кажется ему не такою, как своя, она кажется ему только подобием жизни. Свою жизнь человек чувствует, а чужую жизнь он только видит со стороны. Он не чувствует ее и только потому, что видит чужую жизнь, узнает, что и другие люди как будто живут. Что он сам живет, это каждый человек знает и не может ни на минуту знать это. Про жизнь других людей человек знает только тогда, когда он хочет думать о них. Вот почему и кажется человеку, что по-настоящему живет только он один. Такой человек, если и не желает зла другим, то только потому, что ему самому неприятны страдания других. Если он и желает людям добра, то совсем не так, как себе: себе он желает добра для того, чтобы ему самому было хорошо, другим же он желает добра не для того, чтобы им было хорошо, а только для того, чтобы ему, глядя на их радость, самому было приятнее. Такой человек дорожит благом только своей жизни; ему важно и нужно только, чтобы ему самому было хорошо.

И вот когда этот человек начинает добиваться своего блага, то он сейчас же видит, что сам по себе он не может его достичь, потому что благо это находится во власти других людей. Он всматривается в жизнь других людей и видит, что все они, как и он сам, и как все животные, — имеют же точно такое понятие о жизни. Точ-

но так же, как и он, они чувствуют только свою жизнь важною и настоящею, и точно так же их благо находится во власти других людей. Человек видит, что каждое живое существо ищет своего собственного маленького блага и для этого готово отнимать благо у других существ, даже лишая их жизни, — готово лишить блага и жизни его самого. И когда человек сообразит это и станет присматриваться к жизни, то он видит, что так оно и есть на самом деле: не только одно какое-нибудь существо или десяток существ, а все бесчисленные существа мира, для достижения своего блага, всякую минуту готовы уничтожить его самого, — того, для которого одного, как ему кажется, и существует жизнь. И когда человек ясно поймет это, то он видит, что трудно ему добыть себе то собственное благо, без которого ему кажется, он и жить не может.

И чем дальше человек живет, тем больше он на деле убеждается в том, что это так. Он участвует в жизни человечества. Жизнь эта составлена из отдельных людей, которые волей-неволею связаны между собой. А между тем люди эти желают каждый своего собственного блага и для этого готовы истреблять и съесть один другого. Видя это, человек убеждается в том, что такая жизнь не может быть для него благом, но будет, наверное, великим злом.

Но мало этого: “Ты тянешь и он тянет: кто не перетянет, а обоим падать”. Если даже человек окажется сильнее других и может взять над ними верх, то и тогда разум и опыт его очень скоро показывают ему, что те удовольствия, которые он урывает для себя у других, — не настоящее благо, а только подобие блага, потому что, чем больше он пользуется ими, тем больше он чувствует те страдания, которые всегда наступают после них. Чем больше живет такой человек, тем яснее он видит, что удовольствий становится все меньше и меньше, а скуки, пресыщения, трудов, страданий — все больше и больше.

Но мало и этого: когда он начинает болеть и ослабевать и видит болезни, старость и смерть других людей, то он с ужасом начинает понимать, что он сам, — то что для него дороже всего, — с каждым часом приближается к ослаблению, старости и смерти. Кроме того, что другие люди готовы его погубить; кроме того, что страдания его неминуемо усиливаются; кроме всего этого, такой человек начинает понимать, что жизнь его есть не что иное, как только постоянное приближение к смерти, которая непременно уничтожит столь дорогого ему самого себя со всем его благом. Человек видит, что он только и делает, что борется со всем миром и что борьба эта ему не по силам. Он видит, что он ищет удовольствий, которые только подобия блага и всегда кончаются страданиями; видит, что он хочет сделать невозможное: удержать жизнь, которую невозможно удержать. Он видит, что когда желает блага и жизни только самому себе, то добиться этого блага и этой жизни и удержать их он никак не может.

То, что для такого человека важнее и нужнее всего, — он сам, то в чем одном он полагает свою жизнь — то гибнет, то будет кости и черви; а то, что для не нужно, не важно и не понятно — весь мир Божий, то останется и будет жить вечно. Оказывается, что та единственная жизнь, которую такой человек чувствует и бережет, — обманчива и невозможна: а жизнь вне его, та, которую он не любит, не чувствует и не знает, — она то и есть единая и настоящая жизнь. Он видит! что то, чего он не чувствует, то только и имеет ту жизнь, которую он один желал бы иметь. И это не то, что так кажется человеку, когда он унывает или падает духом. Это не такая мысль, которая находит от тоски и может пройти, когда человек повеселеет. Нет — это самая очевидная и несомненная истина, и если мысль эта хоть раз придет человеку или другие хоть раз растолкуют ее ему, то он никогда не отдаляется от нее, ничем ее из себя не выжжет.

Толстой Л.Н. Об истинной жизни // Полное собрание сочинений. Т. 26. — М., 1936. — С. 885—887.

13.1. Постановка проблемы познания в классической немецкой философии

И. КАНТ

1.0 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 а priori потому, что мы выводим их не непосредственно из опыта, а из общего правила, которое, однако, само заимствовано из опыта. Так о человеке, который подрыл фундамент своего дома, говорят: он мог а priori знать, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать опыта, т. е. когда дом действительно обвалится. Однако знать об этом совершенно а priori он все же не мог. О том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта.

Поэтому в дальнейшем исследовании мы будем называть априорными знания, **безусловно** независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта. Им противоположны эмпирические знания, или знания, возможные только а posteriori, т. е. посредством опыта. В свою очередь, из априорных знаний **чистыми** называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение, **всякое изменение имеет свою причину** есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта.

*2. 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 не может быть иным. Поэтому, **во-первых**, если имеется положение, которое мыслится вместе с его необходимостью, то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами, в свою очередь, необходимы, то оно безусловно априорное положение. **Во-вторых**, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее; насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение. Стало быть эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для большинства 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.

Не трудно 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 из его 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 смог 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 также 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 которым вам навязывается это понятие, признать, что оно *a priori* пребывает в нашей познавательной способности.

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: в 6-ти т. Т.3. — М., 1964. — С. 105—111.

Ф. ШЕЛЛИНГ

Трансцендентной философии надлежит объяснить, как вообще возможно знание при условии, что субъективное принимается в нем в качестве господствующего или первичного.

Следовательно, она делает своим объектом не отдельную часть знания или особый его предмет, а **само знание, знание вообще**.

Между тем, всякое знание сводится к известным изначально-ным убеждениям, или изначальноным предрассудкам; их трансцендентальная философия должна свести к одному изначальному убеждению; это убеждение, из которого выводятся все остальные, выражено **в первом принципе данной философии**, и задача найти его означает не что иное, как найти абсолютно достоверное, которым опосредуется вся остальная достоверность.

Деление самой трансцендентальной философии определяется теми изначальноными убеждениями, из значимости которых она исходит. Эти убеждения надлежит сначала обнаружить в обыденном сознании. Если вернуться к точке зрения обыденного сознания, то окажется, что в рассудке людей глубоко укоренились следующие убеждения.

Что не только существует независимо от нас мир вещей, но, и более того, наши представления настолько с этими вещами совпадают, что в вещах нет **ничего сверх того**, что существует в наших представлениях о них. Принудительный характер наших объективных представлений объясняют тем, что вещи обладают неизменной определенностью и этой определенностью вещей опосредованно определены и наши представления. Этим первым изначальноным убеждением определена первая задача философии: объяснить, каким образом представления могут абсолютно совпадать с совершенно независимо от них существующими вещами. Поскольку на допущении, что вещи именно таковы, какими мы их представляем, и что мы в самом деле познаем вещи такими, каковы они **сами по себе**, обоснована возможность всякого опыта (ибо что стало бы с опытом и какова была бы, например, судьба физики без предпосылки об абсолютной тождественности бытия и явленности), то решение этой задачи относится к области **теоретической философии**, которой надлежит исследовать возможности опыта.

*Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма
//Сочинения. Т.1. — С. 238, 239.*

Бытие (материя), рассматриваемое как продуктивность, есть знание; знание, рассматриваемое как продукт, есть бытие. Если знание вообще продуктивно, оно должно быть таковым целиком и полностью, а не частично; в знание ничто не может привходить извне, ибо все сущее тождественно знанию и вне знания нет ничего. Если один фактор представления находится в Я, то и другой должен находиться в нем, так как в объекте они неразделены. Предположим,

например, что только вещественность принадлежит вещам, тогда эта вещественность до того момента, когда она достигает Я, или во всяком случае на стадии перехода от вещи к представлению, должна быть бесформенной, что, конечно, невысказуемо.

Но если изначально ограниченность положено самим Я, то каким образом оно ее ощущает, т. е. видит в ней нечто себе противоположное? Вся реальность познания связана с ощущением, поэтому философия, неспособная объяснить ощущение, уже тем самым несостоятельна. Ибо истина всего познания, без сомнения, основана на чувстве принуждения, ее сопровождающем. Бытие (объективность) всегда выражает лишь ограниченность созерцающей или производящей деятельности. Утверждение “в этой части пространства есть куб” означает лишь то, что в той части пространства действие моего созерцания может проявиться в форме куба. Следовательно, основу всей реальности познания составляет независимая от созерцания основа ограниченности. Система, устраняющая эту основу, была бы догматическим трансцендентальным идеализмом.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения. Т. 1. — С. 291.

Мы принимаем в качестве гипотезы, что нашему знанию вообще свойственна **реальность**, и задаем вопрос: каковы условия этой реальности? Свойственна ли действительно нашему знанию реальность, будет установлено в зависимости от того, будут ли действительно в дальнейшем выявлены те условия, которые сначала лишь дедуцируются.

Если всякое знание основано на соответствии объективного и субъективного, то все наше знание состоит из положений, которые не непосредственно истинны и заимствуют свою реальность из чего-то другого.

Простое сопоставление субъективного с объективным еще не обуславливает подлинного знания. И наоборот, подлинное знание предполагает соединение противоположностей, которое может быть только **опосредованным**.

Следовательно, в нашем знании в качестве единственной его основы должно быть нечто всеобщее опосредующее.

2. Мы принимаем в качестве гипотезы, что в нашем знании присутствует система, т. е. что оно являет собой самодовлеющее и внутренне согласованное целое. Скептик отвергнет эту предпосылку так же, как и первую; а доказать — то и другое можно лишь посредством самого действия. Ибо к чему бы привело, если бы даже наше знание, более того, вся наша природа оказались внутренне противоречивыми? Следовательно, **если допустить**, что наше знание есть изначальная целостность, то вновь возникает вопрос о его условиях.

Поскольку каждая истинная система (например, система мироздания) должна иметь основу своего существования **в самой себе**, то и принцип системы знания, если таковая действительно существует, должен **находиться внутри самого знания**.

Этот принцип может быть только единым. Ибо всякая истина абсолютно тождественна самой себе. В вероятности могут быть степени, в истине степеней нет; то, что истинно, истинно равным образом. Однако истина всех положений знания не может быть абсолютно одинаковой, если они заимствуют свою истину из различных принципов (опосредствующих звеньев); следовательно, в основе всего знания должен быть единый (опосредствующий) принцип.

4. Опосредованно или косвенно этот принцип является принципом каждой науки, но непосредственно и прямо — только принципом **науки о знании вообще**, или трансцендентальной философии.

Следовательно задача создать науку о знании, т. е. такую науку, для которой субъективное есть первичное и наивысшее, непосредственно приводит нас к высшему принципу знания вообще.

Все выражения против такого **абсолютно** наивысшего принципа знания пресекаются уже самим понятием трансцендентальной философии. Эти возражения возникают лишь потому, что не принимается во внимание ограниченность первой задачи этой науки, которая с самого начала полностью абстрагируется от всего объективного и исходит только из субъективного.

Речь здесь вообще идет не об абсолютном принципе **бытия** — в противном случае все высказанные возражения были бы справедливы — но об абсолютном принципе **знания**.

Между тем, если бы не было абсолютной границы знания — **чего-то такого**, что, даже не будучи осознанно нами, абсолютно сковывает и связывает нас в знании и в **знании** даже не становится для нас объектом — именно потому, что оно есть **принцип** всякого знания, — то обрести какое бы то ни было знание, даже по самым частным вопросам, было бы невозможно.

Трансцендентальный философ не задается вопросом, какое последнее основание нашего знания находится вне его? Он спрашивает, что есть последнее **в самом нашем знании**, за пределы чего мы выйти не можем? Он ищет принцип знания **внутри знания** (следовательно, сам этот принцип есть нечто такое, что может быть познано).

Утверждение “существует ли высший принцип знания” является в отличие от утверждения “существует абсолютный принцип бытия” не **положительным, а отрицательным, ограничительным** утверждением, в чем заключено лишь следующее: есть нечто последнее, с чего начинается всякое знание и за пределами чего **знания нет**.

Поскольку трансцендентальный философ всегда делает своим объектом только субъективное, то его утверждение сводится только к тому, что субъективно, т. е. для нас, существует некое первоначальное знание; существует ли вообще что-либо абстрагированное от нас за пределами этого первоначального знания, его сначала совсем не интересует, это должно быть решено впоследствии.

Таким первоначальным знанием является для нас, без сомнения, знание о нас самих, или самосознание. Если идеалист превращает это знание в принцип философии, то это вполне соответствует ограниченности всей его задачи, единственным объектом которой является субъективная сторона знания. Что самосознание есть та опорная точка, с которой для нас связано все, не нуждается в доказательстве. Но что это самосознание может быть лишь модификацией некоего более высокого бытия (быть может, более высокого сознания, а то еще более высокого и так далее до бесконечности), одним словом, что и самосознание может быть чем-то вообще допускающим объяснение, может быть объяснено чем-то, о чем мы ничего знать не можем, именно потому, что самосознанием только и создается весь синтез нашего знания, — нас в качестве трансцендентальных философов не касается; ибо для нас самосознание есть не род бытия, а род знания, причем самый высокий и полный из всех, какие нам даны.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения. Т.1. — С. 243, 244.

Раздражимость как бы центр, вокруг которого концентрируются все органические силы; обнаружить ее причины означало открыть тайну жизни и снять с природы ее покров.

Если природа **противопоставила животному процессу раздражимости, то раздражимости**, она в свою очередь, **противопоставила чувствительность**. Чувствительность не есть **абсолютное** свойство живой природы, ее можно представить себе только как **противоположность раздражимости**. Поэтому, так же как раздражимость не может быть без чувствительности, и чувствительность не может быть без раздражимости.

О наличии чувствительности мы вообще заключаем только из своеобразных и произвольных движений, которые внешнее раздражение вызывает в живом существе. На живое существо внешняя среда действует иначе, чем на мертвое, свет только для глаза есть свет; но об этом своеобразии воздействия, которое внешнее раздражение оказывает на живое, можно умозаключить только из своеобразия движений, которые за ним следуют. Таким образом, для животного **сферой возможных движений** определена и сфера возможных ощущений. Сколько произвольных движений способно совершать животное, столько же оно способно воспринимать и чувственных впечатлений, и наоборот. Следовательно, сферой его

раздражимости животному определена и сфера его чувствительности и, наоборот, сферой его чувствительности — сфера его раздражимости.

Живое отличается от мертвого, определяя кратко, именно тем, что одно способно испытывать **любое** воздействие, другому же его **собственной природой заранее определена сфера** доступных его впечатлений.

В животном существует стремление к движению, но направление этого стремления изначально **неопределенно**. Лишь постольку, поскольку в животном изначально существует влечение к движению, оно способно к чувствительности, **ибо чувствительность есть лишь отрицательное этого движения**.

Поэтому вместе с исчезновением стремления к движению угасает и чувствительность (во сне) и, наоборот, вместе с возвращением чувствительности пробуждается и стремление к движению.

Грезы — предвестники **пробуждения**. Грезы здоровых существ — это **утренние грезы**. Следовательно, чувствительность существует в животном, пока в нем есть стремление к движению. Однако изначально это стремление (как и всякое другое) направлено на нечто **неопределенное**. **Определенной** его направленность становится только посредством внешнего раздражения. Следовательно, раздражимость — изначально отрицательное животного процесса — есть **положительное чувствительности**.

И наконец, если мы объединим раздражимость и чувствительность в одном понятии, то возникает понятие **инстинкта** (ибо стремление к движению, определенное чувствительностью, есть инстинкт). Таким образом, постепенно разделяя и вновь соединяя противоположные свойства в животном, мы достигли высшего синтеза, в котором произвольное и непроизвольное, случайное и необходимое в животных функциях полностью соединены.

Шеллинг Ф. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма или

Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Сочинения: в 2-х т. Т. 1. — С. 175.

М. ХАЙДЕГГЕР

Новоевропейская форма онтологии — трансцендентальная философия, превращающаяся в теорию познания.

Почему в новоевропейской метафизике возникает такое? Потому что бытие сущего начинают мыслить как его присутствие для устанавливающего представления. Бытие есть теперь предметная противопоставленность. Вопрос о предметной противопоставленности, о возможности такого противопоставления (а именно устанавливающему, рассчитывающему представлению) есть вопрос о познаваемости.

Но этот вопрос подразумевается, собственно, как вопрос не о физико-психическом механизме познавательного процесса, а о возможности присутствия предмета в познании и для него.

В каком смысле Кант своей трансцендентальной постановкой вопроса обеспечивает метафизике Нового времени эту ее метафизичность? Поскольку истина становится достоверностью и собственная сущность сущего превращается в предстояние перед восприятием и соображением представляющего сознания, т. е. знания, — постольку знание и познание выдвигается на передний план.

“Теория познания” и то, что таковой считается, есть в своей основе метафизика и онтология, стоящие на истине как на достоверности устанавливающе-обеспечивающего представления.

Напротив, истолкование “теории познания” как объяснения “познания” и “теории” сбивает с толку, хотя все эти устанавливающие-удостоверяющие хлопоты в свою очередь — лишь следствие перетолкования бытия в предметность и представленность.

Под рубрикой “теория познания” скрывается растущая принципиальная неспособность новоевропейской метафизики видеть свое собственное существо и его основание. Разговоры о “метафизике познания” увязают в том же недоразумении. По существу дело идет о метафизике предмета, т. е. сущего как предмета, объекта для некоего субъекта. В наступлении логики дает о себе знать просто обратная сторона теории познания, ее эмпиристски-позитивистское перетолкование.

Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1993. — С. 179.

С другой стороны, философия требует — так поначалу кажется — применять свои познания как бы на практике, претворяя их в фактическую жизнь. Но всегда же и оказывается, что эти нравственные усилия остаются вне философствования. Похоже, что и творческая мысль и мировоззрение — нравственные усилия должны сплавиться воедино, чтобы создать философию.

Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 335.

13.2. Диалектико-материалистическая теория познания

[Познание как отражение действительности]

Так называемая объективная диалектика царит во всей природе, а так называемая субъективная диалектика, диалектическое мышление есть только отражение господствующего во всей природе движения путем противоположностей, которые и обуславливают жизнь природы своей постоянной борьбой и своим конечным переходом друг в друга, resp. в более высокие формы.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 526.

В сфере общественных явлений отражение еще более трудное дело. Общество определяется экономическими отношениями, производством и обменом, наряду с историческими предпосылками.

Энгельс Ф. Материалы к Анти-Дюрингу // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 640.

Единственным содержанием мышления является мир и законы мышления. Общие результаты исследования мира получаются в конце этого исследования; они, следовательно, являются не принципами, не исходными пунктами, а результатами, итогами. Конструировать эти результаты в уме, исходить из них как из основы и затем в уме реконструировать из них мир — это и есть идеология, та идеология, которой до сих пор страдали и все разновидности материализма. Хотя до него, конечно, было до некоторой степени ясно отношение в истории, он не понимал зависимости мышления во всяком данном случае от исторических материальных условий.

Например, хотя бы принцип **единственности бытия**. Единство мира и нелепость потустороннего бытия есть результат всего исследования мира, но здесь имеется в виду доказать его а priori, исходя из аксиомы мышления. Отсюда бессмыслица. — Но без этого переворачивания обособление философии невозможно.

Энгельс Ф. Материалы к Анти-Дюрингу // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 630.

Развитие какого-нибудь понятия или отношения понятий (положительное и отрицательное, причина и действие, субстанция и акциденция) в истории мышления так относится к развитию его в голове отдельного диалектика, как развитие какого-нибудь организма в палеонтологии — к развитию его в эмбриологии (или, лучше сказать, в истории и в отдельном зародыше). Что это так, было открыто по отношению к понятиям впервые Гегелем. В историческом развитии случайность играет свою роль, которая в диалектическом мышлении, как и в развитии зародыша, **регулируется в необходимости**.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 537.

Мы спрашиваем: дана ли человеку, когда он видит красное, ощущает твердое и т. п., объективная реальность или нет? Этот старый-престарый философский вопрос запутан Махом. Если не дана, то вы неизбежно скатываетесь вместе с Махом в субъективизм и агностицизм, в заслуженные вами объятия имманентов, т. е. философских Мельтиковых. Если дана, то нужно философское понятие для этой объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них. По-

этому говорить о том, что такое понятие может устареть, есть младенческий лепет, есть бессмысленное повторение доводов модной реакционной философии. Могла ли устареть за две тысячи лет развития философии борьба идеализма и материализма? Тенденций и линий Платона и Демокрита в философии? Борьба религии и науки? Отрицания объективной истины и признания ее? Борьба сторонников сверхчувственного знания с противниками его?

Вопрос о том, принять или отвергнуть понятие материи, есть вопрос о доверии человека к показаниям его органов чувств, вопрос об источнике нашего познания, вопрос, который ставился и обсуждался с самого начала философии...

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм //

ПСС. Т.18. — С. 131, 132.

Чтобы поставить вопрос с единственно правильной, т. е. диалектически-материалистической точки зрения, надо спросить: существуют ли электроны, эфир и **так далее** вне человеческого сознания, как объективная реальность или нет? На этот вопрос естествоиспытатели также без колебания должны будут ответить и отвечают постоянно да, как они без колебания признают существование природы до человека и до органической материи. И этим решается вопрос в пользу материализма, ибо понятие материи, как мы уже говорили, не означает гносеологически ничего иного, кроме как: объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им.

Но диалектический материализм настаивает на приблизительном, относительном характере всякого научного положения о строении материи и свойствах ее, на отсутствии абсолютных граней в природе, на превращении движущейся материи из одного состояния в другое, по-видимому, с нашей точки зрения, непримирима с ним и т. д. Как ни диковинно с точки зрения “здорового смысла” превращение невесомого эфира в весомую материю и обратно, как ни “странно” отсутствие у электрона всякой иной массы, кроме электромагнитной, как ни необычно ограничение механических законов движения одной только областью явлений природы и подчинение их более глубоким законам электромагнитных явлений и т. д. — все это лишнее **подтверждение** диалектического материализма.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм //

ПСС. Т. 18. — С. 256.

Основное отличие материализма от сторонника идеалистической философии состоит в том, что ощущение, восприятие, представление и вообще сознание человека принимается за образ объективной реальности, отражаемый нашим сознанием. Движение представлений, восприятий и т. д. соответствует движению материи вне

меня. Понятие материи ничего иного, кроме объективной реальности, данной нам в ощущениях, не выражает. Поэтому оторвать движение от материи равносильно тому, чтобы оторвать мышление от объективной реальности, оторвать мои ощущения от внешнего мира, т. е. перейти на сторону идеализма. Тот фокус, который проделывался обыкновенно с отрицанием материи, с допущением движения без материи, состоит в том, что умалчивается об отношении материи к мысли. Дело представляется так, как будто бы этого отношения не было, а в действительности оно протаскивается тайком, остается невысказанным в начале рассуждения, не выплывает более или менее незаметным образом впоследствии.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм //
ПСС. Т.18. — С. 262.

Ощущение, мысль, сознание есть высший продукт особым образом организованной материи. Таковы взгляды материализма вообще и Маркса-Энгельса в частности.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм //
ПСС. Т.18. — С. 53.

...Мы можем получить картину мира, действительно соответствующую естествознанию и материализму. Именно: 1) физический мир существует **независимо** от сознания человека и существовал **до человека**, до “всякого опыта” людей; 2) психическое, сознание и т. д. есть высший продукт материи (т. е. физического), есть функция того особенно сложного куска материи, который называется мозгом человека.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм //
ПСС. Т.18. — С. 223.

Если мир

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм //
ПСС. Т. 18. — С. 336.

Познание. У муравьев иные глаза, чем у нас, они видят химические (?), световые лучи (“Nature” от 8 июня 1882 г., Леббок), но мы в познании этих невидимых для нас лучей ушли значительно дальше, чем муравьи, и уже тот факт, что мы можем доказать, что муравьи **видят** вещи, которые для нас невидимы, и что доказательство этого основывается на общих только восприятиях **нашего** глаза, показывает, что специальное устройство человеческого глаза не является абсолютной границей для человеческого познания.

К нашему глазу присоединяются не только еще другие чувства, но и деятельность нашего мышления. С этой последней дело обстоит опять-таки так же, как и со зрением. Чтобы знать, что наше мышление способно постичь, совершенно не нужно через сто лет после Канта стремиться к определению границ мышления из критики разума, из исследования орудия познания; это столь же бесполезно, как бесполезно со стороны Гельмгольца в недостаточности нашего зрения (которая ведь необходима: глаз, который видел все лучше, именно поэтому не видел бы ровно ничего) и в устройстве нашего глаза, ставящем нашему зрению определенные пределы, а и в этих пределах не дающем полной точности репродукции, видеть доказательство того, что глаз доставляет нам ложные или ненадежные сведения о свойствах видимого нами. То, что наше мышление способно постичь, мы видим скорее из того, что оно уже постигло и еще ежедневно постигает. А этого вполне достаточно как в смысле количества, так и в смысле качества. Наоборот, исследование форм мышления, логических категорий, очень благодарная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель.

Разумеется, мы никогда не узнаем того, в каком виде воспринимаются муравьями химические лучи. Кого это огорчает, тому уже никак нельзя помочь.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 554—555.

Но ведь логические схемы могут относиться только к **формам мышления**, здесь же речь идет только о формах **бытия**, о формах внешнего мира, и эти формы мышление никогда не может черпать и выводить из самого себя, а только из внешнего мира. Таким образом, все соотношение оказывается прямо противоположным: принципы — не исходный пункт исследования, а его заключительный результат; эти принципы не применяются к природе и к человеческой истории, а абстрагируются из них; не природа и человечество соотнобразуются с принципами, а, наоборот, принципы верны лишь постольку, поскольку они соответствуют природе и истории. Таково единственно материалистическое воззрение на предмет.

Так бывает всегда, когда “сознание”, “мышление” берется вполне натуралистически, просто как нечто данное, заранее противопоставляемое бытию природе. В таком случае, должно показаться чрезвычайно удивительным то обстоятельство, что сознание и природа, мышление и бытие, законы мышления и законы природы до такой степени согласуются между собой. Но если далее поставить вопрос, что же такое мышление и сознание, откуда они берутся, то мы увидим, что они продукты человеческого мозга и что

сам человек — продукт природы, развившийся в определенной среде и вместе с ней. Само собой разумеется, в силу этого, что продукты человеческого мозга, являющиеся в конечном счете тоже продуктами природы, не противоречат остальной связи природы, и соответствуют ей.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 34.

Во-первых, мышление состоит столько же в разложении предметов сознания на их элементы, сколько в объединении связанных друг с другом элементов в некоторое единство, без анализа нет синтеза. Во-вторых, мышление, если оно не делает промахов, может объединить элементы сознания в некоторое единство лишь в том случае, если в них или в их реальных прообразах это единство уже до этого существовало. От того, что сапожную щетку мы зачислим в единую категорию с млекопитающими, — от этого у нее еще не вырастут молочные железы.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 41.

Для метафизика вещи и их мысленные отражения, понятия, суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого. Он мыслит сплошными непосредственными противоположностями; речь состоит из: “да-да, нет-нет; что сверх того, то от лукавого”. Для него вещь или существует или не существует, и точно так же вещь не может быть самой собой и в то же время иной. Положительное и отрицательное абсолютно исключают друг друга; причина и следствие по отношению друг к другу тоже находятся в застывшей противоположности. Этот способ мышления кажется нам на первый взгляд вполне приемлемым потому, что он присущ так называемому здравому человеческому рассудку. Но здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования. Метафизический способ понимания, хотя и является прозомерным и даже необходимым в известной области, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной связи, за их бытием — на возникновение и исчезновение, из-за их покоя забывает их движение, за деревьями не видит леса.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 21.

Для диалектики же, для которой существенно то, что она берет вещи и их умственные отражения в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении, — такие Процессы, как вышеуказанные, напротив, лишь подтверждают ее собственный метод исследования. Природа является пробным камнем для диалектики, и надо сказать, что современное естествознание доставило для такой пробы чрезвычайно богатый, с каждым днем увеличивающийся материал и этим материалом доказало, что в природе все совершается диалектически, а не метафизически...

Итак, точное представление о вселенной, о ее развитии и развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей, может быть получено только диалектическим путем, при постоянном внимании к общему взаимодействию между возникновением и исчезновением, между прогрессивными изменениями и изменениями регрессивными.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 21—22.

В 1755 г. появилась “Всеобщая естественная история и теория неба” Канта. Вопрос о первом толчке был устранен; Земля и вся солнечная система предстали как нечто ставшее во времени. Если бы подавляющее большинство естествоиспытателей не ощущало этого отвращения к мышлению, которое Ньютон выразил предостережением: физика, берегись метафизики! то они должны были бы уже из одного этого гениального открытия Канта извлечь такие выводы, которые избавили бы их от бесконечных блужданий по окольным путям и сберегли бы колоссальное количество потраченного в ложном направлении времени и труда, ведь в открытии Канта заключалась отправная точка всего дальнейшего движения вперед. Если Земля была чем-то ставшим, то чем-то ставшим должны были быть также и теперешнее геологическое, географическое, климатическое состояние, ее растения и животные, и она должна была иметь историю не только в пространстве — в форме расположения одного подле другого, но и во времени — в форме последовательности одного после другого. Если бы стали немедленно и решительно продолжать исследование в этом направлении, то естествознание продвинулось бы к настоящему моменту значительно дальше нынешнего его состояния. Но это хорошо могла дать философия. Сочинение Канта оставалось без непосредственного результата до тех пор, пока долгие годы спустя Лаплас и Гершель не развили его содержание и не обосновали его детальнее, подготовив таким образом постепенно признание “небулярной гипотезы”. Дальнейшие открытия доставили ей, наконец, победу; важнейшим из них были: установление собственного движения неподвижных звезд, доказательство существования в мировом пространстве среды, оказывающей сопротивление, установление

спектральным анализом химического тождества мировой материи и существования таких раскаленных туманных масс, какие предполагал Кант.

Но позволительно усомниться, скоро ли большинство естествоиспытателей осознало бы противоречие между представлением об изменяемости Земли и учением о неизменности живущих на ней организмов, если бы зарождающемуся пониманию того, что природа не просто существует, а находится в процессе становления и исчезновения, не явилась помощь с другой стороны.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 350—351.

Количество и смена вытесняющих друг друга гипотез, при отсутствии у естествоиспытателей логической и идеалистической подготовки, легко вырывают у них представление о том, будто мы не способны познать **сущность** вещей (Галлер и Гете). Это свойственно не одному только естествознанию, так как все человеческое познание развивается по очень запутанной кривой, и теории вытесняют друг друга также и в исторических дисциплинах, включая философию, — на основании чего, например, формальная логика — бессмыслица. — Последняя форма этого взгляда — “вещь в себе”. Это утверждение, что мы не способны познать вещь в себе (Гегель, “Энциклопедия” 44), во-первых, из области науки в область фантазии. Оно, во-вторых, ровно ничего не прибавляет к нашему научному познанию, ибо если мы не способны заниматься вещами, то они для нас не существуют. И, в-третьих, это утверждение — не более чем фраза, и его никогда не применяют на деле. Взятое абстрактно, оно звучит вполне вразумительно. Но пусть попробуют применить его. Что думают о зоологе, который сказал бы, что “Собака имеет, по-видимому, четыре ноги, но мы не знаем, не имеет ли она в действительности четырех миллионов ног или вовсе не имеет ног?” О математике, который сперва определяет треугольник как фигуру с тремя сторонами, а затем заявляет, что не знает, не обладает ли этот треугольник 25 сторонами? 2х2 равняется, по-видимому, 4? Но естествоиспытатели остерегаются применять в естествознании фразу о вещи в себе, позволяя себе это только тогда, когда они выходят в область философии. Это лучшее доказательство того, как несерьезно они к ней относятся и какое ничтожное значение имеет она сама. Если бы они брали ее всерьез, то а quod bon вообще исследовать что бы то ни было?

С исторической точки зрения это имело бы некоторый смысл. Мы можем познавать только при данных нашей эпохой условиях и лишь настолько, насколько эти условия позволяют.

Энгельс Ф. Диалектика природы// Собрание сочинений. Т. 20. — С. 556.

[Диалектика абсолютной и относительной истины]

Ко второму классу наук принадлежат науки, изучающие живые организмы. В той области царит такое многообразие взаимоотношений и причинных связей, что не только каждый решенный вопрос поднимает огромное множество новых вопросов, но и каждый отдельный вопрос может решаться в большинстве случаев только по частям, путем ряда исследований, которые часто требуют целых столетий; при этом потребность в систематизации изучаемых связей постоянно вынуждает нас к тому, чтобы окружать окончательные истины в последней инстанции густым лесом гипотез...

Но еще хуже обстоит дело с вечными истинами в третьей исторической группе наук, изучающей, в их исторической преемственности и современном состоянии, условия жизни людей, общественные отношения, правовые и государственные формы с их идеальной надстройкой в виде философии, религии, искусства и т. д. В органической природе мы все же имеем дело, по крайней мере, с пользовательным рядом таких процессов, которые, если иметь в виду область нашего непосредственного наблюдения, в очень широких пределах повторяются довольно правильно. Виды организмов остались со времен Аристотеля в общем и целом теми же самими. Напротив, в истории общества, как только мы выходим за пределы первобытного состояния человечества, так называемого каменного века, повторение явлений составляет исключение, а не правило, и если где и происходят такие повторения, то это никогда не бывает при совершенно одинаковых обстоятельствах. Таков, например, факт существования первобытной общей собственности на землю у всех культурных народов, такова и форма ее разложения. Поэтому в области истории человечества наша наука отстала еще больше, чем в области биологии. Более того, если в виде исключения, иногда и удастся познать внутреннюю связь общественных и политических форм существования того или иного исторического периода, то это, как правило, происходит тогда, когда эти формы уже наполовину пережили себя, когда они уже клонятся к упадку. Познание, следовательно, носит здесь по существу относительный характер, так как ограничивается выяснением связей и следствий известных общественных и государственных форм, существующих в данное время и у данных городов и по самой природе своей преходящих. Поэтому, кто где погонится за окончательными истинами в последней инстанции, за подлинными, вообще неизменными истинами, тот немногим поживится, — разве только банальностями и общими местами худшего сорта, вроде того, что люди в общем не могут жить не трудясь, что они до сих пор большей частью делились на господствующих и поработенных, что Наполеон умер 5 мая 1821 года и т. д.

Примечательно, однако, что именно в этой области мы чаще всего наталкиваемся на так называемые вечные истины, на окончательные истины в последней инстанции и т. д. Что дважды два

четыре, что у птиц имеется клюв, и тому подобные вещи объявляются вечными истинами лишь теми, кто собирается из факта существования вечных истин вообще сделать вывод, что в истории человечества существуют вечные истины, вечная мораль, вечная справедливость и т. д., претендующие на такую же значимость и такую же сферу действия, как истины и приложения математики.

Мы могли бы упомянуть выше еще о науках, исследующих законы человеческого мышления, т. е. о логике и диалектике. Но и здесь с вечными истинами дело обстоит не лучше...

Однако нам отнюдь нет надобности приходить в ужас по поводу того, что ступень познания, на которой мы находимся теперь, столь же мало окончательная, как и все предшествующие. Она охватывает уже огромный познавательный материал и требует очень значительной специализации от каждого, кто хочет по настоящему освоиться с какой-либо областью знаний. Но прилагать мерку подлинной, неизменной, окончательной истины в последней инстанции к таким знаниям, которые по самой природе вещей либо должны оставаться относительными для длинного ряда поколений и могут лишь постепенно постигать частичного завершения, либо даже (как это имеет место в космогонии, геологии, и истории человечества) навсегда останутся неполными и незавершенными уже вследствие недостаточности исторического материала, — прилагать подобную мерку к таким знаниям значит оказывать лишь свое собственное невежество и непонимание, даже если истинной подоплекой всего этого не служит, как в данном случае, претензия на личную непогрешимость. Истина и заблуждение, подобно всем логическим категориям, движущимся в полярных противоположностях, имеет абсолютное знание только в пределах чрезвычайно ограниченных...

*Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Собрание сочинений.
Т. 20. — С. 87—92.*

Суверенно ли человеческое мышление? Прежде, чем ответить “да” или “нет” — мы должны исследовать, что такое человеческое мышление. Есть ли это мышление отдельного единичного человека? Нет. Но оно существует только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей.

Другими словами, суверенность мышления осуществляется в ряде людей, мыслящих чрезвычайно несуверенно; познание, имеющее безусловное право на истину, — в ряде относительных заблуждений; ни то, ни другое не может быть осуществлено полностью иначе как при бесконечной продолжительности жизни человечества.

Мы имеем здесь снова то противоречие, с которым уже встречались выше, противоречие между характером человеческого мышления, представляющимся нам в силу необходимости абсолютным, и осуществлением его в отдельных людях, мыслящих

только ограничено. Это противоречие может быть разрешено только в бесконечном поступательном движении, в таком ряде последовательных человеческих поколений, который, для нас по крайней мере, на практике бесконечен. В этом смысле человеческое мышление столь же суверенно, как несуверенно, и его способность познания столь же неограниченна, как ограничена. Суверенно и неограниченно по своей природе, признанию возможности, исторической конечной цели; несуверенно и ограничено по отдельному осуществлению, по данной в то или иное время действительности.

Точно так же обстоит дело с вечными истинами. Если бы человечество пришло когда-либо к тому, чтобы оперировать одними только вечными истинами — результатами мышления, имеющие суверенное значение и безусловное право на истину, то оно дошло бы до той точки, где бесконечность интеллектуального мира оказалась бы реально и потенциально исчерпанной и тем самым совершилось бы пресловутое чудо сосчитанной бесчисленности.

Но ведь существуют же истины, настолько твердо установленные, что всякое сомнение в них представляется нам равнозначащим сумасшествию? Например, что дважды два равно четырем, что сумма углов треугольника равна двум прямым, что Париж находится во Франции, что человек без пищи умирает с голоду и т. д.? Значит существуют все-таки **вечные** истины, окончательные истины в последней инстанции?

Конечно, всю область познания мы можем, согласно издавна известному способу, разделить на три больших отдела. Первый охватывает все науки о неживой природе, доступные в большей или меньшей степени математической обработке, таковы: математика, астрономия, механика, физика, химия. Если кому-нибудь доставляет удовольствие применять большие слова к весьма простым вещам, то можно сказать, что некоторые результаты этих наук представляют собой вечные истины, окончательные истины в последней инстанции, почему эти науки и были названы точными. Однако далеко не все результаты этих наук имеют такой характер. Когда в математику были введены переменные величины и когда их изменяемость была распространена до бесконечно малого и бесконечно большого, — тогда и математика, вообще столь строго нравственная, совершила грехопадение: она вкусила от яблока познания, и то открыло ей путь к гигантским успехам, но вместе с тем и к заблуждениям. Девственное состояние абсолютной значимости, неопровержимой доказанности всего математического навсегда ушло в прошлое; наступила эра разногласий, и мы дошли до того, что большинство людей дифференцирует и интегрирует не потому, что они понимают, что они делают, а просто потому, что верит в то, так как до сих пор результат всегда получается правильный. Еще хуже обстоит дело в астрономии и механике, а в физике и химии находится

среди гипотез, словно в центре пчелиного роя. Да иначе оно и не может быть. В физике мы имеем дело с движением молекул, в химии — с образованием молекул из атомов, и если интерференция световых волн не вымысел, то у нас нет абсолютно никакой надежды когда-либо увидеть эти интересные вещи собственными глазами. Окончательные истины в последней инстанции становятся здесь с течением времени удивительно редкими.

Еще хуже положение дела в геологии, которая, по своей природе, занимается главным образом такими процессами, при которых не только не присутствовали мы, но и вообще не присутствовал ни один человек. Поэтому добывание окончательных истин в последней инстанции сопряжено здесь с очень большим трудом, а результаты его крайне скудны.

Уразумение того, что вся совокупность процессов природы находится в систематической связи, побуждает науку выявлять эту систематическую связь повсюду, как в частности, так и в целом. Но вполне соответствующее своему предмету, исчерпывающее научное изображение этой связи, построение точного, мысленного отображения мировой системы, в который мы живем, остается как для нашего времени, так и на все времена делом невозможным. Если бы в какой-нибудь момент развития человечества была построена подобная окончательно завершенная система всех мировых связей, как физических, так и духовных и исторических, то тем самым область человеческого познания была бы завершена, и дальнейшее историческое развитие прервалось бы с того момента, как общество было бы устроено в соответствии с этой системой, — а это было бы абсурдом, чистой бессмыслицей. Таким образом, оказывается, что люди стоят перед противоречием: с одной стороны, перед ними задача — познать исчерпывающим образом систему мира в ее совокупной связи, а с другой стороны, их собственная природа, как и природа мировой системы, не позволяет им когда-либо полностью разрешить эту задачу. Но это противоречие не только лежит в природе обоих факторов, мира и людей, оно является также главным рычагом всего умственного прогресса и разрушается каждодневно и постоянно в бесконечном прогрессивном развитии человечества — совершенно так, как, например, известные математические задачи находят свое решение в бесконечном ряде или непрерывной дроби. Фактически каждое мысленное отображение мировой системы остается ограниченным объективно-историческими условиями, субъективно-физическими и духовными особенностями его автора.

*Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Собрание сочинений.
Т. 20. — С. 35—36.*

И в самом деле, всякое действительное, исчерпывающее познание заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичного в особенность, а из этой последней во всеобщность;

закljučается в том, что мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное — в преходящем. Но форма всеобщности есть форма внутренней завершенности и тем самым бесконечности; она есть соединение многих конечных вещей в бесконечное... Всякое истинное познание природы есть познание вечного бесконечного, и поэтому оно по существу абсолютно.

Однако у этого абсолютного познания есть серьезное “но”. Подобно тому как бесконечность познаваемого материала складывается из одних лишь конечных предметов, так и бесконечность абсолютно познающего мышления складывается из бесконечного множества конечных человеческих голов, которые работают над этим бесконечным познанием друг возле друга и в ряде сменяющих друг друга поколений, делает практические и теоретические промахи, исходят из неудачных, односторонних ложных посылок, идут ложными кривыми, ненадежными путями и часто не находят правильного решения даже тогда, когда уткнулись в него носом (*Пристли*). Поэтому познание бесконечного окружено двоякого рода трудностями и может, по самой своей природе, совершаться только в виде некоторого бесконечного асимптотического прогресса. И этого для нас вполне достаточно, чтобы мы имели право сказать: бесконечное столь же познаваемо, сколь и непознаваемо, а это все, что нам нужно.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 548—549.

Точно также мы видели, что в сфере мышления мы не можем избежать противоречий и что, например, противоречий между внутренне неограниченной человеческой способностью познания и ее действительным существованием только в отдельных, внешне ограниченных и ограниченно познающих людях, — что это противоречие разрешается в таком ряде последовательных поколений, который, для нас, по крайней мере, на практике бесконечен, разрешается в бесконечном поступательном движении.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Собрание сочинений. Т. 20. — С. 124.

В теории познания, как и во всех других областях науки, следует рассуждать диалектически, т. е. не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из незнания является знание, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // ПСС. Т. 18. — С. 102.

Если существует на свете только ощущение (Авенариус, 1876), если тела суть комплексы ощущений (Мах в “Анализе ощущений”), то ясно, что перед нами философский субъективизм, неиз-

бежно приводящий к отрицанию объективной истины. И если ощущения называются “элементными”, которые в одной связи дают физическое, в другой психическое, то этим, как мы видим, только запутывается, а не отвергается основной исходный пункт эмпириокритицизма. Авенариус и Мах признают источником наших знаний ощущения. Они становятся, следовательно, на точку зрения эмпиризма (все знания из опыта) или сенсуализма (все знания из ощущений). Но эта точка зрения приводит к различию коренных философских направлений, идеализма и материализма, а не устраняет их различия, хотя бы “новым” словесным нарядом (“элементы”) вы ее не облекали. И сомтеист, т. е. субъективный идеалист и материалист могут признать источником наших знаний ощущения. И Беркли, и Дидро вышли из Локка. Первая посылка теории познания, несомненно, состоит в том, что единственный источник наших знаний — ощущения. Признав эту первую посылку, Мах запутывает вторую важную посылку: об объективной реальности, данной человеку в ощущениях, или являющейся источником человеческих ощущений. Исходя из ощущений, можно идти по линии субъективизма, приводящей к сомтеизму (“тело суть комплексы или комбинации ощущений”) и можно идти по линии объективизма, приводящей к материализму (ощущения суть образы тел, внешнего мира). Для первой точки зрения — агностицизма или немного далее: субъективного идеализма объективной истины быть не может. Для второй точки зрения, т. е. материализма существенно признание объективной истины...

Все знания из опыта, из ощущений, из восприятий. Это так. Но спрашивается “принадлежит ли к восприятию”, т. е. является ли источником восприятия **объективная реальность**? Если да, то вы — материалист. Если нет, то вы непоследовательны и неминуемо придете к субъективизму, к агностицизму, — все равно, будете ли вы отрицать познаваемость вещи в себе, объективность времени, пространства, причинности (по Канту) или не допускать и мысли о вещи в себе (по Юму). Непоследовательность вашего эмпиризма, вашей философии опыта будет состоять в таком случае в том, что вы отрицаете объективное содержание в опыте, объективную истину в опытном познании.

Сторонники линии Канта и Юма (в числе последних Мах и Авенариус, поскольку они не являются чистыми берклианцами) называют ас, материалистов, “метафизиками” за то, что мы признаем объективную реальность, данную нам в опыте, признаем объективный, независимый от человека, источник наших ощущений. Мы, материалисты, вслед за Энгельсом, называем кантианцев и юмистов агностиками за то, что они отрицают объективную реальность как источник наших ощущений. Агностик — слово греческое, а значит по-гречески не; gnosis — **знание**. Агностик говорит:

не знаю, есть ли объективная реальность, отражаемая, отображаемая нашими ощущениями, объявляю невозможным знать это... Отсюда — отрицание объективной истины агностиком и терпимость, мещанская, филистерская, трусливая терпимость к учению о личных, домовых, католических святых и тому подобных вещах,

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм //
ПСС.Т. 18. — С. 129 —130.

Итак, человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то сужаемы дальнейшим ростом знания. “Абсолютную истину, — говорит И. Дицген в “Экскурсиях”, — мы можем видеть, слышать, обонять, осязать, несомненно также **познавать**, но она не входит целиком (geht nicht auf) в познание (S/195). “Само собою разумеется, что картина не исчерпывает предмета, что художник остается позади своей модели... Как может картина “совпадать” с моделью? Приблизительно, да” (197). “Мы можем лишь относительно (релятивно) познавать природу и части ее, ибо всякая часть, хотя она является относительной частью природы, имеет все же природу абсолютного, природу природного целого самого по себе (des Naturganzen an sich), неисчерпываемого познанием... Откуда же мы знаем, что позади явлений природы, позади относительных истин стоит универсальная, неограниченная, абсолютная природа, которая не вполне обнаруживает себя человеку?... Откуда это знание? Оно прирожденно нам. Оно дано вместе с сознанием (198)...

Но сам Дицген поправляется **на той же странице**: истинное прирожденно нам, что оно есть единое и единственное знание a priori, то все же и опыт подтверждает это прирожденное знание (198).

Из всех этих заявлений Энгельса и Дицгена ясно видно, что для диалектического материализма не существует непреходимой грани между относительной и абсолютной истиной... С точки зрения современного материализма, т. е. марксизма, исторически условны **пределы** приближения наших знаний к объективной, абсолютной истине, но **безусловно** существование этой истины, безусловно то, что всякой научной идеологии (в отличие, например, от религиозной) соответствует объективная истина, абсолютная природа. Вы скажете: это различие относительной и абсолютной истины неопределенно. Я отвечу вам: оно как раз настолько “неопределенно”, чтобы помешать превращению науки в догму в худом смысле этого слова, в нечто мертвое, застывшее, закоренелое, но

оно, в то же время как раз настолько “определенно”, чтобы отмежеваться самым решительным и бесповоротным образом от фидеизма и от агностицизма, от философского идеализма и от софистики последователей Юма и Канта.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм //
ПСС. Т. 18. — С. 138—139.

Ни вещества без движения, ни движения без существа в природе нет... Иначе, как через ощущения, мы ни о каких формах вещества и ни о каких формах движения ничего узнать не можем, ощущения вызываются действием движущейся материи на наши органы чувств. Так смотрит естествознание. Ощущение красного цвета отражает колебания эфира, происходящие приблизительно с быстротой 450 триллионов в секунду. Ощущение голубого цвета отражает колебания эфира с быстротой около 620 триллионов в секунде. Колебания эфира существуют независимо от наших ощущений света. Наши ощущения света зависят от действия колебаний эфира на человеческий орган зрения. Наши ощущения отражают объективную реальность, т. е. что существует независимо от человечества и от человеческих ощущений. Так смотрит естествознание.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм //
ПСС. Т. 18. — С. 320.

Идея как процесс проходит в своем развитии три ступени. Первая форма идеи есть жизнь... Вторая форма ... есть идея как **познание**, которое является в двойном образе **теоретической и практической** идеи. Процесс познания имеет своим результатом восстановление обогащенного различием единства, и это дает третью форму, форму абсолютной идеи” (391)[326].

Идея есть “истина” (С. 385 [320—321], 213). Идея, т. е. **истина**, как процесс — ибо истина есть процесс, — проходит в своем развитии три ступени: 1) жизнь; 2) процесс познания, включающий практику человека и психику; 3) ступень абсолютной идеи (т. е. полной истины).

Жизнь рождает мозг. В мозгу человека рождается природа. Проверяя и применяя в практике своей и в технике правильность этих отражений, человек приходит к объективной истине.

Ленин В. И. Конспекты и фрагменты. //
ПСС. Т. 29. — С. 183.

Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, вовсе не вопрос теории, а **практический** вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто **схоластический** вопрос.

Недовольный абстрактным мышлением, Фейербах апеллирует к **чувственному созерцанию**, но он рассматривает чувственность — не как практическую, человечески-чувственную деятельность.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 1—3.

13.3. Позитивистская и персоналистская концепции познания. Знание и вера

Б. РАССЕЛ

Факт, вера, истина и познание

А. Факт

“Факт” в моем понимании этого термина, может быть определен только наглядно. Все, что имеется во вселенной, я называю “фактом”. Солнце — факт; переход Цезаря через Рубикон был фактом; если у меня болит зуб, то моя зубная боль есть факт, и если это утверждение истинно, то имеется факт, в силу которого оно является истинным, однако этого факта нет, если оно ложно. Допустим, что хозяин мясной лавки говорит: “Я все распродал, это факт”, — и непосредственно после этого в лавку входит знакомый хозяину покупатель и получает из-под прилавка отличный кусок молодого барашка. В этом случае хозяин мясной лавки солгал дважды: один раз, когда он сказал, что все распродал, и другой — когда сказал, что эта распродажа является фактом. Факты есть то, что делает утверждения истинными или ложными. Я хотел бы ограничить слово “факт” минимумом того, что должно быть известно для того, чтобы истинность или ложность всякого утверждения могла вытекать аналитически у тех, кто утверждает этот минимум.

Под “фактом” и имею в виду нечто имеющееся налицо, независимо от того, признают его таковым или нет. Если я смотрю в расписание поездов и вижу, что имеется утренний десятичасовой поезд в Эдинбург, то если расписание правильно, существует действительно поезд, который является “фактом”. Утверждение в расписании само является “фактом”, независимо от того, точно оно или нет, оно только **утверждает** факт, если оно истинно, то есть если имеется действительный поезд. Большинство фактов не зависит от нашего воления, поэтому они называются “суровыми”, “упрямыми”, “неустрашимыми”. Физические факты в большей своей части не зависят не только от нашего волнения, но даже от нашего опыта.

Вся наша познавательная жизнь является с биологической точки зрения частью процесса приспособления к фактам. Этот процесс имеет место, в большей или меньшей степени, во всех формах

жизни, то называется “познавательным” только тогда, когда достигает определенного уровня развития. Поскольку не существует резкой границы между низшим животным и самым выдающимся философом, постольку ясно, что мы не можем сказать точно, в каком именно пункте мы переходим из сферы простого поведения животного в сферу, заслуживающую по своему достоинству наименования “познание”. Но на каждой степени развития имеет место приспособление, и то, к чему животное приспособляется, есть среда фактов.

Б. Вера

“Вера”, к рассмотрению которой мы переходим, обладает присущей ей по ее природе и потому неизбежной определенностью, причина которой лежит в непрерывности умственного развития от амебы до *homo sapiens*. В ее наиболее развитой форме, исследуемой главным образом философами, она проявляется в утверждении предложения. Понюхав воздух, вы восклицаете: “Боже! В доме пожар!”. Или, когда затевается пикник, вы говорите: “Посмотрите на тучи. Будет дождь”. Или, находясь в поезде, вы хотите охладить оптимистически настроенного спутника замечанием: “Последний раз, когда я ехал здесь, мы опаздали на три часа”. Такие замечания, если вы не имеете в виду ввести в заблуждение, выражают веру. Мы так привыкли к употреблению слов для выражения веры, что может показаться странным говорить о “вере” в тех случаях, когда слов нет. Но ясно, что даже тогда, когда слова употребляются, они не выражают суть дела. Запах горения заставляет вас сначала думать, что дом горит, а затем появляются слова, но не в качестве самой веры, а в качестве способа облечения ее в такую форму поведения, благодаря которой она может быть сообщена другим.

Я предлагаю поэтому трактовать веру как нечто такое, что может иметь доинтеллектуальный характер и что может проявляться в поведении животных. Я склонен думать, что иногда чисто телесное состояние может заслуживать названия “веры”. Например, если вы входите в темноте в вашу комнату, а кто-то поставил что-то на необычное место, вы можете наткнуться на кресло потому, что ваше тело верило, что в этом месте нет кресла. Но для нашей цели сейчас различие в вере того, что относится на долю мысли, а что на долю тела, не имеет большого значения. Вера, как я понимаю этот термин, есть определенное состояние или тела, или сознания, или того и другого. Чтобы избежать многословия, я буду называть ее состоянием организма и буду игнорировать разницу между телесными и психическими факторами.

У животного или ребенка вера обнаруживается в действии или в серии действий. Вера собаки в присутствие лисы обнаруживается в том, что она бежит по следу лисы. Но у людей, в результа-

те владения языком и задержанных реакций, вера часто становится более или менее статическим состоянием, содержащим в себе, возможно, произнесение или воображение соответствующих слов, а также чувства, составляющие различные виды веры. Что касается этих последних, то мы можем назвать: во-первых, веру, связанную с наполнением наших ощущений выводами, свойственными животным; во-вторых, воспоминание; в-третьих, ожидание; в-четвертых, веру, нерелекторно порождаемую свидетельством, и, в-пятых, веру, истекающую из сознательного вывода. Возможно, что этот перечень является одновременно и неполным и, частично, чересчур полным, но, конечно, восприятие, воспоминание и ожидание отличаются друг от друга в отношениях связанных с ними чувств. “Вера” поэтому является широким родовым термином, а состояние веры не отличается резко от близких к нему состояний, которые обычно не считаются верой.

Когда слова только **выражают** веру, которая относится к тому, что они обозначают, вера, выявляемая словами, в такой же степени неопределенна, в какой неопределенно значение слов, ее выражающих. Вне области логики и чистой математики не существует слов, смысл которых был бы совершенно точным, не исключая даже таких, как “сантиметр” и “секунда”. Поэтому даже тогда, когда вера выражается в словах, имеющих ту высшую степень точности, к какой только способны эмпирические слова, все-таки остается более или менее неясным вопрос о том, что представляет собой то, во что мы верим.

Рассмотрим случай веры, выраженный в словах, из которых все дают самую большую из возможных степеней точности. Допустим ради конкретности, что я верю в предложение: “Мой рост больше 5 футов 8 дюймов и 5 футов 9 дюймов”. Назовем это предложение “S”. Я еще не ставлю вопрос, что делает это предложение истинным или что дает мне право сказать, что я знаю о его истинности; я спрашиваю только: что происходит во мне, когда я верю и выражаю свою веру с помощью предложения “S”? Ясно, что на этот вопрос нельзя правильно ответить. С определенностью можно ответить. С определенностью можно сказать только, что я нахожусь в таком состоянии, которое при определенных обстоятельствах может быть выражено словами “совершенно верно”, и что сейчас, пока еще ничего не изменилось, у меня есть идея этих обстоятельств вместе с чувством, которое может быть выражено словом “да”. Я могу, например, вообразить себя стоящим у стенки со шкалой футов и дюймов и видеть в воображении верхушки моей головы, между отметками на шкале и иметь чувство согласия по отношению к этой воображаемой картине. Мы сможем считать это сущностью того, что может быть названо “статической” верой в противоположность вере, обнаруживаемой в действии: статическая вера состоит из идеи или образа, соединенного с чувством согласия.

Я перехожу теперь к определению “истины” и “лжи”. Некоторые вещи очевидны. Истинность есть свойство веры и, как производное свойство предложений, выражающих веру. Истина заключается в определенном отношении между верой и одним или более фактами, иными, чем сама вера. Когда это отношение отсутствует, вера оказывается ложной. Предложение может быть названо “истинным” или “ложным”, даже если никто в него не верит, однако при том условии, что если бы кто-нибудь в него поверит, то эта вера оказалась бы истинной или ложной, смотря по обстоятельствам.

Все это, как я уже сказал, “очевидно”. Но совсем не очевидными являются: природа отношения между верой и фактом, к которому она относится; определение возможного факта, делающего данную веру истинной; значение употребленного в этом предложении слова “возможный”. Пока нет ответа на эти вопросы, мы не можем получить никакого адекватного определения “истины”.

Разница между истинной и ложной верой подобна разнице между замужней женщиной и старой девой: в случае истинной веры существует факт, к которому она имеет определенное отношение, а в случае ложной — такого факта нет. Чтобы определить “истину” и “ложь”, мы нуждаемся в описании того факта, который делает данную веру истинной, причем это описание не должно относиться ни к чему, если вера ложна. Чтобы узнать, является ли такая-то женщина замужней или нет, мы можем составить описание, которое будет относиться к ее мужу, если он у нее есть, и не будет относиться ни к кому, если она не замужем. Такое описание могло бы быть, например, следующим: “Мужчина, который стоял рядом с ней в церкви или у нотариуса, когда произносились известные слова”. Подобным же образом нам нужно описание факта или фактов, которые, если они действительно существуют, делают веру истинной. Такой факт или факты я называю “фактом-верификатором (verifier)” веры.

Значение предложения складывается из значений входящих в него слов и из правил синтаксиса. Значения слов должны получаться из опыта, а значение предложения не нуждается в этом. Я из опыта знаю значение слов “человек” и “крылья” и, следовательно, знаю значение предложения: “Существует крылатый человек”, хотя я и не воспринимал в опыте того, что обозначает это предложение. Значение предложения всегда может быть понято как в некотором смысле описание. Когда это описание действительно описывает факт, предложение бывает “истинным”; если же нет, то оно “ложно”.

Важно при этом не увеличивать роль условности. Пока мы рассматриваем веру, а не предложения, в которых она выражается условность не играет никакой роли. Допустим, что вы ожидаете встречи с человеком, которого вы любите, но которого некоторое

время не видели. Ваше ожидание вполне может бессловесным, даже если оно сложно по составу. Вы можете надеяться, что этот человек при встрече будет улыбаться; вы можете вспоминать его голос, его походку, выражение его глаз; ожидаемое вами может быть таким, что только хороший художник мог бы выразить, и не словами, а на картине. В этом случае вы ожидаете того, что известно вам по опыту, и истина или ложь вашего ожидания будет “истинным”, если впечатление, когда оно осуществится, будет таким, что могло бы быть прототипом вашей идеи, если бы порядок событий во времени был обратным. Это мы и выражаем, когда говорим: “Это то, что я ожидал видеть”. Условность появляется только при переводе веры в язык или (если что-либо говорят нам) языка в веру. Более того, соответствие языка и веры, за исключением абстрактного содержания, обычно никогда не бывает точным: вера богаче по составу и деталям, чем предложение, которое выбирает только некоторые наиболее заметные черты. Вы **говорите**: “Я скоро его увижу”, а **думаете**: “Я увижу его улыбающимся, постаревшим, дружески настроенным, но застенчивым, с шевелюрой в беспорядке и в неначищенных ботинках” и так далее, с бесконечным разнообразием подробностей, о половине из которых вы можете даже не отдавать себе отчета.

Далее, в то время как нет никаких затруднений для предположения, что существуют невообразимые **факты**, мы все же должны думать, что, помимо обычной **веры**, не может быть такой веры, факты-вертификаторы которой были бы факты невообразимые. Это очень важный принцип, но если только он не собьет нас с пути, то уже немного понадобится внимания к логической стороне дела. Первым пунктом логической стороны является то, что мы можем знать общее предложение, хотя и не знаем никаких конкретных примеров его. На покрытом галькой морском берегу вы можете сказать с вероятной истинностью вашего высказывания: “На этом берегу есть камешки, которых никто никогда не заметит”. Несомненно истинным является то, что существуют определенные целостности, о которых никто никогда не подумает. Но предполагать, что такие предложения подтверждаются на основании конкретных примеров их истинности, значило бы противоречить самому себе. Они являются только применением того принципа, что мы можем понимать утверждения о всех или некоторых членах класса, не будучи в состоянии перечислить членов этого класса. Мы так же полностью понимаем утверждение: “Все люди смертны”, как понимали бы его, если бы могли дать полный перечень всех людей; ибо для понимания этого предложения мы должны уяснить только понятия “человек” и “смертный” и значение того, что представляет собой каждый конкретный пример этих понятий.

Теперь возьмем утверждение: “Существуют факты, которых я не могу вообразить”. Я не рассматриваю вопрос о том, является ли это утверждение истинным; я хочу только показать, что оно

имеет разумный смысл. Прежде всего отметим, что если бы оно не имело разумного смысла, то противоречащее ему утверждение также не имело бы смысла и, следовательно, не было бы истинным, хотя оно также не было бы и ложным. Отметим, далее, что для того, чтобы понять такое утверждение, достаточно приведенных примеров с незамеченными камешками или с числами, о которых не думают. Для уяснения таких предложений необходимо только понимать участвующие в предложении слова и синтаксис, что мы и делаем. Если все это есть, то предложение понятно; является ли оно истинным — это другой вопрос.

Возьмем теперь следующее утверждение: “Электроны существуют, но они не могут быть восприняты”. Опять я не задаюсь здесь вопросом, является ли это утверждение истинным, я хочу выяснить только, что значит предположение о его истинности или вера в его истинность. “Электрон” есть термин, определяемый посредством причинных и пространственно-временных отношений к событиям, совершающимся в пределах нашего опыта, и к другим событиям, совершающимся в пределах нашего опыта, к событиям нашего опыта такими способами, которые мы имеем в опыте. Мы имеем в опыте отношение “быть отцом” и поэтому можем понять отношение “быть прапрадедушкой”, хотя в опыте этого отношения мы не имеем. Подобным же образом мы понимаем предложение, содержащее слово “электрон”, несмотря на то, что не воспринимаем того, к чему это слово относится. Таким образом, когда я говорю, что мы понимаем такие предложения, я имею в виду, что мы можем вообразить себе факты, которые могли бы их сделать истинными.

Особенностью этих случаев является то, что мы можем вообразить общие обстоятельства, которые могли бы подтвердить нашу веру, но не можем вообразить конкретных фактов, являющихся примерами общего факта. Я не могу вообразить какого-либо конкретного факта вида: “ n есть число, о котором никто никогда не подумает”, ибо, какое бы значение я ни придал n , мое утверждение становится ложным именно потому, что я придаю ему определенное значение. Но я вполне могу вообразить общий факт, который делает истинным утверждение: “Существуют числа, о которых никто никогда не подумает”. Причина здесь та, что общие утверждения имеют дело только с содержанием входящих в них слов и могут быть поняты без знания соответствующих объемов.

Вера, относящаяся к тому, что не дано в опыте, относится, как показывает вышеприведенное рассмотрение, не к индивидуумам вне опыта, а к классам, ни один член которых не дан в опыте. Вера должна быть всегда доступной разложению на элементы, которые опыт сделал понятными, но когда вера приобретает логическую форму, она требует другого анализа, который предполагает компоненты неизвестные из опыта. Если отказаться от такого психологически вводящего в заблуждение анализа, то в общей форме можно

сказать: всякая вера, которая не является простым импульсом к действию, имеет изобразительную природу, соединенную с чувством одобрения или неодобрения; в случае одобрения она “истинна”, если есть факт, имеющий с изображением, в которое верят, такое же сходство, какое имеет прототип с образом; в случае неодобрения она “истинна”, если такого факта нет. Вера, не являющаяся истинной, называется “ложной”.

Это и есть определение “истины” и “лжи”.

Г. Познание

Я подхожу теперь к определению “познания”. Как и в случае с “верой” и “истинной”, здесь есть некоторая неизбежная неопределенность и неточность в самом понятии. Непонимание этого привело, как мне кажется, к существенным ошибкам в теории познания. Тем не менее следует быть насколько возможно точным в отношении неизбежного недостатка точности в определении, которого мы ищем.

Ясно, что знание представляет собой класс, подчиненный истинной вере: всякий пример знания есть пример истинной веры, но не наоборот. Очень легко привести примеры истинной веры, которая не является знанием. Бывают случаи, когда человек смотрит на часы, которые стоят, хотя он думает, что они идут, и смотрит на них именно в тот момент, когда они показывают правильное время, этот человек приобретает истинную веру в отношении времени дня.

Какой признак, кроме истинности, должна иметь вера для того, чтобы считаться знанием? Простой человек сказал бы, что должно быть надежное свидетельство, способное подтвердить веру. С обычной точки зрения это правильно для большинства случаев, в которых на практике возникает сомнение, но в качестве исчерпывающего ответа на вопрос это объяснение не годится. “Свидетельство” состоит, с одной стороны, из фактических данных, которые принимаются за несомненные, и, с другой стороны, из определенных принципов, с помощью которых из фактических данных делаются выводы. Ясно, что этот процесс неудовлетворителен, если мы знаем фактические данные и принципы вывода только на основе свидетельства, так как в этом случае мы попадаем в порочный круг или в бесконечный регресс. Мы должны поэтому обратить наше внимание на фактические данные и принципы вывода. Мы можем сказать, что знание состоит, во-первых, из определенных фактических данных и определенных принципов вывода, причем ни то, ни другое не нуждается в постороннем свидетельстве, и, во-вторых, из всего того, что может утверждаться посредством применения принципов вывода к фактическим данным. По традиции считается, что фактические данные поставляются восприятием и памятью, а принципы вывода являются принципами дедуктивной и индуктивной логики.

В этой традиционной доктрине много неудовлетворительного, хотя я, в конце концов, совсем не уверен, что мы можем здесь дать нечто лучшее. Во-первых, эта доктрина не дает содержательного определения “познания” или, во всяком случае, дает не чисто содержательное определение; не ясно, что есть общего между фактами восприятия и принципами вывода. Во-вторых, очень трудно сказать, что представляют собой факты восприятия. В-третьих, дедукция оказалась гораздо менее мощной, чем это считалось раньше; она не дает нового знания, кроме новых форм слов для установления истин, в некотором смысле уже известных. В-четвертых, методы выводов, которые можно назвать в широком смысле слова “индуктивными”, никогда не были удовлетворительно сформулированы, то сообщают своим заключениям только вероятность; более того, в любой наиболее возможно точной форме они не обладают достаточной самоочевидностью и должны, если вообще должны, приниматься только на веру, да и то только потому, что кажутся неизбежными для получения заключений, которые мы все воспринимаем.

Имеется, вообще говоря, три способа, которые были предложены для того, чтобы справиться с трудностями в определении “познания”. Первый, и самый старый, заключается в подчеркивании понятия “самоочевидность”. Второй заключается в устранении различия между посылками и заключениями и в утверждении, что познание заключается в когерентности всякого предмета веры. Третий и самый радикальный, заключается в изгнании понятия “познание” совсем и в замене его “верой, которая обещает успех”, где “успех” может, вероятно, истолковываться биологически.

Мы, по-видимому, пришли к заключению, что вопрос познания есть вопрос степени очевидности. Высшая степень очевидности заключена в фактах восприятия и в неопровержимости очень простых доказательств. Ближайшей к ним степенью очевидности обладают живые воспоминания. Когда какие-либо случаи веры являются каждый в отдельности в какой-то степени правдоподобными, они становятся более правдоподобными, если связываются в логическое целое. Общие принципы вывода, как дедуктивного, так и индуктивного, обычно менее очевидны, чем многие их примеры, и психологически эти принципы проистекают из предвосхищения их примеров. Ближе к концу этого исследования я вернусь к определению “познания” и попытаюсь придать большую, точность и разработанность приведенным выше определениям. Вместе с тем, не будем забывать, что вопрос: “Что мы имеем в виду под понятием “познание”?” — не является вопросом, на который можно дать более определенный и недвусмысленный ответ, чем на вопрос: “Что мы имеем в виду под понятием “лысый”?”

Рассел Б. Человеческое познание. — М., 1957. — С. 177—191.

Э. МУНЬЕ

Было бы упрощением представлять процесс познания как только рациональное упорядочивание фактов.

Познание — это всеохватывающее движение, которое соединяет субъекты со своим окружением. Оно выступает одновременно и как непосредственное существование “Я” и как его действие и как отражение этого действия. Познающий субъект при таком подходе уже не выступает как чистое сознание или безличностное бытие, а как человек, который живет и действует: я мыслю с моим телом, с моими руками, с моей страной, с моим временем. “Я” начинает свое мышление не от абстрактных идей, изолированных символов, а от опыта, пронизывающего всю жизнь личности. Познание больше не выступает как нечто “объективное”, а как нечто такое, куда я глубоко вовлечен, где объект ощущается и объясняется в той мере, насколько я включен в него. Такая форма познания непосредственно организует мою жизнь и мой опыт.

Мунье. Э. Что такое персонализм. — Париж, 1946. — С. 100.

Ж. ЛАКРУА

Только вера одновременно выражает первичность субъекта и тотальную встречу с объектом. Верить — это значит быть вовлеченным в объект, совместно с другими субъектами... Сейчас много говорят о вовлеченном мышлении, но не отмечают, что вовлеченное мышление имеет старое и прекрасное имя, которое точно называется верой...

Весь предшествующий анализ нас привел к выводу: то, что раньше называлось теорией познания должно стать теорией веры.

Исходя из веры, нельзя процесс познания описывать в исключительно интеллектуалистских терминах, ибо существенный атрибут субъекта — его воля. А воля содержит в себе или в конце концов предполагает аффективность. Отсюда можно сделать вывод, что вера требует не только рациональности, воли, но бытия целиком. Вера есть в высшей степени сложное психологическое состояние, которое связывает воедино идеи, чувства и действия. Она есть результат тотального взаимопроникновения субъекта и объекта.

Однако простое соединение субъекта и объекта не означает еще истинной веры, а только способность к суждению. Для того, чтобы возникла вера необходимо, чтобы суждение было целиком соединено с нашим бытием, с нашей личностью... По существу, вера — это тотальное вовлечение, которое можно было бы определить как персоналичность суждения.

Вера — это нераздельность духа. Верить — значит вовлекаться целиком, значит соединяться тотально с самим собой, с другими, с миром и Богом. Вера — это сама личность.

Вера выражает утвердительную силу духа, одобрение. Утверждение [одобрение] может иметь корни [основания]. Оно зависит от результатов процесса мышления. Но между выводным знанием и одобрением имеется принципиальное различие. Одобрение [утверждение] не есть прямое следствие вывода, а представляет собой нечто другое. Между основаниями, на которые опирается вера, и верой самой по себе имеется скачок, содержание которого и составляет собственно вовлеченность личности. Следовательно, персональная вера и интеллектуальные аргументы, на которые она опирается, различны по своей природе. Вовлеченность личности невыразима в механизме доказательства. Это означает, что конечный критерий веры принадлежит к высшему по отношению к логике порядку и его следует более точно назвать этико-религиозным.

Аутентичная вера это не субъективизм в уничижительном смысле этого слова, ее нельзя сводить ни к чисто психологическим, ни волевым крайностям. Она есть интимная связь, временное проникновение субъекта и объекта, прогрессирующее развитие субъекта, который открывается перед миром, другими и Богом. Моя вера — это движение моей души. И я не верил бы только в том случае, если бы не существовал. Вся трудность человеческого познания проистекает от того, что оно одновременно выступает как движение, помещенное в нашу психологическую историю, и имеет отношение к универсальной и вечной истине.

Лакруа Ж. Марксизм, экзистенциализм, персонализм. — Париж, 1966. — С. 78, 99, 103—104.

14.1.
Неокантиа

П. НАТОРП

Таким образом метод, в котором заключается философия, имеет своей целью исключительно творческую работу созидания объектов всякого рода, но вместе с тем сознает эту работу в ее чистом законном основании и в этом познании обосновывает.

Наторп П. Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. Сборник пятый. — С.-Пб., 1913. — С. 99.

Во-первых, познание должно осуществить определение факта из самого себя; для него не определено ничто, чего не определяло оно само. Но, во-вторых, со смыслом говорить о том, что определено само по себе, можно только исходя из уже достигнутого знания или чисто мысленного предвосхищения его конечного результата, скорее даже вечно далекой цели. А, в-третьих, поскольку наше познание всегда остается обусловленным и ограниченным, все то, что мы могли высказать относительно в себе бытия предметов с точки зрения нашего познания, остается всегда столь же обусловленным и ограниченным в своем значении, как и наше познание вообще.

Наторп П. Логические основы точных наук. — Берлин, 1910. — С. 97.

Сознание, мыслимое с точки зрения трансцендентальной, является не только первичной формой закона, но ближайшим образом обнаруживается как совокупность методов, порождающих опыт **во всем его научном составе**, мало того, **со всеми его содержаниями**. Для мышления не существует никакого бытия, которое само не было положено в мысли... мыслить не значит ничего другого кроме как полагать, что нечто существует; а что существует кроме него и в качестве предшествующего ему, это — вопрос, который вообще не имеет никакого подлежащего определению смысла... Первоначальное бытие есть (бытие) логическое, бытие определения.

Наторп П. Логические основы точных наук. — Берлин, 1900. — С. 48—49.

Человек сумел открыть новый способ приспособления к окружению. У человека между системой рецепторов и эффекторов, которые есть у всех видов животных, есть и третье звено, которое можно назвать **символической системой**. Это новое приобретение целиком преобразовало всю человеческую жизнь. По сравнению с другими животными человек живет не просто в более широкой реальности — он живет как бы в новом **измерении** реальности. Существует несомненное различие между органическими реакциями и человеческими ответами. В первом случае на внешний стимул дается прямой и непосредственный ответ; во втором ответ задерживается. Он прерывается и запаздывает из-за медленного и сложного процесса мышления. На первый взгляд такую задержку вряд ли можно считать приобретением. Многие философы предостерегали человека от этого мнимого прогресса. “Размышляющий человек, — говорит Руссо, — просто испорченное животное”: выход за рамки органической жизни влечет за собой ухудшение, а не улучшение человеческой природы.

Однако средств против такого поворота в естественном ходе вещей нет. Человек не может избавиться от своего приобретения. Он может лишь принять условия своей собственной жизни. Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растет символическая активность человека. Вместо того, чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез. “То, что мешает человеку и тревожит его, — говорит Эпиктет, — это не вещи, а его мнения и фантазии о вещах”.

С этой, достигнутой нами теперь, точки зрения мы можем уточнить и расширить классическое определение человека. Вопреки всем усилиям современного иррационализма это определение человека как **рационального животного** ничуть не утратило

своей силы. Рациональность — черта действительно внутренне присущая всем видам человеческой деятельности. Даже мифология — не просто необработанная масса суеверий или нагромождение заблуждений; ее нельзя назвать просто хаотичной, ибо она обладает систематизированной или концептуальной формой. С другой стороны, однако, нельзя характеризовать структуру мифа как рациональную. Часто язык отождествляют с разумом или с подлинным источником разума. Но такое определение, как легко заметить, не покрывает все поле... оно предлагает нам часть вместо целого. Ведь наряду с концептуальным языком существует эмоциональный язык, наряду с логическим или научным языком, существует язык поэтического воображения...

*Кассирер Э. Опыт о человеке:
введение в философию человеческой культуры.
Проблема человека в западной философии.
— М., 1988. — С. 28 — 30.*

...После этого короткого обзора различных методов, которые до сих пор использовались для ответа на вопрос, что такое человек, мы переходим к нашей главной проблеме. Достаточно ли эти методы? Можно ли считать их исчерпывающими? Или все же существуют и иные подходы к антропологической философии? Есть ли, помимо психологической интроспекции, другой возможный способ биологического наблюдения и эксперимента, а также исторического исследования? Открытием такого альтернативного подхода была, как я думаю, моя “Философия символических форм”. Метод в этой работе, конечно, не отличается радикальной новизной. Он знаменует не отмену, а лишь дополнение предшествующих точек зрения. Философия символических форм исходит из предпосылки, согласно которой, если существует какое-то определение природы или “сущности” человека, то это определение может быть понято только как функциональное, а не субстанциальное. Мы не Можем определять человека с помощью какого бы то ни было внутреннего принципа, который устанавливал бы метафизическую сущность человека; не можем мы и определять его, обращаясь к его врожденным способностям или инстинктам, удовлетворяемым эмпирическим наблюдением. Самая главная характеристика человека, его отличительный признак — это не метафизическая или физическая природа, а его деятельность. Именно труд, система видов деятельности, и определяет область “человечности”. Язык, миф, религия, искусство, наука, история суть составляющие части, различные секторы этого круга...

...Если уж лингвисту и историку искусства для их “интеллектуального самосохранения” нужны фундаментальные структурные категории, то тем более необходимы такие категории для

философского описания человеческой цивилизации. Философия не может довольствоваться анализом индивидуальных форм человеческой культуры. Она стремится к универсальной синтетической точке зрения...

Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры. Ч. 2. Человек и культура. — Лондон, 1945. — С. 144—156.

В. ВИНДЕЛЬБАНД

Названия имеют свою судьбу, но редкое из них имело судьбу столь странную, как слово “философия”. Если мы обратимся к истории с вопросом о том, что, собственно, есть философия, и справимся у людей, которых называли и теперь называют еще философами, об их воззрениях на предмет их занятий, то мы получим самые разнообразные и бесконечно далеко отстоящие друг от друга ответы; так что попытка выразить это пестрое многообразие в одной простой формуле и подвести всю эту неопределенную массу явлений под единое понятие была бы делом совершенно безнадежным.

Правда, эта попытка предпринималась не раз, в особенности историками философии; они старались при этом отвлечься от тех различных определений философии по содержанию, в которых отражается обычное стремление каждого философа вложить в самую постановку своей задачи сущность добытых им мнений и точек зрения; таким путем они рассчитывали достигнуть чисто формального определения, которое не находилось бы в зависимости ни от изменчивых воззрений данной эпохи и национальности, ни от односторонних личных убеждений...

...Эта наука направлена поэтому на все, что вообще способно или кажется способным стать объектом познания: она обнимает всю вселенную, весь представляемый мир. Материал, над которым оперирует ставшее самостоятельным стремление к познанию и который содержится в мифологических сказаниях древности, в правилах жизни мудрецов и поэтов, в практических знаниях делового, торгового народа, — весь этот материал еще так невелик, что легко укладывается в одной голове и поддается обработке посредством немногих основных понятий...

...Философия каждой эпохи есть мерило той ценности, которую данная эпоха приписывает науке: именно потому философия является то самой наукой, то чем-то, выходящим за пределы науки, и, когда она считается наукой, она то охватывает весь мир, то есть исследование о сущности самого научного познания. Поэтому сколь разнообразно положение, занимаемое наукой в общей

связи культурной жизни, столь же много форм и значений имеет и философия, и отсюда понятно, почему из истории нельзя было вывести какого-либо единого понятия философии...

Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. — С.-Пб., 3904. — С. 1—16.

Задача философии определить, в какой мере в функциях человеческого разума, из которых в процессе исторического развития вырастают универсальные явления культурной жизни, сказываются и находят свое сознательное выражение всеобщие, независимые от специфических условий человеческой природы самодовлеющие; рациональные начала.

Виндельбанд В. Принципы логики. Энциклопедия философских наук. Вып. 1. Логика. — М., 1913. — С. 51—52.

Опытные науки ищут в познании реального мира либо общее, в форме закона природы, либо единичное, в его исторически обусловленной форме... одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях; первые учат тому, что всегда имеет место, последние — тому, что однажды было. Научное мышление... в первом случае есть **номотетическое** (законополагающее — А. Р.), во втором — мышление **идеографическое** (описывающее особенное — А. Р.).

Виндельбанд В. Принципы логики. Энциклопедия философских наук. Вып. 1. Логика. — М., 1913. — С. 320.

Г. РИККЕРТ

Имеются науки, целью которых является не установление естественных законов и даже вообще не образовавшие общих понятий, это **исторические** науки... Они хотят излагать действительность, коте рая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальной, с точки зрения ее индивидуальности; и поскольку речь идет о последней, естественно-научное понятие оказывается бессильным, так как значение его основывается именно на исключении им всего индивидуального как несущественного.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре— С.-Пб., 1911. - С. 90-91.

...Что же вытекает из этого для логики истории? Сперва кажется, что этот дальнейший шаг опять таки делает проблематическою правильность найденного до сих пор понятия об историческом. Ведь та связь, которою объемлются единичные исторические индивидуумы, должна быть названа **общео** по отношению к ним. Не перестает ли следовательно, благодаря тому, что эта связь принимается в соображение, история быть наукою об индивидуальном?

Конечно, мы опять-таки встречаемся здесь с чем-то “общим” и при том это третье общее, оказывающееся налицо во всякой истории. Но опять-таки легко показать, что историческое изображение какого-либо индивидуального объекта в его общей связи и подведение того же самого объекта под какое-либо естественнонаучное понятие суть два процесса, имеющие принципиально различное, даже прямо-таки исключают друг друга логическое значение.

Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. — С.-Пб., 1903. — С. 335—336.

...Если мы желаем понять, для каких частей действительности никогда не может быть достаточным естественнонаучное трактование и какие предметы не только делают возможным историческое изложение, но и требуют его, мы можем при этом принять за исходный пункт лишь понятие о ценностях, которыми руководится историческое образование понятий.

Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. — С.-Пб., 1903. — С. 477—478.

Оценивать — значит высказывать похвалу или порицание. Относить к ценностям — ни то, ни другое.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. — С.-Пб., 1911. — С. 131.

Лишь отношение к ценности определяет величину индивидуальных различий. Благодаря им мы замечаем один процесс и отодвигаем на задний план другой... Ни один историк не интересовался бы теми однократными и индивидуальными процессами, которые называются Возрождением или романтической школой. Если бы эти процессы благодаря их индивидуальности не находились в отношении к политическим, эстетическим и другим общим ценностям.

Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. — С.-Пб., 1903. — С. 315—316.

14.2. Проблемы методологии научного познания в позитивизме и неопозитивизме

О. КОНТ

Чтобы лучше объяснить истинную природу и особый характер положительной философии, необходимо, прежде всего, бросить общий взгляд на последовательное движение человеческого духа, рассматривая его во всей совокупности, так как ни одна идея не может быть хорошо понята без знакомства с ее историей.

Изучая, таким образом, весь ход развития человеческого ума в различных сферах его деятельности, от его первого простейшего проявления до наших дней, я, как мне кажется, открыл главный основной закон, которому это развитие подчинено безусловно и который может быть твердо установлен или путем рациональных доказательств, доставляемых знакомством с нашим организмом, или с помощью исторических данных, извлекаемых при внимательном изучении прошлого. Этот закон состоит в том, что каждая из наших главных идей, каждая из отраслей знания проходит последовательно три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное; состояние метафизическое или абстрактное; состояние научное или положительное...

...Охарактеризовав с доступной для меня в этом обзоре точностью дух положительной философии, развитию которой посвящается весь этот курс, я должен теперь исследовать, в какой эпохе своего движения находится она в настоящее время и что еще нужно сделать, чтобы закончить ее построение...

...Как бы то ни было, очевидно, что социальные явления не вошли еще в область положительной философии, и теологические и метафизические методы, которыми при изучении других родов явлений никто не пользуется ни как средством исследования, ни даже как приемом аргументации, до сих пор и в том и в другом отношении только одни и применяются при изучении социальных явлений, хотя недостаточность этих методов вполне сознается всеми разумными людьми, утомленными бесконечными и пустыми пререканиями между божественным правом и главенством народа...

Итак, вот очень крупный, но, очевидно, единственный пропуск, который надо заполнить, чтобы закончить построение положительной философии.

...Изучение положительной философии, рассматривающей результаты деятельности наших умственных способностей, дает нам единственное рациональное средство обнаружить логические законы человеческого ума, к отысканию которых до сих пор применялись средства, весьма мало для того пригодные...

...Но еще более интересным следствием, которое необходимо повлечет за собой прочное обоснование положительной философии, ...является руководящая роль ее во всеобщем преобразовании нашей системы воспитания.

Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. — С.-Пб., 1900. — С. 3 — 5, 8 — 10, 11 — 15.

Р. КАРНАП

Вся философия в старом смысле, связана ли она с Платоном, Фомой, Кантом, Шеллингом или Гегелем, или она строит новую “метафизику бытия” или “философию наук о духе”, оказывается перед

неумолимым суждением новой логики не только содержательно ложной, но логически несостоятельной, и поэтому не имеющей смысла.

*Карнап Р. Старая и новая Логика // "Познание".
Т.1. — С.6.*

Понятие причинности — одна из центральных проблем в современной философии науки — привлекало внимание различных философов, начиная с античной Греции и кончая нашими днями. Раньше это понятие составляло раздел науки, которую называли философией природы. Эта область охватывала как эмпирическое исследование природы, так и философский анализ такого познания.

...Если исследователь в области философии науки не будет основательно понимать науку, он не сможет даже ставить важные вопросы о ее понятиях и методах.

Мои рассуждения об отличии задач философа науки от метафизических задач его предшественника — философа природы — имеют важное значение для анализа причинности, являющейся темой этой главы. Старые философы имели дело с метафизической природой самой причинности. Наша задача здесь состоит в том, чтобы изучить, как ученые в эмпирических науках используют понятие причинности...

Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. — М., 1971. — С. 253—263.

Наблюдения, делаемые нами в повседневной жизни, так же как более систематические наблюдения в науке, обнаруживают в мире определенную повторяемость или регулярность. За днем всегда следует ночь; времена года повторяются в том же самом порядке; огонь всегда ощущается как горячий; предметы падают, когда мы их роняем и т. д. Законы науки представляют не что иное, как утверждения, выражающие эти регулярности настолько точно, насколько это возможно...

...Когда утверждения делаются ученым на обычном, словесном языке, а не на более точном языке символической логики, мы должны быть крайне внимательными, чтобы не смешать единичные утверждения с универсальными...

...Теоретические законы относятся к эмпирическим законам в какой-то мере аналогично тому, как эмпирические законы относятся к отдельным фактам. Эмпирический закон помогает объяснить факт, который уже наблюдался, и предсказать факт, который еще не наблюдался. Подобным же образом теоретический закон помогает объяснить уже сформулированные эмпирические законы и позволяет вывести новые эмпирические законы...

*Карнап Р. Философские основания физики.
Введение в философию науки. — М., 1971. —
С. 39 —58, 84 —93, 303 —309.*

...Различение духа и материи едва ли бы возникло, если бы не имело под собой какого-то основания. Мы должны поэтому искать каких-то различий, более или менее аналогичных различию между духом и материей. Я определил бы “психическое” событие как такое, которое может быть познано без вывода...

...Наивный реализм отождествляет восприятия с физическими вещами; он считает, что солнце астрономов есть то, что мы видим. Это предполагает отождествление пространственных отношений наших восприятий с пространственными отношениями физических вещей. Многие сохраняют это положение наивного реализма, хотя и отбрасывают все остальное...

...Когда на основе обыденного здравого смысла люди говорят о коренном различии между духом и материей, они в действительности имеют в виду коренное различие между зрительными или осязательными восприятиями и “мыслью” — например, воспоминанием, чувством удовольствия или волнением. Но это, как мы видели, есть различие внутри мира сознания; восприятие является таким же психическим явлением, как и “мысль”. Более искушенные люди могут думать о материи как о неизвестной причине ощущения, как о “вещи в себе”, которая, конечно, не имеет вторичных качеств и, возможно, не имеет также и первичных. Но сколько бы они не подчеркивали непознаваемый характер вещи в себе, они все же думают, что достаточно знают о ней, чтобы быть уверенными в ее отличии от духа. Я думаю, что это происходит от того, что они не избавились еще от привычки представлять себе материальные вещи как что-то твердое, с чем можно столкнуться. Вы можете столкнуться с телом вашего приятеля, но не с его духом; следовательно, его тело отлично от его духа. Этот аргумент как продукт воображения упорно держится у людей, которые отвергли его на основании рациональных соображений...

...“Факт”, в моем понимании этого термина, может быть определен только наглядно. Все, что имеется во вселенной, я называю “фактом”... Под “фактом” я имею в виду нечто имеющееся налицо, независимо от того, признают его таковым или нет...

...“Вера”, к рассмотрению которой мы переходим, обладает присущей ей по природе и потому неизбежной неопределенностью, причина которой лежит в непрерывности умственного развития от амебы до гомо сапиенса...

...Я перехожу теперь к определению “истины” и “лжи”. Некоторые вещи очевидны. Истинность есть свойство веры и, как производное, свойство предложений, выражающих веру. Истина заключается в определенном отношении между верой и одним или более фактами, иными, чем сама вера...

Рассел Б. Человеческое познание. — М., 1957. — С. 177 — 191, 234, 235, 259 — 261.

М. ШЛИК

Само собой понятно, что слово проверяемость должно подразумеваться только принципиально, так как смысл предложения, естественно, зависит не от того, способствуют или мешают обстоятельства, при которых мы отказываемся от фактической верификации. Высказывание “на той стороне Луны есть горы высотой 63000 метров” без сомнения является осмысленным, хотя у нас отсутствуют технические средства для его верификации. И оно останется столь же осмысленным, если даже мы узнаем из каких-то научных соображений, что человек никогда не достигнет обратной стороны Луны. Верификация всегда остается **мыслимой**, мы в состоянии всегда указать, какие данные мы должны пережить, чтобы достичь решения; она логически возможна, и всегда может быть поставлен вопрос о фактической выполнимости.

*Шлик М. Позитивизм и реализм // Познание.
Т. III. — 1932/33. — С. 7—8.*

Законы природы не имеют характера предложений, которые или истинны, или логичны, но являются скорее инструкциями, как формулировать также предложения... Законы природы не являются общими выводами, поскольку они не могут быть верифицированы в каждом случае, они скорее являются указаниями, правилами поведения для исследователя, ищущего дорогу в мире и предсказывающего некоторые факты... Не следует забывать, что наблюдение и эксперимент суть деятельности, с помощью которых мы вступаем в опосредованный контакт с природой. Отношения между природой и нами находят свое выражение в предложениях, которые имеют грамматическую форму, но действительный смысл которых состоит в том, что они являются указаниями возможного действия.

Шлик М. Избранные сочинения. — 1938. — С. 422.

14.3. Концепция науки в критическом рационализме

К. ПОППЕР

“Что есть истина?” — В этом вопросе, произносимом тоном убежденного скептика, который заранее уверен в несуществовании ответа, кроется один из источников аргументов, приводимых в защиту релятивизма. Однако на вопрос Понтия Пилата можно ответить просто и убедительно, хотя такой ответ вряд ли удовлетворяет нашего скептика. Ответ этот заключается в следующем: утверждение, суждение, высказывание или мнение истинно, если, и только если, оно соответствует фактам.

Что же однако мы имеем в виду, когда говорим о соответствии высказывания фактам? Хотя наш скептик, или релятивист, пожалуй, скажет, что на этот вопрос также невозможно ответить, как и на первый, на самом деле получить на него ответ столь же легко. Действительно, ответ на этот вопрос нетруден — и это неудивительно, особенно если учесть тот факт, что любой судья предполагает наличие у свидетеля знания того, что означает истина (в смысле соответствия фактам). В силу этого искомый ответ оказывается почти что тривиальным.

В некотором смысле он **действительно** тривиален. Такое заключение следует из того, что, согласно теории Тарского, вся проблема заключается в том, что мы нечто **утверждаем или говорим** о высказываниях и фактах, а также о некотором отношении соответствия между высказываниями и фактами, и поэтому решение этой проблемы также состоит в том, что нечто **утверждается или говорится** о высказываниях и фактах, а также о некотором отношении между ними...

Поппер К. Факты, нормы и истина: дальнейшая критика релятивизма. Логика и рост научного знания. — М., 1983. — С. 379—382.

Начальная стадия, акт постижения или изобретения теории, кажется мне, не требует логического анализа и не допускает его. Вопрос о том, как происходит, что новая идея является человеку, может быть весьма интересным для эмпирической психологии, но он не имеет значения для логического анализа научного знания. Последний имеет дело не с **вопросами факта**, но только с вопросами **оправдания** или **законности**. Его вопросы таковы: может ли быть оправдано данное утверждение: и если да, то как? проверяемо ли оно? зависит ли оно логически от некоторых других утверждений? Или оно возможно противоречит им. Для того, чтобы утверждение могло быть таким образом логически исследовано, оно должно уже быть нам представлено. Кто-то должен уже его сформулировать и представить на логическое исследование.

Поппер К. Логика научного открытия. — Лондон, 1960. — С. 31.

Любое базисное предложение может в свою очередь быть подвергнуто испытанию, причем в качестве пробного камня используется любое из базисных предложений, которое может быть из него выведено с помощью проверяемой теории или какой-либо иной. Эта процедура не имеет естественного конца. Таким образом, если испытание должно нас куда-либо вести, то не останется ничего более, как остановиться в том или ином месте и сказать, что в данное время мы удовлетворены.

Поппер К. Логика научного открытия. — Лондон, 1960. — С. 104.

Наука и есть система надежных или хорошо обоснованных предложений; она и не система, которая устойчиво движется к состоянию окончательного ранга науки — не знание (epistm): оно никогда, да и не может претендовать на достижение истины или даже ее замены, такой, как вероятность.

*Поппер К. Логика научного открытия.
— Лондон, 1960. —С. 278.*

Наука никогда не преследует иллюзорной цели сделать свои ответы окончательными или даже вероятными. Она движется скорее к бесконечной и все же достижимой цели — всегда открывать новые, более глубокие и общие проблемы и подвергать свои всегда пробные ответы все более новым и острым испытаниям.

*Поппер К. Логика научного открытия.
— Лондон, 1960. —С. 281.*

Т. КУН

Под парадигмой я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решения.

*Кун Т. Структура научных революций. — М.,
1977. —С. 11.*

Вводя этот термин, я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований, примеры, которые включали закон, теорию, их практическое применение и необходимое обоснование — все в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования.

Ученые, научная деятельность которых строится на основе одинаковых парадигм, опираются на одни и те же правила и стандарты научной практики. Эта общность установок и видимая согласованность, которую они обеспечивают, представляет собой предпосылки для нормальной науки, то есть для генезиса и преемственности в традиции того или иного направления в исследовании.

*Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977.
— С. 29.*

Нормальная наука состоит в реализации намеченной в парадигме перспективы. Ее задача установление значительных фактов, сопоставление фактов и теории, разработка теории. Цель нормальной науки постоянное расширение пределов научного знания и его уточнение.

*Кун Т. Структура научных революций. —
М., 1977.— С. 45.*

Научное открытие начинается с обнаружения аномалии, которая не согласовалась с утвердившейся парадигмой. Открытие чаще всего — это не однократное событие, а длительный процесс. Восприятие этих открытий учеными приводит к смене парадигмы, что часто встречает сопротивление.

Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977. — С. 86.

Следующие друг за другом парадигмы по разному характеризуют элементы универсума и поведение этих элементов. Но парадигмы отличаются более чем содержанием, они являются источником методов, проблемных ситуаций и стандартов решения, принятых неким научным сообществом. Субстанциональные различия, изменения в стандартах, которыми определяются проблемы, понятия и объяснения могут преобразовать науку.

Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977. — С. 142.

Принятию новой Парадигмы должен предшествовать кризис. Но самого по себе кризиса недостаточно. Должна быть основа (хотя она может не быть рациональной, ни до конца правильной) для веры в ту теорию, которая избрана в качестве кандидата на статус парадигмы. Что-то должно заставить по крайней мере нескольких ученых почувствовать, что новый путь избран правильно, и иногда это могут сделать только личные и нечеткие эстетические соображения.

Требуется выбор между альтернативными способами научного исследования, причем в таких обстоятельствах, когда решение должно опираться больше на перспективы в будущем, чем на прошлые достижения. Тот, кто принимает парадигму на ранней стадии, должен часто решаться на такой шаг, пренебрегая доказательством, которое обеспечивается решением проблемы. Другими словами, он должен верить, что новая парадигма достигнет успеха в решении большого круга проблем, с которыми она встретится, зная при этом, что старая парадигма потерпела неудачу при решении некоторых из них. Принятие решения такого типа может быть основано только на вере.

Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977. — С. 207.

Но если парадигма все-таки приводит к успеху, то она неизбежно приобретает первых защитников, которые развивают ее до того момента, когда могут быть созданы и умножены более трезвые аргументы. И даже эти аргументы, когда они находятся, не являются решающими, каждый в отдельности. Поскольку ученые — люди благоразумные, тот или другой аргумент в конце концов убеждает многих из них. Но нет такого единственного аргумента, которой может или должен убедить их всех. То, что происходит, есть скорее значительный сдвиг в распределении профессиональных склонностей, чем предубеждение всего научного сообщества.

Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977. — С. 208.

I Какова же характеристика научных сообществ?] Интерес к проблемам, объясняющим природные процессы. Этот интерес должен быть глобальным, но в то же время проблемы, над которыми работает ученый, должны быть более или менее частными. Решения, которые удовлетворяют его, должны быть приемлемы в качестве решения для других. Однако группа, которая разделяет эти решения, не может быть выделена произвольно из общества как целого, но скорее представляет собой правильное, четко определенное сообщество профессиональных ученых — коллег. Запрет обращаться к властям или широким массам народа, чтобы они были арбитрами в научных спорах. Только компетентная профессиональная группа может быть таким арбитром.

Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977. — С. 220.

Чтобы понять, почему наука развивается, нужно не распутывать детали биографий или особенности характеров, которые приводят каждого индивидуума к тому или иному частному выбору теории (хотя этот вопрос сам по себе интересен). Следует уяснить способ, посредством которого специфическая система общепринятых ценностей взаимодействует со специфическими опытными данными, признанными сообществом специалистов с целью обеспечения гарантии, что большинство членов группы будут в конечном счете считать решающей какую-либо одну систему аргументов, а не другую.

Кун Т. Структура научных революций. — М., 1977. — С. 260—261.

И. ЛАКАТОС

Согласно моей методологической концепции, исследовательские программы являются величайшими научными достижениями и их можно оценивать на основе прогрессивного или регрессивного сдвига проблем; при этом научные революции состоят в том, что одна исследовательская программа (прогрессивная) вытесняет другую.

В соответствии с моей концепцией, фундаментальной единицей оценки должна быть не изолированная теория или совокупность теорий, а **“исследовательская программа”**. Последняя включает в себя конвенционально принятое (и потому “неопровержимое” согласно заранее избранному решению) “жесткое ядро” и “позитивную эвристику”, которая определяет проблемы для исследования, выделяет защитный пояс вспомогательных гипотез, предвидит аномалии и победоносно превращает их в подтверждающие примеры — все это в соответствии с заранее разработанным планом. Ученый видит аномалии, но поскольку его исследовательская программа выдерживает их натиск, он может свободно игнорировать их. **Не аномалии, а позитивная эвристика его программы — вот что в первую очередь диктует ему выбор проблем.** И именно

тогда, когда активная сила позитивной эвристики ослабевает, аномалиям может быть уделено большее внимание. В результате методология исследовательских программ может объяснить **высокую степень автономности теоретической науки...**

Исследовательская программа считается **прогрессирующей** тогда, когда ее теоретический рост предвосхищает ее эмпирический рост, то есть когда она с некоторым успехом может предсказывать новые факты (**“прогрессивный сдвиг проблемы”**); программа регрессирует, если ее теоретический рост отстает от ее эмпирического роста, то есть когда она дает только, запоздалые объяснения либо случайных открытий, либо фактов, предвосхищаемых и открываемых конкурирующей программой (**“регрессивный сдвиг проблемы”**). Если исследовательская программа прогрессивно объясняет больше, нежели конкурирующая, то она **“вытесняет”** ее и эта конкурирующая программа может быть устранена...

В рамках исследовательской программы некоторая теория может быть устранена только лучшей теорией, то есть такой теорией, которая обладает большим эмпирическим содержанием, чем ее предшественница, и часть этого содержания впоследствии подтверждается.

Лакатос И. История науки и ее реконструкция // Структура и развитие науки. — М., 1978.

П. К. ФЕЙЕРАБЕНД

Модель, лежащая в основе моей концепции, имеет своей целью максимальную проверяемость нашего знания...

Основным положением моей концепции является **принцип пролиферации, который призывает создавать и разрабатывать теории, несовместимые с принятыми точками зрения, даже если последние являются в высокой степени подтвержденными и общепризнанными.** Любая методология, принимающая этот принцип, будет познаваться **плюралистической** методологией. Теории, созданные в соответствии с этим принципом, будут называться альтернативами по отношению к уже существующей теории.

Суммируя ранее сформулированные аргументы в пользу пролиферации, мы можем сказать следующее: 1) Ни одна теория никогда не согласуется (за пределами ошибок исчисления) с имеющимися данными. Поэтому если мы хотим вообще жить без всякой теории, мы должны иметь средства фиксации определенных отклонений от данной теории и средства выбора из океана “побочных помех”, окружающих каждую теорию. Такими средствами являются альтернативы. 2) Теории согласуются с **фактами** (которые следует отличать от **наблюдений**) только в определенной степени, конечно, всякий был бы весьма удивлен, если бы нашлась такая

теория, которая охватывала бы совершенно все факты. Некоторые несоответствия теории фактам обычно считают очевидными. Однако существуют и такие случаи, когда те или иные физические законы мешают усмотреть такое несоответствие. Если же мы находим теорию, которая фиксирует это несоответствие, которая в состоянии повторить прошлые успехи признанной точки зрения и которая имеет новые и независимые свидетельства в свою пользу, то мы получаем хорошее основание для того, чтобы отбросить признанную точку зрения, несмотря на ее успехи. Альтернативы как раз и являются теориями описанного вида. 3) Нет необходимости говорить о **психологических преимуществах**, вытекающих из использования альтернатив. Действительно, если мышление ограничено рамками одной-единственной теории, оно может не заметить ее наиболее уязвимых слабостей.

*Фейерабенд Пол К. Ответ на критику (комментарий к
статьям Дж. Дж. Смарта, У. Селларса и Х.
Патнэма) // Структура и развитие науки. — С.149—
421.*

тема 15
*Современный философский
иррационализм: решение проблем бытия,
познания, человека и личности в различных
школах и течениях*

15.1. “Философия жизни”

А. ШОПЕНГАУЭР

...По моему мнению, всякая философия всегда теоретична, потому что, каков бы ни был непосредственный предмет ее изучения, она по существу своему только размышляет и исследует, а не предписывает. Становиться же практической, руководить поведением, перевоспитывать характер — это ее старые притязания, от которых она теперь, созрев в своих взглядах, должна бы, наконец, отказаться.

...Мы того мнения, что все те, как от звезды небесной, далеки еще от философского познания мира, кто думает, будто можно как-нибудь **исторически** постигнуть его сущность, хотя бы это и было очень тонко замаскировано; а так все думают все те, кто в своем воззрении на сущность мира допускает как бы то ни было **становление** или ставшее, или то, что станет...

Истинное философское воззрение на мир, то есть то, которое учит нас познавать его внутреннюю сущность и таким образом выводит нас за пределы явления, не спрашивает, **откуда и куда и зачем**, а всегда и всюду интересуется его только что мира...

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Антология мировой философии: в 4-х кн. Кн. 3. — М., 1971. — С. 694—696.

...Всякое счастье имеет лишь отрицательный, а не положительный характер... поэтому оно не может быть прочным удовлетворением и удовольствием, а всегда освобождает только от какого-нибудь страдания и лишения, за которым должно последовать или

новое страдание..., или беспредметная тоска и скука, — это находит себе подтверждение и в верном зеркале сущности мира и жизни — в искусстве, особенно в поэзии. Всякое эпическое или драматическое произведение может изображать только борьбу, стремление, битву за счастье, но никогда не само счастье, постоянное и окончательное. Оно ведет своего героя к цели через тысячи затруднений и опасностей, но как только она достигнута, занавес быстро опускается...

...Судьба, точно желая к горечи нашего бытия присоединить еще насмешку, сделала так, что наша жизнь должна заключать в себе все ужасы трагедии, но мы при этом лишены даже возможности хранить достоинство трагических персонажей, а обречены проходить все детали жизни в неизбежной пошлости характеров комедии...

...Легко понять, как блаженна должна быть жизнь того, чья тюля укрощена не на миг, как при эстетическом наслаждении, а навсегда и даже совсем погасла вплоть до той последней тлеющей искры, которая поддерживает тело и потухнет вместе с ним. Такой человек, одержавший наконец решительную победу после долгой и горькой борьбы с собственной природой, остается еще на земле лишь как существо чистого познания, как неомраченное зеркало мира. Его ничто уже не может удручать, ничто не волнует, ибо все тысячи нитей хотения; которые связывают нас с миром и в виде алчности, страха, зависти, гнева влекут нас в непрерывном страдании туда и сюда, эти нити он обрезал...

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление //
Антология мировой философии: в 4-х кн. Кн. 3.
— М., 1971. — С. 698—700.

...Идея постигается только путем описанного выше чистого созерцания, которое совершенно растворяется в объекте, и сущность гения состоит именно в преобладающей способности к такому созерцанию; и так как последнее требует совершенного забвения собственной личности и ее интересов, то **гениальность** не что иное, как полная **объективность**, то есть объективное направление духа и противоположность субъективному, которое обращено к собственной личности, то есть воле. Поэтому гениальность — это способность пребывать, в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, сначала существующее только для служения воле, — освобождать его от этой службы, то есть совершенно упускать из виду свои интересы, свои желания и цели, на время вполне совлекать с себя свою личность, для того чтобы остаться только чистым познающим субъектом, светлым оком мира...

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление //
Антология мировой философии: в 4-х кн. Кн. 3.
— М., 1971. — С. 691—692.

Ф. НИЦШЕ

Мученичество философа, когда он “жертвует собою ради правды”, заставляет выйти на поверхность все, что есть в нем от актера и агитатора, и если предположить, что до сих пор на него смотрели с эстетическим любопытством, то в отношении многих философов порой понятно опасное желание видеть их в вырождении (когда они вырождаются в “мучеников”, вопящих с подмостков и трибун). Только что с таким желанием в груди надо всякий раз ясно сознавать, что суждено тебе увидеть, — лишь сатирову драму, лишь фарс в завершение спектакля, лишь непрекращающееся доказательство того, что настоящая длинная трагедия уже **закончилась**. При условии, однако, что всякая философия, пока она возникает, есть длинная трагедия...

Ницше Ф. По ту сторону добр и зла // Вопросы философии. — 1989. — № 5. — С. 126—127, 136—137, 144.

...На какую философскую позицию ни становись, в наши дни с любого места видно: мир, в котором мы (как полагаем) живем, **ошибочен**, и это самое прочное и надежное, что еще способен схватывать наш взгляд, — мы находим основание за основанием в подтверждение этого, и они готовы увлечь нас — побудить нас строить предположения относительно начала обмана, что заключен в самой “сущности вещей”. Однако, кто винит во лживости мира само наше мышление, следовательно, “дух”, — таков почетный выход из положения, к какому прибегает, сознательно или бессознательно, всякий *advocatus del* — кто считает, что этот мир вместе с временем, пространством, формой и движением неверно **раскрыт** мышлением, тот обладает по меньшей мере достаточным поводом проникнуться наконец недоверием к самому мышлению: не оно ли играло с нами самые скверные шутки? И кто поручится, что и сейчас оно не продолжает все то же самое? Говоря вполне серьезно: есть нечто трогательное в невинности мыслителей, нечто внушающее благоговейные чувства, позволяющее им даже и сегодня обращаться к сознанию с просьбой давать **честные** ответы...

Ницше Ф. По ту сторону добр и зла // Вопросы философии. — 1989. — №5.— С. 131—133, 142—143, 110.

Происхождение познания. На протяжении чудовищных отрезков времени интеллект не производил ничего кроме заблуждений; некоторые из них оказывались полезными и поддерживающими род. Кто наталкивался на них или наследовал их, тот вел удачную борьбу за себя и свое потомство. Подробные ложные верования, передававшиеся все дальше и дальше по наследству, и, наконец, ставшие почти родовой основой человека, суть, например, следующие: существуют постоянные вещи; существуют одинаковые вещи; существуют вещи, вещества, тела; вещь есть то, что она кажется, наша

воля свободна; то, что хорошо для меня, хорошо и в себе и для себя. Лишь гораздо позже выступили отрицатели и скептики таких положений, — лишь гораздо позже выступила истина, как бессильнейшая форма познания. Казалось, что с нею жить невозможно, наш организм был устроен в противоположность ей; все его высшие функции, восприятия органов чувств и вообще всякого рода ощущения действовали в контакте с теми испокон веков усвоенными основными заблуждениями. Более того: положения эти стали даже нормами познания, сообразно с которыми отмерялось “истинное” и “ложное” — вплоть до отвлеченнейших областей чистой логики. Итак: **способность** познания лежит не в степени его истинности, а в его старости, его органической усвоенности, его свойстве быть условием жизни. Где жизнь и познание казались противоречащими друг другу, там никогда ничто не оспаривалось всерьез; там отрицание и сомнение считалось безумием. Те исключительные мыслители, которые подобно элеатам, хоть и устанавливали противоречия в естественных заблуждениях и упорно настаивали на этом, все-таки верили в то, что с этой противоположностью можно **жить**: они выдумали мудреца как человека не подверженного никаким изменениям, безличного, универсального в своем созерцании, который есть одновременно одно и все и наделен особой способностью для этого вывернутого наизнанку познания; они полагали, что их познание есть в то же время принцип **жизни**. Но чтобы утверждать все это, они должны были **обманывать** себя по части собственного своего состояния: им приходилось измышлять себе безличность и постоянство без перемен, недооценивать сущность познающего, отрицать силу влечений в познании и вообще понимать разум как совершенно свободную, из себя самой возникающую активность; они закрывали глаза на то, что и им удалось прийти к своим положениям, противореча расхожему мнению или стремясь к покою, к единоличному обладанию, к господству, с дальнейшим уточнением честности и скепсиса невозможным стало, наконец, существование и этих людей; их жизнь и суждения равным образом оказались зависимыми от древнейших влечений и основных заблуждений всякого чувственно воспринимаемого бытия. — Эта более рафинированная честность и скепсис возникают повсюду, где два противоположных положения оказались **применимы** к жизни, поскольку оба уживались с основными заблуждениями, и где, стало быть, можно было спорить о большей или меньшей степени их **полезности** для жизни. Равным образом повсюду, где новые положения хоть и не оказывались для жизни полезными, но по крайней мере, не причиняли ей вреда, будучи обнаружениями склонности к интеллектуальным играм, невинными и блаженными, подобно всяким играм. Постепенно человеческий мозг наполнялся такими суждениями и убеждениями; в этом клубке возникало брожение, борьба и жажда власти. Не только польза и удовольствие, но и всякий род влечения принимал

участие в борьбе за “истины”; интеллектуальная борьба стала занятием, увлечением, призванием, долгом, достоинством, — познание и стремление к истинному заняли, наконец, особое место в ряду прочих потребностей. Отныне не только вера и суждение, но и испытание, отрицание, недоверие, противоречие стало властно; все злые инстинкты были подчинены познанию и поставлены ему на службу, отполированные под что-то дозволенное, почтенное, полезное и, наконец, визуально невинное и **доброе**. Познание, таким образом, становилось неким подобием самой жизни, и как жизнь некой постоянно возрастающей властью, пока, наконец, не столкнулись друг с другом накопленный опыт и те древнейшие основные заблуждения, то и другое уже как жизнь, как власть, то и другое в одном и том же человеке. Мыслитель: нынче это существо, в котором влечение к истине и те жизнесохранительные заблуждения бьются своим первым боем, коль скоро и стремление к истине доказало себя как некую жизнесохранительную власть. По сравнению с важностью этой борьбы все прочее безразлично...

*Ницше Ф. Сочинения: в 2-х тт. Т. I. — М., 1990.
— С. 583—585.*

3

Прийдя в ближайший город, лежащий за лесом, Заратустра нашел там множество народа, собравшегося на базарной площади: ибо ему было обещано зрелище — плясун на канате. И Заратустра говорил так 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 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!

Сверх-человек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорить: да будет сверхчеловек смыслом земли! ...

4

...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**

5

...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...

*Ницше Ф. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. — М., 1990. — С. 8—11.
Антихрист. Проклятие христианству*

2

Что хорошо? — Все то, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть.

Что дурно? — Все, что происходит из слабости.

Что есть счастье? — Чувство растущей власти, чувство преодолеваемого противодействия...

Слабые и неудачные должны погибнуть: первое положение **нашей** любви к человеку. И им должно еще помочь в этом...

3

Моя проблема не в том, как завершает человечество последовательный ряд сменяющихся существ (человек это конец), но какой тип человека следует **взрастить**, какой тип **желателен**, как более ценный, более достойный жизни, будущности.

Этот более ценный тип уже существовал нередко, но лишь как счастливая случайность, как исключение, и никогда как нечто **преднамеренное**. Наоборот — его боялись более всего, до сих пор он внушал почти ужас, и из страха перед ним желали, возвращали и достигали человека противоположного типа: типа домашнего животного, стадного животного, большого животного-христианина...

4

Человечество не представляет собой развития к лучшему, или к сильнейшему, или к высшему, как в это до сих пор верят. “Прогресс” есть лишь современная идея, иначе говоря, фальшивая идея. Теперешний европеец по своей ценности глубоко ниже европейца эпохи Возрождения, поступательное развитие решительно не представляет собой какой-либо необходимости повышения, усиления.

Совсем в ином смысле, в единичных случаях на различных территориях земного шара и среди различных культур, удается проявление того, что фактически представляет собой высший тип, что по отношению к целому человечеству представляет собой род сверхчеловека. Такие счастливые случайности всегда бывали и всегда могут быть возможны. И при благоприятных обстоятельствах такими удачами могут быть целые поколения, племена, народы...

5

Мучительное страшное зрелище представилось мне: я открыл завесу с **испорченности** человека... Я называю животное — род, индивидуум — испорченным, когда оно теряет свои инстинкты, когда оно выбирает, когда оно предпочитает то, что ему вредно. История “высоких чувств”, “идеалов человечества” — может быть именно мне нужно ею заняться — была бы почти выяснение того, **почему** человек так испорчен. Сама жизнь ценится мною как инстинкт роста, устойчивости, накопления сил, власти; где недостает **власти** — там упадок. Я утверждаю, что всем высшим ценностям человечества **недостает** этой воли, что под самыми святыми именами господствуют ценности упадка, **нигилистические** ценности.

*Ницше Ф. Сочинения: в 2-х тт. Т. 2. — М., 1990.
— С. 633—634.*

В. ДИЛЬТЕЙ

Не понятийная деятельность образует основу наук о духе, но убеждение психического состояния в своей целостности и обнаружение таковой в переживании. Жизнь постигает здесь жизнь.

Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Философия жизни. — Штутгарт, 1961. — С. 301.

Сама жизнь, жизненность, за которую я не могу проникнуть, содержит связи, в которых раскрывается все познание и вся мысль. И здесь лежит решающий пункт всей возможности познания. Только поскольку в жизни и опыте содержится та связь, которая выступает в формах, принципах и категориях мысли, только постольку она может быть аналитически раскрыта в жизни и опыте, существует познание действительности.

Дильтей В. Опыты и размышления // Собрание сочинений. Т. VII. — С. 83.

Мы должны исходить из реальности жизни... И сегодняшний анализ человеческого существования наполняет нас чувством слабости, осуществлением могущества темных побуждений, страданий от темноты и иллюзий, чувством конечности всего того, что есть

жизнь... Поэтому мы не можем понять объективный дух исходя из разума, но должны вернуться к структурной связи жизненных единств, которые продолжают себя в обществах.

Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Философия жизни. — Штутгарт, 1961. — С. 313.

Наука производит анализ и затем устанавливает общие отношения между изолированными группами фактов; религия, поэзия и первобытная метафизика выражают значение и смысл целого. Первая (то есть наука) изучает, познает, а эти последние — понимают.

Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. Сб. 1. — С.-Пб., 1912. — С. 131.

Если в естествознании всякое познание законов возможно только через измеримое и счетное, то в науках о духе каждое абстрактное положение в конечном счете должно получить оправдание через связь с духовной жизненностью, как она дана в переживании и понимании.

Человечество, постигнутое в восприятии и [разумном] познании было бы для нас физическим фактом и как таковое было бы доступно естественнонаучному познанию. Как предмет наук о душе оно существует лишь постольку, поскольку человеческие состояния переживаются и поскольку оно находит выражение в жизненных откровениях, а эти выражения понимаются.

Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. Сб. 1. — С.-Пб., 1912. — С. 86.

Г. ЗИММЕЛЬ

Лишь на пороге XX столетия понятие **жизни** выдвинулось на центральное место, являясь исходной точкой всей действительности и всех оценок — метафизических, психологических, нравственных и художественных.

Скрытый смысл этой эволюции заключается в том, что жизненная стихия, беспокойная в своем вечном движении, ведет постоянную борьбу со всеми отверделыми остатками, засоряющими ее волну. Но так как она может иметь реальное бытие лишь в определенных формах, то весь процесс представляется нашему сознанию как процесс вытеснения старых форм новыми. Непрерывная изменчивость самодержавия отдельных культурных явлений и даже целых культурных стилей есть результат бесконечной плодovitости жизни, но вместе с тем и символ ее бесконечной творческой силы и того противоречия, в каком неизменно находится вечное становление с объективной значимостью и самоутверждением форм.

Нет никакой истины, независимой в своем существовании, которая могла бы направить поток нашей жизни по верному руслу, а наоборот, среди необозримых теоретических элементов, рождаемых потоком жизни... имеются и такие, которые соответствуют нашей воле к жизни — именно их и называют истинными. Не объект сам по себе, и не суверенный разум определяет в нас самих истинность наших представлений, а сама жизнь.

Зиммель Г. Конфликт современной культуры. — Пг., 1925. — С. 17, 12—13, 28.

А. БЕРГСОН

Интеллект, рассматриваемый в его исходной точке — это способность фабриковать искусственные предметы, в частности из орудий создавать орудия и бесконечно разнообразить их выделку.

Бергсон А. Творческая эволюция. — М.—С.-Пб., 1914. — С. 124—125.

Если, следовательно, интеллект стремится к фабрикации, то можно предвидеть, что все, что есть в реальном текучего, ускользнет от него отчасти, а все то, что есть собственно жизненного в живом, ускользнет окончательно.

Бергсон А. Творческая эволюция. — М.—С.-Пб., 1914. — С. 138.

Интеллект совсем не создан для того, чтобы мыслить эволюцию в собственном смысле этого слова, то есть непрерывность изменения, которое должно быть чистой недвижимостью.

Бергсон А. Творческая эволюция. — М.—С.-Пб., 1914. — С. 146.

Интеллект характеризуется естественным непониманием жизни.

Бергсон А. Творческая эволюция. — М.—С.-Пб., 1914. — С. 148.

[В интеллектуальном познании] вместо того, чтобы слиться с внутренним становлением вещей, мы становимся вне их и воспроизводим их становление искусственно. Мы схватываем почти мгновенные отпечатки с проходящей реальности, и так как эти отпечатки являются характерными для этой реальности, то нам достаточно нанизывать их вдоль абстрактного единообразного становления, находящегося в глубине аппарата познания, для того, чтобы подражать тому, что есть характерного в самом этом становлении. Восприятие, мышление, язык действуют таким образом.

Бергсон А. Творческая эволюция. — М.—С.-Пб., 1914. — С. 273.

Абсолютное может быть дано только в интуиции, тогда как все остальное открывается в анализе... [Интуицией] называется род ин-

теллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть единственного и невыразимого.

*Бергсон А. Творческая эволюция. — М.—С.-
Пб., 1914. — С. 6.*

Существует по меньшей мере одна реальность, которую мы схватывали изнутри, путем интуиции, а не простым анализом... Это наше “я”, которое длится.

Бергсон А. Творческая эволюция. — М.—С.-

Интуиция
есть сама

Пб., 1914. — С. 7.

*Бергсон А. Творческая эволюция. — М.—С.-
Пб., 1914. — С. 239.*

15.2. Психоналитическая философия

З.ФРЕЙД

Я не собираюсь сказать в этом вводном отрывке что-либо новое и не могу избежать повторения того, что неоднократно высказывалось раньше...

Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и приобщить науке наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни. Иначе говоря, психоанализ не может перенести сущность психического в сознание, но должен рассматривать сознание как качество психического, которое может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам.

Если бы я мог рассчитывать, что эта книга будет прочтена всеми интересующимися психологией, то я был бы готов к тому, что уже на этом месте часть читателей остановится и не последует далее, ибо здесь первое применение психоанализа. Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые — не говоря уже о всей области патологического — принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако их психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным — это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический эле-

мент, например представление, обыкновенно не бывает длительно сознательным. Наоборот, характерным является то, что состояние сознательности быстро проходит; представление в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестанет быть таковым, однако может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период, мы не знаем; можно сказать, что оно было скрытым (латент), подразумевая под этим то, что оно в любой момент способно стать сознательным. Если мы скажем, что оно было бессознательным, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает со скрыто или потенциально сознательным. Правда, философы возразили бы нам: нет, термин “бессознательное” не может иметь здесь применения; пока представление находилось в скрытом состоянии, оно вообще не было психическим. Но если мы уже в этом месте стали возражать им, то затеяли бы совершенно бесплодный спор о словах.

К термину или понятию бессознательного мы пришли другим путем, путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика. Мы видели, т. е. вынуждены были признать, что существуют весьма напряженные душевные процессы или представления — здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т. е. экономическим моментом, — которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть осознаны опять-таки как представления, хотя в действительности и не становятся сознательными. Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория оказывается неопровержимой, благодаря тому, что в психоаналитической технике нашлись средства, с помощью которых можно установить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддержавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление.

Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть двоякое бессознательное: скрытое, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. Наше знакомство с психической динамикой не может не оказать влияния на номенклатуру и описание. Скры-

тое, бессознательное, являющееся таковым только в описательном, но не в динамическом смысле, называется нами подсознательным; термин “бессознательное” мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному; таким образом, мы имеем теперь три термина: “сознательное (Bw), предсозна-тельное” (Vbw) и “бессознательное” (Ubw), смысл которых уже не только чисто описательный. Предсознательное (Vbw) предполагает нами стоящими гораздо ближе к сознательному (Bw), чем бессознательное, а так как бессознательное (Ubw) мы называли психическим, мы тем более назовем так и скрытое предсозна-тельное (Vbw). Почему бы нам, однако, оставаясь в полном согласии с философами и сохраняя последовательность, не отделить от сознательно-психического как предсознательное, так и бессознательное? Философы предложили бы нам тогда рассматривать и предсознательное и бессознательное как два рода или две ступени психоидного, и единение было бы достигнуто. Однако результатом этого были бы бесконечные трудности для изложения, а единственно значительный факт, что психоиды эти почти во всем остальном совпадают с признанно психическим, был бы отнесен на задний план из-за предубеждения, возникшего еще в то время, когда не знали этих психоидов или самого существенного в них.

Таким образом, мы с большим удобством можем обходиться нашими тремя терминами: Bw, Vbw, Ubw, если только не станем упускать из виду, что в описательном смысле существует двойное бессознательное, в динамическом же только одно. В некоторых случаях, когда изложение преследует особые цели, этим различием можно пренебречь, в других же случаях оно, конечно, совершенно необходимо. Вообще же мы достаточно привыкли к двойственному смыслу бессознательного и хорошо с ним справлялись. Избежать этой двойственности, поскольку я могу судить, невозможно; различие между сознательным и бессознательным есть в конечном счете вопрос восприятия, на который приходится отвечать или да или нет, самый же акт восприятия не дает никаких указаний на то, почему что-либо воспринимается или не воспринимается. Мы не вправе жаловаться на то, что динамическое в явлении может быть выражено только двусмысленно [Ср.: “Замечания о понятии бессозна-тельного” (Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre”, 4 Folge). Новейшее направление в критике бессознательного заслуживает быть здесь рассмотренным. Некоторые исследователи, не отказывающиеся от признания психоаналитических фактов, но не желающие признать бессознательное, находят выход из положения с помощью никем не оспариваемого факта, что и сознание как феномен дает возможность различать целый ряд оттенков интенсивности или ясности. Наряду с процессами, которые сознаются весьма живо, ярко и осязательно, нами переживаются также и другие состояния, которые лишь едва заметно отражают-

ся в сознании и наиболее слабо сознаваемые суть те, которые психоанализ хочет обозначить неподходящим термином “бессознательное”. Они-де, в сущности, тоже сознательны или “находятся в сознании” и могут стать вполне и ярко сознательными, если только привлечь к ним достаточно внимания.

Поскольку мы можем содействовать рассудочными аргументами разрешению вопроса, зависящего от соглашения или эмоциональных моментов, по поводу приведенных возражений можно заметить следующее указание на ряд степеней сознания не содержит в себе ничего обязательного и имеет не больше доказательной силы, чем аналогичные положения: существует множество градаций освещения, начиная от самого яркого, ослепительного света и кончая слабым мерцанием, следовательно, не существует никакой темноты. Или: существуют различные степени жизненности, следовательно, не существует смерти. Эти положения в известном отношении могут быть и содержательными, но практически они непригодны, как это тотчас обнаружится, если мы пожелаем сделать из них соответствующие выводы, например: следовательно, не нужно зажигать света, или: следовательно, все организмы бессмертны. Кроме того, вследствие такого незаметного подведения под понятие “сознательное” утрачивается единственная непосредственная достоверность, которая вообще существует в области психического. Сознание, о котором ничего не знаешь, кажется мне гораздо более абсурдным, чем бессознательное, душевное. И наконец, такое приравливание незаметного бессознательному пытались осуществить, явным образом, недостаточно считаясь с динамическими отношениями, которые для психоаналитического понимания играли руководящую роль. Ибо два факта упускаются при этом из виду: во-первых, очень трудно и требует большого напряжения уделить достаточно внимания такому незаметному; во-вторых, если даже это и удастся, то прежде бывшее незаметным не познается теперь сознанием, наоборот, часто представляется ему совершенно чуждым, враждебным и резко им отвергается. Возвращение от бессознательного к малозаметному и незаметному есть, таким образом, все-таки только следствие предубеждения, для которого тождество психического и сознательного раз навсегда установлено].

В дальнейшем развитии психоаналитической работы выясняется, однако, что и эти различия оказываются неисчерпывающими, практически недостаточными. Из числа положений, служащих тому доказательством, приведем решающее. Мы создали себе представление о связанной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как Я этой личности. Это Я связано с сознанием, что оно господствует над побуждениями к движению, т. е. к вынесению возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные, процессы, которая ночью отхо-

дит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого Я исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей значимости и деятельности. Это устраненное путем вытеснения в анализе противопоставляет себя Я, и анализ стоит перед задачей устранить сопротивление, производимое Я по отношению к общению с вытесненным. Во время анализа мы наблюдаем, как больной, если ему ставятся известные задачи, попадает в затруднительное положение; его ассоциации прекращаются, как только они должны приблизиться к вытесненному. Тогда мы говорим ему, что он находится во власти сопротивления, но сам он ничего о нем не знает, и даже в том случае, когда на основании чувства неудовольствия он должен догадываться, что в нем действует какое-то сопротивление, несомненно, исходит из его Я и принадлежит последнему, то мы оказываемся в неожиданном положении. Мы нашли в самом Я нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т. е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание, и для осознания чего требуется особая работа. Следствием такого наблюдения для аналитической практики является то, что мы попадаем в бесконечное множество затруднений и неясностей, если только хотим придерживаться привычных способов выражения, например, если хотим свести явление невроза к конфликту между сознанием и бессознательным. Исходя из нашей теории структурных отношений душевной жизни, мы должны такое протипоставление заменить другим, а именно цельному Я противопоставить отколовшееся от него вытесненное.

Однако следствия из нашего понимания бессознательного еще более значительны. Знакомство с динамикой внесло первую поправку, структурная теория вносит вторую. Мы приходим к выводу, что *Ubw* не совпадает с вытесненным; остается верным, что все вытесненное бессознательно, но все бессознательное есть вытесненное. Даже часть Я (один бог ведает, насколько важная часть Я может быть бессознательной), без всякого сомнения, бессознательна. И это бессознательное в Я не есть скрытое в смысле предсознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без сознания и само сознание не представляло бы столько трудностей. Когда мы, таким образом, стоим перед необходимостью признания третьего, не вытесненного *Ubw*, то нам приходится признать, что характер бессознательного теряет для нас свое значение. Он обращается в многосмысловое качество, не позволяющее широких и непререкаемых выводов, для которых нам хотелось бы его использовать. Тем не менее нужно остерегаться пренебрегать им, так как в конце концов свойство бессознательности или сознательности является единственным светочем во тьме психологии глубин.

Фрейд З. Я и оно // Избранное. — М., 1989. — С. 370—374.

Мы исходим из основного факта, что в отдельном индивиде, находящемся в массе, под ее влиянием часто происходят глубокие изменения его душевной деятельности. Его эффективность чрезвычайно повышается, его интеллектуальные достижения заметно понижаются, и оба процесса происходят, по-видимому, в направлении уравнивания себя с другими массовыми индивидами. Этот результат может быть достигнут лишь в том случае, если индивид перестанет тормозить свойственные ему первичные позывы и откажется от удовлетворения своих склонностей привычным для него образом. Мы слышали, что эти часто нежелательные последствия, хотя бы частично могут быть устранены более высокой “организацией” массы, но это не опровергает основного факта массовой психологии — обоих тезисов о повышении аффектов и снижении мыслительной работы в примитивной массе. Нам интересно найти психологические объяснения душевного изменения, происходящего в отдельном человеке под влиянием массы.

...Авторы по социологии и массовой психологии предлагают нам обычно в качестве объяснения одно и то же, хотя иногда подменяющими друг друга названиями, а именно магическое слово “внушение”... Вместо этого я сделаю попытку применить для уяснения массовой психологии понятие “либидо”, которое сослужило нам такую службу при изучении психоневрозов.

“Либидо” есть термин из области учения об эффективности. Мы называли так энергию тех первичных позывов, которые имеют дело со всем тем, что можно обобщить понятием любви. Мы представляем себе эту энергию как количественную величину — хотя в настоящее время еще неизмеримую. Суть того, что мы называли любовью, есть, конечно, то, что обычно называют любовью и что воспевается поэтами — половая любовь с конечной целью полового совокупления. Мы однако не отделяем всего того, что вообще в какой-либо мере связано с понятием любви, то есть, с одной стороны, любовь к себе, с другой стороны, любовь родителей, любовь детей, дружбу и общечеловеческую любовь, не отделяем и преданности конкретным предметам или абстрактным идеям. Наше оправдание в том, что психоанализ научил нас рассматривать все эти стремления как выражение одних и тех же побуждений первичных позывов, влекущих два пола к половому совокуплению, при иных обстоятельствах от сексуальной цели оттесняемых им на пути к ее достижению приостанавливаемых, в конечном же итоге всегда сохраняющих свою первоначальную преграду в степени, достаточной для того, чтобы обнаружить свое тождество (самопожертвование, стремление к сближению).

Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого “я”. По ту сторону принципа удовольствия. — М., 1991. — С. 273—276.

Человеческая культура — я имею в виду все то, в чем человеческая жизнь возвысилась над своими биологическими обстоятельствами и в чем она отличается от жизни животного, причем я пренебрегаю различием между культурой и цивилизацией — обнаруживает перед наблюдателями, как известно две стороны. Она охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы и взять у нее блага для удовлетворения человеческих потребностей, а, во-вторых, все институты, необходимые для упорядочивания человеческого взаимодействия и особенно дележа добываемых благ. Оба эти направления культуры связаны между собой, во-первых, поскольку во взаимоотношениях людей оказывает глубокое влияние мера удовлетворения влечений, дозволяемых наличными благами, во-вторых, поскольку отдельный человек сам может вступать в отношения с другими по поводу того или иного блага, когда другой использует его рабочую силу или делает его сексуальным объектом, в-третьих, поскольку каждый отдельный индивид виртуально является врагом культуры, которая тем не менее должна оставаться делом всего человеческого коллектива.

Примечательно, что как бы мало ни были способны люди к изолированному существованию, они тем не менее осуждают жертвы, требуемые от них культурой ради совместной жизни, как гнетущий груз. Культура должна поэтому защитить себя от одиночек, и ее институты, учреждения и заповеди ставят себя на службу этой задаче, они имеют целью не только обеспечить известное распределение благ, но и постоянно поддерживать его, словом, должны защищать от враждебных побуждений людей все то, что служит покорению природы и производству благ. Создания человека легко разрушимы, а наука и техника, построенная им, могут быть применены и для его уничтожения.

Так создается впечатление, что культура есть нечто навязанное противящемуся большинству меньшинством, которое ухитрилось завладеть средствами власти и насилия. Естественно, напрашивается предположение, что все проблемы коренятся не в самом существе культуры, а вызваны несовершенством ее форм, как они складывались до сего дня. Нетрудно обнаружить эти ее недостатки. Если в деле покорения природы человечество шло путем постоянного прогресса и вправе ожидать все большего в будущем, то трудно констатировать аналитичный прогресс в деле упорядочивания человеческих взаимоотношений и, наверное, во все эпохи, как опять же и теперь, многие люди задавались вопросом, заслуживает ли вообще защиты эта часть приобретений культуры. Хочется думать, что должно же быть возможным какое-то неупорядочение человеческого общества, после которого иссякнут источники. Неудовлетворенности культурой, культура откажется от принуждения и от подавления влечений, так что люди без тягот ду-

шевного раздора смогут отдаться добыванию благ и наслаждаться ими. Это был бы золотой век, спрашивается только, достижимо ли подобное состояние. Похоже, скорее, что всякая культура вынуждена строиться на принуждении и защите влечений; неизвестно еще даже, будет ли после отмены принуждения большинство человеческих индивидов готово поддерживать ту интенсивность труда, которая необходима для получения прироста жизненных благ. Надо, по моему, считаться с тем фактом, что у всех людей имеют место деструктивные, то есть антиобщественные и антикультурные тенденции и что у большого числа лиц они достаточно сильны, чтобы определить собою их поведение в человеческом обществе.

Этому психологическому факту принадлежит определяющее значение при оценке человеческой культуры. Если вначале еще можно было думать, что главное в ней — это покорение природы ради получения жизненных благ и что грозящие ей опасности устранимы целесообразным распределением благ среди людей, то теперь цент тяжести переместился, по-видимому, с материального на душевное. Решающим оказывается, удастся ли и насколько удастся уменьшить тяжесть налагаемой на людей обязанности жертвовать своими влечениями примирить их с неизбежным. Минимумом такой жертвы и чем-то ее компенсировать.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии //
Сумерки богов. — С. 95—97.

...Мера интериоризации предписаний культуры популярно и ненаучно выражаясь, нравственный уровень ее участников, — не единственное духовное благо, которое надо принимать в расчет при оценке культуры. У нее есть и другое богатство — идеалы и творения искусства, то есть виды удовлетворения, доставляемые теми и другими.

Мы слишком склонны причислять идеалы той или иной культуры — то есть ее оценку того, что следует считать высшим и наиболее престижным достоянием — к ее психологическому достоянию. При первом приближении кажется, будто этими идеалами определяются успехи культуры: реальная зависимость может быть однако иной: идеалы формируются после первых успехов, которым способствует взаимодействие внутренних задатков с внешними обстоятельствами, и эти первые успехи фиксируются в идеале, зовущем их к повторению. Удовлетворение, которое идеал дарит участникам культуры, имеет тем самым нарциссическую культуру, оно покоится на гордости от уже достигнутых успехов. Для своей полноты оно требует сравнения с другими культурами, ринувшимися к другим достижениям и сформировавшим другие идеалы. В силу таких различий каждая культура присваивает себе право презирать другие. Таким путем культурные идеалы становятся поводом к размежеванию и вражде между различными культурными регионами.

...Другого рода удовлетворение доставляет представителям того или иного культурного региона искусство... Искусство, как мы давно убедились, дает эрзац удовлетворение, компенсирующий древнейшие, до сих пор глубочайшим образом переживаемые культурные запреты, и тем самым как ничто другое примиряет с принесенными им жертвами. Кроме того, художественные создания, давая повод к совместному переживанию высоко ценимых ощущений, вызывают чувства идентификации, в которых так остро нуждается всякий культурный круг; служат ли они также и нарциссическому удовлетворению, когда изображают достижения данной культуры, впечатляющим образом напоминают о своих идеалах.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии //
Сумерки богов. — С. 101—103.

Неверно, что человеческая психика с древнейших времен не развивалась и, в отличие от прогресса науки и техники, сегодня все еще такая же, как в начале истории. Мы можем здесь привести один пример этого психического прогресса. Наше развитие идет в том направлении, что внешнее принуждение постепенно уходит внутрь, и особая психическая инстанция, человеческое сверх-Я, включает его в число своих заповедей. Каждый ребенок демонстрирует нам процесс подобного превращения, благодаря ему приобщаясь к нравственности и социальности. Это усиление сверх-Я есть в высшей степени ценное психологическое приобретение культуры. Личности, в которых оно произошло, делаются из противников культуры ее носителями.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии //
Сумерки богов. — С. 100.

К. Г. ЮНГ

Мои взгляды на “архаические остатки”, которые я назвал “архетипами” или первобытными образами, постоянно критиковались людьми, которые не обладали достаточными знаниями психологии сновидений или мифологии. Термин “архетип” зачастую истолковывался неверно, как некоторый вполне определенный мифологический образ или мотив. Но последние являются не более, чем сомнительными репрезентациями; было бы абсурдным утверждать, что такие переменные образы могли бы унаследоваться.

Архетип же является тенденцией к образованию таких представлений мотива, представлений, которые могут значительно колебаться в деталях, не теряя при этом своей базовой схемы. Существует, например, множество представлений о враждебном чувстве, но сам по себе мотив всегда остается неизменным. Мои критики неверно полагают, что я имею дело с “унас-

ледованными представлениями”, и на этом основании отвергают идею архетипа как простое суеверие. Они не принимают во внимание тот факт, что если бы архетипы были представлениями, имеющими свое происхождение в нашем сознании (или были бы приобретены сознанием), мы бы с уверенностью их воспринимали, а не поражались и не удивлялись бы при их возникновении в сознании. В сущности, архетипы являются инстинктивными векторами, направленным трендом, точно так же, как импульс у птиц вить гнезда, а у муравьев строить муравейники.

Здесь я должен пояснить разницу между архетипами и инстинктами. То, что мы называем инстинктами, является физиологическим побуждением и постигаются органами чувств. Но в то же самое время инстинкты проявляют себя в фантазиях и часто обнаруживают свое присутствие только посредством символических образов. Эти проявления я и назвал архетипами. Они не имеют определенного происхождения, они воспроизводят себя в любое время и в любой части света, — даже там, где прямая передача или “перекрестное оплодотворение” посредством миграции полностью исключены.

Юнг К. Г. Архетип и символ. — М., 1991. — С. 64—65.

Гипотеза о существовании коллективного бессознательного принадлежит к числу тех научных идей, которые поначалу остаются чуждыми публике, но затем быстро превращаются в хорошо ей известные и популярные... Хотя у Фрейда бессознательное выступает — по крайней мере метафорически, в качестве действующего субъекта, по сути оно остается не чем иным, как местом скопления именно вытесненных содержаний; и только потому за ним признается практическое значение. Ясно, что с этой точки зрения бессознательное имеет исключительно личностную природу, хотя с другой стороны, уже Фрейд понимал архаико-мифологический характер бессознательного способа мышления.

Конечно, поверхностный слой бессознательного является в известной степени личностным. Мы называли его **личностным бессознательным**. Однако этот слой покоится на другом, более глубоком, ведущем свое происхождение и приобретаемом уже не из личного опыта. Этот врожденный более глубокий слой и является так называемыми **коллективным бессознательным**. Я выбрал термин “коллективное”, поскольку речь идет о бессознательном, имеющем не индивидуальную, а всеобщую природу. Это означает, что оно включает в себя, в противоположность личностной душе, содержания и образы поведения, которые... являются повсюду и у всех индивидов одними и теми же. Другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным.

Существование чего-либо в нашей душе признается только в том случае, если в ней присутствуют так или иначе осознаваемые содержания. Мы можем говорить о бессознательном лишь в той мере, в какой способны удостовериться о наличии таких содержаний. В личном бессознательном это по большей части так называемые эмоционально окрашенные комплексы, образующие интимную душевную жизнь личности. Содержанием коллективного бессознательного являются так называемые **архетипы**.

*Юнг К. Г. Архетип и символ. — М., 1991.
— С. 97—98.*

Не стоит нагромождать примеры. Достаточно знать, что нет ни одной существенной идеи, либо воззрения без их исторических прообразов. Все они выходят в конечном счете к лежащим в основании архетипическим проформам, образы которых возникли в то время, когда сознание еще не думало, а воспринимало. Мысль была объектом внутреннего восприятия, она не думалась, но обнаруживалась в своей явленности, так сказать, виделась и слышалось. Мысль была, по существу, откровением, не чем-то искомым и навязанным, убедительным в своей непосредственной данности.

*Юнг К. Г. Архетип и символ. — М.,
1991. — С. 121—122.*

Э. ФРОММ

1. Под обладанием и бытием я понимаю не некие отдельные качества субъекта, примером которых могут быть такие утверждения, как “у меня есть автомобиль” или “я белый” или “я счастлив”; и два основных способа существования, два разных вида самоориентации и ориентации в мире, две различные структуры характера, преобладание одной из которых определяет все, что человек думает, чувствует и делает.

2. При существовании по принципу обладания мое отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения и обладания, в стремлении превратить все и всех, в том числе и самого себя, в свою собственность.

3. Что касается бытия как способа существования, то следует различать две его формы. Одна из них является противоположностью **обладания** — и означает подлинную причастность к миру. Другая форма бытия — это противоположность **видимости**. Она относится к истинной природе, истинной реальности личности или вещи в отличие от обманчивой видимости...

*Фромм Э. Иметь или быть. — М.,
1990. — С. 32—33.*

Чтобы полнее охарактеризовать принцип обладания, который мы здесь рассматривали, необходимо сделать еще одно уточнение и показать функцию **экзистенциального** обладания; само челове-

ское существование в целях выживания требует, чтобы мы имели и сохраняли определенные вещи, заботились о них и пользовались ими. Это относится к нашему телу, пище, жилищу, одежде, а также к орудиям производства, необходимым для удовлетворения наших потребностей, такую форму обладания можно назвать экзистенциальным обладанием, потому что оно коренится в самих условиях человеческого существования. Оно представляет собой рационально обусловленное стремление к самосохранению — в отличие **характерологического обладания**, страстного желания удержать и сохранить..., которое не является врожденным, а возникло в результате воздействия социальных условий на биологически данный человеческий вид.

Экзистенциальное обладание не вступает в конфликт с бытием, характерологическое обладание вступает в такой конфликт. Даже те, кого называют “справедливыми” и “праведными”, должны желать обладать в экзистенциальном смысле, поскольку они люди, тогда как средний человек хочет обладать и в экзистенциальном и характерологическом смысле.

Фромм Э. Иметь или быть. — М., 1990. — С. 91—92.

...Важное значение бытия обнаруживается при противопоставлении его **видимости**. Если я кажусь добрым, хотя моя доброта — лишь маска, прикрывающая мое стремление эксплуатировать других людей; если я представляюсь мужественным, в то время как я чрезвычайно тщеславен или, возможно, склонен к самоубийству; если я кажусь человеком, любящим свою родину, а на самом деле преследую свои эгоистические интересы, то видимость, то есть мое открытое поведение, находится в резком противоречии с реальными силами, мотивирующими мои поступки. Мое поведение отличается от моего характера. Структура моего характера, истинная мотивация моего поведения составляют мое реальное бытие. Мое поведение может частично отражать мое бытие, но обычно оно служит своего рода маской, которой я обладаю и которую я ношу, преследуя какие-то свои цели...

Понимание несоответствия между поведением и характером, между маской, которую я ношу, и реальностью, которую она скрывает, является главным достижением психоанализа Фрейда. Он разработал метод (свободных ассоциаций, анализ сновидений, трансфера, сопротивлений), направленный на раскрытие инстинктивных (главным образом, сексуальных) влечений, подавляемых в раннем детстве. И хотя в дальнейшем развитии теории и терапии психоанализа большое значение стали придавать травмирующим событиям в сфере ранних межличностных отношений, чем инстинктивной жизни, принцип остался тем же самым: подавляются ранние и — как я считаю — более поздние травмирующие влечения и страхи; путь к избавлению от симптомов или вообще от

болезней лежит в раскрытии подавленного материала. Иными словами, то, что подавляется — это иррациональные инфантильные и индивидуальные элементы жизненного опыта.

Фромм Э. *Иметь или быть*. — М., 1990.
— С. 103—104.

...Людам присущи две тенденции: одна из них, тенденция **иметь** — обладать — в конечном счете черпает силу в биологическом факторе, в стремлении к самосохранению; вторая тенденция—**быть**, а значит, отдавать, жертвовать собой — обретает свою силу в специфических условиях человеческого существования и внутренне присущей человеку потребности в преодолении одиночества посредством единения с другими. Учитывая, что эти два противоположных стремления живут в каждом человеке, можно сделать вывод, что социальная структура, ее ценности и нормы определяют, какое из этих двух стремлений станет доминирующим. Те культуры, которые поощряют жажду наживы, а значит, модус обладания, опираются на одни потенции человека; те же, которые благоприятствуют бытию и единению, опираются на другие. Мы должны решить, какую из этих двух потенций мы хотим культивировать, понимая, однако, что наше решение в значительной мере предопределено социоэкономической структурой данного общества, побуждающей нас принять то или иное решение.

Фромм Э. *Иметь или быть*. — М., 1990. — С. 112.

Детальное исследование процесса рационализации, возможно является самым важным вкладом психоанализа в развитие человеческой культуры. Оно открыло новое измерение истины и показало, что того факта, что кто-то верит во что-то, еще недостаточно, чтобы судить о его искренности, что только поняв, какие бессознательные процессы происходят в человеке, можно узнать, рационализирует он или говорит правду.

Психоанализ мыслительных процессов имеет дело не только с теми рационализациями, которые призваны исказить или скрыть истинную мотивацию, но также и с теми мыслями, которые неистинны в другом смысле, в смысле отсутствия у них важности и значения, которые придаются им теми, кто их проповедует. Мысль может быть пустой оболочкой, ничем иным, как мнением которого придерживаются лишь постольку, поскольку оно является широко распространенным в данной культуре словесным стереотипом и от которого легко отказаться при изменении общественного мнения. С другой стороны, мысль может быть выражением подлинных чувств человека и его истинных убеждений. В последнем случае она коренится в самой личности и имеет **эмоциональную основу**. Только мысли, укорененные Подобным образом, эффективно определяют поступки человека.

Фромм Э. *Психоанализ и религия. Иметь или быть*. — М., 1990. — С. 264—265.

15.3. Экзистенциализм

Э. МУНЬЕ

Строго говоря, не существует философии, которая не была бы экзистенциалистской. Наука приводит в порядок внешнее бытие. Индустрия занята утилитарным. Возникает вопрос — что делала бы философия, если бы не эксплуатировала существование и существующее.

Однако более охотно с именем экзистенциализма напрямую связывают течение современного мышления. Это мышление наиболее общим образом можно было бы охарактеризовать **как реакцию философии человека против крайностей философии идей и философии вещей**. Для нее (философии человека) главной проблемой является не существование как таковое, а существование человека. Она упрекает традиционную философию за то, что та чаще всего склоняется в пользу философии внешнего мира или продуктов духа.

В этом смысле экзистенциализм опирается на мощную традицию. История мышления отмечена вехами экзистенциальных откровений, которые в то же время были для мышления поворотом к самому себе, возвращением к своей первоначальной миссии. Это призыв Сократа, противостоящий космологическим грезам ионийских физиков своим призывом “Познай самого себя”. Это обращение стоиков, призывающих к господству над собой и противостоянию судьбе. Это греки, увлекающиеся легковесными играми софистики и диалектики. Это и святой Бернар [Клервосский], направляющийся в крестовый поход от имени христианства для обращения и спасения против математизации веры Абелляром. Это и Паскаль с самого начала поднявшийся на борьбу против картезианской авантюры, которая была нацелена на развитие науки и подчинение ей всего человека, его жизнь и смерть. Но с Паскаля собственно и начинается современный экзистенциализм. Он пресекает все пути, он касается всех тем.

Иногда отцом этой школы называют Кьеркегора. Курьез судьбы состоит в том, что он действительно был одним из первых экзистенциальных философов. Его заслуга состояла в ясности изложения идей. Я не могу понять, что делали в течение ста лет датчане со своим пророком как Серен Кьеркегор, который так как был эксцентричен и так глубоко анализировал человека. Во всяком случае потребовалось дожидаться начала этого века, чтобы он был переведен в Германии, и в смутные времена между двумя мировыми войнами чтобы он проник во Францию. Подобная же судьба у его предшественника Мэн де Бирана, звезда которого остается такой бесцветной даже в его собственной стране [Франции]. Мэн де Биран поднимал авторитет вселенского существования в пику сенсуалистическим философиям XVIII века, сплюсчивающим человека.

Кьеркегор же боролся против системы Гегеля, абсолютной системы, систематизирующихся систем, которым он противопоставляет абсолютное существование.

Таковы корни экзистенциализма. С этого момента ствол экзистенциализма расщепляется на две ветви. Одна произрастает от старого христианского ствола. Возвышение над природой значения образа Бога [в человеке], искупленного через воплощенного Христа. Провозглашен примат спасения над активностями знания и пользы; имеется ли онтологический климат наилучшим образом удовлетворяющей экзистенциалистским требованиям? Не следует ли просто сказать, что экзистенциализм это иной способ говорить о христианстве? Таков без сомнения был бы ответ Паскаля и Кьеркегора рационалистам. Но последние окрестили бы их философию новым именем, весьма внешним для них. Они рассматривались бы как свидетельства христианской очевидности, очевидности, которая в большей мере связана со свидетельствами, чем с разумными доводами.

Экзистенциализм снискал наибольшие лавры в феноменологической школе. Его ветвь, питающаяся христианским соком, не была порождена уверенностью и безмятежностью христианского учения в его доктринальном оформлении. Наоборот, эта уверенность и безмятежность противоречили его мышлению. Наилучшим образом переход от ортодоксии вероучения к независимости осуществил Макс Шеллер. Ясперс, утверждавший незавершенность критерия человеческого существования, не может быть даже назван христианским философом, хотя все импульсы его мышления, особенно может быть последних его работ, сделаны из вполне христианского теста. Никто не был ближе Кьеркегору, чем он. Поль Луи Ландсбер, работы которого были преждевременно прерваны в лагере департации Ориентбурга, продолжил эту линию. Русская ветвь проходит через Соловьева, Шестова и Бердяева. Еврейская ветвь проведена Бубером. Карл Барт своей диалектической теологией немало содействовал введению вновь в современное мышление Кьеркегора. Бер-госовский призыв вернуть к жизни, который в поэтических терминах поддержали Пеги и Клодель, был направлен против позитивизма, обезличивающего человека. Этот призыв сыграл тогда свою роль и ныне еще блистает тем же внутренним огнем. Было бы несправедливым забыть, как это стремятся сделать сегодня, другое свечение той же струи: работы Лабертоньера и Блонделя, в которых прозвучал призыв обращения к внутренней жизни...

Во многих понятиях “Метафизического дневника” Габриель Марсель воспроизводит живой французский христианский экзистенциализм с некоторыми элементами персоналистского мышления.

Кьеркегор из тех людей, которые, строго говоря, не могут иметь учеников, поскольку они не имеют завершенной системы, но которые, однако, могут иметь многочисленных последователей.

В начале второго течения находится другая изолированная величина — Ницше. Симметрично Иоанну Крестителю он хотел возвысить конец евангельской эры, провозгласив смерть Бога для людей, которые не осмеливаются брать на себя его роль. Этот призыв прозвучал в обстановке безраздельного оптимизма, царившего в конце века. Ницше как удар молнии осветил непристойность в пустом небе счастья, разрушающее осень Запада и открывающееся грозами равно действия, которые балансировали между нашими крышами и нашими садами. Ницше, так же как и Кьеркегор, ждал, что его голос будет услышан, когда отчаяние проникнет в сердце отделенных от божественного присутствия и разочаровавшихся в созерцании миров.

Из этого течения в силу обстоятельств сформировался новый стоицизм, в котором человек вдохновлялся на борьбу в своем фундаментальном одиночестве. Эта философия критиковалась современным рационализмом от имени решительного опыта за то, что она пропагандировала отчаяние, тоску, страх. Эта философия сталкивает нас непосредственно с ничто, не давая этому достаточно обоснования в глубинном опыте. Эта линия атеистического экзистенциализма, которая идет от Хайдеггера и Сартра и которую ошибочно принимают за весь экзистенциализм.

Простой взгляд убеждает нас, что первая экзистенциальная традиция не уступает второй ни в полноте, ни во влиянии, но связь между этими традициями так незаметна, что забывают их общий источник. Однако способ постановки проблем, резонанс многочисленных общих тем по крайней мере в истоке, обуславливает то, что диалог между теми способами мышления, которые остаются внешними для их общих предпосылок...

*Мунье Э. Введение в экзистенциализмы. —
Париж, 1947. — С. 8—14.*

С. КЬЕРКЕГОР

Что такое поэт? — Несчастный, переживающий тяжкие душевные муки; вопли и стоны превращаются на его устах в дивную музыку. Его участь можно сравнить с участью людей, которых сжигали заживо на медленном огне...

Я, может быть, и постигну истину, но до познания блаженства душевного мне еще далеко. Что же мне делать? Скажут: “займись делом”. Каким? Чем мне заняться? Разве оповещать человечество о своей грусти, стараясь представить новые доказательства печального ничтожества человеческой жизни? Или открывать какие-нибудь новые, еще не известные доселе, темные стороны жизни? Этим я мог бы, пожалуй, стяжать себе редкую награду: прославиться, наподобие астронома, открывшего новые пятна на Юпитере. Предпочитаю, однако, молчать.

...Я лежу пластом, ничего не делаю. Куда ни погляжу — везде пустота: живу в пустоте, дышу пустотой. И даже боли не ощущаю... Для меня же и страдание потеряло свою сладость. Посулите мне все блага или все муки земные — я не повернусь даже на другой бок ради получения одних или во избежание других. Я медленно умираю. Что может развлечь меня. Вот если бы я увидел верность, восторжествовавшую над всеми испытаниями, увлечение, все преодолевшее, веру,двигающую горы, если б я видел торжество мысли, примиряющее конечное с бесконечным... Но ядовитое сомнение разрушает все. Моя душа подобна Мертвому морю, через которое не перелететь ни одной птице, — достигнув середины, она бессильно падает в объятия смерти.

Сопротивляться — бесполезно. Нога моя скользит. Жизнь моя все-таки остается жизнью поэта. Можно ли представить себе более злосчастное положение? Я отмечен, судьба смеется надо мной, показывая мне, как все мои попытки к сопротивлению превращаются в поэтические моменты. Я могу описать надежду с такой жизненной правдой, что всякий, “надеющийся и верующий” в жизнь, узнает себя в моем описании, а оно все-таки — ложь: я создал его лишь по воспоминаниям.

...Я никогда не был веселым в душе, а между тем веселье как будто всегда сопутствует мне, вокруг меня словно всегда порхают невидимые для других, легкие гении веселья, любуясь которыми, глаза мои сияют радостью. И вот люди завидуют мне, когда я прохожу мимо их счастливый и веселый, как полубог, а я хохочу, — я презираю людей и мщу им. Я никогда не унижался до того, чтобы пожелать обидеть кого-нибудь фактически, нанести действительное оскорбление, но всегда умел повернуть дело так, что люди, вступавшие со мной в сношения, выносили впечатление какой-то обиды. Слыша, как хвалят других за честность и верность, я хохочу. Я никогда не был жестокосердным, но именно в минуты наисильнейшего сердечного волнения я принимал самый холодный и бесчувственный вид...

В воздухе разлита такая теплота, а город будто весь вымер... Мне вспоминается моя молодость, моя первая любовь, когда я так грусти. Теперь я грущу лишь по той первой грусти. Что такое юность? — Сон... Что такое любовь? — Сновидение...

Моя печаль — моя крепость; она расположена на вершине горного хребта среди облаков, как гнездо орла; никто не может овладеть ею. Оттуда я делаю набег в действительную жизнь, хватаю добычу, приношу домой и тку из нее картину для украшения стен моей башни. Я живу там отшельником...

...Быть вполне человеком — все-таки выше всего... У меня на ногах появились мозоли — значит шаг вперед...

...Да, я не господин своей судьбы, а лишь нить, вплетенная в общую ткань жизни! Но если я не могу ткать сам, то могу обрезать нить... *[Как один из открывателей экзистенции, Кьеркегор заме-*

чательно показывает необходимую поэтику экзистирующего субъекта, связанную с отсутствием каких-либо человеческих качеств и способностей. Их еще предстоит сформировать, выстроить. В экзистенции человек дан самому себе в форме отсутствия, т. е. в форме проблемы, которую еще предстоит решить, освоить как предмет самосозидательной работы. Поэтому все негативные определения собственного бытия следует в данном случае воспринимать не просто как печальную и огорчительную данность, но как деятельно ориентированную постановку проблем становления экзистирующего субъекта. У Кьеркегора замечательна именно эта постановка. — Примечание составителя].

Кьеркегор С. Афоризмы эстетики. Наслаждение и долг. — Киев, 1994. — С. 15—40.

Проклятый случай. Ведь ты мой единственный друг, единственное, что я считаю достойным быть моим союзником или врагом: ты всегда остаешься верным самому себе в своей капризной изменчивости, всегда одинаково непостижим, всегда загадочен. Я воплотил твой образ в себе, зачем же ты не являешься своему живому воплощению?..

...Ужасная мысль! Значит вся жизнь остановилась от скуки! Нет, я жду тебя, жду, проклятый случай! Я не хочу победить тебя принципами, или, как выражаются эти жалкие люди, характером, — нет, я хочу поэтически воссоздать тебя...

*Кьеркегор С. Дневник обольстителя.
Наслаждение и долг. — Киев, 1994. — С. 75.
Ж.-П. САРТР*

У каждого человека свои природные координаты: уровень высоты не определяется ни притязаниями, ни достоинствами — все решает детство...

...Во всех детях есть искра Божия, они ни в чем не уступают поэтам, ведь поэты — те же дети...

...Смерть преследовала меня, как наваждение, потому что я не любил жизни. Этим объясняется ужас, который мне внушала смерть...

*Сартр Ж.-П. Слова. — М., 1966. — С.
55—60, 136.*

...Существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты... и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности...

...Человек просто существует, а 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 после этого прорыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает...

...Человек — это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста...

...Наш исходный пункт — это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: “Я мыслю, следовательно существую”. Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя...

...Если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования...

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М., 1989. — С. 321—323, 335—336.

...По появлении человека среди бытия, его “облекающего”, открывается мир. Но исходный и существенный момент этого появления — отрицание. Так мы добрались до первого рубежа нашего исследования: человек есть бытие, благодаря которому возникает ничто. Но вслед за этим ответом тотчас возникает другой вопрос: что такое человек в его бытии, если через человека в бытие приходит ничто?

...Бытие может порождать лишь бытие, и если человек включен в этот процесс порождения, выйти из него он может, лишь выходя за пределы бытия. Коль скоро человек способен вопрошать об этом процессе, то есть ставить его под вопрос, предполагается, что он может обозревать его как совокупность, то есть выводить самого себя за пределы бытия, ослабляя вместе с тем структуру бытия...

...Свобода не может быть понята и описана как обособленная способность человеческой души. Мы старались определить человека как бытие, обуславливающее появление ничто, и это бытие явилось нам как свобода. Таким образом свобода — как условие, необходимое для нигилирования ничто, — не может быть отнесена к числу свойств, характеризующих сущность бытия человека. Выше мы уже отмечали, что существование человека относится к его сущности иначе, чем существование вещей мира — к их сущности. Свобода человека предшествует его сущности, она есть условие, благодаря которому последняя становится возможной, сущность бытия человека подвешена в его свободе. Итак, то, что мы называем свободой, неотлично от бытия “человеческой реальности”. О человеке нельзя сказать, что он сначала есть, а затем — он свободен; между бытием человека и его “свободомыслием” нет разницы...

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Человек и его ценности. — Ч.1. — М., 1988. — С. 98—99.

...Рано или поздно наступает время, когда нужно выбирать созерцанием и действием. Это и называется стать человеком...

...В этой вселенной единственным шансом укрепиться в сознании, зафиксировать в нем свои дерзания является творчество! Творить — значит жить вдвойне...

...Подлинное произведение искусства всегда соразмерно человеку, и по самой своей сущности оно всегда что-то “недоговаривает”. Имеется своеобразная связь между глобальным жизненным опытом художника и произведением, которое его отображает...

...Мыслить — значит испытывать желание создавать мир (или, что то же самое, задавать границы собственному миру). Это значит, что, только исходя из фундаментального разлада между человеком и его опытом, можно найти почву для их согласия...

...Сегодня, когда мысль оставила притязания на универсальность, когда наилучшей историей мысли была бы история ее покаяний, мы знаем, что система неотделима от своего автора, если хоть сколько-нибудь значима...

...Глубокая мысль находится в непрерывном становлении, смыкаясь с жизненным опытом и формируясь в нем. Точно так же уникальное творение человеком самого себя подкрепляется последовательностью и многообразием создаваемых им образов...

Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов.
— М., 1989. — С. 282—291, 292—302.

Что такое бунтующий человек? Это человек, который говорит “нет”. Но, отказываясь, он не отрекается: это также человек, который изначально говорит “да”. Раб, подчинявшийся приказам всю свою жизнь, вдруг находит новую команду неприемлемой. Каково содержание этого “нет”?..

...Бунтарство порождает, пусть смутно, осознание, осеняющее понимание того, что в человеке есть нечто, о чем он может, хотя бы временно, идентифицироваться. До сих пор эта идентификация не ощущалась по-настоящему. Раб переносил все репрессии, предшествовавшие бунту. Он даже часто безразлично воспринимал приказы более возмутительные, чем тот, который вызвал отказ. Он был терпелив, быть может, внутренне и противился им, но молчал, озабоченный сиюминутными интересами. Раб еще не осознавал своих прав. Потеряв терпение, он распространяет свое нетерпение на все, с чем раньше соглашался...

Камю А. Бунтующий человек. Человек и его ценности. —
Ч.1. — М., 1988. — С.90—98.

...Философия — ни наука, ни мировоззренческая проповедь. Наш курс объявлен под названием “Основные понятия метафизики”... 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 главного содержания философии. Раз философия по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия благодаря ей обретут должную широту и закругленность...

...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 сама постановка такой цели — принципиальный промах и непризнание глубочайшего существа философии. Философия как абсолютная наука — высокий, непревосходимый идеал...

...Метафизика есть вопрошание, с которым 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 особенного 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.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 116—122.

Каким бы образом не брались толковать сущее, или как дух в смысле спиритуализма, или как материю и силу в смысле материализма, или как становление и жизнь, или как представление, или как волю, или как субстанцию, или как субъект, или как энергию, или как вечное возвращение того же, всякий раз сущее как сущее, бытие уже высветилось. Бытие в некой непотаенности пришло. Принесет ли бытие, как оно с собой приносит такую непотаенность, открывает ли, как Оно открывает себя в метафизике и в качестве метафизики остается скрытым. Бытие в своем высвечивающем существе, то есть в своей истине не продумывается. И все-таки в своих ответах на свой вопрос

о сущем как таковом метафизика говорит из незамеченной открытости бытия. Истина бытия может поэтому называться почвой, на которой держится метафизика как корень дерева философии, из которой она питается.

Хайдеггер М. Введение к “Что такое Метафизика?” — М., 1993. — С. 27.

Мышление, чьи мысли не только не настроены на счет, но вообще определяются Другим, чем сущее, пусть будет названо бытийным мышлением. Вместо того, чтобы считаться с сущим в расчете на него, оно рассматривает себя в бытии как истину бытия. Это мышление отвечает вызову бытия, когда человек передоверяет свое историческое существо той единственной необходимости, которая не понуждает вынуждением, но создает нужду, выполненную свободой жертвы. Нужда в том, чтобы сохранялась истина бытия, чтобы не выпало на долю человека и всему сущему. Жертва есть изъятие из всего принуждения, ибо поднимающееся из бездны свободы растрачивание человеческого существа на хранение истины бытия для сущего. В жертве осуществляет себя потаенная признательность, единственно достаточное отблагодарение за расположение, в качестве которого бытие препоручило себя существу человека в мысли, чтобы человек взял на себя в своем отношении к бытию сбережение бытия. Изначальное мышление — отголосок расположения бытия, где светит и сбывается единственное: что сущее — есть. Этот отголосок — человеческий ответ на слово беззвучного голоса бытия.

Хайдеггер М. Послесловие к “Что такое метафизика?” — М., 1993. — С. 40.

Сущее существующее способом экзистенции, это человек. Только человек экзистирует. Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но он не экзистирует. Предложение: “Только человек экзистирует” никоим образом не значит, что только человек оказывается действительно сущим, а все прочее сущее недействительно и только кажимость или представление. Предложение “Человек экзистирует” означает: человек есть то сущее, чье бытие отмечено открытым стоянием внутри непостоянности бытия, отличительно благодаря бытию, отмечено в бытии. Экзистенциальное существо человека есть основание того, что человек умеет представить сущее как таковое и иметь сознание о представленном. Всякое сознание заранее предполагает экстатически понятую экзистенцию в качестве *essentia* человека, причем *essentia* означает то, в качестве чего человек существует, пока он человек. Сознание, наоборот, и не создает впервые открытость сущего, и не представляет впервые че-

ловеку открытость для сущего. Куда и откуда и каком свободном измерении должна была бы двигаться всякая интенциональность сознания, если бы человек не имел уже в том выстаивании своего существа? На что еще другое, если всерьез о том задуматься, должна указывать приставка “со”- в именах “со-знание” и “само-со-зна-ние”, кроме как на экзистенциальное существо того, что существует, поскольку экзистит? Быть самостью — конечно, характеристика существа того сущего, которое экзистит, однако экзистенция и не заключается в самости, и не определяется из нее. Но поскольку метафизическая мысль выводит человеческую самость из субстанции или, что в основе то же, из субъекта, постольку первый путь, ведущий от метафизики к экзистенциальному существованию человека, должен проходить через метафизическое определение человеческой самости.

Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 32.

Конечно, как следствие освобождения человека Новое время принесло с собой субъективизм и индивидуализм. Но столь же несомненным остается и то, что никакая эпоха до того не создавала подобного объективизма и ни в одну прежнюю эпоху неиндивидуальное начало не выступало в образе коллектива. Существенны здесь необходимые взаимопереходы между субъективизмом и объективизмом. Но как раз эта их взаимная обусловленность друг другом указывает на более глубокие процессы.

Решающее здесь не то, что человек освобождает себя от прежних связей себе самому, а то, что меняется вообще существо человека и человек становится субъектом. Это слово *subiectum* мы должны понимать конечно, как перевод греческого... Так называется подлежащее, то, что в качестве основания собирает все на себе. Это метафизическое значение понятия субъекта не имеет ближайшим образом никакого подчеркнутого отношения к человеку и тем более к Я.

Если теперь человек становится первым и исключительным субъектом, то это значит: он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается все сущее. Человек становится точкой отсчета для сущего как такового.

Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 47—48.

Если “истина”, т. е. истинное и действительное, выводится и возводится в некий самосуший мир, то это подлинно сущее выступает как нечто такое, чему должна покориться вся человеческая жизнь. Истинное есть само по себе должное и желанное. Человеческая жизнь лишь тогда на что-то годится, только тогда определена истинными добродетелями, когда эти последние только к тому устремлены и только тому способствуют, чтобы осуществить желаемое и должное, следовать за ними и так подчинять себя “идеальному”.

Человек, самоотрекающийся перед идеалами и прилежно стремящийся их исполнить, есть добродетельный, годный, т. е. “хороший человек”. Продуманное в ницшеанском смысле, это означает: человек, ваяющий сам себя как такого “хорошего человека”, учреждает над собой сверхчувственные идеалы, которые дают ему то, чему он должен подчиниться, чтобы в осуществлении этих идеалов объяснить себе жизненную цель.

Воля, волящая этого “хорошего человека” есть воля к подчинению идеалам как чему-то такому, что дано само по себе, над чем человек не может уже иметь больше никакой власти. Воля, волящая “хорошего человека” и его идеалы, есть воля к власти этих идеалов и тем самым воля к бессилию человека. Воля, волящая “хорошего человека” есть, конечно, тоже воля к власти, но в образе бессилия человека для власти. Этому бессилию человека для власти прежние верховные ценности обязаны своей проекцией в сверхчувственное и своим возвышением до мира “в себе” как единственно истинного мира. Воля, волящая “хорошего человека” и “хорошее” в этом смысле, есть “моральная” воля...

Поэтому Ницше может сказать (№ 400):

“В истории морали выражается таким образом, **воля к власти**, с которой то рабы и угнетенные, то неудачники и тяготящиеся собой; то посредственности делают попытку провести **им** благоприятные ценностные суждения”.

Соответственно этому говорится (№ 356):

“Смирненным, прилежным, благожелательным, умеренным: Таким Вы хотите человека? **Хорошего человека?** Но, чудится мне, это просто идеальный раб, раб будущего.

И в № 358:

“Идеальный раб (“добрый человек”) — Кто **себя** не может поставить “целью”, вообще не может от себя вводить цели, тот отдает честь мерам **лишения самости** — инстинктивно. В ней убеждается вся его разумность, его опыт, его сущность. И вера тоже есть некое лишение самости”.

Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 106.

...Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческой сущности, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики — имея в виду способ, каким определяется сущность человека, — проявляется в том, что она “гуманистична”. Соответственно, всякий гуманизм остается метафизичным. При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает от отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить вопрос, потому что ввиду своего происхождения из

метафизики не знает и не понимает его. И наоборот, необходимость и своеобразие забытого в метафизике и из-за нее вопроса об истине бытия, не может выйти на свет иначе, как если среди господства метафизики будет задан вопрос: “Что такое метафизика?” Более того, всякий вопрос о “бытии”, даже вопрос об истине бытия, приходится на первых порах вводить как “метафизический”...

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 319—320.

Только странное дело: как раз, когда человек науки закрепляет за собой свою самую подлинную суть, он явно или неявно заговаривает и о чем-то другом. Исследованию подлежит только сущее и более — ничто; одно сущее и кроме него — ничто; единственно сущее и сверх того — ничто.

Как обстоит дело с этим Ничто? Случайность ли, что мы невзначай вдруг о нем заговорили? Вправду ли это просто манера речи — и больше ничто?

...Наука ничего не хочет знать о Ничто. С той же очевидностью, однако, остается верным: когда она пытается высказать свою собственную суть, она обращается к помощи Ничто. Ей требуется то, что она отвергает. Что за двойственность приоткрывается здесь?

При осмыслении нашей сегодняшней экзистенции как определяющейся через науку, мы попали в самую гущу противоречия. Противоречие само собой разворачивается в вопрос. Вопрос только и дожидается, чтобы его явно высказали: как обстоит дело с Ничто?

...Разработка вопроса о Ничто должна поставить нас в положение, исходя из которого или окажется возможным на него ответить, или выявится невозможность ответа. Мы остались с Ничто в руках. Наука с высокомерным равнодушием по отношению к нему оставляет его нам как то, что “не существует”.

Попытаемся все же задать вопрос о Ничто. Что такое Ничто? Уже первый подступ к этому вопросу обнаруживает что-то непривычное. Задавая такой вопрос, мы заранее представляем Нечто как нечто, которое тем или иным образом “есть” — словно некое сущее. Но ведь как раз от сущего Ничто абсолютно отлично. Наш вопрос о Ничто — что и как оно, Ничто, есть — искажает предмет вопроса до его противоположности. Вопрос сам себя лишает собственного предмета.

Соответственно и никакой ответ на такой вопрос тоже совершенно невозможен. В самом деле, он обязательно будет получаться в форме: Ничто “есть” то-то и то-то. И вопрос и ответ в свете Ничто одинаково нелепы [*Замечательна диалектика становления (человека), когда предмет дан в форме проблемы (в форме своего отсутствия по формуле: “да” как “нет”). Для содержательной*

мысли противоречие, парадокс, нелепость, “пустота” — только начало и условие пуска мысли. Пустота звучит как экзистенциальный призыв: “Пусть будет!” — Примечание составителя].

Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. — М., 1993. — С. 17—18.

Человек не только живое существо, обладающее среди прочих своих способностей также и языком. Язык есть дом бытия, живя в котором, человек экзистирует, поскольку, оберегая истину бытия| принадлежит ей...

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. — М., 1993. — С. 203.

Филология делает национальную и народную литературу предметом объяснения и истолкования. Письменное литературное слово — это всегда сказавшее себя слово языка. Когда филология занимается языком, она обрабатывает его сообразно предметным аспектам, установленным грамматикой, этимологией и сравнительной историей языка, стилистикой и поэтикой.

Но язык говорит и без того, чтобы ему стать литературой, и совершенно независимо от того, достигает ли в свою очередь литература той предметной противопоставленности, которой соответствуют констатации литературоведческой науки. В филологической теории правит как ее необходимое язык...

Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие. — М., 1993. — С. 17—18.

...Поворот, превращающий забывание бытия в хранение истины бытия совершается только тогда, когда опасность, обратимая в своей потаенной сути, впервые наконец выйдет на свет в качестве опасности, какая она есть. Возможно, мы уже стоим под надвигающейся тенью события этого поворота. Как и когда он совершится в нашей истории, не знает никто. Да и нет нужды знать о таких вещах. Знание этого рода было бы даже губительным для человека, коль скоро его существо в том, чтобы быть хранителем, который ходит за существом бытия, обдуманно оберегая его. Только когда человек как пастух бытия ходит за истиной бытия, он может желать и ждать прихода события бытия, не опускаясь до пустой любознательности.

А что происходит там, где опасность опознана как опасность и тем самым впервые непотаенным образом выступает самою собою?

Чтобы услышать ответ на этот вопрос, прислушаемся к намеку, доносящемуся до нас в строках Гёльдерлина. В поздней редакции гимна “Патмос” поэт говорит:

Но где опасность, там вырастает
И спасительное.

Если сегодня мы продумаем эти слова в их сути еще глубже, чем сложивший их поэт, осмыслим их до предельного смысла, то они скажут нам: где опасность выходит на свет как опасность, там уже восходит и спасительное...

...Сущность человека покоится в языке. Мы существуем, выходит, прежде всего в языке и при языке. Путь к нему, стало быть не нужен. Да путь к нему притом еще и невозможен, если мы уж и без того там, куда он должен был вести. Однако там ли мы? Так ли мы в языке, что касаемся его существа, понимаем его как язык и, вслушиваясь собственно в него, воспринимаем его? Оказываемся ли мы без всякого нашего старания в близости языка? Или путь к языку как языку длиннейший из всех, какие можно помыслить? Не только длиннейший, но и окруженный помехами, идущими от самого языка, как только мы пытаемся без оглядывания на попутные обстоятельства осмыслить чисто его?..

...Сказать и говорить — не одно и то же. Человек может говорить; говорить без конца, но так и ничего и не сказать. Другой, наоборот, молчит, он не говорит, но именно тем, что не говорит, может сказать многое.

А что зовем мы словом “сказать”? Чтобы вникнуть в это, будем держаться того, о чем зовет нас здесь думать наш язык. Сказать — значит показать, объявить, дать видеть, слышать...

...В свете этих отношений сказывания мы называем существо языка в целом “сказом”, признаваясь, что даже и теперь еще не угадано то, чем единятся все отношения...

...Нам известна речь как артикулированное оглашение мысли посредством орудий речи. Однако говорение есть одновременно и слушание...

*Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие.
— М., 1993. — С. 17—18.*

К. ЯСПЕРС

В течение более чем полувека все настойчивее ставится вопрос о ситуации времени; каждое поколение отвечало на этот вопрос для своего мгновения. Однако если раньше угроза нашему духовному миру ощущалась лишь немногими людьми, то с начала войны этот вопрос встает едва ли не перед каждым человеком...

...Вопрос о современной ситуации человека как результате его становления и его шансов в будущем поставлен теперь острее, чем когда-либо. В ответах предусматривается возможность гибели и возможность подлинного начинания, но решительный ответ не дается.

...То, что сделало человека человеком, находится за пределами переданной нам истории. Орудия в постоянном владении, создание и употребление огня, язык, преодоление половой ревности и мужское товарищество при создании постоянного общества подняли человека над миром животных.

...В водовороте современного существования часто становится непостижимым, что собственно происходит. Неспособные спастись на берегу, что позволило бы обозреть целое, мы носимся в своем существовании, как по морю. Водоворот создает то, что мы видим только тогда, когда он нас увлекает за собой.

Однако это существование рассматривается в настоящее время как само собой разумеющееся, как массовое обеспечение посредством рационального производства на основе технических открытий. Когда это знание постигаемого процесса в целом превращается в осознание бытия современности, неизбежным становится уже не непостижимый в своих возможностях водоворот, а действующий в ходе необходимого экономического развития аппарат.

...Индивид распадается на функции. Быть означает быть в седле; там, где ощущалась бы личность, деловитость была бы нарушена. Отдельный человек живет как **сознание социального бытия**. В пограничном случае он ощущает радость труда без ощущения своей самости; живет коллектив, и то, что отдельному человеку казалось бы скучным, более того невыносимым, в коллективе он спокойно принимает, и как бы под властью иного импульса. Он мыслит свое бытие только как “мы”.

Бытие человека сводится к всеобщему; к жизнеспособности как производительной единице...

Ясперс К. Духовная ситуация времени. Человек и его ценности.— Ч. 1. — М., 1988. —С. 61—83.

тема 16
Общество и культура
как предмет философского анализа

16.1. Философия истории

Г. Ф. В. ГЕГЕЛЬ

Подобно тому, как зародыш содержит в себе свою природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю.

Гегель Г. Ф. В. Сочинения. Т. VIII. — М., 1935. — С. 18.

Неизмеримая масса желаний, интересов и деятельности 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... Живые индивидуумы и народы, ища и добиваясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они бессознательно исполняют...

Гегель Г. Ф. В. Сочинения. Т. VIII. — М., 1935. — С. 24—25.

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.

Гегель Г. Ф. В. Сочинения. Т. VIII. — М., 1935. — С. 32.

К. МАРКС

Это [материалистическое] понимание истории заключается в том, чтобы исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения — то есть гражданское общество на его различных ступенях, как основу всей истории; затем изобразить действительность гражданского общества в сфере государственной

жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. и проследить процесс их возникновения на этой основе.

Маркс К. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 36—37.

Дело обстоит следующим образом: определенные индивиды, определенным образом занимаются производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения... Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов — не таких, какими они могут казаться в собственном им чужом представлении, а таких, каковы они в **действительности**, т. е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действительно проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от произвола границах, предпосылках и условиях.

Маркс К. Немецкая идеология // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 24.

История — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека.

Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Собрание сочинений. Т. 3. — С. 36—37.

Общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это или нет. Их материальные отношения образуют основу всех их отношений. Эти материальные **отношения** суть лишь необходимые **формы**, в которых осуществляется их материальная и индивидуальная деятельность.

Маркс К. Письмо П. В. Анненкову // Собрание сочинений. Т. 27. — С. 402—403.

В качестве исходного пункта [истории] следует принять определенный характер общественного человека, т. е. определенный характер общества.

Маркс К. Замечания на книгу А. Вагнера “Учебник политической экономии” // Собрание сочинений. Т. 19. — С. 376—377.

В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный буржуазный способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации.

Маркс К. К критике политической экономии // Собрание сочинений. Т. 13. — С. 7.

Производственные отношения в своей совокупности образуют то, что называют общественными отношениями, обществом и притом образуют общества, находящиеся на **определенной ступени исторического развития**, общество со своеобразным отличительным характером. Античное общество, феодальное общество, буржуаз-

ное общество представляют собой такую совокупность производственных отношений, из которых каждая вместе с тем знаменует собой особую ступень в историческом развитии человечества.

Маркс К. Наемный труд и нищета // Собрание сочинений. Т. 6. — С. 442.

Вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы...

Маркс К. Нищета философии // Собрание сочинений. Т. 4. — С. 162.

Раз человек уже существует, он как настоящая предпосылка человеческой истории есть также ее постоянный продукт и результат, и предпосылкой человек является только как собственный продукт и результат.

Маркс К. Теория прибавочной стоимости // Собрание сочинений. Т. 26. — Ч. III. — С. 516.

История делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновения множества отдельных волей, причем каждая из этих волей становится тем, что она есть, опять таки благодаря массе особых жизненных обстоятельств. Таким образом, имеется бесконечное количество параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая — историческое событие. Этот результат можно опять таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, бессознательно и безвольно. Таким образом, история, как она шла, до сих пор, протекает подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения. Но из того обстоятельства, что воли отдельных людей, каждый из которых хочет того, к чему его влечет физическая конституция и внешние, в конечном счете экономические обстоятельства (или его собственные, личные, или общесоциальные), что эти воли достигают не того, чего они хотят, но сливаются в нечто среднее, в одну общую равнодействующую,—из этого все же не следует заключать, что эти воли равны нулю. Наоборот, каждая воля участвует в равнодействующей и постольку включена в нее.

Маркс К. Письмо Иозефу Блоху // Собрание сочинений. Т. 37. — С. 395—396.

...История носила бы очень мистический характер, если бы “случайности” не играли никакой роли. Эти случайности входят, конечно, и сами составной частью в общий ход развития, уравниваясь другими случайностями. Но ускорение и замедление в сильной степени зависит от этих “случайностей”, среди которых фигурирует также и такой “случай”, как характер людей, стоящих вначале во главе движения.

Маркс К. Письмо М. Людвигу Кугельману // Собрание сочинений. Т. 33. — С. 175.

Л. Я. ГУМИЛЕВ

Очевидно, самая живая личность создает вокруг себя какое-то напряжение, обладает каким-то реальным энергетическим полем или сочетанием полей, подобно электромагнитному, состоящему из каких-то силовых линий, которые находятся не в покое, а в ритмическом колебании с разной частотой... В основе этнического деления лежит разница поведения особей, составляющих этнос.

Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. — Л., 1990. — С. 31.

Пассионарность — это характерологическая доминанта, непроборимое внутреннее стремление (осознанное или чаще неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление цели (часто иллюзорной).

Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. — Л., 1990. — С. 33.

...Взрыв пассионарности создает в значительном числе особей, обитающих на охваченной этим взрывом территории, особый нервно-психический настрой, что является поведенческим признаком. Возникший признак связан с повышенной активностью, но характер этой активности определяется местными условиями: ландшафтами, этнокультурными, социальными, а также силой самого импульса.

Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. — Л., 1990. — С. 35—36.

Пассионарный толчок в I в. к середине II в. породил Византию, Великое переселение народов и Славянское единство. Эти три феномена находились в IX в. на рубеже фазы надлома и инерционной фазы Этногенеза. Византии предстоял расцвет культуры, славянству — расширение ареала, а Франкской империи, созданной Карлом Великим в 800 г., угрожала неотвратимая судьба — в недрах ее, в соседних Скандинавии и Астурии шел инкубационный период нового пассионарного взрыва..

Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. — М., 1989. — С. 16—17.

А. ДЖ. ТОЙНБИ

Рассмотрев и идентифицировав двадцать одно общество одного вида, в числе которых находится и западное общество, предварительно их классифицировав на основании определенных критериев, перейдем, наконец, к исследованию собственной истории, а именно к

сравнительному анализу процесса генезиса, роста, надлома и разложения, возникновения и падения универсальных государств, вселенских церквей, героических эпох, контактов между цивилизациями во времени и пространстве. Прежде чем приступить к исследованию, было бы целесообразно дать предварительный ответ на критику, в частности по вопросу о том, сравнимы ли зафиксированные нами 21 общество между собой. Их сравнимость можно проверить по нескольким параметрам.

Первый и самый простой аргумент против сравнимости данных обществ может быть сформулирован следующим образом: эти общества ничто не объединяет, кроме того, что они представляют собой интеллектуально-исторические поля исторического исследования...

Ложность концепции единства цивилизации. Ответив на возражение, согласно которому цивилизации слишком разнородны, для сравнения, отметим на прямо противоположное ему, но также допустимое возражение, что цивилизации, будучи однородными, по сути тождественны, и мы фактически имеем дело с одной-единственной. Цивилизация эта уникальная, и ее не с чем сравнивать. Этот тезис о “единстве цивилизации” является ложной концепцией, весьма популярной среди современных западных историков, мышление которых находится под сильным влиянием социальной среды.

Одна из причин, породивших это заблуждение, заключается в том, что современная западная цивилизация распространила само экономическую систему по всему миру. За экономической унификацией, которая зиждется на западном основании, последовала и политическая унификация, имеющая то же основание и западная столь же далеко. Несмотря на то, что политическая экспансия западного мира в наши дни не столь очевидна и наступательна, как экспансия экономическая, тем не менее около 60—70 государств современного мира, включая также существующие незападные государства, в настоящее время оказались членами (в разной степени включенности) единой мировой системы государств с единым международным правом.

Западные историки преувеличивают значимость этих явлений. Во-первых, они считают, что в настоящее время унификация мира на экономической основе Запада более или менее завершена, а значит, как они полагают, завершается унификация и по другим направлениям. Во-вторых, они путают унификацию с единством, преувеличивая таким образом роль ситуации, исторически сложившейся совсем недавно и не позволяющей пока говорить о создании единой Цивилизации, тем более отождествлять ее с западным обществом.

Западное общество провозглашается, тем не менее, цивилизацией уникальной, обладающей единством и неделимостью, цивилизацией, которая после длительного периода борьбы достигла

наконец цели — мирового господства. А то обстоятельство, что ее экономическая система держит в своих сетях все человечество, представляется как небесная свобода чад Божьих.

Тезис об унификации мира на базе западной экономической системы как закономерном итоге единого и непрерывного процесса развития человеческой истории приводит к грубейшему искажению фактов и к поразительному сужению исторического кругозора.

Во-первых, подобный взгляд на современный мир следует ограничить только экономическим и политическим аспектами социальной жизни, но никак не распространять его на культуру, которая не только глубже первых двух слоев, но и фундаментальнее. Тогда как экономическая и политическая карты мира действительно почти полностью “вестернизированы”, культурная карта и поныне остается такой, какой она была до начала западной экономической и политической экспансии...

Во-вторых, догма “единства цивилизации” заставляет историков игнорировать то, что непрерывность истории двух родственных цивилизаций отличается от непрерывности двух последовательных глав истории одной цивилизации. Не считаясь с этим различием, историки начинают рассматривать эллинскую историю как одну из глав истории западной цивилизации (которую они уже безоговорочно отождествили с Цивилизацией). Таким образом, три цивилизации объединяются в одну, а история единственной Цивилизации оказывается выпрямленной в линию, нисходящую от всеобъемлющей современной западной цивилизации к примитивному обществу неолита, а от неолита через верхний и нижний слои материальной культуры палеолита — к доисторическим предкам Человека.

В-третьих, они попросту игнорируют этапы или главы истории других цивилизаций, если те не вписываются в их общую концепцию, опуская их как “полуварварские” или “разлагающиеся” или относя их к Востоку, который фактически исключался из истории цивилизации. Наконец, они совершенно не учитывают наличия других цивилизаций. Православное христианство, например, либо считается частью западного христианства, что можно вывести из названия, либо изображается временным наростом на теле западного общества. Православное христианство, по этой версии, зародившись, служило оплотом западного общества в борьбе с Востоком. Исчерпав свои функции, нарост этот атрофировался и исчез, подобно тому, как у головастика отваливаются жабры и хвост на стадии его превращения в лягушку. Что же касается трех других незападных цивилизаций — исламской, индуистской и дальневосточной, — они вообще отвергаются как “туземные” по отношению к колеснице западного общества...

Ложная концепция “единства истории” на базе западного общества имеет еще одну неверную посылку — представление о прямолинейности развития.

Это не что иное, как простейший образ волшебного бобового стебелька из сказки, который пробил землю и растет вверх, не давая отростков и не ломаясь под тяжестью собственного веса, пока не ударится головой о небосвод.

В начале нашего труда была предпринята попытка применить понятие эволюции к человеческой истории. Было показано, как представители одного и того же вида обществ, оказавшись в одинаковых условиях, совершенно по-разному реагируют на испытания — так называемый вызов истории. Одни сразу же погибают, другие выживают, но такой ценой, что после этого ни на что неспособны; третьи столь удачно противостоят вызову, что выходят не только не ослабленными, но даже создав более благоприятные условия для преодоления грядущих испытаний; есть и такие, что следуют за первопроходцами как овцы за вожаком. Такая концепция развития представляется нам более приемлемой, и мы в нашем исследовании будем исходить именно из нее.

Тойнби А. Дж. Постигание истории. — М., 1991. — С.80—85.

К. ЯСПЕРС

1. Осевое время

На Западе философия истории возникла на основе христианского вероучения. В грандиозных творениях от Августина до Гегеля эта вера видела поступь Бога в истории. Моменты божественного откровения знаменуют собой решительные повороты в потоке событий. Так, еще Гегель говорил: весь исторический процесс движется к Христу и идет от него. Явление Сына Божьего есть ось мировой истории. Ежедневным подтверждением этой структуры мировой истории

Меж
ду тем

служит наше летоисчисление.

Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только **эмпирически** как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным — если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, — что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н. э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, который сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем.

1. Характеристика осевого времени

В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслили Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда, в философии — в Индии, как и в Китае — были рассмотрены все возможные философские постижения действительности, вплоть до скептицизма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки Илия, Исая, Иеремия и Второнсайя; в Греции — это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все то, что связано с их именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на западе независимо друг от друга.

Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознал бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения, осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира.

Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности, дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность — все это породило беспокойство и движение, граничащие с духовным хаосом.

В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим и по сей день, заложены основы мировых религий и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности. Этот процесс заставил многих пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи и условия. Все это вовлечено в водоворот. В той мере, в какой воспринятая в традиции прошлого субстанция была еще жива и действенна, ее явления прояснялись и она тем самым преображалась...

Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением: твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, покой полярностей сменяется беспокойством противоречий и антиномий. Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он способен теперь слышать и понимать то, о чем до этого момента никто не спрашивал и что никто не возвещал...

2. Попытка наметить структуру мировой истории, отправляясь от осевого времени

I. Осовое время знаменует собой исчезновение **великих культур древности, существовавших тысячелетиями**. Оно растворяет их, вбирает их в себя, представляет им гибнуть — независимо от того, являются ли носителем нового народ древней культуры или другие народы...

2. Тем, что свершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живет **вплоть до сего дня**. В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспаляются идеями той эпохи...

3. Вначале осевое время ограничено в пространственном отношении, но **исторически оно становится всеохватывающим**. Народы, не воспринявшие идей осевого периода, остаются на уровне “природного” существования, их жизнь неисторична, подобна жизни многих людей на протяжении десятков тысяч и сотен тысяч веков...

Ясперс К. Смысл и познание истории. — М., 1991. — С.32—38.

16.2. Культура и цивилизация

О. ШПЕНГЛЕР

Древний мир — Средние века — Новое время — вот невероятно скудная и бессмысленная схема, безоговорочное господство которой над нашим историческим мышлением без конца мешало нам воспринимать действительное место, ранг, гаштальт, прежде всего срок жизни маленькой части мира, проявляющегося на почве За-

падной Европы со времени немецких императоров, в его отношении ко всеобщей истории высшего человечества... Можно сколько угодно говорить о греческом средневековье и германской древности, все равно это не приводит еще к ясной и внутренне необходимой картине, в которой находят органическое место Китай и Мексика, Аксумское царство и царство Сасанидов...

Я называю эту привычную для нашего западноевропейца схему, в которой развитые культуры вращаются **вокруг нас** как мнимого центра всего мирового свершения **птолемеевской системой** истории и рассматриваю как **коперниковское открытие** в области истории то, что в этой книге место старой схемы занимает система, в которой античность и Запад наряду с Индией, Вавилоном, Китаем, Египтом, арабской и мексиканской культурой — отдельные миры становления, имеющие одинаковое значение в общей картине истории и часто превосходящие античность грандиозностью душевной концепции, силой взлета, — занимают соответствующее и несколько не привилегированное положение.

Шпенглер О. Закат Европы // Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. — М., 1993. — С. 144—147.

Культура суть организма. Всемирная история — их общая биография. Огромная история китайской или античной культуры представляет собой морфологически точное подобие микроистории отдельного человека, какого-нибудь животного, дерева или цветка... В судьбе отдельных, сменяющих друг друга, вырастающих друг возле друга, соприкасающихся, оттесняющих и подавляющих друг друга культур исчерпывается содержание всей человеческой истории. И если представить ее гешталтом, тщательно скрытые до настоящего времени под поверхностью тривиально протекающей “истории человечества”, пройти перед ее духовным взором, то должно быть удастся отыскать истинный гештальт культуры как таковой, очищенный от всякого рода мути и побочности и лежащий в основе всех отдельных культур в качестве идеала формы.

Я отличаю **идею** культуры, совокупность ее внутренних возможностей от ее чувственного **проявления**. Таково отношение души к живой плоти, ее **выражению** в самой сердцевине светового мира наших глаз. История культуры есть поступательное осуществление ее возможностей. Завершение равносильно концу.

Культура — это **прафеномен** всякой прошлой и будущей мировой истории. Глубокая и мало оцененная идея Гете, открытые им в его “живой природе” и постоянно полагавшаяся им в основу собственных морфологических изысканий, будет в самом точном смысле применена здесь ко всем вполне созревшим, умершим в расцвете, полуразвитым, подавленным в зародыше образованиям человеческой истории. Это метод угадывающегося чутья, а не разложения.

Культура рождается в тот миг, когда из прадушевного состояния вечно-младенческого человечества пробуждается и отслаивается великая душа, некий лик из пучины безликого, нечто ограниченного и преходящее из безграничного и пребывающего. Она расцветает на почве строго отмежеванного Ландшафта, к которому она остается привязанной чисто вегетативно. Культура умирает, когда эта душа осуществила уже полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук и таким образом снова возвратилась в прадушевную стихию. Но ее исполненное жизни существование, целая череда великих эпох, в строгих контурах очерчивающих поступательное самоосуществление, представляет собой сокровенную, страстную борьбу за утверждение идеи против сил хаоса, давящих извне против бессознательного, расширяющего изнутри, куда эти силы злобно стянулись. Не только художник борется с сопротивлением материи и с уничтожением идеи в себе. Каждая культура обнаруживает глубоко символическую и почти мистическую связь с протяженностью, с пространством, в котором и через которое она ищет самоосуществления. Как только цель достигнута и идея, вся полнота внутренних возможностей, завершена и осуществлена вовне, культура внезапно **коченеет**, отмирает, ее кровь свертывается, силы надламываются — она становится **цивилизацией...**

Таков смысл всех **законов** в истории — внутреннего и внешнего завершения, доделанности, ожидающей каждую живую культуру, — из числа которых в наиболее отчетливых контурах вырисовывается перед нами “закат античности”, между тем как уже сегодня мы явственно ощущаем в нас самих и вокруг нас брезжущие знамения нашего — вполне однородного по течению и длительности с названным — события, которое падает на первые века ближайшего тысячелетия — “заката Европы”.

Каждая культура проходит возрастные ступени отдельного человека. У каждой есть свое детство, своя юность, своя возмужалость и старость...

Шпенглер О. Закат Европы // Очерки мировой истории. Т. 1. — М., 1993. — С. 262—265.

П. А. СОРОКИН

Всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть их единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность. Доминирующие черты изящных искусств и науки, такой единой культуры, ее философии и религии, этики и права, ее основных форм социальной, эко-

номической и политической организации, большей части ее нравов и обычаев, ее образа жизни и мышления (менталитета) — все они по-своему выражают ее основополагающий принцип, ее главную ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры. По этой причине важнейшие составные части такой интегрированной культуры также чаще всего взаимосвязаны. В случае изменения одной из них — остальные неизбежно подвергаются схожей трансформации.

Возьмем, например, культуру Запада средних веков. Ее главным принципом или гласной истиной (ценностью) был Бог. Все важные разделы Средневековья выражали этот фундаментальный принцип или ценность, как он формируется в христианском *credo* [символе веры].

Сорокин П. А. Система социологии, социальная мобильность. — М., 1992. — С. 429.

Д. С. ЛИХАЧЕВ

Культура человечества движется вперед не путем перемещения в “пространстве-времени”, а путем наполнения ценностей. Ценности не сменяют друг друга, новые не уничтожают старых (если старые действительно настоящие), а присоединяясь к старым, увеличивают их значимость для сегодняшнего дня. Поэтому ноша культурных ценностей — ноша особого рода. Она не утяжеляет наш шаг вперед, а облегчает. Чем большими ценностями мы овладели, тем более изощренным и острым становится наше восприятие иных культур — культур удаленных от нас во времени и в пространстве древних и других стран. Каждая из культур прошлого или иной страны становится для интеллигентного человека “своей культурой”, своей глубоко личной и своей в национальном аспекте, ибо познание своего сопряжено с познанием чужого.

Лихачев Д. С. Письма о добром и прекрасном. — М., 1989. — С. 231.

Н. А. БЕРДЯЕВ

...Различение культуры и цивилизации стало популярным со времен Шпенглера, но оно не есть его изобретение. Терминология тут условна. Французы, например, предпочитают слово цивилизация, понимая под этим культуру, немцы предпочитают слово культура. Русские раньше употребляли слово цивилизация, а с начала XX века отдали предпочтение слову культура. Но славянофилы К. Леонтьев, Достоевский и др. уже отлично понимали различие между культурой и цивилизацией. Ошибка Шпенглера заключалась в том, что он придал чисто хронологический смысл словам цивилизация и культура и увидел в них смену эпох между тем как всегда будут существовать культура и цивилизация и в известном смысле цивилизаций

старее и первичнее культуры, культура образуется позже. Изобретение технических орудий, самых элементарных орудий примитивными людьми есть цивилизация, как цивилизация есть всякий социализирующий процесс. Латинское слово цивилизация указывает на социальный характер указываемого этим словом процесса. Цивилизацией нужно обозначать более социально-коллективный процесс, культурой же — процесс более индивидуальный и идущий вглубь. Мы, например, говорим, что у этого человека есть высокая культура, но не можем сказать, что у этого человека есть высокая цивилизация. Цивилизация означает большую степень объективации и социализации, культура же более связана с личностью и духом. Культура означает обработку материала актом духа, победы формы над материей. Она более связана с творческим актом человека. Хотя различие тут относительное, как и все установленные классификацией различия. Эпохой цивилизации по преимуществу можно назвать такую эпоху, в которой преобладающее значение приобретают массы и техника. Это обыкновенно говорят о нашей эпохе. Но и в эпоху цивилизации существует культура, как и в эпоху культуры существует цивилизация. Техника, охватывающая всю жизнь, действует разрушительно на культуру, обезличивает ее. Но всегда в такую эпоху есть элементы, которые восстают против победного шествия технической цивилизации. Такова роль романтиков. Существуют гениальные творцы культуры. Но культурная среда, культурная традиция, культурная атмосфера также основаны на подражательности, как и цивилизация... Социализации подлежит не только варвар, но и творческий гений. Творческий акт, в котором есть дикость и варварство, объективируется и превращается в культуру. Культура занимает среднюю зону между природой и техникой и она часто бывает раздавлена этими двумя силами.

Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. — Париж, 1934. — С. 103—104.

Н. С. ТРУБЕЦКОЙ

Всякое современное рассуждение о грядущих судьбах России должно определенным образом ориентироваться относительно уже сложившихся в прошлом способов решения или, точнее, самой постановки русской проблемы: “славянофильского” или “народнического” с одной стороны, “западнического” — с другой. Дело здесь не только в тех или иных отдельных теоретических заключениях или конкретно-исторических оценках, а в субъективно-психологическом подходе к проблеме. Смотреть вслед за некоторыми западниками на Россию как на культурную провинцию Европы, с запозданием повторяющую ее зады, в наши дни возможно лишь для тех, в ком шаблоны мышления превозмогают власть исторической правды: слишком глубоко и своеобразно врезались судьбы России в мировую

жизнь и многое из национально-русского получило признание романо-германского мира. Но, утверждая вслед за славянофилами самостоятельную ценность русской национальной стихии, воспринимая такое славянофильское отношение к России, мы отвергаем народническое отождествление этой стихии с определенными конкретными достижениями, так сказать, формами сложившегося быта. В согласии с нашими историософическими принципами, мы считаем, что вообще невозможно определить раз и навсегда содержание будущей русской жизни. Так, например, мы не разделяем взгляда народников на общину как ту форму хозяйственной жизни, которой принадлежит и, согласно по народническому воззрению, должно принадлежать экономическое будущее России. Как раз в области экономической существование России окажется быть может наиболее западническим. Мы не видим в этом никакого противоречия настоящей и грядущей своеобразности России.

...Мы совмещаем славянофильское ощущение мировой значительности русской национальной стихии с западническим чувством относительной культурной примитивности России в области экономической и со стремлением устранить эту примитивность.

...В делах мирских настроение наше есть настроение национализма. Но его мы не хотим заключать в узкие рамки национального шовинизма. Более того, мы думаем, что стихийный и творческий национализм российский, по самой природе своей, расторгает и разрывает стеснительные для него рамки “национализмов” европейского масштаба; что даже в этническом смысле он плещет так же широко, как широко расплескались по лицу земному леса и степи России. В этом смысле мы опять-таки примыкаем к “славянофильству”, которое говорило не только о русском народе, но о “славянстве”. Правда, перед судом действительности понятие “славянства”, как нам кажется, не оправдало тех надежд, которое возлагало на него славянофильство. И свой национализм мы обращаем как к субъекту не только к “славянам”, но и целому кругу народов “евразийского” мира, между которыми народ российский занимает срединное положение. Такое приобщение целого круга восточноевропейских и азиатских народов к мыслимой сфере мировой культуры Российской вытекает, как нам кажется, в одинаковой мере из сокровенного “сродства душ” — делающего русскую культуру близкой этим народам и, обратно, определяющего плодотворность их участия в русском деле, из общности экономического интереса, из хозяйственной взаимообращенности этих народов.

Русские люди и люди народов Российского мира не суть ни европейцы, ни азиаты. Сливаясь с родной и окружающей нас стихией культуры и жизни мы не стыдимся признать себя — евразийцами.

Трубецкой Н. С. Исход к Востоку // Пути Евразии: Русская интеллигенция и судьбы России. — М., 1899. — С.313—316.

Одна из наиболее печальных черт нашей свободной цивилизации заключается в том, что мы еще только открываем истины, давно уже ставшие известными в других местах и даже среди народов во многом далеко отставших от нас. Это происходит оттого, что мы никогда не шли об руку с прочими народами; мы не принадлежали ни 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.

Эта дивная связь человеческих идей на протяжении веков, эта история человеческого духа, вознесшая его до той высоты, на которой он стоит теперь во всем остальном мире, не оказали на нас никакого влияния. То, что в других странах уже давно составляет самую основу общежития, для нас только теория и умозрение.

У каждого народа бывает период бурного волнения, страстного беспокойства, деятельности необдуманной и бесцельной. В это время люди становятся скитальцами в мире, физически и духовно. Это эпоха сильных ощущений, широких замыслов, великих страстей народных. Народы мечутся тогда возбужденно, без видимой причины, но не без пользы для грядущих поколений. Через такой период прошли все общества. Ему обязаны они самыми яркими своими воспоминаниями, героическим элементом своей истории, своей поэзией, всеми наиболее сильными и плодотворными идеями; это необходимая основа всякого общества. Иначе в памяти народов не было бы ничего, чем они могли бы дорожить, что могли бы любить; они были бы привязаны лишь к праху земли, на которой живут. Этот увлекательный фазис в истории народов есть их юность, эпоха, в которую их способности развиваются всего сильнее и память о которой составляет радость и поучение их зрелого возраста. У нас ничего этого нет. Сначала дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное чужеземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть, — такова печальная история нашей юности. Этого периода бурной деятельности, кипучей игры духовных сил народных у нас не было совсем. Эпоха нашей социальной жизни, соответствующая этому возрасту, была заполнена тусклым и мрачным существованием, лишенным силы и энергии, которое ничто не оживляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства. Ни пленительных воспоминаний, ни грациозных образов в памяти народа, ни мощных поучений в его предании. Окиньте взглядом все прожитые нами века, все занимаемое нами пространство — вы не найдете ни одного привлекательного воспоминания, ни одного почтенного памятника, который властно говорил бы

вам о прошлом, который воссоздавал бы его пред вами живо и картинно. Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя. И если мы иногда волнуемся, то отнюдь не в надежде или расчете на какое-нибудь общее благо, а их детского легкомыслия, с каким ребенок силится встать и протягивает руки к погремушке, которую показывает ему няня.

Годы ранней юности, проведенные нами в тупой неподвижности, не оставили никакого следа в нашей душе, и у нас нет ничего индивидуального, на что могла бы опереться наша мысль: но, обособленные странной судьбой от всемирного движения человечества, мы также ничего не восприняли и из **преемственных** идей человеческого рода. Между тем именно на этих идеях основывается жизнь народов; из этих идей вытекает их будущее, исходит их нравственное развитие. Если мы хотим занять положение, подобное положению других цивилизованных народов, мы должны некоторым образом повторить у себя все воспитание человеческого рода. Для этого к нашим услугам история народов и перед нами плоды движения веков. Конечно, эта задача трудна, и, быть может, в пределах одной человеческой жизни не исчерпать этот обширный предмет; но прежде всего надо узнать, в чем дело, что представляет собою это воспитание человеческого рода и каково место, которое мы занимаем в общем строе.

Народы живут лишь могучими впечатлениями, которые оставляют в их душе протекшие века, да общением с другими народами. Вот почему каждый отдельный человек проникнут созданием своей связи со всем человечеством.

Народы в такой же мере существа нравственные, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как отдельных людей воспитывают годы. Но мы, можно сказать, некоторым образом народ исключительный. Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок. Наставление, которое мы призваны преподать, конечно, не будет потеряно; но кто может сказать, когда мы обречем себя среди человечества и сколько бед суждено нам испытать, прежде чем исполнится наше предназначение?

Народные массы подчинены известным силам, стоящим вверху общества. Они не думают сами; среди них есть известное число мыслителей, которые думают за них, сообщают импульс коллективному разуму народа и двигают его вперед. Между тем как небольшая группа людей мыслит, остальные чувствуют, и в итоге совершается общее движение. За исключением некоторых отупелых племен, сохранивших лишь внешний облик человека, сказанное справедливо в отношении все народов, населяющих землю. Первобытные народы Европы — кельты, скандинавы, гер-

манцы — имели своих друидов, скальдов и бардов, которые были по-своему сильными мыслителями. Взгляните на племена Север-ной Америки, которые так усердно стремятся истребить материальная культура Соединенных Штатов: среди них встречаются люди удивительной глубины.

И вот я спрашиваю вас, где наши мудрецы, наши мыслители? Кто когда-либо мыслил за нас, кто теперь за нас мыслит? А ведь стоя между двумя главными частями мира, Востоком и Западом, упираясь одним локтем в Китай, другим в Германию, мы должны были бы соединить в себе оба великих начала духовной природы: воображение и рассудок—и совмещать в нашей цивилизации историю всего земного шара. Но не такова роль, определенная нам Провидением. Больше того: оно как бы совсем не было озабочено нашей судьбой. Исключив нас из своего благодетельного действия на человеческий разум, оно всецело предоставило нас самим себе, отказалось как бы то ни было вмешиваться в наши дела, не пожелало_ничему нас выучить. Исторический опыт для нас не существует; поколения и века протекли без пользы для нас. Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокое в мире, мы ничего не дали миру, ничему 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. С первой минуты нашего общественного существования мы ничего не сделали для общего блага людей; ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не вышла из нашей среды; мы не дали себе труда ничего выдумать сами, а из того, что выдумали другие, мы перенимаем только обманчивую внешность и бесполезную роскошь.

Странное дело: даже в мире науки, обнимающем все, наша история ни к чему не примыкает, ничего не уясняет, ничего не доказывает. Если бы дикие орды, возмутившие мир, не прошли по стране, в которой мы живем, прежде чем устремиться на Запад, нам едва ли была бы отведена страница во всемирной истории. Если бы мы не раскинулись от Берингова пролива до Одера, нас и не заметили бы. Некогда великий человек захотел просветить нас, и для того, чтобы приохотить нас к образованию, он кинул нам плащ цивилизации; мы подняли плащ, но не дотронулись до просвещения. В другой раз другой великий государь, приобщая нас к своему славному предназначению, провел нас победоносно с одного кона Европы на другой; вернувшись из этого триумфального шествия чрез просвещеннейшие страны мира, мы принесли с собой лишь идеи и Стремления, плодом которых было громадное несчастье, отбросившее нас на полвека назад. В нашей крови есть нечто, враждебное всякому истинному прогрессу. И в общем мы жили и продолжаем жить лишь для того, чтобы послужить каким-то важным уроком

для отдаленных поколений, которые сумеют его понять; ныне же мы, во всяком случае, составляем пробел в нравственном миропорядке. Я не могу вдоволь надивиться этой необычайной пустоте и обособленности нашего социального существования. Разумеется, в этом повинен отчасти неисповедимый рок, но, как и во всем, что совершается в нравственном мире, здесь виноват отчасти и сам человек. Обратимся еще раз к истории: она — ключ к пониманию народов.

Что мы делали в ту пору, когда в борьбе энергического варварства северных народов с высокой мыслью христианства складывалась хранилища современной цивилизации? Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания. Волею одного честолюбца [Фотия] эта семья народов только что была отторгнута от всемирного братства, и мы восприняли, следовательно, идею, искаженную человеческой страстью. В Европе все отождествлял тогда животворный принцип единства. Все исходило из него и все сводилось к нему. Все умственное движение той эпохи было направлено на объединение человеческого мышления, все побуждения коренились в той властной потребности отыскать всемирную идею, которая является гением — вдохновителем нового времени. Непричастные этому чудотворному началу, мы сделали жертвой завоевания. Когда же мы свергли чужеземное иго и только наша оторванность от общей семьи мешала воспользоваться идеями, возникшими за это время у наших западных братьев, мы подпали еще более жестокому рабству, освященному притом фактом нашего освобождения.

Сколько ярких лучей уже озаряло тогда Европу, на вид опутанную мраком. Большая часть знаний, которыми сейчас гордится человек, уже были предугаданы отдельными умами, характер общества уже определился, а приобщившись к миру языческой древности, христианские народы обрели и формы прекрасного. Мы же замкнулись в нашем обособлении, и ничто из происходившего в Европе не достигало до нас. Нам не было никакого дела до великой мировой работы.

Чаадаев П. Я. Философические письма // Сочинения и письма. Т'. 1. — М., 1914. — С. 106—125.

Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ

...Такое подчинение в исторической системе, степеней развития — типам развития имеет еще то преимущество, что избавляет от необходимости прибегать к помощи ни на чем не основанных гипотез о той точке пути, на которой в тот или в другой момент находилось

человечество. Рассматривая историю отдельного культурного типа, если цикл его развития вполне принадлежит прошедшему, мы точно и безошибочно можем определить возраст этого развития, — можем сказать: здесь оканчивается детство, его юность, его зрелый возраст, здесь начинается его старость, здесь его дряхлость, — или, что тоже самое, разделить его историю на древнейшую, древнюю, среднюю, новую, новейшую и т. п. Мы можем сделать это с некоторым вероятием, при помощи аналогии, даже и для таких культурных типов, которые еще не окончили своего поприща. Но что можно сказать о ходе развития человечества вообще, и как определить возраст всемирной истории? На каком основании отнести жизнь таких-то народов, такую-то группу исторических явлений — к древней, средней или новой истории, то есть к детству, юности, возмужалости или старости человечества? Не обращаются ли термины: древняя, средняя и новая история (хотя бы и правильное употребление, чем это теперь делается) в слова без значения и смысла, если их применять не к истории отдельных цивилизаций, а к истории всемирной? В этом отношении историки находятся в том же положении, как и астрономы. Эти последние могут определять, со всею желаемою точностью, орбиты планет, которые во всех точках подлежат их исследованиям, — могут даже приблизительно определять пути комет, которые подлежат их исследованиям только в некоторой их части; но что могут они сказать о движении всей солнечной системы, кроме того разве, что и она движется, и кроме некоторых догадок о направлении этого движения? Итак, естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития, как главного основания ее деяний, от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться.

Отыскание и перечисление этих типов не представляет никакого затруднения, так как они общеизвестны. За ними не признавалось только их первостепенного значения, которое, вопреки Правилам естественной системы и даже просто здравого смысла, подчинялось произвольному и, как мы видели, совершенно нерациональному делению по степеням развития. Эти культурно-исторические типы или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке суть:

1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-финикийский, халдейский или древне-симитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический или арабийский и 10) германо-романский или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составляющие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал

самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, та и в особенных внешних условиях жизни, в которых он был поставлен, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу.

Главное должно состоять в различении культурно-исторических типов, так сказать самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития.

...Начну прямо с изложения некоторых общих выводов или законов исторического развития, вытекающих из группировки его явлений по культурно-историческим типам.

Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группою языков, довольно близких между собою — для того чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий — составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Закон 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались

Закон 3.
Начала

политической независимостью.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его оставляющие, — когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государств.

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним однополым растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — С.-Пб., 1889.

Н. А. БЕРДЯЕВ

Всякая народная индивидуальность, как и индивидуальность человека, есть микрокосм и поэтому включает в себе противоречия, но это бывает в разной степени. По поляризованности и противоречивости русский народ можно сравнить лишь с народом европей-

ским. 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, огромней Восток-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное.

Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно овладеть этими огромными пространствами и оформить их. У русского народа была огромная сила стихии 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 как 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 и буржуазной. Два противоположных начала легли в основу формации русской души: дионистическая стихия и аскетически-монашеское православие...

Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. — М., 1990. — С. 43—44.

К. ЛОРЕНЦ

Опустошение жизненного пространства

Широко распространено заблуждение, будто природа неисчерпаема. Каждый вид животных, растений, грибов — поскольку великий механизм природы состоит из всех трех категорий живых организмов — приспособлен к своему окружению; а в это окружение входят, само собой разумеется, не только неорганические элементы данной местности, но и все населяющие ее существа. Таким образом, все организмы данного жизненного пространства приспособлены друг к другу. Это относится и к тем из них, которые на первый взгляд друг другу враждебны, как, например, хищник и его жертва, пожирающий и пожираемый. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что эти организмы — рассматриваемые не как индивиды, а как биологические виды — не только не вредят друг другу, но часто даже объединены общностью интересов. Совершенно ясно, что пожиратель жизненно заинтересован в дальнейшем существовании вида, служащего ему пищей, будь то животное или растение. Чем более он специализирован в своем питании на единственном виде, тем настоятельнее этот интерес. В подобных случаях хищник никогда не может полностью истребить свою добычу: последняя пара хищников погибла бы от голода задолго до того, как им попалась бы последняя пара вида, служащего им добычей. Когда плотность популяции добычи опускается ниже известного уровня — хищник гибнет.

Экологическая Среда человека меняется во много раз быстрее, чем у всех других существ. Темп этого изменения обусловлен развитием техники, ускоряющимся в геометрической прогрессии. Поэтому человек не может не вызывать глубоких изменений и — слишком часто — полного разрушения биоценозов, в которых и за счет которых он живет. Исключение составляют лишь очень немногие “дикие” племена, — например, некоторые индейцы девственных лесов Южной Америки, живущие собирательством и охотой, или обитатели океанических островов, которые, занимаясь земледелием, в основном питаются кокосовыми

орехами и дарами моря. Такие культуры влияют на свой биотоп не более, чем популяции какого-нибудь вида животных, и это один из теоретически возможных способов жизни человека в равновесии со своим биотопом. Другой же состоит в том, что человек — как земледелец и скотовод — создает новый биоценоз, полностью приспособленный к его потребностям, который в принципе может существовать так же долго, как и возникший без его участия. Так обстоит дело во многих старых земледельческих культурах, где люди живут в течение многих поколений на одной и той же земле, любят ее и возвращают ей то, что от нее получают, пользуясь своими основательными, почерпнутыми из практики, экологическими знаниями.

Крестьянин знает то, о чем все остальное человечество, очевидно, забыло: он знает, что жизненные ресурсы всей нашей планеты не неисчерпаемы. Когда в Америке обширные области были превращены в пустыню эрозией почвы, возникшей из-за хищнической эксплуатации земли, когда другие оказались закарстованы из-за вырубки лесов и вымерло множество видов полезных животных — эти факты постепенно стали осознаваться заново, и прежде всего потому, что крупные сельскохозяйственные, рыболовные и китобойные предприятия начали болезненно ощущать их коммерческие последствия. Однако и до сих пор это не проникло в сознание общественности!

Слепо и варварски опустошая окружающую и кормящую его живую природу, человечество готовит себе экологическую катастрофу. Когда оно почувствует ее экономические последствия — оно, быть может, осознает свои ошибки; но весьма вероятно, что тогда это будет поздно. И меньше всего человечество замечает ущерб, наносимый этим варварством душе. Всеобщее и быстро распространяющееся отчуждение от живой природы в значительной мере повинно в эстетическом и этическом очерствлении цивилизованного человека. Откуда возьмется у подрастающего человека благоговение перед чем бы то ни было, если все, что он видит вокруг себя, — это дело рук человеческих, и притом весьма убогое, безобразное? Горожанин не может даже взглянуть на звездное небо, закрытое многоэтажными домами и химическим загрязнением атмосферы...

Мы рассмотрели восемь различных, но тесно связанных причинными отношениями процессов, угрожающих гибелью не только — нашей нынешней культуре, но и всему человечеству как виду.

Вот эти процессы:

1. Перенаселенность Земли, вынуждающая каждого из нас защищаться от избыточных социальных контактов, отгораживаясь от них некоторым, в сущности, “не человеческим” способом, и сверх того непосредственно возбуждающая агрессивность вследствие скученности множества индивидов в тесном пространстве.

2. Опустошение естественного жизненного пространства, не только разрушающее внешнюю природную среду, в которой мы живем, но и убивающее в самом человеке всякое благоговение перед красотой и величием открытого ему Творения.

3. Бег человечества наперегонки с самим собой, подстегивающий гибельное для нас все ускоряющееся развитие техники, делающий людей слепыми ко всем подлинным ценностям и не оставляющий им времени для подлинно человеческой деятельности — мышления.

4. Исчезновение всех сильных чувств и аффектов вследствие изнеженности. Развитие техники и фармакологии порождает возрастающую нетерпимость ко всему, что вызывает малейшее неудовольствие. Тем самым, исчезает способность человека переживать радость, которая дается лишь ценой напряженных усилий при преодолении препятствий. Волны страдания и радости, сменяющие друг друга по воле природы, спадают, превращаясь в незаметную зыбь невыносимой скуки.

5. Генетическая деградация. В современной цивилизации нет никаких факторов, кроме “естественного правового чувства” и ряда уцелевших правовых традиций, которые могли бы производить селекционное давление в пользу развития и сохранения норм общественного поведения, которые необходимы тем более, чем больше разрастается общество. Нельзя исключить, что многие проявления инфантильности, превращающие значительные группы нынешней “бунтующей молодежи” в общественных паразитов, могут быть обусловлены генетически.

6. Разрыв с традицией. Он наступает, когда достигается критическая точка, за которой младшему поколению больше не удастся достигать взаимопонимания со старшим, не говоря уж о культурном отождествлении с ним. Поэтому молодежь обращается со старшими, как с чужой этнической группой, испытывая к ним “национальную ненависть”. Эта тенденция имеет своей главной причиной недостаточный контакт между родителями и детьми, вызывающий патологические последствия уже у грудных младенцев.

7. Возрастающая индокринация человечества. Увеличение числа людей, принадлежащих к одной и той же культурной группе, вместе с усовершенствованием технических средств воздействия на общественное мнение, приводят к такой унификации взглядов, какой до сих пор не знала история. Сверх того, внушающее действие доктрины возрастает вместе с массой твердо убежденных в ней последователей, быть может даже в геометрической прогрессии. Уже сейчас во многих местах индивид, сознательно уклоняющийся от действия средств массовой информации, — например, телевидения, — рассматривается как патологический субъект. Эффекты, уничтожающие индивидуальность, приветствуются всеми, кто хочет манипулировать большими массами лю-

дей. Зондирование общественного мнения, рекламная техника и искусно направленная мода — помогают крупным капиталистам по эту сторону железного занавеса и чиновникам по ту его сторону весьма сходным образом держать массы в своей власти.

8. Ядерное оружие навлекает на человечество такие опасности, которых избежать легче, чем опасностей от семи других процессов.

Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизации // Вопросы философии. — 1992. — №3. — С. 40—42, 51—52.

А. ПЕЧЧЕИ

Триумфальное развитие западной цивилизации неуклонно приближается к критическому рубежу. Уже занесены в золотую книгу наиболее значительные успехи ее предшествующего развития. И пожалуй, самым важным из них, определившим все остальные достижения цивилизации, явилось то, что она дала мощный импульс к разворачиванию промышленной, научной и технической революции. Достигнув сейчас угрожающих размеров, они уподобились гигантским тиграм, которых не так-то просто обуздать. И тем не менее вплоть до недавнего времени общество умудрялось приручать их и, успешно подчиняя своей воле, понукало мчаться вперед и вперед. Время от времени на пути этой бешеной гонки вырастали трудности и преграды. Но они либо с поразительной легкостью преодолевались, либо оказывались стимулами для новых мощных скачков вперед, побуждали к развитию более совершенных движущих сил, новых средств роста. У современной цивилизации нашлись возможности для решения многих, казалось бы, неразрешимых социально-политических проблем. Так появилась новая общественная формация — социализм, — широко использующая достижения научно-технического прогресса.

Развитие цивилизации, однако, сопровождалось расцветом радужных надежд и иллюзий, которые не могли осуществиться хотя бы по причинам психологического и социального характера. В основе ее философии и ее действий всегда лежал элитаризм. А Земля как бы ни была она щедра — все же не в состоянии разместить непрерывно растущее население и удовлетворить все новые и новые его потребности, желания и прихоти. Вот почему сейчас в мире наметился новый, более глубокий раскол — между сверхразвитыми и слаборазвитыми странами. Но даже и этот бунт мирового пролетариата, который стремится приобщиться к богатствам своих более благополучных собратьев, протекает в рамках все той же господствующей цивилизации и в соответствии с установленными ею принципами.

Маловероятно, чтобы она оказалась способной выдержать и это новое испытание, особенно сейчас, когда ее собственный общественный организм раздирают многочисленные недуги. НТР же становится все строптивее, и усмирить ее все труднее и труднее. Наделив нас невиданной доселе силой и привив вкус к такому уровню жизни, о котором мы раньше и не помышляли, НТР не дает нам порой мудрости, чтобы держать под контролем наши возможности и запросы. И нашему поколению пора наконец понять, что только от нас зависит теперь, сможем ли мы преодолеть это критическое несоответствие, так как впервые в истории от этого зависит судьба не отдельных стран и регионов, а всего человечества в целом. Именно наш выбор предопределит, по какому пути пойдет дальнейшее развитие человечества, сможет ли оно избежать самоуничтожения и создать условия для удовлетворения своих способностей и желаний.

Далек ли от нас критический порог? Думаю, что он уже совсем близок, и мы стремительно мчимся прямо к нему.

Что же мы можем предпринять в этот последний час? Прежде всего пора наконец понять всем — как тем, кто принимает ответственные решения, так и рядовым людям — что нельзя без конца уповать на всякого рода общественные механизмы, на обновление и усовершенствование социальной организации общества, когда на карту поставлена судьба человека как вида. При всей той важной роли, какую играют в жизни современного общества вопросы его социальной организации, его институты, законодательства и договоры, при всей мощи созданной человеком техники не они в конечном счете определяют судьбу человечества. И нет и не будет ему спасения, пока оно само не изменит своих привычек, нравов и поведения. Истинная проблема человеческого вида на данной стадии его эволюции состоит в том, что он оказался неспособным в культурном отношении идти в ногу и полностью приспособиться к тем изменениям, которые он сам внес в этот мир. Поскольку проблема, возникшая на этой критической стадии его развития, находится внутри, а не вне человеческого существа, взятого как на индивидуальном, так и на коллективном уровне, то и ее решение должно исходить прежде всего и главным образом изнутри его самого.

Проблема в итоге сводится к **человеческим качествам** и путям их усовершенствования. Ибо лишь через развитие человеческих качеств и человеческих способностей можно добиться изменения всей ориентированной на материальные ценности цивилизации и использовать ее огромный потенциал для благих целей. И если мы хотим сейчас обуздать техническую революцию и направить человечество к достойному будущему, то нам необходимо прежде всего подумать об изменении самого человека, о революции в самом человеке. Задачи эти при всей своей кажущейся на

первый взгляд несовместимости вполне реальны и разрешимы сегодня при условии, что мы наконец осознали, что именно поставлено на карту...

В нашем искусственно созданном мире буквально все достигло небывалых размеров и масштабов: динамика, скорости, энергия, сложность — и наши проблемы тоже. Они теперь одновременно и психологические, и социальные, и экономические, и технические, и вдобавок еще и политические; более того, тесно переплетаясь и взаимодействуя, они пускают корни и дают ростки в смежных и отдаленных областях.

Даже при беглом взгляде на приведенный перечень проблем легко увидеть звенья, которые сцепляют их воедино; при более детальном рассмотрении эти связи прослеживаются еще нагляднее. Бесконтрольное расселение человека по планете; неравенство и неоднородность общества; социальная несправедливость; голод и недоедание; широкое распространение бедности; безработица; мания роста; инфляция; энергетический кризис; уже существующий или потенциальный недостаток природных ресурсов; распад международной торговой и финансовой системы; протекционизм; неграмотность и устаревшая система образования; бунты среди молодежи; отчуждение; упадок городов; преступность и наркомания; взрыв насилия и ужесточение полицейской власти; пренебрежение законом и порядком; ядерное безумие; политическая коррупция; бюрократизм; деградация окружающей среды; упадок моральных ценностей; утрата веры; ощущение нестабильности и, наконец, неосознанность всех этих трудностей и их взаимосвязей — вот далеко не полный список или, вернее сказать, клубок тех сложных, запутанных проблем, который Римский клуб назвал **проблематикой**.

В пределах этой проблематики трудно выделить какие-то частные проблемы и предложить для них отдельные, независимые решения — каждая проблема соотносится со всеми остальными, и всякое очевидное на первый взгляд решение одной из них может усложнить или как-то воздействовать на решение других. И ни одна из этих проблем или их сочетаний не может быть решена за счет последовательного применения основанных на линейном подходе методов прошлого. Наконец, над всеми проблемами нависла еще одна трудность, недавно появившаяся и перекрывающая все остальные. Как показал опыт, на определенном уровне развития проблемы начинают пересекать границы и распространяться по всей планете, невзирая на конкретные социально-политические условия, существующие в различных странах, — они образуют **глобальную проблему**.

Сейчас мы находимся в самом начале процесса глубоких изменений и должны сами позаботиться о том, как направить его дальнейшее развитие и расширение. Человек подчинил себе

планету и теперь должен научиться управлять ею, постигнуть непростое искусство быть лидером на Земле. Если он найдет в себе силы полностью и до конца осознать всю сложность и неустойчивость своего нынешнего положения и принять на себя определенную ответственность, если он сможет достичь того уровня культурной зрелости, который позволит выполнить эту нелегкую миссию, когда будущее принадлежит ему. Если же он падет жертвой собственного внутреннего кризиса и не справится с высокой ролью защитника и главного арбитра жизни на планете, что ж, тогда человеку суждено стать свидетелем того, как станет резко сокращаться число ему подобных, а уровень жизни вновь скатится до отметки, пройденной несколько веков назад. И только **Новый Гуманизм** способен обеспечить трансформацию человека, поднять его качества и возможности до уровня, соответствующего новой возросшей ответственности человека в этом мире.

Этот Новый Гуманизм должен быть не только созвучным приобретенному человеком могуществу и соответствовать изменившимся внешним условиям, но и обладать стойкостью, гибкостью и способностью к самообновлению, которая позволила бы регулировать и направлять развитие всех современных революционных процессов и изменений в промышленной, социально-политической и научно-технической областях. Поэтому и сам Новый Гуманизм должен носить революционный характер. Он должен быть творческим и убедительным, чтобы радикально обновить, если не полностью заменить кажущиеся ныне незыблемыми принципы и нормы, способствовать зарождению новых, соответствующих требованиям нашего времени ценностей и мотиваций — духовных, философских, этических, социальных, эстетических и художественных. И он должен кардинально изменить взгляды и поведение не отдельных элитарных групп и слоев общества — ибо этого недостаточно, чтобы принести человеку спасение и вновь сделать его хозяином своей судьбы, — а превратиться в неотъемлемую, органическую основу мировоззрения широких масс населения нашего ставшего вдруг таким маленьким мира. Если мы хотим поднять уровень самосознания и организации человеческой системы в целом, добиться ее внутренней устойчивости и гармонического, счастливого сосуществования с природой, то целью нашей должна стать глубокая культурная эволюция и коренное улучшение качеств и способностей человеческого сообщества. Только при этом условии век человеческой империи не превратится для нас в век катастрофы, а станет длительной и стабильной эпохой по-настоящему зрелого общества.

Революционный характер становится, таким образом, главной отличительной чертой этого целительного гуманизма, ибо только при таком условии он сможет выполнять свои функции — восстановить культурную гармонию человека, а через нее равно-

весие и здоровье всей человеческой системы. Эта трансформация человеческого существа и составит **Человеческую революцию**, благодаря которой наконец обретут цели и смысл, достигнут своей кульминации остальные революционные процессы. В противном случае им так и суждено зачахнуть, не расцветши и не оставив после себя ничего, кроме невообразимой и недоступной разуму помеси добра и зла.

Для меня наибольший интерес представляют три аспекта, которые, на мой взгляд, должны характеризовать Новый Гуманизм: **чувство глобальности, любовь к справедливости и нетерпимость к насилию.**

Душа гуманизма — в целостном видении человека во все периоды его жизни — во всей ее непрерывности. Ведь именно в человеке заключены источники всех наших проблем, на нем сосредоточены все наши стремления и чаяния, в нем все начала и все концы, и в нем же основы всех наших надежд. И если мы хотим ощутить глобальность всего сущего на свете, то в центре этого должна стать **целостная человеческая личность и ее возможности.** Хотя мысль эта, вероятно, уже навязла в зубах и порою кажется просто трюизмом, но факт остается фактом: в наше время цели практически любых социальных и политических действий направлены, как я уже говорил, почти исключительно на материальную и биологическую стороны человеческого существования. Пусть человек и вправду ненасытен, но нельзя же все-таки, следуя такому упрощенному подходу, сводить к этому его жизненные потребности, желания, амбиции и устремления. И что еще более существенно, такой подход оставляет в стороне главное достояние человека — его собственные нереализованные, невыявленные или неверно используемые возможности. А между тем именно в их развитии заключено не только возможное разрешение всех проблем, но и основа общего самоусовершенствования и самовыявления рода человеческого.

С этим тесно связана и другая важная мысль — мысль о **единстве мира и целостности человечества** в эпоху глобальной человеческой империи. Вряд ли надо еще раз повторять, что, подобно тому как биологический плюрализм и дифференциация способствуют стойкости природных систем, культурное и политическое разнообразие обогащает человеческую систему. Однако последняя стала сейчас столь интегрированной и взаимозависимой, что может выжить, оставаясь единой. А это предполагает взаимно совместимое и согласованное поведение и отношения между отдельными частями этой системы. Всеобщая взаимозависимость процессов и явлений диктует еще одну необходимую для формирования чувства глобальной концепции — **концепцию системности.** Без нее невозможно представить себе, что все со-

бытия, проблемы и их решения активно воздействуют и испытывают такое же воздействие со стороны всего остального круга событий, проблем и решений.

*Печчеи А. Человеческие качества. — М., 1985. —
С. 40—43, 83—86, 117—181.*

А. ШВЕЙЦЕР

[Этика благоговения перед жизнью]

Если познание будет давать только то, что оно может познать, то воля будет получать всегда одно и то же знание, а именно: во всем и всех явлениях заложена воля к жизни... Прогресс науки состоит только в том, что она все точнее описывает явления, в которых обнаруживается многообразная жизнь, открывает нам жизнь там, где мы раньше не подозревали и дает в руки средство, с помощью которого мы можем так или иначе использовать познанный процесс развития воли к жизни...

Всякое истинное познание переходит в переживание. Я не познаю сущность явлений, но я постигаю их по аналогии с волей к жизни, заложенной во мне. Таким образом, знание о мире становится моим переживанием мира. Познание, ставшее переживанием, не превращает меня по отношению к миру в чисто познающий субъект, но возбуждает во мне ощущение внутренней связи с ним. Оно наполняет меня чувством благоговения перед таинственной волей к жизни, проявляющейся во всем. Оно заставляет меня мыслить и удивляться и ведет меня к высотам благоговения перед жизнью. Здесь оно отпускает мою руку. Дальше оно может меня не сопровождать. Отныне моя воля к жизни сама должна найти дорогу в жизни...

Как в моей воле к жизни заключено стремление продолжить жизнь и после таинственного возвышения воли к жизни, стремление, которое обычно называется желанием, и страх перед уничтожением и таинственным принижением воли к жизни, который обычно называют болью, так эти моменты присущи и воле к жизни, окружающей меня, независимо от того, высказывается ли она или остается немой.

Этика заключается, следовательно, в том, что я испытываю побуждение высказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой. В этом и состоит основной принцип нравственного. Добро то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей.

Фактически можно все, что считается добрым в обычной нравственной оценке отношения человека к человеку, свести к материальному и духовному сохранению и развитию человеческой

жизни, и к стремлению придать ей высшую ценность. И наоборот, все, что в отношениях людей между собой считается плохим, можно свести в итоге к материальному и духовному уничтожению или торможению человеческой жизни, а также к отсутствию стремления придать жизни высшую ценность.

...Поистине нравственен человек только тогда, когда он повинуется внутреннему побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред. Он не спрашивает, насколько та или иная жизнь заслуживает его усилий, он не спрашивает также, может ли она и в какой степени ощутить его доброту. Для него священна жизнь как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого. Когда он летом работает при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожженными крыльями на его стол.

Если, идя после дождя по улице, он увидит червяка, ползущего по мостовой, он подумает, что червяк погибнет на солнце, если вовремя не поползет до земли, где может спрятаться в щель и перенесет его в траву. Если он проходит мимо насекомого, упавшего в лужу, то найдет время бросить ему для спасения листок или соломинку.

Он не боится, что будет осмеян за сентиментальность. Такова судьба любой истины, которая всегда является предметом насмешек до того, как ее признают... Сегодня кажется не совсем нормальным признавать в качестве требования разумной этики внимательное отношение ко всему живому, вплоть до низших форм проявления жизни. Но когда-нибудь будут удивляться, что людям потребовалось так много времени, чтобы признать несовместимым с этикой бессмысленное причинение вреда жизни.

Этика есть безграничная ответственность за все, что живет.

Но как ведет себя этика благоговения перед жизнью в конфликтах, которые возникают между внутренним побуждением к самоотречению и необходимостью самоутверждения?

И я подвержен раздвоению воли к жизни. В тысячах форм моя жизнь вступает в конфликт с другими жизнями. Необходимость уничтожать жизнь или наносить вред ей живет также и во мне. Когда я иду по непроторенной тропе, то мои ноги уничтожают крохотные живые существа, обитающие на этой тропе, или причиняют им боль. Чтобы сохранить свою жизнь, я должен оградить себя от других жизней, которые могут принести мне вред. Так, я могу преследовать мышь, живущую в моей комнате, могу убить насекомое, гнездящееся в доме, могу уничтожить бактерии, которые подвергают мою жизнь опасности. Я добываю себе пищу путем уничтожения растений и животных. Мое счастье строится на вреде другим людям.

Как же оправдывает этика эту жестокую необходимость, которой я подвержен в результате раздвоения воли к жизни?

Обычная этика ищет компромиссов. Она стремится установить, в какой мере я должен пожертвовать моей жизнью и моим счастьем и сколько я должен оставить себе за счет жизни и счастья других жизней. Таким образом она создает относительную, прикладную этику...

Этика благоговения перед жизнью не признает относительной этики. Она признает добрым только то, что служит сохранению и развитию жизни. Всякое уничтожение жизни или нанесение ей вреда независимо от того, при каких условиях это произошло, она характеризует как зло. Она не признает никакой практической взаимной компенсации этики и необходимости. Абсолютная этика благоговения перед жизнью всегда и каждый раз по-новому полемизирует в человеке с действительностью. Она не отбрасывает конфликт ради него, а вынуждает его каждый раз самому решать, в какой степени он может оставаться этическим и в какой степени он может подчиняться необходимости уничтожения или нанесения вреда жизни и в какой мере, следовательно, он может взять за все это вину на себя.

Человек становится более нравственным не благодаря идее взаимной компенсации этики и необходимости, а благодаря тому, что он все громче слышит голос этики, что им овладевает все сильнее желание сохранить и развивать жизнь, что он становится все более твердым в своем сопротивлении необходимости уничтожения и нанесения вреда жизни.

В этических конфликтах человек может встретить только субъективные решения. Никто не может за него сказать, где каждый раз проходит крайняя граница настойчивости и сохранения и развития жизни. Только он один может судить об этом, руководствуясь чувством высочайшей ответственности за судьбу другой жизни.

Что говорит этика благоговения перед жизнью об отношениях между человеком и творением природы?

Там, где я наношу вред какой-либо жизни. Я должен ясно сознавать, насколько это необходимо. Я не должен делать ничего, кроме неизбежного, — даже самого незначительного. Крестьянин, скосивший на лугу тысячу цветков для корма своей коровы, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершает преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью.

Те люди, которые проводят эксперименты над животными, связанные с разработкой новых операций или с применением новых медикаментов, те, которые прививают животным болезни, чтобы использовать затем полученные результаты для лечения людей, никогда не должны вообще успокаивать себя тем, что их жестокие

действия преследуют благородные цели. В каждом отдельном случае они должны взвесить, существует ли в действительности необходимость приносить это животное в жертву человечеству. Они должны быть постоянно обеспокоены тем, чтобы ослабить боль, насколько это возможно.

Швейцер А. Культура и этика. — М., 1973. — С. 305—308, 314—316.

Н. Ф. ФЕДОРОВ

Труд всеобщего воскрешения, начатком которого было Воскресение Христово, не прекращался, хотя в то же время не останавливалось и противодействие ему. Труд Запада в деле воскрешения, в коем и мы принимали некоторое участие, может быть назван воскрешением мертвых; ибо какое другое имя может быть дано этому собиранию различных памятников, вещественных и письменных, кои сохранились от самых отдаленных времен с целью восстановить образ только мира в области мысли (т. е. совершить мысленное или мнимое воскрешение). Кроме этого собирания различных остатков, или останков (реликвий), прошедшего, наука имеет в своем распоряжении, для попыток воспроизведения явлений жизни в малом виде, лаборатории, физические кабинеты и т. д. Затем остаются еще страдательные созерцания, или наблюдения над теми условиями, небесными и земными, от которых зависит жизнь. Этими тремя способами исчерпываются в настоящее время все средства науки для мысленного восстановления целого образа мира.

Но если довольствоваться только мысленным восстановлением, в таком случае мы или никогда не можем быть убеждены, что этот образ соответствует действительности (это субъективное только знание), или же, если мы его примем за действительный образ мира, в таком случае этот образ, как его знает настоящая наука, будет изображением всеобщего шествия к смерти, сопровождаемое всякого рода страданиями; т. е. такое представление будет истинным мучением для человека, ибо созерцать страдания и смерть, не иметь возможности помочь и при этом не чувствовать мучения от такого созерцания могут только ученые, по самому своему положению не обязанные иметь ни сердца, ни воли, а один только ум. К тому же должно заметить, что пока наука находится в своей языческой, т. е. городской стадии развития, пока она есть только образ мира, каким он дается нам в нашем ограниченном опыте и остается в лабораториях и кабинетах, истинного единства между нею и религией быть не может. Сомнение для науки в таком состоянии обязательно, религия же при этом сама ограничивает свое дело храмом, пресуществлением вместо воскрешения, и самое собирание, производимое ею, будет бесцельно. В такой науке народ не принимал никакого участия, ибо для него, как не лишенного ни чувства,

ни воли, живущего сердцем и нуждающегося в деятельности, нужно не мертвое, не мнимое или мысленное, а живое, действительное воскресение; он не может найти утешения в воскрешении мнимом, в какие бы пышные фразы оно ни было облечено и как бы ни были соблазнительны эти фразы для сословий вроде адвокатов, ораторов, живущих фразами. Вот, например, как изображают это мнимое воскресение: “Мир прошедший, покорный мощному голосу науки, поднимается из могилы свидетельствовать о переворотах, сопровождавших развитие поверхности земного шара (поднимается из могилы не для себя, не для жизни, а лишь для того, чтобы удовлетворить наше праздное любопытство); почва, на которой мы живем, это надгробная доска жизни миновавшей, становится как бы прозрачною, каменные склепы раскрылись; внутренности скал не спасли хранимого ими. Мало того, что полуистлевшие, полуокаменелые остовы обрастают снова плотью! Палеонтология стремится раскрыть закон отношения между геологическими эпохами и полным органическим населением их. Тогда все, некое живое, воскреснет в человеческом разумении, все исторгнется из печальной участи бесследного забвения, и то, чего кость истлела, чего феноменальное бытие совершенно изгладилось, восстановится в светлой обители науки, в этой области успокоения и увековечения временного” (*Герцен. Письма об изучении природы*). Впоследствии, впрочем, тот же писатель логику назвал кладбищем и в этом ближе подошел к истине.

Все сказанное относительно того, что сделано Западом для мнимого, или мертвого, воскрешения, относится, конечно, к одной лишь чистой, неприкладной, науке. Но приложения науки случайны и не соответствуют широте ее мысли, иначе она вышла бы из рабства торгово-промышленному сословию, которому в настоящее время служит; в этом служении и заключается характеристика западной науки, которая с тех пор, как из служанки богословия сделалась служанкою торговли, уже не может быть орудием действительного воскрешения. Если бы наука имела в виду быть вполне прилагаемой, то, развившись внутри торгово-промышленного организма, она должна была бы выйти на свет, родиться в новую жизнь.

Начало настоящей нынешней науки положено вместе с образованием особого городского сословия, с отделением города от села, имеющего дело с живою природою, живущего одною с природою жизнью; вместе с отделением мануфактурного промысла от земледелия полагаются основы мертвого, так называемого субъективного знания, мысленного или мнимого восстановления. Всякое ремесло должно прежде всего лишить жизни растение или животное, выделить из общего строя или хода предмет или вещь, чтобы произвести над ним свои операции. Среди таких-то работ и родилась наука; мастерская была колыбелью физики и

химии. За этими эмпирически отвлеченными науками последовали, пошли тем же путем анализа, разделения и умозрительные. Все развитие этих последних состоит в разделении и отвлечении: человека наука рассматривает отдельно от условий его жизни, антропологию от космологии; точно так же душу отделяют от тела, психологию от соматологии; последняя также разделяется на физиологию и анатомию; словом, чем далее идет анализ, тем мертвеннее продукты его. Выше всего, казалось бы, стоит в этом отношении метафизика, эта мертвеннейшая из мертвых, отвлеченнейшая из отвлеченных. Однако есть еще онтология, наука о самом отвлеченном бытии, равнозначащем уже небытию. Поэтому понятно выражение Плотина (который в данном случае является представителем вообще спиритуализма — откуда и аскетизм), что состояние смерти есть самое философское понятие; и еще более ясно, почему Воскресение есть самое нефилософское понятие; Воскресение все собирает, восстанавливает и оживляет, тогда как философия все разделяет, все отвлекает и тем умерщвляет, в конце же концов философия не только восстановление делает лишь мысленным, т. е. самым отвлеченным, но даже самый внешний, существующий мир благодаря созерцательной, сидячей недеятельной жизни обращается в представление, в психический лишь факт, в фантом; и такое превращение действительного мира в субъективное явление есть результат сословной жизни, функция мыслящего органа человечества.

Но тем не менее все это необходимый, предшествующий момент, ибо прежде все нужно разложить, разделить, чтобы потом сложить и соединить, так как только смертью может быть поправа смерть. Нужно было дойти именно до такой глубины сомнения, чтобы только воссоздание, восстановление всего исчезнувшего и бессмертие исчезающего признать полным доказательством действительного существования, и для такого доказательства необходимо, чтобы мышление стало действием, чтобы мысленный полет превратился в действительное перемещение.

Федоров Н. Ф. Философия общего дела // Сочинения. Т. 1. — М., 1982. — С. 61—62, 314—317.

К.Э.ЦИОЛКОВСКИЙ

6. Прогресс земного человечества

Сейчас мы касались только физического состояния космоса и пришли к выводу, что если и гаснут солнца, если и умирают Млечные Пути в отдельности, то в общем сколько солнц погаснет, столько и возникает снова. Так что вид Млечного Пути долго остается неизменно блестящим.

Так же и в группе *млечных* путей. Если и умирают временно некоторые из ее членов, то столько же и оживает. Следовательно, и обычный вид Эфирного острова в среднем постоянен. Далее нейдём, хотя впереди ещё целая бесконечность непрерывно возрастающих периодов и групп, но все они ничтожны в сравнении с истинною бесконечностью.

Теперь мы перейдем к жизни существ, к роли разума во Вселенной, Но для этого полезно сначала проследить возможную жизнь существ на Земле, прошедшее этой жизни, ее настоящее и будущее.

Прошедшее есть постепенный переход от неорганической материи к органической мертвой, от органической мертвой к органической живой, от живой простой к живой сложности, т. е. от бактерий к человеку. Это достаточно исследовали биологи.

Настоящее хоть и известно, но очень печально: существа едва вышли из пеленок, едва выделились из звериного бытия и составили группу человечества. Почти все звериные задатки еще крепки и приносят свои ужасные плоды в форме самоистребления и всякого рода бедствий. Только разум людей воссиял односторонне, дал познание природы, но не дал сил одолевать звериные инстинкты. Тот же разум выяснит их, одолеет и устранил тогда все человеческие несчастья. Кроме того, не забудем, что не все человечество выдвинулось и умом, а только миллионная часть его, несколько тысяч особей. Ничтожный процент человечества глубоко воспринял это движение. Около 30 процентов восприняло его малосознательно, а огромное большинство людей находится еще в первобытном состоянии полного невежества.

На что же мы можем еще надеяться? Какова картина будущего прогресса человечества: технического, физического и нравственного? Если мы от мертвой материи перешли к живой, к сознанию, к современному умственному и техническому прогрессу, то что же выйдет из нас через миллионы лет!

Все три стороны развития Земли и ее обитателей будут шествовать одновременно. Одно без другого немыслимо, практически невозможно.

Начнем с важнейшего — с нравственного прогресса. Распространяются знания. Каждый получит столько сведений, сколько может вместить его ум. Знание полезного вредного для человека станет очевидным. Выработаются и усвоятся социалистические идеалы. Уясните наиболее естественный и короткий путь к ним. В несколько сотен лет они постепенно осуществляются. Человечество сольется в одно целое и будет управляться единым избранным разумом.

Возможность грандиозных боен все более и более устраняется. Человек ставится в условия, способствующие его правдивости и честной жизни. Нравственность и добрые качества улучшаются

подбором. Чем ниже качества людей, тем менее им дают возможность размножаться. Так человечество в течение тысяч лет преобразуется в совершенную породу и поднимется так же высоко, в сравнении с современным человеком, как последний высок в сравнении с обезьяной... Но наше воображение не может изобразить или превзойти действительность.

Физическое развитие будет заключаться в улучшении здоровья, в увеличении продолжительности жизни, в красоте тела, в совершенстве органов чувств и движения, в плодовитости и т. п. До чего это может прийти — предугадать трудно. Может быть, умирать будут только по собственному желанию. Страдания рождения и смерти сойдут постепенно со сцены. Производительность женщины увеличится по мере надобности.

Но все это непонятно без связи с техническим прогрессом. Когда объединится человечество, то будут управляться высшим избранным разумом, то оно будет идти к могуществу гигантскими шагами. Население достигнет полного довольства и будет быстро расти. Образуются трудовые армии, которые уничтожат с корнем всю дикую природу богатейших экваториальных стран и сделают ее здоровой, с желаемой температурой, с культурными растениями, полями и садами. Они прокормят население в 100 раз больше теперешнего.

Далее сухие, песчаные и холодные пустыни сделают теплыми, плодородными и здоровыми. Жаркие пустыни станут таковыми же, с умеренною теплотою. Пути сообщения всех родов будут превосходны. Жилища, одежда, обстановка будут безукоризненны. Рабочий день дойдет до четырех часов. Население будет так велико, что приступят к преобразованию атмосферы (Атмосфера чрезвычайно разрежится и станет ясной, как на Марсе). Азот атмосферы, кислород и вода поглощались многочисленным населением, богатой флорой, органическими запасами и пр. Разница между температурой на горах и в долинах делается незначительной. Атмосфера будет наиболее благоприятна для растений и человека. Животные мало-помалу сойдут со сцены. Урожайность плодов увеличится в тысячи раз. Использование солнечной энергии дойдет до 50 процентов. Каждый человек будет обильно кормиться и получать все необходимое в сотни кв. метров поверхности суши.

Воздух еще более разрежится и будет состоять из небольшого количества углекислоты, азота, кислорода, водяных паров и некоторых других газов и паров.

Будут попытки завладеть океаном с точки зрения земледелия. Вследствие разрежения атмосферы и слабых ветров, волнение в водах Земли будет очень ослаблено. Это позволит развести во всех океанах полезные, приносящие плоды водоросли. Последние почти уничтожат волнение, несмотря на остатки ветров.

Затем, кроме водорослей, выше их вознесутся плавающие полувоздушные растения, корни которых будут плавать в воде, а плоды будут превосходны и обильны.

Население еще возросло раз в десять.

В полярных странах температура давно уже непрерывно понижалась, по мере разрежения атмосферы и покрытия морей. Там непрерывно накапливались огромные пласты снегов, давление которых в летнее таяние превращало их нижние слои в ледники. С каждым годом уровень океанских вод понижался вместе с плотами, а уровень полярных ледников повышался и площадь их увеличивалась. Они начали покрывать и дно северных морей.

В несколько сотен лет вся вода из океанов испарилась и переместилась в полярные страны в виде ледников. Температура их была так низка, что там же могли найти место излишние для человека газы. Они также обратились в твердые тела.

Непрерывно нарастающее давление в полярных странах понизило эти местности и повысило части земли без ужасных катастроф, так как совершалось постепенно, в течение чуть не тысячи лет.

Атмосфера растений изолировалась теперь в оранжереях разного рода, сообразно свойствам растений. А атмосфера человека заключалась лишь в его жилищах. Кругом было непосредственное небо с малыми следами паров и газов. Непрерывный солнечный свет днем и ночное лучеиспускание тепла, комбинируясь между собою при посредстве особых приборов, давали желаемую температуру для растений.

И человек совершенно не зависел от климата: он создавался по желанию и надобности.

Океанов и морей не было. Обнажилось их дно и громадные залежи в нем руд, дорогих камней, минерального угля и т. д.

Дно океанов превратилось в поля, сады и рудники.

Ранее температура высоких местностей была невозможно холодной атмосферы. Теперь не было границы в этом отношении между вершинами гор и незанятыми теперь водой пропастями океанов. Даже на поверхности ледников, около полярных стран, в течение лета могли быть жилища и оранжереи с высокой температурой. Наоборот, экваториальные местности могли иметь, по желанию, низкую температуру, несмотря на широту и глубину места.

Теперь легко было, благодаря отсутствию атмосферы, получать с помощью Солнца и лучеиспускания любую температуру, в любой части земли, от 2700 холода до 50000 тепла по Цельсию. И такие контрасты в температурах тел могли устраиваться чуть не рядом. Это имело громадное техническое значение.

К сжиганию растений прибегали реже, чем к использованию солнечных лучей. Последние давали тепло в жилищах, в банях, в прачечных. Они же давали: дезинфекцию, стерилизацию, уничтожение всех вредных существ и растений в почве.

Тепло Солнца питало почти все фабрики, заводы и двигатели. Оно же служило для приготовления пищи и напитков.

Лучи доставляли электричество и химическую силу. И то, и другое давало возможность сосредоточивать энергию в огромном количестве, когда это надо было.

На каждого жителя Земли, на 100 кв. метров приходилось несколько лошадиных сил непрерывно действующей механической энергии. Понятно теперь, почему человек был господином земли, воды, воздуха, растений и животных.

Состав атмосферы жилищ и растений менялся по желанию. Проводились дороги, уравнивалась суша ради них же. Способов сообщения было много, но все экипажи и вагоны опирались на твердую землю. Не было ни водного, ни воздушного сообщения (если не считать применения жидкостей и газов к ослаблению трения). Пора воздушных и водных сообщений в свое время достигла высшего расцвета, а потом вовсе иссякла. Были пути разных сортов. Все они имели разное устройство. Скорости движения тем были больше, чем длина дорог значительнее.

Прекратились не только муки человека, но и муки животных, которых не стало. Изоляция и дезинфекция местностей их совершенно уничтожила. Вредные бактерии были изгнаны даже из крови и тела человека. Оставались всюду только полезные, как полезные растения. Мир же животных, даже будто полезных, должен был увянуть, исчезнуть. Убой высших животных и муки их прекратились. Даже морские животные исчезли, когда прекратился доступ света к водам и тем более, когда испарились самые океаны. Остатки разнообразных животных оставались только в обширных научных лабораториях. Но там существование было вечной масленицей. О них заботились, не убивали, не мучили и не позволяли им мучить друг друга.

В вагонах была искусственная атмосфера, но сами они двигались в пустоте и потому могли приобретать громадные скорости, совершенно невысказанные даже в самой разреженной атмосфере. Конечно скорости поездов при малых перемещениях были малы. Но чем больше требовалось перемещение тел или людей, тем скорости эти были выше. Она могла доходить до 8, даже 11 километров и более в секунду.

При первой скорости бесколесные экипажи и другие снаряды теряли тяжесть и носились кругом Земли как луны, не испытывая трения. Как небесные тела, они могли носиться вечно, не опасаясь

ясь упасть на Землю. Мы говорим про небольшую высоту над Землей, где следы воздуха исчезли окончательно или не мешали стремительному движению. В нижних слоях эта скорость все-таки ослаблялась и терялась.

Растения на Земле остались только полезные. Найдено и выработано было и много новых родов. Все они в небывалой степени утилизировали солнечную энергию. Использование это доходило до 50 %. Но часть лучей Солнца использовались непосредственно на тепло, свет, химическую силу, электричество и механическую работу. Энергия запасалась, аккумулировалась, поглощалась, особенно на экваторе, и это было одним из способов понижать температуру места.

Животными, заметно страдающими и радующимися, человек не пользовался. Оставались только немногие низшие, чувства которых немного превышали чувства растений. Человеком же вся земля была заполнена и размножение его было чудовищно. Оно всячески еще усиливалось. Куда же деваться родившимся? Начинается усиленный искусственный подбор, который выражается только в том, чтобы давать возможность быстро размножаться самым совершенным особям. Нашли и способ скорого размножения человеческой породы путем особых его приемов (Говорить об этом теперь не решаемся из опасения быть непонятыми и осужденными напрасно).

7. Человек овладевает Солнечной системой

Человечество одновременно и улучшалось во всех отношениях, и расселялось в Солнечной системе. Ее энергия может прокормить в два миллиарда раз больше существ, чем кормит Земля. Итак, поток жизни направился к Солнцу и остановился вокруг него в искусственных жилищах, устроенных и размещенных между орбитами Марса и Земли, а также и ближе и дальше от Солнца.

Люди посетили свои планеты и их спутники. Неудавшуюся жизнь ликвидировали, т.е. милосердно уничтожили муки существ, как когда-то их уничтожили на Земле для животных и несовершенных людей. Установили там жизнь новую и совершенную. Поставили стражу на всех планетах и во всех уголках Солнечной системы, где могла возродиться жизнь. Цель стражи не допускать ничего до мук. Пусть царит счастье и блаженство везде. Это было в интересах всех существ: разумных и несознательных. Действительно, атом живет жизнью космоса. Хорошо в космосе, хорошо и атому. Поэтому сознательные и совершенные существа во всей Вселенной стремились из истинного эгоизма везде устанавливать счастье и уничтожать горе.

Совершенное население быстро росло кругом Солнца. Солнечная система не только была благоустроена в отношении жизни, но и заселена довольно скоро, хотя для этого человечеству надо было умножиться в два миллиарда раз. Оно уже усовершенствовалось настолько, что дальше идти было некуда. Было множество разнообразных и совершенных, в своем роде, пород, приспособленных к разной тяжести, разным атмосферам, к жизни в пустоте, к жизни без пищи и т. д. Действительно, была даже выработана порода, которая могла жить лишь солнечными лучами. Для нее было достаточно одной лучистой энергии светила. Между тем они мыслили и жили как мудрецы и были счастливы. Их познание космоса было так высоко, что мы не в силах его описать.

8. Переселение к иным солнцам

Размножение же продолжалось, а энергии лучей Солнца было для населения недостаточно. Как же быть? Конечно, можно было приостановить население. Это было в руках человека, как и теперь. Но зачем, когда в космосе есть еще бесчисленное множество солнц с их девственными лучами!

Но, может быть, они уже заселены... Давно начались сношения с иными солнечными системами, с их разумными существами. Были признаки, по которым можно узнать свободные, не занятые, пустующие солнечные системы. Вот туда то и решили направить избыток населения, оказавшийся не по силам нашему Солнцу.

Таким образом, в короткое время заселилось множество солнечных систем. Несовершенную жизнь в них ликвидировали и заменили совершенной. Это было своего рода суд. Но суд не страшный, а милостивый и выгодный для несовершенных: после их безболезненного естественного умирания без потомства они оживали для лучшей жизни.

Расстояния между солнцами не то, что между планетами. Если межпланетные путешествия требовали годов, то межсолнечные — сотен тысяч лет.

Такие времена мы не считаем громадными. Да и что такое время! Разве есть в нем недостаток! Разве природа скупно его отпустила! Свет требует для своего прохождения между разными солнечными системами десятков лет. Движение снарядов не может быть так быстро, но оно может сравняться с планетными скоростями и дойти до 300 кило [метров] в секунду, а может быть, и больше. Но и тогда потребуется десятки тысяч лет при достижении ближайших солнц.

Поезда, отправляющиеся для такого путешествия, были громадны не столько по числу пассажиров, сколько по запасам энергии и материалов, которых должно было хватить на тысячи лет пути в холодной звездной пустыне.

Трудное путешествие! Не будут ли рассыпаться и разрушаться все тела, орудия и экипажи от холода, как рассыпается от него олово! Но против этого можно употребить непрерывное внутреннее нагревание. А наружная неизбежно холодная оболочка может быть построена из особого материала, который не боится холода.

Во время пути путешественники жили, как всегда, нисколько не страдая. Часть их вымирала, часть оставалась в живых — лично или в виде новых поколений. Потребная для пути скорость еще приобреталась на родине, у нашего Солнца, силою его лучей. Приостанавливалась она или преобразовывалась запасами энергии, а то теми же солнечными лучами (только иных солнц). Попадали в заранее известные пустынные места, ждавшие заселения или с неудачей, недоразвившейся или уродливой жизнью...

Вот что может произойти с земным населением. Его дорога — от камней к сложным соединениям, от последних к бактериям, далее — к мягкотелым, рыбам, пресмыкающимся, гадам, млекопитающим, человеку и высшим существам.

Что тут невозможного и как может быть иначе? Если минералы преобразовались в человека, то как же человеку не избавиться от своих недостатков и не достигнуть высшей формы? Уже теперь, среди человечества, мы видим необыкновенных по своим свойствам членов: они никогда не болеют, другие доживают чуть ли не до двухсот лет, третьи гениально делают великие изобретения, открывают истины, обладают необыкновенной памятью, отличаются высокой нравственностью, красотой ума, красноречием, разными талантами. Стоит только поставить таких людей в условия благоприятного размножения, и они заполнят Землю.

Теперь скажем нечто еще в отношении технического прогресса. Если пассивный камень, глупое животное дошло, развиваясь, в настоящее время до постижения Вселенной, до железных дорог, пароходов, фабрик, аэропланов, телеграфов, радио, говорящих машин и т. д., то почему же не надеяться, даже как же можно сомневаться, что прогресс пойдет далее и доведет нас до победы над всей планетной системой и окружающими нас солнцами. Современный поражающий нас прогресс техники, собственно, дело нескольких сотен лет. Но впереди еще тысячи, миллионы, биллионы лет! Как же возможно быть неуверенным в изложенную тут в сущности скромную и узкую картину будущего. Ведь никакого воображения не хватит его предвидеть и изобразить в полной мере. О чем говорим мы исполнится с избытком и есть минимум. Действительность почти всегда опережает воображение пророков. Пушкин надеялся, что через сотню лет в России будет достаточно шоссейных дорог. Но прошел век, и постро-

ено множество железных путей, чего, он, конечно, не предвидел. Огюст Конт не только не мечтал, но даже находил совершенно невозможным для науки узнать когда-нибудь состав небесных тел. Но и это узнали. Да и кто из самых гениальных людей древности предвидел настоящее? Так и мы его в полной мере предвидеть не можем...

Циолковский К. Э. Живая Вселенная // Вопросы философии. — 1992. — № 6. — С. 148—154.

(Краткие сведения о философах, фрагменты из работ которых, приведены в данной книге)

Абеляр Пьер (1079—1142) — французский философ, теолог и поэт. Одни из основателей схоластического метода. Рационалистическая направленность его идей вызвала протест ортодоксальных церковных кругов. Основные сочинения: “Да и нет”, “История моих бедствий”.

Перечень имен

Августин Аврелий (354—430) — выдающийся христианский мыслитель, один из “отцов церкви”, признанный в католицизме святым, а в православии — блаженным. Создал первую наиболее развитую философско-теологическую систему на базе христианского вероучения, которая на протяжении всего средневековья являлось образцом христианской мудрости. Основные работы: “Исповедь”, “О Граде Божием”, “Об истинной религии”, “О порядке”, “О свободной воле”.

Аврелий Марк Антонин (121—180) — римский философ-стоик, император. Автор сочинения “К самому себе”, содержащего записи кратких рассуждений по вопросам мироустройства и этики.

Аксаков Константин Сергеевич (1817— 1860) — видный российский писатель, публицист, один из основоположников славянофильства. Основное философско-социологическое произведение “О внутреннем состоянии России”.

Анаксагор из Клазомен (ок. 500—428 до н. э.) — древнегреческий философ, фактический основоположник афинской философской школы.

Анаксимандр из Милета (610 — ок. 540 до н. э.) — древнегреческий философ, один из ярких представителей милетской школы.

Анаксимен из Милета (ок. 585 — ок. 525 до н. э.) — древнегреческий философ. Один из ярких представителей милетской школы.

Аристотель Стагирит (384 — 322 до н. э.) — крупнейший древнегреческий философ, систематизатор научно-философского знания своего времени, основоположник науки логики и ряда отраслей специального знания. Ученик Платона, основал в Афинах (335 до н. э.) собственную философскую школу “ликеей”. Основные философские работы: “Метафизика”, логический свод “Органон” (“Категории”, “Об истолковании”, “Аналитики”, “Топика”), “О душе”, “Этика”, “Политика”, “Риторика”, “Поэтика”.

Башляр Гастон (1884—1962) — французский философ, основоположник неорационализма — философской школы в рамках методологии и философии науки. Основные работы: “Новый научный Дух”, “Рациональный материализм”, “Прикладной материализм”.

Белинский Виссарион Григорьевич (1811—1848) — русский революционный демократ, литературный критик, публицист и философ. Философские взгляды Белинского эволюционировали от увлечения гегельянством до материализма. Уделял большое внимание проблемам философии истории и диалектики. Основные философские работы опубликованы в сборнике “Избранные философские сочинения”. Т. 1—2. 1948 г.

Бергсон Анри (1859—1941) — французский философ, представитель философии жизни. Основные работы: “Творческая эволюция”, “Материя и память”, “Два источника морали и религии”.

Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — русский философ, один из основоположников экзистенциализма и персонализма. Доминантой философского творчества Бердяева является идея свободы. Основные работы: “Философия свободы”, “Смысл творчества”, “Смысл истории”, “Философия свободного духа”, “О назначении человека”, “Русская идея, основные проблемы русской мысли XIX — начала XX века”.

Беркли Джордж (1685—1753) — английский философ, представитель субъективного идеализма и эмпиризма. Основная идея его работ сформулирована в мысли “Существование вещей состоит в их воспринимаемости”. Сочинения: “Опыт новой теории зрения”, “Трактат о началах человеческого знания”, “Три разговора между Гиласом и Филонусом”.

Бруно Джордано (1548—1600) — итальянский философ и поэт, представитель пантеизма, развивал гелиоцентрическую систему Коперника. Основные работы: “О бесконечности вселенной и мирах”, “О причине, начале и едином”.

Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944) — русский религиозный философ и экономист. Представитель софиологии. Центральным пунктом философского творчества Булгакова является учение о Софии — мудрости, воплощением которой является Богоматерь. Основные произведения: “О богочеловечестве”, “Философия хозяйства”, “Свет невечерний”, “Купина неопалимая”.

Бэкон Фрэнсис (1561—1626) — английский философ, представитель эспиризма и материализма, родоначальник методологии опытной науки, сформировал концепцию индуктивного метода познания. Основная работа — “Новый Органон”.

Виндельбанд Вильгельм (1848—1915) — немецкий философ, глава баденской школы неокантианства, обосновал коренное различие методов естественных и общественно-исторических наук, уделял большое внимание исследованию в области истории философии. Основные работы “История и естествознание”, “История древней философии”, “История новой философии”.

Вольтер Франсуа Мари Аруэ (1694—1778) — французский писатель, философ, историк, один из видных представителей французского Просвещения. Основные философские произведения: “Философские письма”, “Трактат о метафизике”, “Основы философии Ньютона”, “Опыт о нравах и духе народов...”.

Гадамер Ханс Георг (р. 1900) — немецкий философ, один из ведущих представителей философской герменевтики середины XX века. Основное сочинение — “Истина и метод”.

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — немецкий философ, объективный идеалист, представитель немецкой классической философии. На основе идеи приоритета духовного начала и диалектики создал грандиозную систему, в которой попытался упорядочить все современное ему знание. Основные сочинения: “Феноменология духа”, “Наука логики”, “Энциклопедия философских наук”, “Философия права”, “Лекции по истории философии”, “Лекции по эстетике”, “Лекции по философии религии”.

Гельвеций Клод Адриан (1715—1771) — французский философ-материалист, один из представителей французского Просвещения, сыграл значительную роль в подготовке Великой Французской революции. Основные работы: “Об уме”, “О человеке”.

Гераклит Эфесский (ок. 520 — ок. 460) — древнегреческий философ, представитель ионийской школы, диалектик.

Герцен Александр Иванович (1812—1870) — русский философ-материалист, революционер-демократ, писатель и публицист. Основные философские произведения: “Письма об изучении природы”, “Дилетантизм в науке”.

Гете Иоганн Вольфганг (1749—1832) — немецкий поэт, естествоиспытатель и философ, обладал широким кругозором в истории философии. Основные работы в этой области: “Избранные философские произведения”.

Гоббс Томас (1588—1679) — английский философ-материалист, значительное внимание уделял исследованию проблем общественной жизни. Основные работы: “Философские элементы учения о гражданине”, “Левиафан”.

Гольбах Поль Анри (1723—1789) — французский философ-материалист, представитель французского Просвещения. Значительное внимание уделял борьбе с клерикализмом и религиозным мировоззрением. Основные работы: “Система природы”, “Разоблаченное христианство”, “Карманное богословие”.

Горгий из Леонтии в Сицилии (ок. 480 — ок. 380 до н. э.) — древнегреческий философ. Один из старейших софистов.

Григорий Палама (1296—1359) — византийский богослов и церковный деятель, представитель мистицизма. Основные работы изданы в кн. “Памятники византийской литературы IX—XIV вв.”. — М., 1969.

Гумилев Лев Николаевич (1912—1992) — русский историк, географ, автор оригинальной концепции этногенеза, согласно которой нация (народ) является организмом, жизнь которого подчинена общим законам биосферы. Основные работы: “География этноса в исторический период”, “Древняя Русь и Великая степь”.

Гуссерль Эдмунд (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии. Основные работы: “Философия как строгая наука”, “Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология”.

Данилевский Николай Яковлевич (1822—1885) — русский философ, публицист и социолог, идеолог панславянства, создатель теории культурно-исторических типов. Основная работа — “Россия и Европа”.

Декарт Рене (1596—1650) — французский философ, математик, физик, физиолог. Один из родоначальников философии Нового времени и новой методологии научного исследования. Представитель рационализма. Основные сочинения; “Рассуждения о методе”, “Начала философии”.

Демокрит из Абдер (ок. 470/460 — 370 до н. э.) — древнегреческий философ, один из основателей античной атомистики.

Дидро Дени (1713—1784) — французский философ-материалист, представитель французского Просвещения, основатель и редактор “Энциклопедии или Толкового словаря наук, искусств и ремесел”. Основные произведения: “Мысли об объяснении природы”, “Философские основания материи и движения”.

Дильтей Вильгельм (1833—1911) — немецкий философ и культуролог, представитель философии жизни, основоположник понимающей психологии. Разрабатывал герменевтический метод познания исторических явлений. Основные произведения: “Типы мировоззрения и обнаружения их в метафизических системах”, “Описательная психология”.

Добролюбов Николай Александрович (1836—1861) — русский литературный критик, публицист, революционный демократ и философ-материалист. Основные работы опубликованы в сб.: Избранные философские произведения: в 2-х тт. — М., 1945—1946.

Зенон из Элей (ок. 490 — 430 до н. э.) — древнегреческий философ. Представитель Элейской школы, известен своими философскими парадоксами.

Зиммель Георг (1858—1918) — немецкий философ и социолог, представитель “философии жизни”, разрабатывал преимущественно проблемы методологии культурологического исследо-

вания. Основные сочинения: “Конфликт современной культуры”, “Жизненные откровения”, “Проблемы философии истории”, “Религия. Социально-психологический этюд”, “Философия денег”.

Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 — ок. 877) — средневековый философ. Ирландец по происхождению, работал во Франции. Представитель ранней схоластики. Основное сочинение — “О разделении природы”.

Камю Альбер (1913—1960) — французский философ, писатель и публицист, представитель экзистенциализма, исходным принципом своей философии считал категорию “абсурд”. Основные произведения: “Миф о Сизифе”, “Бунтующий человек” и др.

Кант Иммануил (1724—1804) — немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии, разработал космогоническую гипотезу происхождения солнечной системы из первоначальной туманности, создал целостную философскую систему на принципах критической методологии. Основные произведения: “Всеобщая естественная история и теория неба”, “Критика чистого разума”, “Критика практического разума”, “Критика способности суждения”.

Карнап Рудольф (1891—1970) — немецко-американский философ и логик, ведущий представитель логического позитивизма, активный участник “Венского кружка”. Основные работы: “Логические конструкции мира”, “Мнимые проблемы в философии”. Преодоление метафизики логическим анализом языка”, “Философия и логический синтаксис”.

Кассирер Эрнст (1874—1945) — немецкий философ, представитель Марбургской школы неокантианства, рассматривал научное познание как одну из форм “символического мышления”.

Климент Александрийский Тит Флавий (? до 215) — раннехристианский философ, представитель апологетики, стремился к синтезу эллинистической философии и христианского вероучения. Основная работа — “Строматы” (Ковер из лоскутов).

Конт Огюст (1798—1857) — французский философ и социолог, один из основоположников позитивизма, разработал классификацию наук (по степени уменьшения их абстрактности). Основные сочинения: “Курс позитивной философии” (Т. 1—6); “Система позитивной политики” (Т. 1—4).

Кун Томас Сэмюэл (р. 1922) — американский философ и историк науки, один из лидеров так называемой исторической школы в методологии и философии науки, разработал концепцию исторической динамики научного знания, в центре которой находится учение о парадигме и научных сообществах. Основные работы: “Структура научных революций”, “Коперниканская революция”, “Планетарная астрономия в развитии западной мысли”.

Кьеркегор (Киркегор) Серен (1813—1855) — датский теолог, философ и писатель, один из основоположников экзистенциализма. Основные работы: “Или-или”, “Страх и трепет”, “Философские крохи”.

Лавров Петр Лаврович (1823—1900) — русский философ и социолог, публицист, идеолог революционного народничества. Основные работы: “Исторические письма”, “Практическая философия Гегеля”, “Механическая теория мира”, “Очерки вопросов практической философии”.

Лакатос (Лакатош) Имре (1922—1974) — английский историк науки, представитель “Философии науки”, разработал методологию научно-исследовательских программ. Основные работы: “Доказательство и опровержение”, “История науки и ее рациональные конструкции”.

Лакруа Жан (1900—1980) — французский религиозный философ, представитель персонализма. Основные работы: “Личность и любовь”, “Марксизм, экзистенциализм, персонализм”, “Чувства и моральная жизнь”, “Персонализм как антиидеология”.

Ламетри Жюльен Офре де (1709—1751) — французский философ-материалист, сформировал наиболее последовательную концепцию механистического материализма. Основные работы: “Человек — машина”, “Система Эпикура”.

Леви-Строс Клод (р. 1908) — французский философ, этнограф и социолог, представитель структурализма. Основные сочинения: “Мифология”, “Структурная антропология”, “Пути масок”.

Левкипп (V в. до н. э.) — древнегреческий философ, один из создателей античной атомистики, учитель Демокрита.

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик, языковед, представитель рационализма. Много внимания посвящал логическим исследованиям, создал

концепцию бытия на основе учения о монадах. Основные работы: “Новые опыты о человеческом разуме”, “Теодицея”, “Монадология” и др.

Ленин Владимир Ильич (1870—1924) — русский революционер и мыслитель, развил марксистскую философию, стремился реализовать ее идеи в революционной борьбе и практике социалистического строительства. Основные философские работы: “Материализм и эмпириокритицизм”, “Философские тетради”, “Государство и революция”.

Лихачев Дмитрий Сергеевич (1906—1999) — русский мыслитель, филолог и публицист. Большое внимание уделяет исследованию русской культуры. Основное произведение: “Письма о добром и прекрасном”.

Локк Джон (1632—1704) — английский философ, концептуалист, разработал эмпирическую теорию познания, в которой отвергает существование врожденных идей и доказывает, что все человеческое знание проистекает из опыта. Основное сочинение — “Опыт о человеческом разуме”.

Лосский Николай Онуфриевич (1870—1965) — русский философ, один из крупнейших представителей интуитивизма и персонализма в России. Основные работы: “Мир как органическое целое”, “Обоснование интуитивизма”, “Свобода воли”, “Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция”.

Маркс Карл Генрих (1818—1883) — немецкий философ, социолог и экономист, революционер, один из создателей философского учения диалектического и исторического материализма, в котором материализм органически соединен с диалектикой и доведен до понимания общественной жизни. Обосновывал решающую роль в общественной жизни материального производства. Основные философские работы: “Экономическо-философские рукописи 1844 года”, “Немецкая идеология”, “Нищета философии”, “Экономические рукописи 1857—1859 годов”, “Капитал”.

Мунье Эмманюэль (1905—1950) — французский религиозный философ, основатель и глава французского персонализма. В центре внимания Мунье учение о личности. Основные работы: “Манифест на службе персонализма”, “Введение в экзистенциализм”, “Что такое персонализм”, “Персонализм”.

Наторп Пауль (1854—1924) — немецкий философ, один из создателей Марбургской школы неокантианства, значительное внимание уделял развитию идей “социальной педагогики” в духе этического социализма. Основные работы: “Логические основания строго научного знания”, “Философская систематика”, “Кант и Марбургская школа”, “Социальная педагогика”.

Николай Кузанский (Николай Кребс) (1401—1464) — немецкий теолог, философ, проживший большую часть своей жизни в Италии. На основе неоплатонизма создал философскую систему с элементами пантеизма. Основные работы: “Об ученом незнании”, “О божественном видении”.

Ницше Фридрих (1844—1900) — немецкий философ-иррационалист, один из основателей “философии жизни”, стремился провести радикальную переоценку ценностей, которая мыслилась к тому времени в европейской философии, на место классических категорий “материя”, “дух”, “сознание” поставил “жизнь”, “воля к власти”, считал своей главной заслугой разработку концепции сверхчеловека в работе “Так говорил Заратустра”. Основные работы: “Рождение трагедии из духа музыки”, “Человеческое слишком человеческое”, “Утренняя заря”, “По ту сторону добра и зла” “Веселая наука”, “Так говорил Заратустра”.

Ортега-и-Гассет Хосе (1883—1955) — испанский философ, в работах которого переплетаются увлечение идеями Ницше и экзистенциализмом, впервые дал критику идеологии “массовой культуры”. Основные работы: “Восстание масс”, “Дегуманизация искусства”.

Парменид из Элей (ок. 515 — 544 до н. а) — основатель элейской школы, разработал философское учение о самодостаточности бытия. Основное произведение — философская поэма “О природе”.

Печчеи Аурелио (1908—1984) — итальянский экономист, философ, общественный деятель, создатель Римского Клуба, анализировал глобальные проблемы современности с позиций гуманизма. Основная работа — “Человеческие качества”.

Пифагор Самосский (VI в. до н. э.) — древнегреческий философ и математик, основатель пифагореизма, в основе которого лежало мистическое учение о числе.

Платон (428/427 — 348/347 до н. э.) — древнегреческий философ, ученик Сократа, систематизатор философского знания своего времени. На основе концепции первенства идей создал первую в истории философии систему объективного идеализма. Основные работы: диалоги “Апология Сократа”, “Софист”, “Теэтет”, “Пир”, “Парменид”, “Государство”.

Поппер Карл Раймунд (р. 1902) — английский философ, логик и социолог, основоположник критического рационализма, выдвинул идею о фальсификации как основном принципе проверки истинности научного знания. Основные сочинения: “Логика научного исследования”, “Предложения и опровержения”, “Объективное знание”.

Протагор из Абдеры (ок. 480 — ок. 420 до н. э.) — древнегреческий философ, один из основоположников софизма.

Рассел Бертран (1872—1970) — английский философ, логик, общественный деятель, представитель неопозитивизма. Рассел был создателем логического атомизма и основоположником философии логического анализа, значительное внимание уделял разработке философских вопросов математики. Основные сочинения: “Научный метод в философии”, “Проблемы философии”, “Принципы математики” (в соавт. с А. Уайтхедом), “Логика и познание”, “Человеческое познание, его сферы и границы”, “История западной философии”.

Риккерт Генрих (1863—1936) — немецкий философ, один из основоположников баденской школы неокантианства, заложил основы аксиологии как науки о ценностях. Основные работы: “Границы естественнонаучного образования понятий”, “Введение в трансцендентальную философию”, “Предмет познания”, “Философия истории”, “Науки о природе и науки о культуре”, “О системе ценностей”, “Философия жизни”.

Руссо Жан-Жак (1712—1778) — французский философ, социолог и теоретик педагогики. Мировоззренческие вопросы решал с позиций деизма, в социальной философии сторонник общественного договора. Основные работы: “Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства среди людей”, “Об общественном договоре”.

Сартр Жан-Поль (1905—1980) — французский философ, писатель и общественный деятель, представитель секулярного экзистенциализма. Стремился применить диалектическую методологию в разработке проблем онтологии, антропологии и гносеологии. Центральное место отводил концепции свободы человека. Основные философские сочинения: “Воображение”, “Воображаемое”, “Бытие и ничто”, “Критика диалектического разума”, “Экзистенциализм — это гуманизм”.

Сенека Луций Анней (ок. 5 до н. э. — 65 н. э.) — римский философ и писатель, представитель стоицизма, значительное внимание уделял разработке этических проблем, стремился помочь человеку обрести душевное равновесие. Основные работы: “Нравственные письма к Лукрецию”, “О милосердии”, “О благодеяниях”, “О душевном покое”, “О досуге”.

Сократ (ок. 470 — 399 до н. э.) — древнегреческий философ, один из родоначальников диалектики как средства отыскания истины путем постановки наводящих вопросов, так называемого сократовского метода (“майевтики”). Письменных работ не оставил, но оказал огромное влияние на развитие философии.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853—1900) — русский религиозный философ, публицист и поэт, основоположник “Философии всеединства”, оказал большое влияние на развитие русской философии. Основные сочинения: “Оправдание добра”, “Критика отвлеченных начал”, “Чтения о богочеловечестве”, “Три разговора”.

Сорокин Питирим Александрович (1889—1968) — русско-американский социолог и философ, уделял большое внимание разработкам проблем философии истории и культуры. Основные работы: “Система социологии”, “Социальная мобильность”, “Социальная и культурная динамика”.

Спиноза Бенедикт (Барух) (1632—1677) — нидерландский философ, представитель рационализма и пантеизма, значительное внимание уделял проблемам метода познания, наиболее полно разработал концепцию субстанции. Основные работы: “Этика”, “Богословско-политический трактат”.

Тейяр де Шарден Пьер (1881—1955) — французский философ, теолог, ученый-палеонтолог, создатель концепции “христианского эволюционизма”, в которой стремился примирить хрис-

тианское вероучение с современным научным знанием. Основные работы: “Феномен человека”, “Божественная среда”, “Наука и Христос”.

Тертуллиан Квинт Септимий Флорес (ок. 160 — после 220) — христианский теолог и философ, представитель раннехристианской апологетики, обосновывал несовместимость библейского вероучения и философской мудрости, утверждал бесспорный приоритет веры по отношению к разуму. Основные сочинения: “Апология”, “Прещения против еретиков”.

Тойнби Арнольд Джозеф (1889—1975) — английский историк и философ. Разработал оригинальную концепцию философии истории, в основе которой религиозно-идеалистическое учение о Логосе и теория происхождения цивилизаций по формуле “Вызов-ответ”. Основная работа — “Постижение истории”.

Толстой Лев Николаевич (1828—1910)—великий русский писатель и мыслитель, значительное внимание уделял религиозно-нравственной проблематике. Основные философско-нравственные произведения: “Исследование догматического богословия”, “Путь жизни”.

Трубецкой Евгений Николаевич (1863—1920) — русский религиозный философ, эстетик и публицист, ученик и друг Вл. Соловьева, представитель “философии всеединства”. Основные работы: “Миросозерцание Вл. Соловьева”, “Философия Ницше”, “Социальная утопия Платона”, “Смысл жизни”.

Трубецкой Николай Сергеевич (1890—1938) — русский религиозный философ и социолог, один из основоположников идейно-теоретического и общественного течения евразийства. Основные работы: “Европа и человечество”, “Вавилонская башня и смешение языков”, “К проблемам русского самосознания”, “Об истинном и ложном национализме”.

Трубецкой Сергей Николаевич (1828—1893) — русский религиозный философ, публицист, общественный деятель, последователь и друг Вл. Соловьева, представитель “философии всеединства”. Основные работы: “Метафизика в Древней Греции”, “Учение о Логосе и его истории”.

Фалес (ок. 625 — ок. 547 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель милетской школы, родоначальник античной философии.

Федоров Николай Федорович (1828—1903) — русский религиозный философ, представитель русского космизма, создатель концепции “общего дела” по преобразованию мира и возвращению его к Богу. Основное произведение — “Философия общего дела”.

Фейербах Людвиг (1804—1872) — немецкий философ-материалист, представитель немецкой классической философии, на первый план выдвигал проблему человека как “единственного, универсального и высшего предмета философии”. Основные работы: “К критике философии Гегеля”, “Сущность христианства”, “Предварительные тезисы к реформе философии”, “Основы философии будущего”.

Фихте Иоганн Готлиб (1762—1814) — немецкий философ, представитель немецкой классической философии, значительное внимание уделял разработке “науки о науке” — наукоучению и вопросам этики и государственного устройства. Основные работы: “Наукоучение”, “О назначении ученого”, “Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии” и др.

Флоренский Павел Александрович (1882—1943) — русский религиозный философ, богослов и ученый, близок к “философии всеединства” и софиологии. Основные произведения: “Столп и утверждение истины”, “Смысл идеализма”, “Не восхищение Непщева”, “Первые шаги философии”.

Фома Аквинский (1225/26 — 1274) — итальянский теолог и философ, один из виднейших представителей средневековой схоластики, основатель томизма, разработал учение о “гармонии веры и разума”. Основные работы: “Сумма теологии”, “Сумма против язычников”.

Франк Семен Людвигович (1877—1950) — русский религиозный философ, представитель “философии всеединства”, уделял значительное внимание разработке нравственной проблематики. Основные сочинения: “Философия и жизнь”, “Предмет знания”, “Душа человека”, “Живое знание”, “Духовные основы общества”, “Непостижимое”, “Реальность и человек”.

Фрейд Зигмунд (1856—1939) — австрийский невропатолог, психиатр, основоположник психоанализа как метода лечения неврозов и психоаналитической философии. Фрейд раскрыл многослойность психики человека, показал значительную роль в психических процессах бессознательного, дал своеобразную трактовку роли культуры в жизни индивида и общества. Основные произведения: “Я и Оно”, “По ту сторону принципа удовольствия”, “Психология масс и анализ человеческого “Я”, “Тотем и табу”, “Будущность одной иллюзии”, “Неудовлетворенность в культуре”.

Фромм Эрих (1900—1980) — немецко-американский психолог и философ, представитель неопрейдизма, стремился выяснить взаимодействие психологических и социальных факторов в процессе их формирования, связь между психикой человека и социальной структурой общества, выступал против идеологии потребительства с позиций приоритета бытия перед обладанием. Основные работы: “Быть и иметь”, “Психоанализ и религия”.

Хайдеггер Мартин (1889—1976) — немецкий философ, один из основоположников экзистенциализма, представитель секулярной ветви экзистенциализма, несмотря на иррационалистические установки, стремился создать целостную философскую систему. Основные работы: “Бытие и время”, “Кант и проблема метафизики”, “Введение в метафизику”.

Хомяков Алексей Степанович (1804—1860) — русский религиозный философ и публицист, основатель славянофильства, развивал учение о соборности как метафизическом принципе устройства бытия. Оказал большое влияние на развитие русской религиозной философии. Основные работы см. в Полном собрании сочинений (тт. 1—8, 1900—1904 гг.).

Циолковский Константин Эдуардович (1857—1935) — русский ученый и философ, представитель русского космизма; в научных исследованиях обосновал применение реактивного принципа для полетов в мировом пространстве, создал новое научное направление ракетодинамики и астронавтики, в философских работах обосновывал возможность расселения человечества в Солнечной системе и других Звездных мирах. Основные работы: “Будущее земли и человечества”, “Любовь к самому себе или истинное себялюбие”, “Воля Вселенной”, “Неизвестные разумные силы”.

Чаадаев Петр Яковлевич (1794—1856) — русский философ и публицист, значительное внимание уделял проблеме исторической судьбы России. Основное произведение “Письма о философии истории”, за которым закрепилось название “Философические письма”.

Чернышевский Николай Гаврилович (1828—1889) — русский философ-материалист, публицист и литературный критик, выдающийся представитель революционного демократизма, базируясь на идеях Л. Фейербаха, создал систему антропологического материализма. Основное философское сочинение “Антропологический принцип в философии”.

Швейцер Альберт (1875—1965) — немецко-французский философ, теолог, врач и музыковед, обосновавший этическую концепцию благоговения перед жизнью. Основные работы: “Культура и этика”, “Философия культуры”.

Шелер Макс (1824—1928) — немецкий философ, один из основоположников философской антропологии. Основные сочинения: “Формализм в этике и материальная этика ценностей”, “О вечном в человеке”, “Положение человека в космосе”.

Шеллинг Фридрих Вильгельм (1775—1854) — немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма, разработавший концепцию трансцендентального идеализма. Основные сочинения: “Система трансцендентального идеализма”, “Философия и религия”.

Шестов Лев (псевд. наст. имя и фамилия Лев Исаакович Шварцман) (1866—1938) — русский религиозный философ, представитель религиозного экзистенциализма. Для мировоззрения Шестова характерен крайний иррационализм. Основные сочинения: “Достоевский и Ницше. Философия Трагедии”, “Апофеоз беспочвенности”, “Афины и Иерусалим”, “Sola fide (Только верой)”, “Умозрение и откровение”.

Шлегель Фридрих (1772—1829) — немецкий философ, писатель и литературный критик, теоретик романтизма, предшественник “философии жизни”. Основные философские сочинения: “Письма о философии”, “Идеи”, “Философия жизни”, “Философия истории”, “Философские языки и слова”.

Шлик Мориц (1882—1936) — австрийский философ и физик, ведущий представитель раннего этапа логического позитивизма, основатель Венского кружка. Основные работы изданы в сб. “Избранные сочинения”. Вена, 1938 г.

Шопенгауэр Артур (1788—1860) — немецкий философ-иррационалист, предшественник “философии жизни”. Основные работы: “Мир как воля и представление”, “Афоризмы житейской мудрости”.

Шпенглер Освальд (1880—1936) — немецкий философ и культуролог, представитель “философии жизни”, на основе концепции циклического характера исторического процесса и множественности культур предсказывал гибель европейской цивилизации. Основная работа — “Закат Европы”.

Энгельс Фридрих (1820—1895) — немецкий философ и революционер, друг и соратник К. Маркса, один из основоположников диалектического и исторического материализма. Многие работы Энгельсом написаны совместно с К. Марксом. Специфичным для него является увлечение философскими проблемами естествознания, что носило свое отражение в работе “Диалектика природы”.

Эпиктет (ок. 50 — ок. 140) — римский философ-стоик, в центре учения выработка и сохранение такой нравственной позиции, при которой человек в любых условиях сохраняет внутреннюю независимость и духовную свободу. Философские проповеди Эпиктета сохранились в записи его ученика Флавия Арианна.

Эпикур (341—270 до н. э.) — древнегреческий философ, основоположник эпикуреизма. Онтология Эпикура базировалась на атомизме Демокрита с допущением возможности отклонения пути движения атомов. Главное же внимание уделял разработке этики, основным принципом которой было достижение безмятежного состояния через самоустранение от тревог и страданий. Основные сочинения: “Письмо к Геродоту”, “Письмо к Пифоклу”, “Письмо к Менекею”, “Главные мысли”.

Юм Давид (1711—1776) — английский философ, на основе субъективного идеализма сформулировал основные принципы новоевропейского агностицизма. Основная работа — “Трактат о человеческой природе”.

Юнг Карл Густав (1875—1961) — швейцарский психолог и психиатр, ученик З. Фрейда, представитель психоаналитической философии, разработавший концепцию коллективного бессознательного, в основе которого лежало учение об архетипах. Основные работы: “Архетип и символы”, “Психологические типы и отношения между Я и бессознательным” и др.

Ясперс Карл (1883—1969) — немецкий философ, один из родоначальников религиозной ветви экзистенциализма, автор оригинальной концепции в философии истории, утверждавшей возможность объединения культур на основе философской веры. Основные работы: “Смысл и назначение истории”, “Истоки и цель истории”, “Философия” и др.