Хрестоматия по философии

Учебное пособие

Сост. Н. В. Честнейшин, Д. А. Честнейшина

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Северный (Арктический) федеральный университет
имени М. В. Ломоносова»

ХРЕСТОМАТИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Электронное текстовое издание

Сост. Н. В. Честнейшин, Д. А. Честнейшина

Санкт-Петербург
Наукоемкие технологии
2026

© Честнейшин Н. В.,
Честнейшина Д. А., 2026
ISBN 978-5-00271-065-2

УДК 1(075.8)
ББК 87я73
Х91

Рецензенты:
А. В. Макулин – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социологии Северного (Арктического) федерального университета (г. Архангельск);
А. Ю. Лаврентьева – кандидат философских наук, доцент, и.о. зав. кафедрой гуманитарных наук Северного государственного медицинского университета (г. Архангельск)

Х91 Хрестоматия по философии [Электронный ресурс]: учебное пособие / сост. Н. В. Честнейшин, Д. А. Честнейшина. – СПб.: Наукоемкие технологии, 2026. – 410 с. – URL: https://publishing.intelgr.com/archive/Khrestomatiya-po-filosofii.pdf.

ISBN 978-5-00271-065-2

В хрестоматии представлены выдержки из произведений классиков и современных представителей философской мысли, необходимые для подготовки к практическим занятиям по дисциплине «Философия».

Соответствует требованиям федеральных государственных образовательных стандартов высшего образования последнего поколения.

Рекомендовано для студентов, обучающихся по программам бакалавриата и специалитета филиала САФУ в г. Северодвинске, а также всем интересующимся философскими проблемами.

Рекомендовано учебно-методической комиссией гуманитарного института филиала Северного (Арктического) федерального университета имени М. В. Ломоносова в г. Северодвинске

УДК 1(075.8)
ББК 85я73

ISBN 978-5-00271-065-2 © Честнейшин Н. В., Честнейшина Д. А., 2026

Учебное издание

Хрестоматия по философии

Учебное пособие

Электронное текстовое издание

Составители:
Честнейшин Николай Васильевич
Честнейшина Диана Анатольевна

Подписано к использованию 01.01.2026.
Объем издания – 7,0 Мб.

Издательство «Наукоемкие технологии»
ООО «Корпорация «Интел Групп»
https://publishing.intelgr.com
E-mail: publishing@intelgr.com
Тел.: +7 (812) 945-50-63
Интернет-магазин издательства
https://shop.intelgr.com/

ISBN 978-5-00271-065-2



СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ **7**

РАЗДЕЛ I. ПРЕДМЕТ, НАЗНАЧЕНИЕ, СТРУКТУРА И ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФИЛОСОФИИ

Тема 1. Назначение и предмет философии

Аристотель	Метафизика	9
Кант И.	Понятие философии вообще	11
Энгельс Ф.	Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии	15
Лавров П.Л.	Три беседы о современном значении философии	18
Гуссерль Э.	Кризис европейского человечества и философия	22
Рэнд А.	Философия: кому она нужна?	28
Чалмерс Д.	Реальность+: Виртуальные миры и проблемы философии	34

Тема 2. Античная философия

Платон	Государство	44
Аристотель	Метафизика	57
	О Душе	63
	Никомахова этика	70
	Политика	73
Луций Анней Сенека	О блаженной жизни	76
Секст Эмпирик	Три книги Пирроновых положений	79

Тема 3. Философия Средних веков и эпохи Возрождения

Августин Аврелий	Исповедь	88
Иоанн Дамаскин	Философские главы	96
Фома Аквинский	Сумма теологии	102
Уильям Оккам	Универсалия есть мысленный образ	104
Николай Кузанский	Об ученом незнании	106

Тема 4. Философия Нового времени

Бэкон Ф.	Новый Органон	113
Декарт Р.	Рассуждение о методе	119
	Размышления о первой философии	122
Лейбниц Г.В.	Монадология	126

Юм Д. Исследование о человеческом познании 129
Монтескье Ш.Л. О духе законов 136
Кант И. Критика чистого разума 141
Основы метафизики нравственности 149
Гегель Г. В.Ф. Энциклопедия философских наук 157
Наука логики 164

Тема 5. Философия XIX – XX вв.

Конт О. Дух позитивной философии 169
Курс позитивной философии 171
Маркс К. Отчужденный труд 176
Тезисы о Фейербахе 184
К критике политической экономии 186
Шопенгауэр А. Мир как воля и представление 188
Карнап Р., Ган Г., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок 198
Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм 202

РАЗДЕЛ II. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Тема 6. Проблемы онтологии

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии 212
Гейзенберг В. Исследование атома и закон причинности 220
Мелюхин С.Т. Философские проблемы современной физики 229
Ильенков Э.В. Диалектика идеального 242
Чалмерс Д. Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории 251

Тема 7. Теория познания и философия науки

Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания 261
Фоллмер Г. Эволюционная теория познания 269
Поппер К. Предположения и опровержения: Рост научного знания 279
Стёпин В.С. Научная рациональность в гуманистическом измерении 290

Тема 8. Социальная философия и философия истории

Франк С.Л. Духовные основы общества 306

Шюц А. Формирование понятия и теории в социальных науках 320
Данилевский Н.Я. Россия и Европа 329
Данто А. Аналитическая философия истории 335
Момджян К.Х. Гипотеза общественного прогресса в современной социальной теории 345

Тема 9. Философская антропология. Философские проблемы этики

Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря 360
Бубер М. Проблема человека 372
Ясперс К. Философская вера 382
Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия 392
Фромм Э. Человек для самого себя 402

ПРЕДИСЛОВИЕ

Хрестоматия адресована студентам, изучающим философию по программам бакалавриата и специалитета, а также – всем интересующимся философскими проблемами. Расположение материала в хрестоматии соответствует первому и второму разделам учебной программы для студентов филиала Северного (Арктического) федерального университета имени М.В. Ломоносова в городе Северодвинске и включает в себя следующие разделы и темы:

Раздел I. Предмет, назначение, структура и исторические типы философии

Тема 1. Назначение и предмет философии;

Тема 2. Античная философия;

Тема 3. Философия Средних веков и эпохи Возрождения;

Тема 4 Философия Нового времени;

Тема 5 Философия XIX – XX вв.;

Раздел II. Основные проблемы современной философии

Тема 6 Проблемы онтологии;

Тема 7 Теория познания и философия науки;

Тема 8 Социальная философия и философия истории;

Тема 9 Философская антропология. Философские проблемы этики.

Выбор текстов осуществлялся в соответствии с логикой данного построения. В состав хрестоматии вошли в основном выдержки из наиболее значимых произведений философского наследия, но есть и небольшие целостные работы. Составители ставили перед собой ряд задач: во-первых, познакомить студентов со спецификой философского текста; во-вторых, дать представление о ведущих философах определенной исторической эпохи и направлениях; в-третьих, продемонстрировать различные стили философствования; в-четвертых, сориентировать в многообразии материала, необходимого для изучения курса философии; в-пятых, углубить понимание базовых философских проблем в области онтологии, гносеологии, социальной философии, философии истории, этики, антропологии и др.; в-шестых – способствовать формированию культуры мышления.

При работе с хрестоматией студентам следует учитывать, что философские тексты имеют существенные отличия от художественных и даже от научных текстов, хотя философы могут прибегать к художественным приемам и строгому научному языку, но именно это может вызвать определенные затруднения. Прежде чем начинать чтение того или иного текста необходимо познакомится с общей концепцией автора, повторив лекционный материал или соответствующий раздел из учебника. Далее необходимо попытаться структурировать текст, выделив в нём основные смысловые акценты и проблемы. Возможно, что в ходе прочтения текста придется возвращаться к тому или иному фрагменту неоднократно. Философские произведения, нередко содержат сложную терминологию, поэтому необходимо использовать словари. Некоторые философские понятия имеют множество значений, поэтому нужно учитывать контекст, авторскую концепцию, особенности исторической эпохи.

Рекомендуется сделать конспект, выписав основные теоретические положения, определения и выводы.

Представленные в настоящей хрестоматии тексты – это лишь минимальный комплекс, для глубокого изучения материала необходимо познакомиться с целыми произведениями, указанными в списках дополнительной литературы к темам практических занятий. Составители этой хрестоматии надеются, что ее изучение станет хорошей стартовой площадкой для погружения в глубины философского наследия человечества.

Концепция хрестоматии разработана кандидатами философских наук Н.В. Честнейшиным и Д.А. Честнейшиной; ими же осуществлены составление и общая редакция издания.

РАЗДЕЛ I. ПРЕДМЕТ, НАЗНАЧЕНИЕ, СТРУКТУРА И ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФИЛОСОФИИ

ТЕМА 1. НАЗНАЧЕНИЕ И ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

Философская рефлексия направлена не только на осмысление мировоззренческих проблем. Одним из важнейших предметов ее применения является сама философия, некоторые исследователи даже полагают необходимость введения особой дисциплины – метафилософии (философии философии), призванной изучать специфику и сущность самой философии. Поэтому поиск ответов на вопросы: «Что изучает философия?»; «Каково ее назначение и функции?»; «Чем отличается философское знание от других форм умственной деятельности?» – является одной из сложнейших проблем философии. В данном разделе хрестоматии приведены фрагменты трудов философов различных эпох от античности до наших дней, которые помогут разобраться в этих трудных и неоднозначных вопросах.

Аристотель (384 – 322 гг. до н.э.)
Метафизика[1]

… нужно рассмотреть, какими именно причинами и какими началами должна заниматься наука, которая носит название мудрости. Если учесть те мнения, которые у нас есть о мудром человеке, то отсюда вопрос, может быть, выяснился бы больше.

Мы предполагаем, прежде всего, что мудрый знает все, насколько это возможно, не имея знания в отдельности о каждом предмете. Далее, мы считаем мудрым того, кто в состоянии узнать вещи трудные и не легко постижимые для человека (ведь чувственное восприятие общо всем, а потому это – вещь легкая, и мудрости <в нем> нет никакой). Кроме того, более мудрым во всякой науке является человек, более точный и более способный научать, а из наук в большей мере считается мудростью та, которая избирается ради нее самой и в целях познания, а не та, которая привлекает из-за ее последствий, и та, которая играет более руководящую роль – в большей мере, чем та, которая занимает служебное положение; ибо мудрому не надлежит получать распоряжения, но давать их, и не он должен повиноваться другому, а ему – тот, кто менее мудр. Такие мнения и столько их имеем мы о мудрости и мудрых людях.

Из перечисленных свойств знание обо всем должно быть у того, кто в наибольшей мере владеет знанием в общей форме: такому человеку некоторым образом известна вся совокупность вещей, которая входит в круг этого знаниях Можно сказать, что и наиболее трудны для человеческого познания такие начала – начала наиболее общие: они дальше всего от чувственных восприятий. А

[1] Метафизика – (от греч. – «то, что после физики») название главного философского труда Аристотеля, посвященного проблемам теоретической философии – первых причин бытия. (Прим. сост.)

наиболее точными являются те из наук, которые больше всего имеют дело с первыми началами: те, которые исходят из меньшего числа <элементов>, более точны, нежели те, которые получаются в результате прибавления <новых свойств>, например, арифметика точнее геометрии.

Но и обучать более пригодна та наука, которая рассматривает причины; ибо научают те люди, которые указывают причины для каждой вещи. А знание и понимание, происходящие ради них самих, более всего свойственны науке о предмете, познаваемом в наибольшей мере: тот, кто отдает предпочтение знанию ради знания, больше всего отдаст предпочтения науке наиболее совершенной, а это – наука о наиболее познаваемом предмете. Обладают же такой познаваемостью первые элементы и причины, ибо с помощью их и на их основе познается все остальное, а не они через то, что лежит под ними. И наиболее руководящей из всех наук, и в большей мере руководящая, чем <всякая> наука служебная, является та, которая познает, ради чего надлежит делать каждую вещь; а такою конечною целью в каждом случае является благо и вообще наилучшее во всей природе.

Все указанные признаки требуют отнести обсуждаемое название <мудрости> к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины: ведь и благо, и «то, ради чего» – суть один из видов причин. А что это наука не действенная, ясно и по людям, которые первыми занялись философией.

Ибо вследствие удивления люди и теперь и впервые начали философствовать, причем вначале они испытали изумление по поводу тех затруднительных вещей, которые были непосредственно перед ними, а затем понемногу продвинулись на этом пути дальше и осознали трудности в более крупных вопросах, например, относительно изменений луны и тех, которые касаются солнца и звезд, а также – относительно возникновения мира. Но тот, кто испытывает недоумение и изумление, считает себя незнающим (поэтому и человек, который любит мифы, является до некоторой степени философом, ибо миф слагается из вещей, вызывающих удивление).

Если таким образом начали философствовать, убегая от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради постижения <вещей>, а не ради какого-нибудь пользования <ими>. То, что произошло на деле, подтверждает это: когда оказалось налицо почти все необходимое и также то, что служит для облегчения жизни и препровождения времени, тогда <только> стало предметом поисков такого рода разумное мышление.

Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой нужды. Но как свободный человек, говорим мы, это тот, который существует ради себя, а не ради другого, так ищем мы и эту науку, так как она одна только свободна изо <всех> наук: она одна существует ради самой себя. Поэтому и достижение ее по справедливости можно считать не человеческим делом; ибо во многих отношениях являет природа людей рабские черты, так что, по словам Симонида, «Бог один иметь лишь мог бы этот дар», человеку же подобает искать соразмерного ему знания. Так вот, если слова поэтов чего-нибудь стоят, и божеской природе свойственна зависть, естественнее всего ей проявляться в

этом случае, и несчастны должны бы быть все те, кто хочет слишком многого. Но не может этого быть, чтобы божественное существо было проникнуто завистью, – напротив, и по пословице «лгут много поэты», – и не следует <какую-либо> другую науку считать более ценною, чем эту.

В самом деле, наука наиболее божественная является и наиболее ценною. А божественною может считаться только одна эта – с двух точек зрения.

Действительно, божественною является та из наук, которою скорее всего мог бы владеть Бог, и точно так же – если есть какая-нибудь наука о божественных предметах. А только к одной нашей науке подходит и то и другое. Бог, по всеобщему мнению, находится в числе причин и есть одно из начал, и такая наука могла бы быть или только у одного Бога, или у Бога в наибольшей мере. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной.

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1.
М.: «Мысль», 1976. С. 67-70.

Вопросы

1. *Как вы думаете, почему Аристотель полагал, что «мудрый знает все, насколько это возможно, не имея знания в отдельности о каждом предмете»?*
2. *Какой подход к определению предмета философии представлен у Аристотеля?*
3. *Что является главным побуждением к философствованию по Аристотелю?*

Иммануил Кант (1724 – 1804)
Понятие философии вообще

Иногда трудно объяснить, что разумеется под той или иной наукой. Но благодаря установлению своего определенного понятия, наука выигрывает в точности и с помощью надежных оснований избегает многих ошибок, которые в нее вкрадываются, когда известную науку еще не могут отличить от родственных ей наук.

Однако, прежде чем попытаться дать определение философии, мы должны сначала исследовать сам характер различных знаний и, так как философские знания при надлежат к знаниям рациональным, выяснить, в частности, что следует понимать под этими последними.

Рациональные знания противополагаются знаниям *историческим*. Первые суть знания из *принципов* (principiis); последние – знания из *данных* (ex datis). – Но знание может возникнуть из разума и все-таки быть – историческим. Если, например, литератор изучает продукты чужого разума, то его знание о таких продуктах разума лишь историческое.

В самом деле, знания можно различать:

1) по их *объективному* происхождению, т. е. по источникам, из которых знание только и возможно. В этом смысле все знания бывают или *рациональными*, или *эмпирическими.*

2) по их *субъективному* происхождению, т. е. по тому способу, каким знание может приобретаться людьми. С этой последней точки зрения знания бывают или *рациональными*, или *историческими*, каким бы путем они сами по себе ни возникали. Следовательно, *объективно* нечто может быть рациональным знанием, хотя *субъективно* оно является лишь историческим.

Некоторые рациональные знания вредно приобретать только исторически; в отношении же других это безразлично. Например, шкипер знает правила судоходства исторически, из своих таблиц, и этого для него достаточно. Если же правовед знает правоведение лишь исторически, то он плохой судья, а в качестве законодателя и совсем не пригоден.

Из указанного различия между *объективно* и *субъективно* рациональными знаниями явствует также, что в известном смысле можно философию изучать и не быть способным философствовать. Следовательно, кто хочет стать философом в собственном смысле, тот должен научиться свободному, а не одному лишь подражательному и, так сказать, механическому применению своего разума.

Мы объяснили рациональные знания как знания из принципов, и отсюда следует, что они должны быть *априорными.* Но существует два вида априорных знаний, имеющих, однако, много значительных различий, именно *математика* и *философия.*

Принято утверждать, что математика и философия различаются друг от друга *по объекту*, поскольку первая трактует о *количестве*, а вторая о *качестве.* Все это не верно. Различие этих наук не может корениться в объекте, ибо философия касается всего, а следовательно, и количества (quanta), как отчасти и математика, поскольку все имеет величину. Специфическое различие между двумя этими науками составляют лишь *различия в способе рационального познания*, или применения разума в математике и философии. А именно философия есть *рациональное знание из одних только понятий*, математика же, напротив, *рациональное познание посредством конструирования понятий.*

Мы *конструируем* понятия, когда представляем их в созерцании a priori[2], помимо опыта, или когда представляем в созерцании предмет, который соответствует нашему понятию о нем. Математик никогда не может пользоваться в [применении] своего разума одними только понятиями, философ же – конструированием понятий.

В математике разум применяется in concreto[3], но созерцание не эмпирично, и здесь нечто становится предметом созерцания a priori.

[2] A priori – независимо от опыта (лат.). (Прим. сост.)

[3] In concreto – для определенного случая (лат.). (Прим. сост.)

Итак, мы видим, математика имеет преимущество перед философией в том, что знания первой *интуитивны*, в то время как знания последней лишь *дискурсивны*[4]. Причина же, почему в математике мы рассматриваем преимущественно величины, заключается в том, что величины могут быть a priori конструированы в созерцании, качества же, напротив, нельзя представить в созерцании.

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

Ведь всегда спрашивают в конце концов, чему служит философствование и его конечная цель – сама философия, рассматриваемая согласно *школьному понятию?*

В этом схоластическом значении слова философия имеет в виду лишь *умение*, в смысле же ее мирового понятия – *полезность*. В первом смысле она есть, следовательно, *учение об умении;* в последнем – *учение о мудрости, законодательница разума,* и постольку философ – не виртуоз ума, но *законодатель*.

Виртуоз ума, или, как его называет *Сократ, – филодокси*, стремится только к спекулятивному[5] знанию, необращая внимания на то, насколько содействует это знание последним целям человеческого разума: он дает правила применения разума для всевозможных произвольных целей. Практический философ – наставник мудрости учением и делом – есть философ в собственном смысле. Ибо философия есть идея совершенной мудрости, указываю щей нам последние цели человеческого разума.

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

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

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

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

---

[4] В философии Канта интуитивным считается чувственное созерцание, а дискурсивным – абстрактное, понятийное мышление**.** (Прим. сост.)

[5] Спекулятивный – умозрительный, отвлеченный (лат.). (Прим. сост.)

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

1. Что я могу знать?

2. Что я должен делать?

3. На что я смею надеяться?

4. Что такое человек?

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

Итак, философ должен определить:

1. Источники человеческого знания,

2. объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец,

3. границы разума.

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

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

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

Да и как, собственно, можно научиться философии? – Всякий философский мыслитель строит свое собственное здание (Werk), так сказать, на развалинах предыдущего, но и оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях. Поэтому философию нельзя изучать уже по той причине, что таковой *еще не существует*. Но если даже и предположить, что таковая *действительно имеется*, то все-таки ни один из тех, кто ее хотя и изучил, не мог бы сказать о себе, что он философ, потому что его знание философии всегда было бы лишь *субъективно-историческим.*

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

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

Следовательно, истинный философ как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно. Но он не должен также применять свой разум *диалектически*, направляя его лишь на то, чтобы сообщить знаниям *видимость истины и*

мудрости. Последнее есть занятие одних *софистов* и совершенно несовместимо с достоинством философа как знатока и учителя мудрости.

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

Ненавидящего науку ради любви к одной мудрости называют *мисологом.* Мисология[6] обыкновенно возникает при отсутствии научных знаний и непременно связанно го с этим своего рода тщеславия. Иногда же в ошибку мисологии впадают и те, которые сначала с большим прилежанием и успехом отдавались наукам, но в конце концов во всех ее знаниях не нашли никакого удовлетворения.

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

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

Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма.
М.: Наука, 1980. С. 329-334.

Вопросы

1. *Какие основные проблемы и задачи философии выделяет И. Кант?*
2. *В чем заключается специфика философского знания по И. Канту?*

Фридрих Энгельс (1820 – 1895)
Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии

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

Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую смерть. Так возникло представление о се бессмертии, которое на той ступени развития казалось отнюдь не утешением, а неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем. Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признав существование души,

[6] Мисология – ненависть к науке (греч.). (Прим. сост.)

люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела. Совершенно подобным же образом вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали все более и более облик внемировых сил, пока в результате процесса абстрагирования – я чуть было не сказал: процесса дистилляции, – совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов представление о едином, исключительном боге монотеистических религий. Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости. Но он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести все свое значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой зимней спячки христианского средневековья. Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа, – этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?

Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира, – а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, – составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм, и только в этом смысле они здесь и употребляются. Ниже мы увидим, какая путаница возникает в тех случаях, когда им придают какое-либо другое значение.

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия. Громадное большинство философов утвердительно решает этот вопрос. Так, например, у Гегеля утвердительный ответ на этот вопрос подразумевается сам собой: в действительном мире мы познаем именно его мыслительное содержание, именно то, благодаря чему мир оказывается постепенным осуществлением абсолютной идеи, которая от века существовала где-то независимо от мира и прежде него. Само собой понятно, что мышление может познать то содержание, которое уже заранее является содержанием мысли. Не менее понятно также, что доказываемое положение здесь молчаливо уже содержится в самой предпосылке. Но это никоим образом не мешает Гегелю делать из своего доказательства тождества мышления и бытия тот дальнейший вывод, что так как его мышление признает правильной его

философию, то, значит, она есть единственно правильная философия и что, в силу тождества мышления и бытия, человечество должно немедленно перенести эту философию из теории в практику и переустроить весь мир сообразно гегелевским принципам. Эту иллюзию он разделяет почти со всеми другими философами.

Но рядом с этим существует ряд других философов, которые оспаривают возможность познания мира или, по крайней мере, исчерпывающего познания. К ним принадлежат среди новейших философов Юм и Кант, и они играли очень значительную роль в развитии философии. Решающее для опровержения этого взгляда сказано уже Гегелем, насколько это можно было сделать с идеалистической точки зрения. Добавочные материалистические соображения Фейербаха более остроумны, чем глубоки. Самое же решительное опровержение этих, как и всех прочих, философских вывертов заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец.

Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими «вещами в себе», пока органическая химия не стала приготовлять их одно за другим; тем самым «вещь в себе» превращалась в вещь для нас, как например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя. Солнечная система Коперника в течение трехсот лет оставалась гипотезой, в высшей степени вероятной, но все-таки гипотезой. Когда же Леверье на основании данных этой системы не только доказал, что должна существовать еще одна, неизвестная до тех пор, планета, но и определил посредством вычисления место, занимаемое ею в небесном пространстве, и когда после этого Галле действительно нашел эту планету, система Коперника была доказана. И если неокантианцы в Германии стараются воскресить взгляды Канта, а агностики в Англии – взгляды Юма (никогда не вымиравшие там), несмотря на то, что и теория, и практика давно уже опровергли и те, и другие, то в научном отношении это является шагом назад, а на практике – лишь стыдливой манерой тайком протаскивать материализм, публично отрекаясь от него.

Однако в продолжение этого длинного периода, от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив, в действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу, и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. М., 1961. С. 282-285.

Вопросы

1. *Как Ф. Энгельс сформулировал основной вопрос философии?*
2. *Какие основные проблемы философии и ведущие подходы к их решению выделял Ф. Энгельс?*

Петр Лаврович Лавров (1823 – 1900)
Три беседы о современном значении философии

Значение философии для общества было очень различно. Всего более о ней говорили в Германии и во Франции; но в этих двух странах она являлась представительницей двух совершенно различных направлений. Немцы считают себя, как немцев, прирожденными судьями философских предметов и, гордясь именами нескольких замечательных мыслителей, видят в своем отечестве единую исключительную родину философии. Она там вошла в поэзию, в беллетристику, в обыденную жизнь. Если кто в общественном разговоре или в речи употребит философский термин, это не покажется странным. Философские споры проникли в германское общество, в германскую жизнь. И споры эти касаются самых отвлеченных вопросов. Школы гегельянцев, шеллингистов, кантианцев, гербартианцев, материалистов и т.д. разделяются между собою по вопросам об отношении мысли к действительности, о том, существует ли Я, или это есть призрак, какое отношение между веществом и силой и т.д. Последний вопрос так занимал всех в Германии еще недавно, что в продолжение нескольких лет редко выходила серьезная книга или книжка журнала, без того чтобы автор где-нибудь в целой главе или в заметке не излагал своего отношения к этому вопросу.

Мы найдем совсем другое, если обратимся к Франции. Там слово философия есть знамя, с которым идут в битву общественные партии. Во время всего XVIII в. шла ожесточенная борьба во имя философии. Это слово ставили на алтарь в виде богини разума, из-за него изгоняли и казнили, но при всем том обращали очень мало внимания на его научное значение. Буржуазия не хотела более терпеть гнета светской и духовной аристократии. Последняя опиралась на определенное миросозерцание, на установленные предания. Против этих-то преданий шли бороться Вольтеры и Дидро. И читатели, и сами авторы часто плохо знали, верят ли они или не верят в бессмертие души, в материю и бестелесный дух, в бога. Можно указать в этом отношении много непоследовательностей и противоречий у одного и того же писателя. Но они были последовательны в одном − в своей практической борьбе с установленным порядком вещей. − Прошла французская революция. Старшая линия Бурбонов была унесена собственным непониманием своего положения, и буржуазия явилась властью. Новые общественные партии вышли на сцену, и во имя своих практических интересов каждая из них выставила свою философию. Философу буржуазии Кузену нужно было, чтобы воля была свободна и дух был бессмертен; чтобы гражданская свобода и собственность были освящены мыслью, и он все

это доказал. Из всех древних и новых систем он собрал все, что нужно было для этой цели, и создал французский эклектизм. Но против буржуазии стояли другие партии со своими целями, и вот Вентура пишет свои проповеди о разуме философском и разуме католическом, о христианской власти; вот выступают социалисты. Во всех этих сочинениях практические вопросы, практические стремления на первом плане. За них бранят и прославляют писателей в различных кружках общества. До остального же почти никому нет и дела.

У нас философия не имеет ни того, ни другого значения. У нас нет философского предания, великих имен национальных мыслителей, которых системы спорили бы о господстве между ними. Иной из нас вспомнит иногда давно умолкшего профессора, ученика немецкого мыслителя, но вспомнит о лице, о единице, а не о направлении. Несколько шеллингистов оставили в нашей литературе и в памяти общества след несколько более яркий, чем мыслители других направлений, но все это смутное предание. Философских школ у нас не было, а были философствующие единицы, и те приносили очень мало своего, а развивали большей частью предмет по миросозерцанию того или другого германского философа. Нечего уже говорить, что у нас нет и следа общественных партий, которые бы боролись и выставляли философские принципы для своих практических целей. У нас, собственно, только два отдела в обществе: люди, желающие знания и развития, и поклонники невежества, люди, раскольнически враждебные науке, именно в ее развивающих человеческих началах. Но это не школы и не общественные партии. В практических вопросах, как в теоретических, у нас опять единицы, не успевшие или не умевшие организоваться в партию.

Не мудрено, что и наше общество связывает со словом философия и философ часто очень невыгодные представления и наши лучшие писатели выражают подобное представление о своих комических идеалах. Философствование для Фамусова имеет значение гастрономическое. Судья «Ревизора», который «своим умом дошел» до решения вопросов о мироздании, есть карикатурный философ. У нас называют философом того, кто ведет себя не так, как другие, кто пренебрегает приличиями. «Прошу не философствовать, а делать», − говорит начальник подчиненному, осмеливающемуся возражать. «Философия есть наука лени», − повторяет, говорят, ежегодно своим слушателям один петербургский профессор, имя которого с уважением произносится и за границей между специалистами его предмета.

С другой стороны, со словом философия наше общество связывает представление о чем-то весьма темном, трудном, доступном лишь немногим специалистам. Она вызывает воспоминание неуклюжего тома «Умозрительной физики», где говорится об «идее вечности, равнозначительной всесуществующему нулю», и т.п. Между тем автор этого сочинения был не случайный фантазер, но один из немногих посвятивших долгие годы и многие труды на философское преподавание. Мудрено ли, что публика, с которой говорили таким образом о философии, чуждалась ее? Дико звучали в ушах русского человека непереваренные термины шеллингизма, к которым Германия была приготовлена рядом мыслителей, составлявших и изменявших постепенно

немецкую философскую терминологию. Не так уже трудно было слушать формулы Шеллинга тем, кто имел в своем прошедшем Канта, перед Кантом Вольфа и др., развивших философское мышление на родном языке. Но в России не было подобного подготовления, и потому предмет, наполненный полупонятными или вовсе не понятными выражениями, представился обществу как нечто туманное, чуждое, как предмет, составляющий специальность нескольких человек, а остальным вовсе не нужный.

Между тем философия есть нечто весьма обыденное, нечто до такой степени нераздельное с нашим существом, что мы философствуем не учась, при каждом произносимом слове, при каждом осмысленном действии, философствуем хорошо или дурно, но постоянно и неудержимо.

Может быть, мои слова представляются вам, мм. гг., резким парадоксом. Вероятно ли, что существовала невыделимая от нас деятельность, которую мы не сознаем? Позвольте вам тогда напомнить подобное явление, приводимое Мольером в одной из своих самых популярных комедий. Журден всю жизнь говорил прозой и не знал этого. Правда, проза Журдена не была прозой Паскаля и Боссюэ, но тем не менее это была проза. Надеюсь, мм. гг., что мне удастся вам показать на этих беседах, что в своих философских построениях мыслители лишь употребляли сознательно и разумно ту же самую деятельность, которая постоянно присутствует в нас в бессознательном и непоследовательном состоянии.

Но, возразят мне, если оно и так, к чему останавливать свое внимание на этой особенной деятельности? Много ли приобрел Журден, узнав, что он говорит прозой? Будем довольствоваться нашей бессознательной философией, если уж она действительно существует. К чему нам обращать на нее особенное внимание? Мало ли и без того дела в жизни? Мало ли необходимых для нас знаний? Есть люди, занимающиеся энтомологией и санскритским языком. Это очень полезные знания, но никто не скажет, что они необходимы для всех. Пусть будут специалисты философы, но к чему ставить философию в ряд предметов общей важности?

Дело в том, что философия, и она одна, вносит смысл и человеческое значение во все, куда она входит. Мы осмысливаем нашу деятельность настолько, насколько вносим в нее элемент философии. Насколько человек обязан себе отдавать ясный отчет в каждом своем слове, в своих мыслях, чувствах и действиях, настолько он обязан философствовать. Пренебрежение философией есть искажение в себе человеческого сознания. Требование сознательной философии равнозначительно требованию развития человека.

Впрочем, я здесь обязан сделать оговорку. Требование от человека сознательности и развития есть нравственная аксиома, которую доказать нельзя, если кто ее отвергает. А есть люди, которые отвергают это начало. Есть люди, которые готовы сказать: «Сознательность, развитие, размышление есть зло для человека». Они смело утверждают, что лучше, счастливее человек, следующий бессознательно заранее предписанной рутине, человек нерассуждающий, непонимающий, «труп в руках другого», по выражению иезуитов, чем человек, добивающийся путем страдания и ошибок полнейшего знания, лучшего

понимания, справедливейших условий жизни... Против подобных оппонентов полемизировать невозможно, потому что они стоят на другой почве, говорят на другом языке. Убеждать их бесполезно, потому что сам процесс убеждения им недоступен. Они не нуждаются в философии, потому что не нуждаются в мысли. Их идеал − это сон без сновидений. Оставляя их в стороне, мы считаем себя вправе поставить себе аксиомой: человек обязан отдавать себе отчет в каждом слове, в каждой мысли, в каждом чувстве и действии. На этом основании мы должны отдать себе отчет в том, какое значение имеет философский элемент, присутствующий в человеческой деятельности. Мы увидим, что в разных областях этой деятельности он проявляется различно...

Философия в знании есть построение всех сведений в стройную систему, понимание всего сущего как единого, единство в понимании. Философия в творчестве есть внесение понимания мира и жизни в творческую деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в образ, в стройную форму, единство мысли и формы. Философия в жизни есть осмысление ежедневной деятельности, внесение понимания всего сущего как единого в нашу деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в практический идеал, единство мысли и действия. Довольно сблизить эти выражения, чтобы в них прочесть отдельные термины одного понятия, отдельные признаки одной деятельности.

Философия есть понимание всего сущего как единого и воплощение этого понимания в художественный образ и в нравственное действие. Она есть процесс отожествления мысли, образа и действия. В человеке рядом с философией присутствуют другие деятельности: научная, художественная, религиозная. Покажем их различие от предмета, нас занимающего.

Наука есть сумма сведений, проникнутых философским мышлением, но в ней главный интерес в сведениях, в фактах, а не в их построении. Науке принадлежит и факт, еще не осмысленный, не соглашенный с прочими, не вошедший в теорию, не уясненный гипотезой. Научная деятельность вся поглощена собиранием фактов и определением их относительной вероятности. Философия не есть наука; она есть только деятельность, строящая науку, и без нее бы не существовало ни одной науки.

Искусство преследует красоту, стройную форму, оживленную пафосом художника: форма здесь существенное и только потому влечет за собой пафос, что художник − живая личность; полнота содержания не нужна, воплощения одной жизненной черты достаточно, чтобы оживить форму. Философия преследует тоже форму, но соответствующую содержанию. Для нее самое важное – содержание; форма должна ему подчиниться, к нему приладиться. Философия не искусство, но без нее не было бы ни одного прекрасного произведения, не существовало бы патетизма, а лишь стройные этюды разных родов.

Религиозная деятельность довольно сходна с философской по своим целям, но резко отличается от нее по состоянию духа личностей: вера есть существенный признак одной, критика − необходимое условие другой.

Таким образом, философия, отличаясь от прочих деятельностей человеческого духа, оживляет их все, сообщает им человеческую сторону, осмысливает их для человека. Без нее наука – сборник фактов, искусство – вопрос техники, жизнь − механизм. Философствовать – это развивать в себе человека как единое стройное существо.

Лавров П. Л. Три беседы о современном значении философии // Философия и социология. М., 1965. Т. I. С. 513-518, 571-572.

Вопросы

1. *В чем заключается специфика науки, религии и искусства как форм знания по П. Лаврову?*
2. *Какую роль играет философия по отношению к науке, религии и искусству?*
3. *В чем состоит, согласно П. Лаврову, основная функция философии?*

Эдмунд Гуссерль (1859 – 1938)
Кризис европейского человечества и философия

Духовная Европа имеет место рождения. Я имею в виду не географическое, в одной из стран, хотя и это тоже правильно, но духовное место рождения в одной из наций и, соответственно, в отдельных людях и группах принадлежащих этой нации людей. Это древнегреческая нация VII и VI столетий до Р.Х. В ней сформировалась новая установка индивида по отношению к окружающему миру. Следствием ее стало рождение, прорыв совершенно нового рода духовной структуры, быстро развившейся в систематически законченное культурное образование; греки назвали его философией. В правильном переводе, в изначальном смысле своем это обозначает не что иное, как универсальную науку, науку о мировом целом, о всеохватном единстве всего сущего. Очень скоро интерес к целому, а следовательно, и вопрос о всеохватном становлении и бытии в становлении стал делиться по отношению к всеобщим формам и регионам бытия, и, таким образом, философия, единая наука, разветвилась на многообразные частные науки. [...]

Здесь мы сталкиваемся с тем очевидным возражением, что философия, наука греков, не есть нечто в себе исключительное и лишь с ними впервые пришедшее в мир. Они же сами рассказывали о мудрых египтянах, вавилонянах и т. д. и фактически многому от них научились. Мы располагаем сегодня множеством работ об индийской, китайской и т.д. философиях, где они ставятся на одну доску с греческой и понимаются просто как исторически различные образования в рамках одной и той же идеи культуры. Естественно, нет недостатка в сходствах. Однако за чисто морфологической общностью нельзя позабыть об интенциональных глубинах и пренебречь наисущественнейшими принципиальными различиями.

Прежде всего уже установка философов той и другой стороны, универсальная направленность их интересов в корне различны. Можно тут и там констатировать интерес к постижению всего мира, который в обоих вариантах,

т.е. и в индийских, китайских и прочих философиях, ведет к универсальному познанию мира, причем повсюду выражается в форме профессионального жизненного интереса и в силу вполне очевидной мотивации ведет к организации профессиональных сообществ, где от поколения к поколению передаются и соответственно развиваются всеобщие результаты. Но только лишь у греков мы видим универсальный («космологический») жизненный интерес в новой, по сути дела, форме «теоретической» установки, проявившийся по внутренним причинам в новой форме общности философов, ученых (математики, астрономы и т. д.). Это люди, трудящиеся не индивидуально, но сообща, связанные совместной работой; цель их упорных стремлений – theoria[7] и только theoria, рост и постоянное совершенствование которой благодаря расширению круга сотрудничающих и следованию поколений ученых сознательно рассматривается как бесконечная и универсальная задача. Теоретическая установка исторически возникла у греков. [...]

Нужно отметить, что здесь не идет речь об окончательном «отгораживании» теоретической жизни от практической, т. е. о расчленении конкретной жизни теоретика на две не соединенные друг с другом самоутверждающиеся жизненные преемственности, что в социальном смысле означало бы возникновение двух духовно несоединимых культурных сфер. Тем более что возможна еще третья форма (наряду с фундированной естественной религиозно-мифической установкой, с одной стороны, и теоретической установкой – с другой), а именно: осуществляющийся на переходе от теоретической к практической установке синтез обоих интересов - такой синтез, где сформировавшаяся в замкнутом единстве и воздерживающаяся от всякой практики theoria (универсальная наука) призывается (и в теоретическом смысле сама определяет свое призвание) к новой службе человечеству, изначала живущему и продолжающему жить в конкретности своего существования. Это происходит в форме новой практики – универсальной критики всей жизни и всех жизненных целей, всех порожденных жизнью человечества культурных образований и систем культуры, тем самым критики самого человечества и руководящих им, отчетливо или неотчетливо выраженных ценностей; в ходе развития эта практика должна силой универсального научного разума привести человечество к нормам истины во всех ее формах, сделать его человечеством, вплоть до основания новым, способным на основе абсолютных теоретических воззрений к абсолютной ответственности перед самим собой. Однако этому синтезу теоретической универсальности и универсально ориентированной практики предшествует, по-видимому, другой синтез теории и практики, а именно использование частных результатов теории, результатов, отпавших от универсального теоретического разума в специализацию частных наук в практике естественной жизни. Здесь изначально естественная и теоретическая установка оказываются связанными в конечном.

Для углубленного понимания греческо-европейской науки (вообще говоря, философии) в ее принципиальном отличии от равноценных восточных

[7] Theoria (θεωρία) – теория, букв. созерцание, наблюдение (греч.) (Прим. сост.)

философий необходимо теперь рассмотреть и объяснить как религиозно-мифическую ту универсальную практическую установку, которую вырабатывала каждая предшествующая европейской науке философия. Это известный факт – и необходимость его, по сути дела, ясна, – что религиозно-мифические мотивы и религиозно-мифическая практика были свойственны – до возникновения и воздействия греческой философии, а тем самым и научного мировоззрения – каждому естественно живущему человечеству. Мифо-религиозная установка заключается в том, что мир тематизируется как целостность, а именно тематизируется практически; под миром понимается здесь, естественно, конкретно-традиционно данным человечеством (или нацией) представляемый мир, мир мифической апперцепции. К мифо-религиозной установке заранее относятся не только люди и животные и прочие дочеловеческие и доживотные существа, но и сверхчеловеческие. Взгляд, охватывающий их как единство, практичен, но не в том смысле, что человек, для которого в его естественном проживании актуальны и важны лишь особенные реальности, вдруг осознал бы, что для него все одновременно стало равно практически релевантным. Однако, поскольку весь мир считается управляемым мифическими силами, и от способа их действия зависит, прямо или опосредованно, судьба человека, универсально-мифическое видение мира оказывается, пожалуй, побужденным практикой, а затем и само практически заинтересованным. К этой религиозно-мифической установке понуждаются, разумеется, представители жречества, сохраняющего единство религиозно-мифических интересов и их традиции. В нем возникает и распространяется глубоко запечатленное в языке «знание» о мифических силах (в самом прямом смысле лично прочувствованных). Оно как бы само собой принимает форму мистической спекуляции, которая, выступая как наивно убедительная интерпретация, перестраивает сам миф. При этом, разумеется, не упускается из виду и остальной, управляемый мифическими силами мир, и все относящиеся к нему человеческие и дочеловеческие существа (которые, впрочем, не тверды в своем самосущностном бытии и открыты воздействию мифических моментов), как они сами управляют событиями этого мира, как включают сами себя в единый порядок высшей власти, как сами, в единичных функциях и функционерах, творчески, деятельно ловят предназначенную ими самим себе судьбу. Все это спекулятивное знание ставит себе целью служение человеку в его человеческих целях, чтобы возможно счастливее построил он свою мирскую жизнь, чтобы мог оборониться от болезни, всякого рода судьбы, нужды и смерти. Понятно, что в этом мифо-практическом созерцании и познании мира могут иногда выступать представления о фактическом мире, каким он выглядит для научного опытного знания, и эти представления могут в дальнейшем быть использованы наукой. Однако в своей собственной смысловой связи они суть и остаются мифо-практическими, и это искажение, извращение смысла, когда человек, воспитанный в духе созданного в Греции и развитого в новое время научного образа мышления, начинает говорить об индийской и китайской философии и науке (астрономия, математика), а следовательно, по-европейски интерпретирует Индию, Вавилон, Китай.

От универсальной, но мифо-практической установки резко отличается в любом указанном смысле непрактическая «теоретическая» установка, установка thaymazein[8], из которой гиганты первого кульминационного периода греческой философии – Платон и Аристотель – выводили начало философии. Человека охватывает страсть к созерцанию и познанию мира, свободная от всяких практических интересов, и в замкнутом кругу познавательных действий и посвященного ей времени преследуется и творится не что иное, как чистая theoria. Другими словами, человек становится незаинтересованным наблюдателем, озирающим мир, он превращается в философа; или скорее жизнь его мотивируется новыми, лишь в этой установке возможными целями и методами мышления, и в конце концов возникает философия – и он сам становится философом.

Конечно, рождение теоретической установки, как и все исторически ставшее, имеет свою фактическую мотивировку в конкретной связи исторических событий. Стоит в этой связи разъяснить, как в способе существования и жизненном горизонте греков VII столетия, в их взаимоотношениях с громадными нациями окружающего мира, могло установиться и укорениться сперва в отдельных умах то самое thaymazein. Мы не будем всматриваться в детали, нам важнее понять способ мотивировки, осмысления и созидания смысла, который путем простого изменения установки, т. е. через thaymazein, привел к теории – исторический факт, который, однако, должен иметь свою сущностную природу. Следует также разъяснить, как первоначальная theoria из полностью «незаинтересованного» (протекающего под знаком epoche[9] от всякого практического интереса) созерцания мира стала теорией собственно науки – превращение, опосредованное различением doxa[10] и episteme[11]. Возникающий теоретический интерес, то самое thaymazein – конечно, модификация любопытства, изначальное место которого в естественной жизни и которое объяснимо как участие в «жизни всерьез», как проявление изначально выработанного интереса к жизни или как развлечение зрелищем, когда все прямые жизненные потребности удовлетворены или истекли часы службы. Любопытство (здесь не обыкновенный «порок») – это уже обращение, интерес, отстраняющийся от эмпирических интересов, пренебрегающий ими.

Ориентированный таким образом, он обращается сперва к многообразию наций, собственной и чужих, каждая со своим собственным окружающим миром, который – с его традициями, богами, демонами, его мифическими силами – считается просто самоочевидным реальным миром. В этом удивительном контрасте возникает различение представления о мире и реального мира и встает новый вопрос об истине – не об увязанной с традицией истиной повседневности, но об истине общезначимой, тождественной для всех, кто не ослеплен традиционализмом, об истине самой по себе. Теоретическая установка философа предполагает также, что он с самого начала твердо решает сделать свою

[8] Thaymazein (θαυμάζειν) - удивление (греч.). (Прим. сост.)
[9] Epoche (ἐποχή) – воздержание, букв. остановка, задержка (греч.) (Прим. сост.)
[10] Doxa (δόξα) – мнение (греч.). (Прим. сост.)
[11] Episteme (ἐπιστήμη) – знание (греч.). (Прим. сост.)

будущую жизнь универсальной жизнью, смысл и задача которой – theoria, бесконечное надстраивание теоретического познания.

В отдельных личностях, таких, как Фалес и другие, возникает новое человечество – люди, которые профессионально созидают философскую жизнь, философию как новую форму культуры. Понятно, что вскоре возникает соответствующий новый тип обобществления. Это идеальное образование – theoria – незамедлительно воспринимается и перенимается путем обучения и подражания. Дело скоро идет к совместной работе и взаимопомощи посредством критики. Даже посторонние, нефилософы обращают внимание на необычные дела и стремления. В попытках понимания они либо сами превращаются в философов, либо, если они слишком связаны профессиональной деятельностью, – в посредников. Таким образом, философия распространяется двояко: как ширящееся сообщество философов и как сопутствующее образовательное общественное движение. Здесь, однако, коренится впоследствии роковой внутренний раскол единой нации на образованных и необразованных. Конечно, эта тенденция не ограничивается пределами родной страны. В отличие от прочих культурных явлений это движение не связано с почвой национальной традиции. Даже представители других наций учатся понимать и участвуют в мощном преобразовании культуры, исходящем от философии. Но именно об этом нужно сказать подробнее.

Философия, распространяющаяся в форме исследования и образования, оказывает двоякого рода духовное воздействие. С одной стороны, самое важное в теоретической установке философского человека – это подлинная универсальность критической позиции, решимость не принимать без вопросов ни одного готового мнения, ни одной традиции, чтобы одновременно вопрошать всю традиционно заданную вселенную об истине самой по себе, об идеальности. Но это не только новая познавательная позиция. Благодаря требованию подчинить всю эмпирию идеальным нормам, а именно нормам безусловной истины, скоро происходят далеко идущие перемены в совокупной практике человеческого существования, следовательно, во всей культурной жизни; она должна теперь удовлетворять нормам объективной истины, а не традиции и наивного опыта повседневности. Так идеальная истина становится абсолютной ценностью, влекущей за собой – при посредстве образовательного движения и в постоянстве воздействии при воспитании детей – универсально преобразованную практику. Стоит только поразмыслить над способом этого преобразования, как обнаруживается неизбежное: если идея истины самой по себе становится универсальной нормой всех бывающих в человеческой жизни относительных истин, действительных и возможных ситуационных истин, то это касается и всех традиционных норм, норм права, красоты, целесообразности, ценности личности властителей, ценности человеческих характеров etc.

Так возникает, следовательно, параллельно с созиданием новой культуры особое человечество и особое жизненное призвание. Философское познание мира дает не только эти своеобразные результаты, но и человеческое отношение, скоро проявляющееся во всей прочей практической жизни со всеми ее потребностями и целями – целями исторической традиции, в которую человек

включен, значимыми лишь в ее свете. Возникает новое, внутреннее сообщество, мы могли бы сказать, сообщество чисто идеальных интересов – сообщество людей, живущих философией, соединенных преданностью идеям, которые не только всем полезны, но и всем равно принадлежат. Неизбежно вырабатывается и особого рода продукт сообщества – результат совместной работы и критической взаимовыручки – чистая и безусловная истина как общее достояние. Далее – через понимание того, чего здесь ищут и к чему стремятся, – неизбежно проявляется тенденция к размножению интереса, т. е. тенденция включения в сообщество философствующих все новых еще не философствовавших людей. Сперва все это происходит внутри своей нации. Распространение не может идти исключительно в форме профессионального научного исследования; оно идет гораздо дальше профессиональных кругов – как образовательное движение. […]

В основном, хотя и схематично, здесь обрисована историческая мотивация, объясняющая, как пара греческих чудаков смогла начать процесс преобразования человеческого существования и культурной жизни в целом сначала своей собственной и ближайших соседних наций. Однако теперь видно, что из этого могла возникнуть сверхнациональность совсем нового рода. Конечно, я имею в виду духовный образ Европы. Теперь есть не только соседство различных наций, воздействующих друг на друга лишь в торговой и вооруженной борьбе; новый, порожденный философией и ее отдельными науками дух свободной критики, ориентированный на бесконечные задачи, владеет человечеством, творит новые, бесконечные идеалы! Есть идеалы отдельных людей в каждой нации, есть идеалы самих наций. Но в конце концов существуют и бесконечные идеалы все расширяющегося синтеза наций, синтеза, в который каждая из соединенных наций вкладывает лучшее, что у нее есть, приобретенное благодаря стремлению в духе бесконечности ставить собственные идеальные задачи. Так, даруя и принимая, сверхнациональное целое со всеми своими социумами разного уровня восходит все выше, исполненное духом безмерной, расчлененной на множество бесконечностей задачи. В этой идеально ориентированной социальности сама философия продолжает выполнять ведущую функцию и решать свою собственную бесконечную задачу – функцию свободной и универсальной теоретической рефлексии, охватывающей также все идеалы и всеобщий идеал, т.е. универсум всех норм. Философия должна всегда выполнять в европейском человечестве свою функцию – архонта[12] всего человечества.

Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия //
Вопросы философии. 1986. № 3. С. 101-116.

Вопросы

1. *В чем состоит отличие античной философии от «восточной мудрости» по Э. Гуссерлю?*

[12] Архóнт – высшее должностное лицо в древнегреческих полисах, правитель. (Прим. сост.)

2. *К каким последствиям привело воздействие теоретической установки на культуру?*
3. *Что, по мнению Э. Гуссерля, составляет ядро философского отношения к миру?*

Айн Рэнд (1905 – 1982)
Философия: кому она нужна?

Поскольку моя профессия связана с художественной литературой, я начну с короткой истории. Предположим, вы – астронавт и ваш корабль терпит крушение на неизвестной планете. Вы приходите в сознание, отделавшись легкими ушибами, и у вас возникают три вопроса: «Где я? Как это узнать? Что мне делать?»

Вы видите незнакомую растительность и отмечаете возможность дышать; солнечный свет кажется более холодным и тусклым, чем тот, к которому вы привыкли. Вы поднимаете голову, чтобы взглянуть на небо, но останавливаетесь, пораженные внезапной мыслью: если вы не будете туда смотреть, то, вероятно, не узнаете, что находитесь слишком далеко от Земли и не сможете туда вернуться. Пока вы этого не знаете, вы вольны думать так, как вам хочется, и у вас есть неясная, приятная надежда, к которой подмешивается ощущение вины.

Вы осматриваете приборы: вдруг они повреждены, и вы не знаете, насколько серьезно. Вы не трогаете их, боясь, что не сможете им больше доверять. Как вы можете быть уверены в том, что они не введут вас в заблуждение? Заработают ли они на другой планете? Вы отворачиваетесь от них.

Теперь вы размышляете о том, почему вам не хочется ничего делать. Кажется более безопасным подождать, пока что-нибудь не произойдет само, – незачем раскачивать лодку. Вдалеке вы видите живых существ, идущих в вашу сторону. Они ходят на двух ногах, но вы не знаете, люди ли это. Вы решаете: именно они скажут, что вам делать.

О вас больше никто никогда не слышал.

Это выдумка, скажете вы. Ни вы, ни один астронавт не стали бы так действовать. Что же, возможно. Но именно так живет большинство людей здесь, на планете Земля.

Они тратят свою жизнь, пытаясь избежать трех вопросов, ответы на которые лежат в основе всех человеческих мыслей, чувств и действий, осознают они это или нет. Где я? Как это узнать? Что мне делать?

К моменту, когда люди обретают достаточную зрелость, чтобы осознать смысл этих вопросов, они уверены, что знают на них ответы. Где я? Скажем, в Нью- Йорке. Как это узнать? Это очевидно. Что мне делать? Здесь они уже не так уверены, но ответ тем не менее таков: то же, что и остальные. Проблема в том, что они не слишком активны, уверены и счастливы, а временами испытывают безотчетные страх и вину, причину которых объяснить не в состоянии. Как и избавиться от этих чувств.

Они так и не поняли, что проблема кроется в этих оставленных без ответа вопросах и что есть только одна наука, которая может на них ответить, – философия.

Философия изучает основополагающую природу всего существующего и взаимоотношения человека с этим сущим. В отличие от точных наук, занимающихся лишь конкретными вопросами, философия имеет дело с аспектами вселенной, касающимися всего существующего. В царстве познания точные науки – это деревья, а философия – та почва, которая делает понятие «лес» возможным.

Философия не скажет вам, к примеру, находитесь вы в Нью-Йорке или в Занзибаре (хотя она даст вам способы, чтобы это выяснить). Вот те области, которые она действительно поможет вам определить: подчиняется ли ваш мир природным законам и, следовательно, стабилен, прочен, абсолютен и познаваем? Или вы находитесь в непостижимом хаосе, мире необъяснимых чудес, в непредсказуемом и непознаваемом потоке, которым ваш разум не способен овладеть? Реальны ли окружающие вас вещи или иллюзорны? Существуют ли они независимо от наблюдателя или им созданы? Чем они являются по отношению к человеческому сознанию – объектом или субъектом? То ли они, чем являются, или могут быть изменены посредством таких действий сознания, как простое желание?

Природа ваших действий и стремлений будет различаться в зависимости от того, как вы ответите на перечисленные вопросы. Эти ответы – область метафизики, учения о существовании как таковом, или, выражаясь языком Аристотеля, бытии как таковом (being qua being). Это основной раздел философии.

Вне зависимости от ответов на первый вопрос, вы неизбежно столкнетесь с необходимостью ответить еще на один, вытекающий: как это узнать? Человек не всеведущ и не безупречен, поэтому вам нужно открыть для себя, что называть знанием и как доказывать достоверность своих заключений. Получает ли человек знание путем размышлений или с помощью внезапного откровения сверхъестественных сил? Является ли разум способностью различать и интегрировать данные, получаемые от органов чувств, или он питается врожденными идеями, вложенными в него до рождения человека? Способен ли разум воспринимать реальность или человек обладает другой, высшей по отношению к разуму, познавательной способностью? Может ли человек достичь ясности или обречен на вечные сомнения?

Степень вашей уверенности в себе и вашего успеха также зависит от выбранных вами ответов, которыми занимается эпистемология – теория о знании, изучающая методы человеческого познания.

Эти два раздела – теоретическая основа философии. Третью ветвь, этику, можно считать их технологией. Она прикладная не ко всему сущему, а только к человеку, к каждому аспекту его жизни: характеру, действиям, ценностям, отношению ко всему существующему. Этика, или нравственность, определяет свод ценностей, который управляет выбором и действиями человека, основными регуляторами его жизни.

Как и астронавт из моей истории, который не знал, что ему делать, потому что отказался от поиска ответов на вопросы «где он» и «как это выяснить», вы также не знаете, что вам делать, пока не поймете природу окружающего вас мира, природу своих способов познания и собственную природу. Прежде чем перейти к этике, вы должны ответить на метафизические и эпистемологические вопросы: является ли человек рациональным существом, способным взаимодействовать с реальностью, или он беспомощный, слепой изгой, щепка, безвольно носимая безбрежным потоком? Возможны ли достижения и удовольствия для человека на земле или все, что его ждет, — это неудачи и бедствия? Опираясь на свои ответы, вы перейдете к размышлению над этическими проблемами: что хорошо, а что плохо для человека и почему?

Важнейшая задача – искать удовольствия или избегать страданий? Как цель своей жизни человек должен практиковать самосовершенствование или саморазрушение? Стремиться ли ему к своим ценностям или ставить интересы других выше собственных? Искать ему счастье или жертвовать собой?

Не стоит упоминать о разных последствиях этих вариантов ответов. Вы видите их везде: и внутри себя, и вокруг.

Данные этикой ответы определяют, как один человек должен относиться к другому, и отсюда берет начало еще одно ответвление философии – политика, которая выделяет принципы надлежащей социальной системы. Как пример функционирования философии, политическая философия не подскажет, как много бензина вам дадут и в какой день недели, но сообщит, есть ли у государства право устанавливать такие нормы.

Пятый, и последний, раздел философии – это эстетика, учение об искусстве, которое основано на метафизике, эпистемологии и этике. Искусство имеет дело с потребностями в обновлении человеческого сознания.

Сейчас вы, как и многие другие, скажете: «Да ну, я никогда не думаю в таких абстрактных понятиях, я хочу иметь дело с конкретными, частными, жизненными проблемами. Зачем мне нужна философия?» Я отвечу: именно для того, чтобы обладать способностью взаимодействовать с конкретными, частными, жизненными проблемами, то есть иметь возможность жить на Земле.

Вы можете, как и большинство людей, заявить, что философия никак на вас не влияет. Я прошу вас перепроверить это утверждение. Вы когда-либо думали или говорили следующее: «Не будьте так уверены – никто не может быть уверен ни в чем»? Это убеждение взято у Дэвида Юма (и многих других мыслителей), хотя вы могли никогда не слышать об этом человеке. Или вот: «Это может быть хорошо в теории, но не работать на практике». Так говорил Платон. Или: «Так делать нельзя, но это человеческая природа, никто в этом мире не совершенен» – фраза, сказанная Августином Блаженным. «Это может быть истинно для тебя, но неистинно для меня», – говорил Уильям Джеймс. «Я ничего не мог с этим поделать! Ни от кого ничего не зависит!» – это высказывание Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. «Я не могу доказать, но чувствую, что это правда», – сказал Иммануил Кант. Также его перу принадлежат такие высказывания: «Это логично, но логика не имеет отношения к реальности», «Это зло, потому что это эгоистично». Вы когда-нибудь слышали, как современные

активисты говорят: «Сначала делай, потом думай»? Они взяли это у Джона Дьюи.

Кто-то ответит: «Конечно, я иногда произношу эти фразы, но мне не нужно верить в них все время. Это могло быть верно вчера, но неверно сегодня». Это снова взято у Гегеля. А кто-то скажет: «Последовательность – суеверие недалеких умов». Это сказал крайне недалекий человек, Ральф Уолдо Эмерсон. «Разве человек не может пойти на компромисс и пользоваться разными идеями из разных философских учений при удобном случае?» – сказал однажды Ричард Никсон, взяв это у Уильяма Джеймса.

Теперь задайте себе вопрос. Если вас не интересуют абстрактные идеи, почему вы постоянно ими пользуетесь? Дело в том, что абстрактные идеи – это концептуальные интеграции, включающие неисчислимое количество взаимосвязей, и без абстрактных идей вы не смогли бы решать конкретные жизненные проблемы. Вы находились бы в состоянии новорожденного, для которого каждый объект – уникальный и невиданный ранее. Различие между его уровнем ментального развития и вашим — в количестве концептуальных интеграций, осуществленных вашим умом.

У вас нет выбора – интегрировать свои наблюдения, свой опыт и знания в абстрактные идеи, то есть в принципы, или нет. Ваш единственный выбор – правильны эти принципы или нет, представляют ли они ваши сознательные, рациональные убеждения, или это мешок случайных заблуждений, чей источник, обоснованность, контекст и последствия вы не знаете; заблуждений, от которых вы бы тотчас отказались, если бы знали их природу.

В то же время принципы, вами усвоенные (сознательно или бессознательно), могут сталкиваться и противоречить друг другу, и они все должны быть интегрированы. Что их объединяет? Философия. Философская система – это обобщенный взгляд на бытие. Как у человека, у вас нет выбора в том, нужна вам философия или нет. Ваш единственный выбор – определить ее сознательным, рациональным, строгим мыслительным процессом и тщательным логическим анализом или позволить вашему подсознанию собирать в кучу мусора все необоснованные выводы, ложные обобщения, невидимые противоречия, непоследовательные лозунги, неопознанные желания, сомнения и страхи, случайно склеенные между собой, но превращенные вашим подсознанием в дворовую философию и сплавленные в единое твердое тело под названием «неуверенность в себе», которая, подобно якорю, займет то место, где у вашего разума должны быть крылья.

Как и многие другие, вы скажете, что не просто действовать исходя из абстрактных принципов. Да, это отнюдь не легко. Но насколько сложнее действовать на их основе, не зная, что они такое?

Ваше подсознание напоминает компьютер, более сложный, чем когда-либо сможет создать человек, и его главная функция — интеграция ваших идей. Кто его программирует? Ваше сознание. Если вы бездействуете и не формируете твердых убеждений, ваше подсознание программируется волей случая, и вы оказываетесь во власти идей, о которых даже не подозревали. Так или иначе, ваш компьютер постоянно дает вам результат в форме эмоций, которые со скоростью

молнии оценивают все происходящее вокруг вас, опираясь на ваши ценности. Если вы управляете своим компьютером сознательно, вы знаете природу своих эмоций. Если нет, то их происхождение и сущность вам неизвестны.

В наши дни многие говорят, что человек не может жить только логикой, что должна учитываться и эмоциональная составляющая и что они следуют указаниям своих эмоций. Так же поступил и астронавт из моей истории. Шутка в том, что ценности и эмоции человека определяются его основополагающим взглядом на жизнь. В итоге именно философия программирует подсознание, то есть та наука, которая, по мнению живущих эмоциями людей, не способна повлиять или проникнуть в мрачное закулисье их чувств.

Качество выданного компьютером результата определяется качеством исходных данных. Если ваше подсознание управляется произвольно, результат будет соответствующим. Люди, работающие с компьютерами, точно знают, что, введя неправильные данные в начале, они не получат ничего хорошего на выходе. Тот же принцип работает в отношении человеческого мышления и эмоций.

Человек, ведомый исключительно своими чувствами, похож на программиста, который не понимает результата, выданного компьютером. Он не знает, правильно ли введены данные или нет, приведут ли они его к успеху или к гибели, служат ли они его целям или зловещей, неизвестной силе. Он слеп сразу по двум фронтам – по отношению как к окружающему, так и к своему внутреннему миру, и он живет в постоянном ужасе от обоих, не в состоянии понять ни реальности, ни собственных мотивов. Тем, кто не интересуется философией, она нужна больше всего, так как именно эти люди больше всего подвержены ее силе.

Те, кто не находит интереса в философии, впитывают принципы и идеи из окружающего мира: школ, университетов, книг, журналов и газет, фильмов и телевидения. Кто задает тон культуре? Маленькая горстка людей, именуемых философами. Остальные следуют за ними, сознательно или по умолчанию. На протяжении почти двухсот лет под влиянием Иммануила Канта ведущее направление в философии было посвящено одной цели – разрушению сознания человека, его уверенности в силе разума. Сегодня мы наблюдаем высшую точку развития этой тенденции.

Когда люди отказываются от разума, они вдруг осознают, что их эмоции не в состоянии направлять их и что единственное испытываемое ими чувство – это ужас. Распространение наркозависимости среди молодежи отражает сегодняшний интеллектуальный настрой, демонстрируя невыносимость состояния людей, отрезанных от своих методов познания и ищущих способов избежать реальности, пребывающих в ужасе от своей неспособности взаимодействовать с миром. Заметьте их страх независимости и неистовое стремление «принадлежать», включить себя в любую группу, клику или банду. Большинство из них никогда не слышали о философии, хотя и чувствуют настоятельную потребность в важнейших ответах на вопросы, которые не смеют задать, и надеются, что их племя скажет им, как жить. Они готовы оказаться во власти шаманов, гуру и диктаторов. Одно из самых опасных действий, на

которые способен человек, – это отказаться от своей нравственной независимости в пользу других: как и астронавт в моей истории, который не узнавал в идущих навстречу существах людей, хотя они и ходили на двух ногах.

Сейчас вы спросите: «Зачем изучать философию, если она может обернуться таким злом? В частности, зачем уделять внимание философским теориям, которые глубочайше неверны и не имеют смысла и отношения к реальной жизни?»

Я отвечу: в целях самозащиты, а также во имя истины, справедливости, свободы и других ценностей, которые вы поддерживаете или поддерживали.

В современной истории многие, но не все философские теории представляют собой зло. Например, в корне любого достижения, будь то наука, технологии, прогресс, свобода, в корне любой ценности, которой мы наслаждаемся сегодня, включая создание нашего государства, вы найдете следы трудов одного человека, жившего более двух тысяч лет назад, – философа и ученого Аристотеля.

Если вы не чувствуете ничего, кроме скуки, читая бессвязные труды некоторых философов, я глубоко вам симпатизирую. Но, откладывая их со словами: «Зачем мне это изучать, если я знаю, что это чепуха?», вы совершаете ошибку. Это чепуха, но вы не знаете этого, пока принимаете все выводы, все порочные расхожие фразы, порожденные этими философами. И пока вы не в силах возразить им.

Эта чепуха имеет отношение к самым важным вопросам – вопросам жизни и смерти. В основе всякой значимой философской теории лежит обоснованная проблема (в том смысле, что в этой обоснованности нуждается человеческое сознание), которую одни теории стремятся прояснить, а другие – запутать, извратить, помешать индивиду понять ее. Битва философов – это битва за человеческий разум. Если вы не понимаете их теорий, то вы не устоите перед худшими из них.

Лучший способ изучать философию – это подходить к ней как к детективной истории: следовать за каждой мыслью, догадкой и значением, чтобы узнать, кто убийца, а кто герой. Критериями расследования являются два вопроса: «Почему?» и «Как?». Если определенная мысль кажется истиной, то почему? Если другая кажется ложью, то почему? И как она была объяснена? Вы не найдете сразу все ответы, но приобретете бесценный навык – умение мыслить основополагающими категориями.

Рэнд А. Философия: Кому она нужна?
М.: Альпина Паблишер, 2021. С. 15-24.

Вопросы

1. *Как А. Рэнд определяет предмет философии и в чем видит отличие философии от других наук?*
2. *Какие основные разделы философии выделяет А. Рэнд и как определяет их основные задачи?*

Дэвид Дж.Чалмерс (1966)
Реальность+: Виртуальные миры и проблемы философии

Настоящая ли это жизнь?

Во вступительных строках хита 1975 года «BOHEMIAN RHAPSODY» британской рок-группы Queen солист Фредди Меркьюри поет:

Это настоящая жизнь?
Это просто фантазия?

У этих вопросов есть своя история. Три великие древние традиции философии – китайская, греческая и индийская – все задаются вопросами Меркьюри. Их вопросы касаются альтернативных версий реальности. Это реальная жизнь или просто сон? Это реальная жизнь или просто иллюзия? Реальна ли эта жизнь или это лишь тень реальности?

Сегодня мы можем спросить: это реальная жизнь или виртуальная реальность? Мы можем считать сны, иллюзии и тени древними аналогами виртуальных миров – за исключением компьютера, который не будет изобретен еще два тысячелетия.

С компьютером или без него, эти сценарии поднимают одни из самых глубоких вопросов в философии. Мы можем использовать их, чтобы представить эти вопросы и направить наши размышления о виртуальных мирах.

Сон Чжуанцзы о бабочке

Древнекитайский философ Чжуанцзы (также известный как Чжуан Чжоу или Чуан Цзы) жил около 300 года до н. э. и был центральной фигурой в даосской традиции. Он рассказывает эту знаменитую притчу: «Чжуанцзы мечтает стать бабочкой».

Однажды Чжуанцзы приснилось, что он – бабочка, порхающая и порхающая вокруг, довольная собой и делающая все, что ей заблагорассудится. Он не знал, что он Чжуанцзы. Вдруг он проснулся, и вот он, твердый и безошибочный Чжуанцзы. Но он не знал, был ли он Чжуанцзы, которому приснилось, что он бабочка, или бабочка, которой приснилось, что она Чжуанцзы.

Кто был Чжуанцзы: Чжуанцзы, которому снилась бабочка, или бабочка, которой снилось, что она Чжуанцзы?

Чжуанцзы не может быть уверен, что жизнь, которую он переживает как Чжуанцзы, реальна. Возможно, бабочка была реальной, а Чжуанцзы – это сон.

Мир снов – это своего рода виртуальный мир без компьютера. Так что гипотеза Чжуанцзы о том, что он сейчас находится в мире снов, – это не требующая компьютера версия гипотезы о том, что он сейчас находится в виртуальном мире.

Сюжет фильма «Матрица» (1999) представляет собой хорошую параллель. Главный герой, Нео, живет обычной жизнью, пока не принимает красную таблетку и не просыпается в другом мире, где ему говорят, что мир, который он

знал, был симуляцией. Если бы Нео размышлял так же глубоко, как Чжуанцзы, он мог бы задаться вопросом: «Может быть, моя прежняя жизнь была реальностью, а новая – симуляцией?» – вполне разумная мысль. В то время как его старый мир был миром рутины, его новый мир – это мир битв и приключений, где к нему относятся как к спасителю. Возможно, красная таблетка выбила его из колеи ровно на столько, чтобы он смог подключиться к этой захватывающей симуляции.

По одной из версий, сон Чжуанцзы о бабочке поднимает вопрос о знании: Откуда кому-то из нас знать, что мы сейчас не спим? Это двоюродный брат вопроса, поднятого во введении: Откуда кому-то из нас знать, что мы не находимся сейчас в виртуальном мире? Эти вопросы приводят к более основному вопросу: Откуда мы знаем, что все, что мы переживаем, реально?

Трансформация Нарады

Древнеиндийских философов индуистской традиции волновали вопросы иллюзии и реальности. Один из центральных мотивов содержится в народной сказке о превращении мудреца Нарады. В одной из версий этой истории Нарада говорит богу Вишну: «Я победил иллюзию». Вишну обещает показать Нараде истинную силу иллюзии (или майи). Нарада просыпается в облике женщины Сушилы, не помнящей, что было раньше. Сушила выходит замуж за царя, беременеет и в итоге рожает восемь сыновей и множество внуков. Однажды на нее нападает враг, и все ее сыновья и внуки погибают. Когда царица горюет, появляется Вишну и говорит: «Почему ты так печальна? Это всего лишь иллюзия». Спустя мгновение после разговора Нарада обнаруживает, что вернулся в свое прежнее тело. Он приходит к выводу, что вся его жизнь – иллюзия, как и его жизнь в качестве Сушилы.

Жизнь Нарады в роли Сушилы сродни жизни в виртуальном мире – симуляции, в которой Вишну выступает в роли симулятора. Выступая в роли симулятора, Вишну фактически предлагает, чтобы обычный мир Нарады тоже был виртуальным.

Трансформация Нарады находит отклик в одном из эпизодов мультсериала «Рик и Морти», повествующего о межпространственных приключениях могущественного ученого Рика и его внука Морти. Морти надевает шлем виртуальной реальности, чтобы сыграть в видеоигру под названием «Roy: A Life Well Lived». Морти проживает всю пятидесятипятилетнюю жизнь Роя: детство, футбольная звезда, продавец ковров, больной раком, смерть. Когда спустя мгновение он выходит из игры в роли Морти, дедушка ругает его за то, что в симуляции он принимал неправильные жизненные решения. Это постоянная тема в сериале. Герои попадают в обычные на первый взгляд ситуации, которые оказываются симуляцией, и часто задаются вопросом, не является ли и их нынешняя реальность симуляцией.

Превращение Нарады поднимает глубокие вопросы о реальности. Реальна ли жизнь Нарады в облике Сушилы или это иллюзия? Вишну говорит, что это иллюзия, но это далеко не очевидно. Аналогичный вопрос мы можем задать и о виртуальных мирах, в том числе о мире Роя: «A Life Well Lived». Являются ли

эти миры реальными или иллюзорными? Возникает еще более насущный вопрос. Вишну говорит, что наша обычная жизнь так же иллюзорна, как и преображенная жизнь Нарады. Реален ли наш собственный мир или это иллюзия?

Пещера Платона

Примерно в то же время, что и Чжуанцзы, древнегреческий философ Платон выдвинул свою аллегорию пещеры. В своем диалоге «Государство» он рассказывает историю о людях, которые заточены в пещере и видят только тени, отбрасываемые на стену куклами, имитирующими вещи в мире солнечного света снаружи. Тени – это все, что знают люди, поэтому они принимают их за реальность. Однажды один из них сбегает и открывает для себя прелести реального мира за пределами пещеры. В конце концов он возвращается в пещеру и рассказывает истории об этом мире, но никто ему не верит.

Пленники Платона, наблюдающие за тенями, вызывают в памяти зрителей в кинотеатре. Как будто заключенные никогда не смотрели ничего, кроме фильмов, - или, чтобы обновить технологию, смотрели фильмы только на гарнитуре виртуальной реальности. В 2016 году на конференции по мобильным технологиям появилась знаменитая фотография, на которой глава Facebook Марк Цукерберг идет по проходу мимо аудитории конференции. В затемненном зале на всех присутствующих надеты гарнитуры виртуальной реальности, и они, очевидно, не замечают Цукерберга, проходящего мимо. Это современная иллюстрация к платоновской пещере.

Платон использует свою аллегорию для многих целей. Он предполагает, что наша собственная несовершенная реальность чем-то похожа на пещеру. Он также использует ее, чтобы помочь нам задуматься о том, какую жизнь мы хотим прожить. В одном из ключевых отрывков главный герой диалога Платона, Сократ, поднимает вопрос о том, какую жизнь мы должны предпочесть – внутри или вне пещеры.

СОКРАТ: Как ты думаешь, тот, кто вышел из пещеры, будет по-прежнему завидовать тем, кто находится в ней, и захочет соперничать с теми, кто среди них пользуется уважением и имеет власть? Или же он стал испытывать то состояние, о котором говорит Гомер: «*как поденщик, работая в поле, службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный*»? Разве он не предпочел бы смириться с чем угодно, лишь бы не мнения тех, кто, и не быть таким человеком?

ГЛАВКОН: Я думаю, что он предпочел бы терпеть все, чем быть таким человеком.

Аллегория пещеры поднимает глубокие вопросы о ценности, то есть о хорошем и плохом, или, по крайней мере, о лучшем и худшем. Что лучше - жизнь в пещере или жизнь вне пещеры? Ответ Платона ясен: жизнь вне пещеры, даже жизнь в качестве чернорабочего, намного лучше, чем жизнь внутри нее. Мы можем задать тот же вопрос о виртуальных мирах. Что лучше - жизнь в виртуальном мире или жизнь за его пределами? Это подводит нас к более фундаментальному вопросу: Что значит жить хорошо?

Три вопроса

В традиционном понимании философия – это изучение знаний (откуда мы знаем о мире?), реальности (какова природа мира?) и ценностей (в чем разница между хорошим и плохим?).

Наши три истории затрагивают вопросы в каждой из этих областей. Знание: Как Чжуанцзы может узнать, видит он сон или нет? Реальность: Реальны или иллюзорны превращения Нарады? Ценность: Можно ли прожить хорошую жизнь в пещере Платона?

Когда мы переносим наши три истории из их первоначальных царств снов, превращений и теней в царство виртуальности, они поднимают три ключевых вопроса о виртуальных мирах.

Первый вопрос, поднятый во сне Чжуанцзы о бабочке, касается знаний. Я назову его вопросом о знании. Можем ли мы знать, находимся ли мы в виртуальном мире или нет?

Второй вопрос, поднятый трансформацией Нарады, касается реальности. Я назову его вопросом реальности. Являются ли виртуальные миры реальными или иллюзорными?

Третий вопрос, поднятый в пещере Платона, касается ценности. Я назову его вопросом о ценностях. Можно ли вести хорошую жизнь в виртуальном мире? Эти три вопроса, в свою очередь, приводят нас к трем более общим вопросам, которые лежат в основе философии: Можем ли мы знать что-либо об окружающем нас мире? Является ли наш мир реальным или иллюзорным? Что значит вести хорошую жизнь?

На протяжении этой книги эти вопросы о знании, реальности и ценности будут находиться в центре нашего исследования виртуальных миров и в центре нашего исследования философии.

Вопрос о знании: Можем ли мы знать, находимся ли мы в виртуальном мире или нет?

В фильме 1990 года Total Recall (переснятом с некоторыми изменениями в 2012 году) зритель никогда не может точно сказать, какие части фильма происходят в виртуальном мире, а какие - в обычном. Главный герой, строитель по имени Дуглас Куэйд (его играет Арнольд Шварценеггер), переживает множество необычных приключений на Земле и на Марсе. В конце фильма Куэйд смотрит на поверхность Марса и начинает задумываться (как и мы), где происходили его приключения – в обычном мире или в виртуальной реальности. Фильм намекает, что Куэйд действительно может оказаться в виртуальном мире. Технология виртуальной реальности, вживляющая воспоминания о приключениях, играет ключевую роль в сюжете. Поскольку героические приключения на Марсе, предположительно, чаще происходят в виртуальных мирах, чем в обычной жизни, Куэйд, если он будет размышлять, придет к выводу, что он, вероятно, находится в виртуальной реальности.

А как насчет вас? Можете ли вы узнать, находитесь ли вы в виртуальном или невиртуальном мире? Возможно, ваша жизнь не такая захватывающая, как у Куэйда. Но тот факт, что вы читаете книгу о виртуальных мирах, должен заставить вас задуматься. (А то, что я ее пишу, должно заставить меня задуматься еще больше.) Почему? Я подозреваю, что по мере развития технологий

симуляции, симуляторы могут быть привлечены к моделированию людей, думающих о симуляциях, возможно, чтобы увидеть, насколько близко они подошли к осознанию правды о своей жизни. Даже если кажется, что мы ведем совершенно обычную жизнь, есть ли способ узнать, виртуальна ли эта жизнь?

Выкладываю карты на стол: Я не знаю, живем мы в виртуальном мире или нет. Думаю, вы тоже не знаете. На самом деле я не думаю, что мы когда-нибудь сможем узнать, находимся ли мы в виртуальном мире или нет. В принципе, мы могли бы подтвердить, что находимся в виртуальном мире - например, симуляторы могли бы раскрыться перед нами и показать, как работает симуляция. Но если мы не в виртуальном мире, мы никогда не узнаем этого наверняка. […]

Мы не можем знать, что мы не в симуляции. Это делает проблему познания внешнего мира еще более сложной.

Вопрос реальности: Реальны или иллюзорны виртуальные миры?

Всякий раз, когда обсуждается виртуальная реальность, можно услышать один и тот же рефрен. Симуляции – это иллюзии. Виртуальные миры не реальны. Виртуальные объекты не существуют на самом деле. Виртуальная реальность – это не настоящая реальность.

Эту идею можно найти в фильме «Матрица». В комнате ожидания внутри симуляции Нео видит ребенка, который силой мысли сгибает ложку. Они вступают в разговор:

Ребенок: Не пытайся согнуть ложку. Это невозможно. Вместо этого... попытайся осознать истину.

Нео: Какую истину?

Ребенок: Ложки не существует.

Это преподносится как глубокая истина. Ложки не существует. Ложка в Матрице не реальна, а всего лишь иллюзия. Подразумевается, что все, что человек испытывает в Матрице, является иллюзией.

В комментарии к «Матрице» американский философ Корнел Уэст, который сам сыграл советника Уэста Сиона в фильмах «Матрица: перезагрузка» и «Матрица: революция», развивает эту мысль еще дальше. Говоря о пробуждении от Матрицы, он говорит: «То, что, как вам кажется, вы пробуждаете, на самом деле может быть другим видом иллюзии. Это иллюзии на всем пути». Здесь слышится отголосок Вишну: Симуляции – это иллюзии, и обычная реальность тоже может быть иллюзией.

Та же линия размышлений повторяется в сериале «Атланта». Три героя сидят поздно вечером у бассейна и обсуждают гипотезу о симуляции. Надин убеждается в этом: «Мы все – ничто. Это симуляция, Ван. Мы все ненастоящие». Она считает само собой разумеющимся, что если мы живем в симуляции, то мы не настоящие.

Я считаю, что эти утверждения неверны. Вот что я думаю: симуляции - это не иллюзии. Виртуальные миры реальны. Виртуальные объекты реально существуют. На мой взгляд, ребенку из «Матрицы» следовало бы сказать: «Попробуйте осознать истину. Есть ложка – цифровая ложка». Мир Нео

совершенно реален. Так же как и мир Надин, даже если она находится в симуляции.

То же самое относится и к нашему миру. Даже если мы находимся в симуляции, наш мир реален. Здесь все еще есть столы, стулья и люди. Есть города, есть горы, есть океаны. Конечно, в нашем мире может быть много иллюзий. Мы можем быть обмануты нашими чувствами и другими людьми. Но обычные предметы вокруг нас реальны.

Что я имею в виду под словом «реальные»? Это сложно – у слова «реальный» нет единого, фиксированного значения. […]

Виртуальные реальности отличаются от невиртуальных. Виртуальная мебель – это не то же самое, что невиртуальная. Виртуальные сущности создаются одним способом, а невиртуальные - другим. Виртуальные сущности – это цифровые сущности, состоящие из вычислительных и информационных процессов. Проще говоря, они состоят из битов. Это совершенно реальные объекты, которые основаны на схеме битов в компьютере. Когда вы взаимодействуете с виртуальным диваном, вы взаимодействуете с шаблоном битов. Шаблон битов полностью реален, как и виртуальный диван.

«Виртуальная реальность» иногда понимается как «фальшивая реальность». Если я прав, то это неправильное определение. Вместо этого оно означает нечто более близкое к «цифровой реальности». Виртуальный стул или стол состоит из цифровых процессов, так же как физический стул или стол состоит из атомов и кварков, а в конечном итоге - из квантовых процессов. Виртуальный объект отличается от невиртуального, но оба они одинаково реальны.

Если я прав, то жизнь Нарады как женщины – не совсем иллюзия. Как и жизнь Морти в качестве звезды футбола и продавца ковров. Длинные жизни, которые они переживают, происходят на самом деле. Нарада действительно прожил жизнь в качестве Сушилы. Морти действительно живет жизнью Роя, хотя и в виртуальном мире.

Эта точка зрения имеет серьезные последствия для проблемы внешнего мира. Если я прав, то даже если я не знаю, находимся мы в симуляции или нет, из этого не следует, что я не знаю, реальны ли окружающие нас объекты. Если мы находимся в симуляции, то столы реальны (это схемы битов), а если мы не в симуляции, то столы реальны (это что-то другое). Так что в любом случае таблицы реальны. Это предлагает новый подход к проблеме внешнего мира, который я изложу в течение этой книги.

Вопрос о ценностях: Можно ли прожить хорошую жизнь в виртуальном мире?

В научно-фантастическом рассказе Джеймса Ганна 1954 года «Несчастливый человек» компания Hedonics, Inc. использует новую «науку о счастье» для улучшения жизни людей. Люди подписывают контракт на перенос своей жизни в «сенситив» – своего рода виртуальный мир, где все идеально:

Мы обо всем позаботимся; мы устроим вашу жизнь так, что вам больше никогда не придется беспокоиться. В этот век тревоги вам никогда не придется беспокоиться. В этот век страха вам никогда не нужно бояться. Вы всегда будете

сыты, одеты, обуты и счастливы. Вы будете любить и быть любимыми. Жизнь для вас будет сплошной радостью.

Герой Ганна отказывается от предложения отдать свою жизнь в руки «Гедоникс, Инк».

Американский философ Роберт Нозик в своей книге «Анархия, государство и утопия», вышедшей в 1974 году, предлагает читателю аналогичный выбор:

Предположим, существует машина для получения опыта, которая может дать вам любой опыт, который вы пожелаете. Супер-пупер нейропсихологи могли бы стимулировать ваш мозг так, чтобы вы думали и чувствовали, что пишете великий роман, или заводите друга, или читаете интересную книгу. Все это время вы будете плавать в аквариуме, а к вашему мозгу будут прикреплены электроды. Стоит ли подключаться к этой машине на всю жизнь, заранее программируя свой жизненный опыт?

Сенситивы Ганна и машина желаний Нозика – это своего рода устройства виртуальной реальности. Они задают вопрос: «Если бы у вас был выбор, провели бы вы свою жизнь в подобной сконструированной реальности?».

Как и главный герой Ганна, Нозик отвечает «нет» и ожидает, что его читатели поступят так же. Он считает, что машина желаний – это реальность второго сорта. Внутри машины человек на самом деле не делает того, что ему кажется, что он делает. Человек не является подлинной автономной личностью. Для Нозика жизнь в машине опыта не имеет особого смысла и ценности.

Многие согласятся с Нозиком. В опросе профессиональных философов, проведенном в 2020 году, 13 % респондентов заявили, что вошли бы в машину опыта, а 77 % – что не стали бы. В более широких опросах большинство людей также отказываются от такой возможности - хотя по мере того, как виртуальные миры все больше и больше становятся частью нашей жизни, число тех, кто говорит, что подключился бы к ним, растет.

Тот же вопрос мы можем задать и в отношении VR в целом. Если бы вам представилась возможность провести всю жизнь в VR, вы бы это сделали? Может ли это когда-нибудь стать разумным выбором? Или мы можем напрямую задать вопрос о ценностях: Можете ли вы прожить значимую и осмысленную жизнь в VR?

Обычная VR в некотором смысле отличается от машины опыта Нозика. Вы знаете, когда находитесь в VR, и многие люди могут одновременно находиться в одной и той же VR-среде. Кроме того, обычная VR не полностью запрограммирована. В интерактивных виртуальных мирах вы делаете реальный выбор, а не просто выполняете сценарий.

Тем не менее, в статье 2000 года в журнале Forbes Нозик распространяет свою негативную оценку машины опыта на обычную VR. Он говорит: «Даже если бы все были подключены к одной и той же виртуальной реальности, этого было бы недостаточно, чтобы сделать ее содержимое по-настоящему реальным». Он также говорит о VR: «Удовольствие от этого может быть настолько велико, что многие люди решат проводить таким образом большую часть своих дней и

ночей. Тем временем остальные, скорее всего, сочтут этот выбор глубоко тревожным». […]

Виртуальная реальность не обязательно должна быть реальностью второго сорта. Даже существующие виртуальные миры – такие как Second Life, который, возможно, является ведущим виртуальным миром для построения повседневной жизни с момента его основания в 2003 году, – могут быть очень ценными. В современных виртуальных мирах у многих людей есть значимые отношения и занятия, хотя в них отсутствует многое, что имеет значение: тела, прикосновения, еда и питье, рождение и смерть и многое другое. Но многие из этих ограничений будут преодолены с помощью полностью иммерсивного VR будущего. В принципе, жизнь в VR может быть такой же хорошей или такой же плохой, как и жизнь в соответствующей невиртуальной реальности.

Многие из нас уже сейчас проводят много времени в виртуальных мирах. В будущем мы вполне можем столкнуться с возможностью проводить там больше времени или даже большую часть своей жизни. Если я прав, это будет разумный выбор.

Многие увидят в этом антиутопию. Я так не считаю. Конечно, виртуальные миры могут быть антиутопичными, как и физический мир, но они не будут антиутопичными только потому, что они виртуальные. Как и в случае с большинством технологий, то, будет ли VR хорошим или плохим, полностью зависит от того, как его использовать.

Основные философские вопросы

Итак, три основных вопроса о виртуальных мирах сводятся к следующему. Вопрос реальности: Реальны ли виртуальные миры? (Мой ответ: да.) Вопрос о знании: Можем ли мы знать, находимся ли мы в виртуальном мире или нет? (Мой ответ: нет.) Вопрос о ценностях: Можете ли вы вести хорошую жизнь в виртуальном мире? (Мой ответ: да.)

Вопрос о реальности, вопрос о знании и вопрос о ценности соответствуют трем центральным разделам философии.

(1) Метафизика, изучение реальности. Метафизика задает вопросы типа «Какова природа реальности?».

(2) Эпистемология, изучение знания. Эпистемология задает вопросы типа «Как мы можем знать о мире?».

(3) Теория ценностей, изучение ценностей. Теория ценностей задает вопросы типа «В чем разница между хорошим и плохим?».

Или, если упростить: Что это такое? Это метафизика. Откуда вы знаете? Это эпистемология. Есть ли в этом польза? Это теория ценностей.

Когда мы задаем вопрос о реальности, вопрос о знании и вопрос о ценности, мы занимаемся метафизикой, эпистемологией и теорией ценностей виртуальных миров.

Другие философские вопросы, которые мы будем задавать о виртуальных мирах, включают в себя:

Вопрос о сознании: Каково место сознания в виртуальных мирах?

Вопрос о Боге: Если мы находимся в симуляции, существует ли Бог?

Вопрос этики: Как мы должны вести себя в виртуальном мире?
Вопрос политики: Как мы должны строить виртуальное общество?
Научный вопрос: Является ли гипотеза симуляции научной гипотезой?
Вопрос о языке: Каково значение языка в виртуальном мире?

Как и три основных вопроса, эти шесть дополнительных вопросов соответствуют одной из областей философии: философии сознания, философии религии, этике, политической философии, философии науки и философии языка. Традиционные вопросы в каждой из этих областей носят более общий характер: Каково место сознания в реальности? Существует ли Бог? Как мы должны относиться к другим людям? Как должно быть организовано общество? Что наука говорит нам о реальности? В чем смысл языка?

Рассматривая вопросы о виртуальных мирах, я постараюсь связать их с этими более важными вопросами. Таким образом, наши ответы не только помогут нам разобраться с ролью виртуальных миров в нашей жизни. Они также помогут нам лучше понять саму реальность.

Ответы на философские вопросы

Философы умеют задавать вопросы. Мы не так хороши в ответах на них. В 2020 году мы с моим коллегой Дэвидом Бурже провели опрос около двух тысяч профессиональных философов по ста центральным философским вопросам. Никого не удивило, что почти на все из них мы обнаружили значительные разногласия в ответах.

Время от времени философ отвечает на вопрос. Исаак Ньютон считал себя философом. Он работал над философскими вопросами о пространстве и времени. Он понял, как ответить на некоторые из них. В результате возникла новая наука – физика. Нечто подобное произошло позже с экономикой, социологией, психологией, современной логикой, формальной семантикой и многим другим. Все они были основаны или сооснованы философами, которые достаточно четко сформулировали некоторые центральные вопросы, чтобы помочь возникновению новой дисциплины.

По сути, философия – это инкубатор для других дисциплин. Когда философы находят метод строгого решения философского вопроса, мы выделяем этот метод и называем его новой областью. Поскольку философия так преуспела в этом на протяжении веков, то теперь в философии осталась лишь корзина трудных вопросов, которые люди все еще пытаются разгадать. Вот почему философы так часто расходятся во мнениях.

Тем не менее, мы можем, по крайней мере, ставить вопросы и пытаться ответить на них. Иногда вопрос готов к ответу, и нам повезет. Если же мы не ответим на него, то попытка часто бывает полезной. По крайней мере, постановка вопроса и изучение возможных ответов может привести нас к лучшему пониманию предмета. Другие смогут развить это понимание, и в конце концов на вопрос можно будет ответить правильно.

David J. Chalmers Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy.
NY: W.W. Norton & Company, 2022. – P. 20-35
(Дэвид Дж. Чалмерс Реальность+: Виртуальные миры и проблемы философии.

Нью Йорк, 2022. С. 20-35. – перевод с англ. сост.)

Вопросы

1. *В чем заключаются особенности философского осмысления реальности на Ваш взгляд?*
2. *Почему вопросы древних философов оказываются актуальными для изучения специфики виртуальной реальности?*
3. *Какие проблемы философии Чалмерс считает основными, а какие производными?*
4. *Как вы думаете, можно ли согласится с Чалмерсом, что философия – это инкубатор для других дисциплин? Обоснуйте свой ответ.*

ТЕМА 2. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Под античной философией понимается философское наследие Древней Греции и Древнего Рима, охватывающее огромный период с VI в. до н.э. по VI в. н.э., который принято делить на ряд этапов: досократический (VI – V вв. до н. э.), классический (V – IV вв. до н.э.), эллинистический (IV – I вв. до н.э.) и римско-эллинистический (I – VI вв. н.э.). Именно в древнегреческой культуре философия впервые возникла как особая форма знания, благодаря античным мыслителям был поставлен ряд фундаментальных философских проблем и несмотря на свою древность, многие их идеи до сих пор сохраняют свою значимость. Важнейшей особенностью античной философии являлся космоцентризм, поэтому главным предметом мысли выступал космос – мироздание, познание сущности мирового порядка представлялось как условие достижения гармонии в общественной и частной жизни. Именно потому, несмотря на космологический по преимуществу интерес, античные мыслители уделяли огромное внимание проблемам этики и политики, особенно в эпоху классики и эллинизма. Труды досократиков, к сожалению, сохранились лишь фрагментарно и требуют специальной подготовки для их изучения, поэтому они не включены в данную хрестоматию, предназначенную для студентов нефилософских специальностей.

В настоящем издании приведены тексты четырех философов античности – Платона, Аристотеля, Луция Аннея Сенеки и Секста Эмпирика. В платоновском «Государстве» представлен диалог Сократа с Главконом о сущности идеи блага, соотношении чувственного и идеального бытия, назаначении философии и ее роли в государстве. Философия Аристотеля представлена здесь отрывками из его произведений: «Метафизика», «О душе», «Никомахова этика» и «Политика», они знакомят с представлениями Стагирита о первопричинах бытия, сущности и свойствах души, понятии добродетели, назначении и типах государства. Сочинение Сенеки «О блаженной жизни» выражает характерное для философии стоицизма особенности осмысления проблем счастья, судьбы и свободы. «Три книги Пирроновых положений» Секста Эмпирика знакомит с основныеми принципами скептицизма – воздержание от окончательных суждений, ограниченность чувственного и рассудочного познания, идеал атараксии.

Платон (427 – 347 гг. до н.э.)
Государство

– Относительно природы философов нам надо согласиться, что их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие, о котором мы говорили.

– Да, с этим надо согласиться.

– И надо сказать, что они стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой,

ни менее, ни более ценной, то есть поступают так, как мы это раньше видели на примере людей честолюбивых и влюбчивых.

– Ты прав.

– Посмотри вслед за этим, необходимо ли людям, д которые должны стать такими, как мы говорим, иметь, кроме того, в своем характере еще и следующее...

– Что именно?

– Правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине.

– Естественно, им необходимо это иметь.

– Не только, друг мой, естественно, но и во всех отношениях неизбежно любой человек, если он в силу своей природы охвачен страстным стремлением, ценит псе, что сродни и близко предмету его любви.

– Верно.

– А найдешь ли ты что-либо более близкое мудрости, чем истина?

– То есть как?

– Разве может один и тот же человек любить и мудрость, и ложь?

– Ни в коем случае.

– Значит, тот, кто действительно любознателен, должен сразу же, с юных лет изо всех сил стремиться к истине?

– Да, это стремление должно быть совершенным.

– Но когда у человека его вожделения резко клонятся к чему-нибудь одному, мы знаем, что от этого они слабеют в отношении всего остального – словно поток, отведенный в сторону.

– И что же?

– У кого они устремлены на приобретение знаний и подобные вещи, это, думаю я, доставляет удовольствие его душе, как таковой, телесные же удовольствия для него пропадают, если он не притворно, а подлинно философ.

– Да, это неизбежно.

– Такой человек рассудителен и ничуть не корыстолюбив – ведь тратиться на то, ради чего люди гонятся за деньгами, подходило бы кому угодно, только не ему.

– Это так.

– Когда ты хочешь отличить философский характер от нефилософского, надо обращать внимание еще вот на что...

– А именно?

– Как бы не утаились от тебя какие-нибудь неблагородные его наклонности: ведь мелочность–злейший враг души, которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности.

– Сущая правда.

– Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь?

– Нет, это невозможно.

– Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным?

– Менее всего.

– А робкой и неблагородной натуре подлинная философия, видимо, недоступна.

– По-моему, нет.

– Что же? Человек порядочный, не корыстолюбивый, а также благородный, не хвастливый, не робкий – может ли он каким-то образом стать неуживчивым и несправедливым?

– Это невозможно.

– Вот почему, рассматривая, философская ли душа у какого-нибудь человека или нет, ты сразу, еще в его юные годы заметишь, справедливая ли она, кроткая ли или трудна для общения и дика.

– Конечно, замечу.

– И ты не упустишь из виду, думаю я, еще вот что...

– Что же именно?

– Способен ли он к познанию или не способен. Разве ты можешь ожидать, что человек со временем полюбит то, над чем мучится и с чем едва справляется?

– Это вряд ли случится.

– Что же? Если он не может удержать в голове ничего из того, чему обучался – так он забывчив, может ли он не быть пустым и в отношении знаний?

– Как же иначе!

– Понапрасну трудясь, не кончит ли он, по-твоему, тем, что возненавидит и самого себя, и такого рода занятия?

– Конечно, возненавидит.

– Значит, забывчивую душу мы никогда не отнесем к числу философских и будем искать ту, у которой хорошая память.

– Безусловно.

– Но можем ли мы сказать, что чуждая Музам и уродливая натура будет иметь влечение к чему-либо иному, кроме несоразмерности?

– И что же?

– А как, по-твоему, истина сродни несоразмерности или соразмерности?

– Соразмерности.

– Значит, кроме всего прочего требуется и соразмерность, и прирожденная тонкость ума, своеобразие второго делало бы человека восприимчивым к идее всего сущего.

– Да, конечно.

[…]

– Ты часто уже слышал: идея блага – вот, это самое важное знание; ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно так скажу и вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. b Или, ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно? Может быть, надо понимать все что угодно, а о прекрасном и благом вовсе не помышлять?

– Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

– Но ведь ты знаешь, что, по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких – в понимании?

– Конечно.

– И знаешь, мой Друг, те, кто держится этого взгляда, не в состоянии указать, что представляет собой это понимание, но в конце концов бывают вынуждены сказать, будто оно есть понимание того, что хорошо.

– Это просто смешно.

– Еще бы не смешно, если, упрекая нас в неведении блага, она затем говорят с нами как с ведающими это, называя благом понимание того, что хорошо: как будто нам станет понятно, что они говорят, если они будут часто произносить слово "благо".

– Сущая правда.

– Что же? Те, кто определяет благо как удовольствие, меньше ли исполнены заблуждений? Разве им не приходится признать, что бывают дурные удовольствия?

– И даже очень дурные.

Выходит, думаю я, что они признают, будто благо и зло – одно и то же. Разве нет?

– Именно так.

– Следовательно, ясно, что во всем этом очень много спорного.

– Конечно.

– Далее. Разве не ясно и это: в качестве справедливого и прекрасного многие выбрали бы то, что кажется им таким, хотя бы оно и не было им на самом деле, и соответственно действовали бы, приобретали и выражали бы свои мнения; что же касается блага, здесь никто не довольствуется обладанием мнимого, но все ищут подлинного блага, а мнимым всякий пренебрегает.

– Безусловно.

– К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит. Она не может на это уверенно опереться, как на все остальное, вот почему она терпит неудачу и в том остальном, что могло бы быть ей на пользу. Неужели мы скажем, что и те лучшие в государстве люди, которым мы готовы все вверить, тоже должны быть в таком помрачении относительно этого важного предмета?

– Ни в коем случае.

– Я думаю, что справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неведомо. Да, я предвижу, что без этого никто и не может их познать.

[…]

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

– Да, мы так считаем.

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

– Да, это так.

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

– Конечно.

– Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

– Посредством зрения.

– И не правда ли, посредством слуха мы слышим все то, что можно слышать, а посредством остальных чувств мы ощущаем все, что поддается ощущению?

– Ну и что же?

– Обращал ли ты внимание, до какой степени драгоценна эта способность видеть и восприниматься зрением, созданная в наших ощущениях демиургом?

– Нет, не особенно.

– А ты взгляни на это вот как: чтобы слуху слышать, а звуку звучать, требуется ли еще нечто третье, д так, что когда оно отсутствует, ничто не слышится и не звучит?

– Ничего третьего тут не нужно.

– Я думаю, что и для многих остальных ощущений – но не для всех – не требуется ничего подобного. Или ты можешь что-нибудь возразить?

– Нет, не могу.

– А разве ты не замечал, что это требуется для зрения и для всего того, что можно видеть?

– Что ты говоришь?

– Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит, если попытается пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.

– Что же это, по-твоему, такое?

– То, что ты называешь светом.

– Ты прав.

– Значит, немаловажным началом связуются друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен.

– Еще бы ему не быть!

– Кого же из небесных богов можешь ты признать владычествующим над ним и чей это свет позволяет нашему зрению всего лучше видеть, а предметам– восприниматься зрением?

– Того же бога, что и ты, и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.

– А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому богу...

– В каком?

– Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно, возникает, – мы называем это глазом – не есть Солнце.

– Конечно, нет.

– Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное.

– Да, самое.

– И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем, как некое истечение.

– Конечно.

– Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно – причина зрения, но само зрение его видит.

– Да, это так.

– Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, – ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам.

– Как это? Разбери мне подробнее.

– Ты знаешь, когда напрягаются, чтобы разглядеть предметы, озаренные сумеречным сиянием ночи, а не те, цвет которых предстает в свете дня, зрение притупляется, и человека можно принять чуть ли не за слепого, как будто его глаза не в порядке.

– Действительно, это так.

– Между тем те же самые глаза отчетливо видят предметы, освещенные Солнцем: это показывает, что зрение в порядке.

– И что же?

– Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума.

– Похоже на это.

– Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать которое-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

– Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным, если по твоим словам, от него зависят и познание, и истина, само же оно превосходит их своей красотой! Но конечно, ты понимаешь под этим не удовольствие?

– Не кощунствуй! Лучше вот как рассматривай его образ...

– Как?

– Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление.

– Как же иначе?

– Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

Тут Главкон очень забавно воскликнул:

– Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!

– Ты сам виноват, – сказал я, – ты заставляешь меня излагать мое мнение о благе. – И ты ни в коем случае не бросай этого; не говоря уж о другом, разбери снова это сходство с Солнцем – не пропустил ли ты чего.

– Ну, там у меня многое пропущено.

– Не оставляй в стороне даже мелочей!

– Думаю, их слишком много; впрочем, насколько это сейчас возможно, постараюсь ничего не пропустить.

– Непременно постарайся.

– Так вот, считай, что есть двое владык, как мы и говорили: один –надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым – не хочу называть это небом, чтобы тебе не казалось, будто я как-то мудрю со словами. Усвоил ты эти два вида, зримый и умопостигаемый?

– Усвоил.

– Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область зримого и область умопостигаемого, раздели опять таким же путем, причем область зримого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости. е Тогда один из получившихся там отрезков будет содержать образы. Я называю так прежде всего тени, затем отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевитых предметах – одним словом, все подобное этому.

– Понимаю.

– В другой раздел, сходный с этим, ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготовляется.

– Так я это и размещу.

– И разве не согласишься ты признать такое разделение в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому.

– Я с этим вполне согласен.

– Рассмотри в свою очередь и разделение области умопостигаемого – по какому признаку надо будет ее делить.

– По какому же?

– Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не

имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь.

– То, что ты говоришь, я недостаточно понял.

– Тебе легче будет понять, если сперва я скажу вот что: я думаю, ты знаешь, что те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения.

– Это-то я очень хорошо знаю.

– Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. Так и во всем остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором.

– Ты прав.

– Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчетливое их выражение.

– Я понимаю: ты говоришь о том, что изучают при помощи геометрии и родственных ей приемов.

– Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.

– Я понимаю, хотя и не в достаточной степени:

мне кажется, ты говоришь о сложных вещах. Однако ты хочешь установить, что бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначалу, то, по-твоему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее

первоначало. Рассудком же ты называешь, по-моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом.

– Ты выказал полнейшее понимание. С указаннными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени – разум, на второй – рассудок, третье место удели вере, а последнее – уподоблени**ю**, и расположи их соответственно, считая, что насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности.

– Понимаю. Я согласен и расположу их так, как ты говоришь.

– После этого, – сказал я, – ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная – глянь-ка – невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

– Это я себе представляю.

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

– Странный ты рисуешь образ и странных узников!

– Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

– Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

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

– То есть?

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

– Непременно так.

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

– Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

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

– Это совершенно неизбежно.

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

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

– Конечно, он так подумает.

– А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

– Да, это так.

– Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.

– Да, так сразу он этого бы не смог.

– Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и, его свет.

– Несомненно.

– И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах.

– Конечно, ему это станет доступно.

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

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

– Так как же? Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

– И даже очень.

– А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен? Или он испытывал бы то, о чем говорит Гомер, то есть сильнейшим образом желал бы

как поденщик, работая в поле,
службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный

и скорее терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и не жить так, как они?

– Я-то думаю, он предпочтет вытерпеть все что угодно, чем жить так.

– Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

– Конечно.

– А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут – а на это потребовалось бы немалое время, – разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

– Непременно убили бы.

– Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. b Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, – это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль – коль скоро ты стремишься ее узнать, – а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага – это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

– Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

– Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

– Да, естественно.

– Что же? А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцании к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не видавшие самое справедливость.

– Да, в этом нет ничего удивительного.

– Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, то есть по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты – на свет. То же самое происходит и с душой: это можно понять, видя, что душа находится в замешательстве и не способна что-либо разглядеть. Вместо того чтобы бессмысленно смеяться, лучше понаблюдать, пришла ли эта душа из более светлой жизни и потому с непривычки омрачилась, b или же, наоборот, перейдя от полного невежества к светлой жизни, она ослеплена ярким сиянием: такое ее состояние и такую жизнь можно счесть блаженством, той же, первой посочувствовать. Если, однако, при взгляде на нее кого-то все-таки разбирает смех, пусть он меньше смеется над ней, чем над той, что явилась сверху, из света.

– Ты очень правильно говоришь.

– Раз это верно, вот как должны мы думать об этих душах: просвещенность – это совсем не то, что утверждают о ней некоторые лица, заявляющие, будто в душе у человека нет знания и они его туда вкладывают, вроде того как вложили бы в слепые глаза зрение.

– Верно, они так утверждают.

– А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая способность; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо. Не правда ли?

– Да.

– Как раз здесь и могло бы проявиться искусство обращения – каким образом всего легче и действеннее можно обратить человека: это вовсе не значит вложить в него способность видеть – она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы.

– Видимо, так.

– Некоторые положительные свойства, относимые к душе, очень близки, пожалуй, к таким же свойствам тела: в самом деле, у человека сперва их может и не быть, они развиваются позднее путем упражнения и входят в привычку. Но способность понимания, как видно, гораздо более божественного происхождения; она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной. Разве ты не замечал у тех, кого называют хотя и дурными людьми, но умными, как проницательна их душонка и как они насквозь видят то, что им

надо? Значит, зрение у них неплохое, но оно вынуждено служить их порочности, и, чем острее они видят, тем больше совершают зла.

– Конечно, я это замечал.

– Однако если сразу же, еще в детстве пресечь природные наклонности такой натуры, которые, словно свинцовые грузила, влекут ее к чревоугодию, лакомству и различным другим наслаждениям и направляют взор души вниз, b то, освободившись от всего этого, душа обратилась бы к истине, и те же самые люди стали бы различать там все так же остро, как теперь в том, на что направлен их взор. Это естественно.

– Что же? А разве естественно и неизбежно не вытекает из сказанного раньше следующее: для управления государством не годятся как люди непросвещенные и не сведущие в Истине, так и те, кому всю жизнь предоставлено заниматься самоусовершенствованием, – с первые потому, что в их жизни нет единой цели, стремясь к которой они должны были бы действовать, что бы они ни совершали в частной или общественной жизни, а вторые – потому, что по доброй воле они не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных.

– Это верно.

– Раз мы – основатели государства, нашим делом будет заставлять лучшие натуры учиться тому познанию, которое мы раньше назвали самым высоким, то есть умению видеть благо и совершать к нему восхождение; но когда, высоко поднявшись, они в достаточной мере его узрят, мы не позволим им того, что в наше время им разрешается.

– Что ты имеешь в виду?

– Мы не позволим им оставаться там, на вершине, из нежелания спуститься снова к тем узникам, и, худо ли бедно ли, они должны будут разделить с ними труды их и почести.

– Выходит, мы будем несправедливы к этим выдающимся людям и из-за нас они будут жить хуже, чем могли бы.

– Ты опять забыл, мой друг, что закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех Граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно Полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства.

– Правда, я позабыл об этом.

– Заметь Главкон, что мы не будем несправедливы к тем, кто становится у нас философами, напротив, мы предъявим к ним лишь справедливое требование, заставляя их заботиться о других и стоять на страже их интересов. Мы окажем им так: "Во всех других государствах люди, обратившиеся к философии, вправе не принимать участия в государственных делах, потому что люди сделались такими сами собой, вопреки государственному строю, а то, что вырастает само собой, никому не обязано своим питанием, и там не может возникнуть желание возместить по нему расходы. А вас родили мы, для вас же самих и для остальных

граждан, подобно тому как у пчел среди их роя бывают вожди и цари. Вы воспитаны лучше и совершеннее, чем те философы, и более их способны заниматься и тем и другим. Поэтому вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго. Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные сражения за власть, – будто это какое-то великое благо. По правде же дело обстоит вот как: где всего менее стремятся к власти те, кому предстоит править, там государство управляется лучше всего и распри отсутствуют полностью; совсем иначе бывает в государстве, где правящие настроены противоположным образом.

– Безусловно.

Платон. Государство // Платон. Сочинения в 3 т. Т.3 (1). М.: Мысль, 1971. С. 286-289; С. 311-312; С. 314-328.

Вопросы

1. *Какие особенности идеального бытия можно выделить в данном диалоге?*
2. *Как соотносятся разум, рассудок и чувства, согласно Платону?*
3. *Какую роль должны играть философы в государстве?*
4. *Как соотносятся идеи блага, истины, красоты и справедливости?*

Аристотель (384 – 322 гг. до н.э.)
Метафизика

Книга I

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи, (ведь каждое «почему» сводится в конечном счете к определению вещи, а первое «почему» и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат (hypokeitmenon); третьей-то, откуда начало движения; четвертой - причину, противолежащую последней, а именно «то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). Итак, хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе все же привлечем также и тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего и размышлял об истине. Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому, если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь.

Книга V
ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Сущим называется, с одной стороны, то, что существует как привходящее, с другой – то, что существует само по себе. Как привходящее – например, мы говорим, что справедливый есть образованный, что человек есть образованный и что образованный есть человек, приблизительно так же, как мы говорим, что образованный в искусстве строит дом, потому что для домостроителя быть образованным в искусстве или образованному в искусстве быть домостроителем, – это нечто привходящее (ибо «вот это есть то» означает здесь, что вот это есть привходящее для него). Так же обстоит дело и в указанных случаях: когда мы говорим, что человек есть образованный и что образованный есть человек, или что бледный есть образованный, или что образованный есть бледный, в двух последних случаях мы говорим, что оба свойства суть привходящее для одного и того же, в первом случае - что свойство есть нечто привходящее для сущего; а когда говорим, что образованный есть человек, мы говорим, что образованность есть нечто привходящее для человека. Точно так же говорится, что не-бледное есть, ибо то, для чего оно привходящее свойство, есть. Таким образом, то, чему приписывается бытие в смысле привходящего, называется так или потому, что оба свойства присущи одному и тому же сущему, или потому, что то, чему присуще свойство, есть сущее, или потому, что есть само то, чему присуще свойство, о котором оно само сказывается.

Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие. А так как одни высказывания обозначают суть вещи, другие – качество, иные – количество, иные - отношение, иные – действие или претерпевание, иные – «где», иные – «когда», то сообразно с каждым из них те же значения имеет и бытие. Ибо нет никакой разницы сказать: «человек есть здоровый» или «человек здоров», и точно так же: «человек есть идущий или режущий» или же «человек идет или режет»; и подобным образом во всех других случаях.

Далее, «бытие» и «есть» означают, что нечто истинно, а «небытие» что оно не истинно, а ложно, одинаково при утверждении и отрицании; например, высказывание «Сократ есть образованный» истинно, или «Сократ есть небледный» тоже истинно; а высказывав шве «диагональ не есть несоизмеримая» ложно.

Кроме того, бытие и сущее означают в указанных случаях, что одно есть в возможности, другое – в действительности. В самом деле, мы говорим «это есть видящее» и про видящее в возможности, и про видящее в действительности. И точно так же мы приписываем знание и тому, что в состоянии пользоваться знанием, и тому, что на самом деле пользуется им. И покоящимся мы называем и то, что уже находится в покое, и то, что может находиться в покое. То же можно сказать и о сущностях: ведь мы говорим, что в камне есть [изображение] Гермеса и что половина линии есть в линии, и называем хлебом хлеб еще не созревший.

Книга VII
ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое-субстрат; а субстрат – это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом – форма (morphe) и в третьем – то , что из них состоит. Под материей же я разумею, например, медь; под формой - очертание – образ (schema tes ideas); под тем, что состоит из обоих, - изваяние как целое. Так что если форма (eidos) первее материи и есть сущее в большей мере, она на том же основании первее и того, что состоит из того и другого.

Таким образом, мы сказали в общих чертах, что же такое сущность, а именно: она то, что не сказывается о субстрате, но о чем сказывается все остальное. Нельзя, однако, ограничиться только этим утверждением, ибо этого недостаточно: само это утверждение неясно, и к тому же сущностью оказывается материя. А именно: если материя не сущность, то от нас ускользает, что бы еще могло быть ею: ведь когда мы отнимаем все остальное, ничего другого, очевидно, не остается; а остальное – это состояния тел, произведенное ими и их способности; длина же, ширина и глубина - это некоторые количества, а не сущности (ведь количество не сущность), и сущность есть скорее то, чему как первому все это принадлежит. С другой стороны, когда мы отнимаем длину, ширину и глубину, мы видим, что ничего не остается, разве только то, что ограничено ими, если оно что-то есть; так что при таком взгляде материя должна казаться единственной сущностью. А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как суть вещи (ti), ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее. В самом деле, существует нечто, о чем сказывается каждый из этих родов сущего и бытие чего отличается от бытия каждого из них (ибо все остальное сказывается о сущности, а сущность – о материи); поэтому последний [субстрат] сам по себе не есть ни суть вещи, ни что-то количественное, ни какой-либо из остальных родов сущего, и точно так же не отрицания их: ведь и эти отрицания присущи ему [лишь] как привходящее.

Так вот, для тех, кто исходит из этих соображений, сущностью оказывается материя. Но это невозможно: ведь считается, что существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого, скорее можно бы было считать сущностью, нежели материю. Однако сущность, состоящую из того и другого, т. е. из материи и формы, надо оставить без внимания: она нечто последующее и очевидное; в некотором смысле очевидна и материя; третий же вид сущности следует рассмотреть, ибо она больше всего доставляет затруднения.

Некоторые чувственно воспринимаемые сущности все признают сущностями, а потому исследовать надлежит прежде всего их. Дело в том, что полезно перейти к тому, что более понятно. Ведь все люди изучают так: через то, что по природе менее понятно, переходят к более понятному. И подобно тому

как в своих поступках необходимо исходя из того, что хорошо для каждого, сделать так, чтобы то, что хорошо вообще, было хорошо для каждого, точно так же при изучении надлежит исходя из более понятного для отдельного человека сделать понятное по природе понятным для отдельного человека. Часто же понятное и первое для отдельных людей [само по себе] мало понятно и заключает в себе мало или ничего сущего; но все же следует попытаться, начиная с того, что [само по себе] мало понятно, но понятно для отдельного человека, познать то, что понятно вообще, переходя, как было сказано, через менее понятное по природе к более понятному.

Книга VIII

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Что же касается сущности материальной, то не надо упускать из виду, что, если даже все происходит из одного и того же первоначала или из одних и тех же первоначал и материя как начало всего возникающего одна и та же, тем не менее каждая вещь имеет некоторую свойственную лишь ей материю, например: первая материя слизи - сладкое и жирное, желчи - горькое или еще что-нибудь, хотя, гложет быть, они происходят из одной и той же материи. А несколько материй бывает у одного и того же тогда, когда одна материя есть материя для другой, например: слизь возникает из жирного и сладкого, если жирное возникает из сладкого, а из желчи возникает слизь, поскольку желчь, разлагаясь, обращается в свою первую материю. Ибо одно возникает из другого двояко – или оно есть дальнейшее развитие другого, или это другое обратилось в свое начало. С другой стороны, из одной материи могут возникать различные вещи, если движущая причина разная, например из дерева – и ящик и ложе. А у некоторых вещей, именно потому, что они разные, материя необходимо должна быть разной, например: пила не может получиться из дерева, и это не зависит от движущей причины: ей не сделать пилу из шерсти или дерева. Если поэтому одно и то же может быть сделано из разной материи, то ясно, что искусство, т.е. движущее начало, должно быть одно и то же: ведь если бы и материя и движущее были разными, то разным было бы и возникшее. Так вот, если отыскивают причину, то, поскольку о ней можно говорить в разных значениях, следует указывать все причины, какие возможно. Например: что составляет материальную причину человека? Не месячные ли выделения? А что – как движущее? Не семя ли? Что – как форма? Суть его бытия. А что – как конечная причина? Цель (и те и другое, пожалуй, одно и то же). А причины следует указывать ближайшие; на вопрос, что за материя, указывать не огонь или землю, а материю, свойственную лишь данной вещи. Что же касается естественных и возникающих сущностей, то, если изучить их правильно, их следует изучить указанным выше образом, – раз эти причины имеются их столько, и познавать следует именно причины.

А что касается сущностей естественных, но вечных, то дело здесь обстоит иначе. Ведь некоторые из них; пожалуй, не имеют материи, или (во всяком случае) не такую, а лишь допускающую пространственное движение. И также нет материи у того, что хотя и существует от природы, но не есть сущность, а

сущность – его субстрат. Например: какова причина лунного затмения, что есть его материя? Ее нет, а Луна есть то, что претерпевает затмение. А какова движущая причина, заслоняющая свет? Земля. И цели здесь, пожалуй, нет. А причина как форма — это определение; но оно остается неясным, если не содержит причины. Например: что такое затмение? Лишение света. Если же прибавить «из-за того, что Земля оказалась между Луной и Солнцем]», то определение будет содержать причину. Относительно сна неясно, что здесь есть первое претерпевающее. Сказать ли, что живое существо? Да, но в каком это отношении и какая его часть прежде всего?

Будет ли это сердце или что-то другое? Далее: отчего сон? Далее: каково состояние, испытываемое этой частью, а не всем телом! Сказать ли, что это такая-то неподвижность? Да, конечно, но чем она вызывается в первом претерпевающем?

ГЛАВА ПЯТАЯ

Так как некоторые вещи начинают и перестают существовать не возникая и не уничтожаясь, например точки, если только они существуют, и вообще – формы, или образы (ведь не белизна возникает, а дерево становится белым, раз все, что возникает, возникает из чего-то и становится чем-то), то не все противоположности могут возникнуть одна из другой, но в одном смысле смуглый человек становится бледным человеком, а в другом смуглость – бледностью; и материя есть не у всего, а у тех вещей, которые возникают друг из друга и переходят друг в друга; а то, что начинает и перестает существовать, не переходя одно в другое, материи не имеет.

Здесь есть затруднение: как относится материя каждой вещи к противоположностям. Например, если тело в возможности здорово, а здоровью противоположна болезнь, то есть ли тело в возможности и то и другое? И вода – есть ли она вино и уксус в возможности? Или же для одной вещи материя есть материя по отношению к обладанию и форме, а для другой – по отношению лишенности и прехождению вопреки своей природе?

Затруднение вызывает и вопрос, почему вино не есть материя уксуса и не есть уксус в возможности (хотя уксус и образуется из него) и почему живой не есть мертвый в возможности. Или же дело обстоит не так, а разрушения – это нечто привходящее, и именно сама материя живого есть, поскольку она разрушается, возможность и материя мертвого, как и вода – материя уксуса: ведь мертвый возникает из живого и уксус возникает из вина так же, как из дня ночь. И стало быть, если одно таким именно образом обращается в другое, то оно должно возвращаться к своей материи; например, если из мертвого должно возникнуть живое существо, то он должен сначала обратиться в свою материю, а за те из нее возникает живое существо; и уксус должен обратиться в воду, а затем из нее возникает вино.

Книга XII

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

… надо отметить, что ни материя, ни форма не возникают; я разумею именно последнюю материю и последнюю форму. Ибо при всяком изменении изменяется что-то, благодаря чему-то и во что-то. То, чем вызывается изменение, – это первое движущее, то, что изменяется, – материя; то, во что она изменяется, – форма. Итак, пришлось бы идти в бесконечность, если бы не только медь стала круглой, но возникло бы также круглое или медь. Необходимо, следовательно, остановиться.

После этого надо отметить, что каждая [составная] сущность возникает из соименной с ней сущности (природные вещи и все другие – [такие] сущности). А именно: вещи возникают либо через искусство, либо естественным путем, либо стечением обстоятельств, либо самопроизвольно. Искусство же есть начало, находящееся в другом, природа – начало в самой вещи (ведь человек рождает человека) а остальные причины суть отрицания этих двух. Что же касается сущностей, то их три [вида]: во-первых, материя, которая есть определенное нечто по внешней видимости (ибо то, что таково через соприкосновение, а не через сращенность, есть материя и субстрат); во-вторых, сущность (physis) – определенное нечто, во что [изменяется материя], или некоторое обладание; в-третьих, состоящая из обеих единичная сущность, например Сократ или Каллий. В некоторых случаях определенность не существует помимо составной сущности, например форма дома, если только не иметь в виду искусство (у подобных форм нет также возникновения и уничтожения, но в ином смысле существует и не существует дом без материи, здоровье и все то, что зависит от искусства); а если действительно [имеется отдельное существование форм], то это у природных вещей. Потому-то Платон неплохо сказал, что эйдосов имеется столько, сколько есть [видов] природных вещей, если [вообще] существуют эйдосы, отличные от таких вещей, как огонь, мясо, голова: ведь все это есть материя, а именно последняя материя того, что есть сущность в наибольшей мере. Движущие причины предшествуют тому, что вызвано ими, а причины в смысле формы (hos ho logos) существуют одновременно с ним; в самом деле, когда человек здоров, тогда имеется и здоровье, одновременно существуют облик медного шара и медный шар. А остается ли какая-нибудь [форма] и впоследствии – это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничто не мешает; например, не такова ли душа – не вся, а ум (чтобы вся душа оставалась – это, пожалуй, невозможно). Таким образом, ясно, что нет необходимости в существовании идей, по крайней мере на этом основании: ведь человек рождает человека, единичный человек - какого-нибудь одного; и так же обстоит дело и в области искусств: врачебное искусство есть [причина] здоровья как форма (ho logos).

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 71-75; 155-157; 189-191; 229-231; 302-303.

Вопросы

1. *Как Аристотель понимает причины бытия и какие виды причин он указывает?*

2. *Какие виды бытия (сущего) выделяет Аристотель?*
3. *Что, согласно Аристотелю, не обладает материей?*

Аристотель
О Душе

Книга 2. Гл. 1.

... попытаемся выяснить, что такое душа и каково ее самое общее определение.

Итак, под сущностью мы разумеем один из родов сущего; к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы. Материя есть возможность, форма же – энтелехия, и именно в двояком смысле – в таком, как знание, и в таком, как деятельность созерцания.

По-видимому, главным образом тела, и притом естественные, суть сущности, ибо они начала всех остальных тел. Из естественных тел одни наделены жизнью, другие – нет. Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом. Таким образом, всякое естественное тело, причастное жизни, есть сущность, притом сущность составная.

Но хотя оно есть такое тело, т.е. наделенное жизнью, оно не может быть душой. Ведь тело не есть нечто принадлежащее субстрату, а скорее само есть субстрат и материя. Таким образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же [как форма] есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела. Энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле, как знание. Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же – с обладанием, но без действования. У одного и того же человека знание по своему происхождению предшествует деятельности созерцания.

Именно поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами. Между тем части растений также суть органы, правда совершенно простые, как, например, лист есть покров для скорлупы, а скорлупа – покров для плода, корни же сходны с ртом: ведь и то и другое вбирает пищу. Итак, если нужно обозначить то, что обще всякой душе, то это следующее: душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами. Потому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть. Ведь хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле.

Итак, сказано, что такое душа вообще. А именно: она есть сущность как форма, а это – суть бытия такого-то тела, подобно тому как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие, например топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако же это только топор. Душа же есть суть бытия и форма не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя. Сказанное нужно рассмотреть и в отношении частей тела. Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня пли нарисованный глаз. Сказанное же о части тела нужно приложить ко всему живому телу. А именно: как часть относится к части, так сходным образом совокупность ощущений относится ко всему ощущающему телу как ощущающему.

Но живое в возможности – это не то, что лишено души, а то, что ею обладает. Семя же и плод суть именно такое тело в возможности. Поэтому, как раскалывание [для топора] и видение [для глаза] суть энтелехия, так и бодрствование; а душа есть такая энтелехия, как зрение и сила орудия, тело же есть сущее в возможности. Но так же как зрачок и зрение составляют глаз, так душа и тело составляют живое существо.

Итак, душа неотделима от тела; ясно также, что неотделима какая-либо часть ее, если душа по природе имеет части, ибо некоторые части души суть энтелехия телесных частей. Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела. Кроме того, не ясно, есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелехия судна.

Так в общих чертах пусть будет определена и описана душа.

Гл. 2

Так как [всякое изучение] идет от неясного, но более очевидного к ясному и более понятному по смыслу, то именно таким образом попытаемся продолжить рассмотрение души. Ведь определение [предмета] должно показать не только то, что он есть, как это делается в большинстве определений, но оно должно заключать в себе и выявлять причину. В настоящее время определения – это как бы выводы из посылок. Например, что такое квадратура? Превращение разностороннего прямоугольника в равный ему равносторонний. Такое определение есть лишь вывод из посылок. Утверждающий же, что квадратура есть нахождение средней [пропорциональной линии], указывает причину действия.

Итак, отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем, что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как полагают, и все растения наделены

жизнью. Очевидно, что они обладают такой силой и таким началом, благодаря которым они могут расти и разрушаться в противоположных пространственных направлениях, а именно: не так, что вверх растут, а вниз – нет, но одинаково в обоих направлениях и во все стороны растут все растения, которые постоянно питаются и живут до тех пор, пока способны принимать пищу.

Эту способность можно отделить от других, другие же способности смертных существ от нее отделить нельзя. Это очевидно у растений: ведь у них нет никакой другой способности души.

Таким образом, благодаря этому началу жизнь присуща живым существам, но животное впервые появляется благодаря ощущению; в самом деле, и такое существо, которое не движется и не меняет места, но обладает ощущением, мы называем животным, а не только говорим, что оно живет.

Из чувств всем животным присуще прежде всего осязание. Подобно тому как способность к питанию возможна отдельно от осязания и всякого [другого] чувства, так и осязание возможно отдельно от Других чувств (растительной, или способной к питанию, мы называем ту часть души, которой обладают также растения, а все животные, как известно, обладают чувством осязания. Какова причина этого, мы скажем позже).

Теперь же пусть будет сказано лишь то, что душа есть начало указанных способностей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением. А есть ли каждая из этих способностей душа или часть души и если часть души, то так ли, что каждая часть отделима лишь мысленно или также пространственно, – на одни из этих вопросов нетрудно ответить, другие же вызывают затруднения. Так же как у некоторых растений, если их рассечь, части продолжают жить отдельно друг от друга, как будто в каждом таком растении имеется одна душа в действительности, а в возможности – много, точно так же мы видим, что нечто подобное происходит у рассеченных на части насекомых и в отношении других отличительных свойств души. А именно: каждая из частей обладает ощущением и способностью двигаться в пространстве; а если есть ощущение, то имеется и стремление. Ведь где есть ощущение, там и печаль, и радость, а где они, там необходимо есть и желание.

Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное – отдельно от преходящего. А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить друг от друга вопреки утверждению некоторых. Что по своему смыслу они различны – это очевидно. А именно: способность ощущения отлична от способности составлять мнения, если ощущать – одно, а другое – иметь мнения. То же можно сказать и о каждой из других способностей, о которых шла речь.

Далее, одним животным присущи все способности, другим лишь некоторые, иным – только одна (а это и составляет видовое отличие у животных). По какой же причине – это следует рассмотреть в дальнейшем. То же самое и с чувствами. Одни животные обладают всеми чувствами, другие – некоторыми, третьи имеют только одно, самое необходимое – осязание.

Далее, о том, чем мы живем и ощущаем, говорится в двух значениях, точно так же как о том, чем мы познаем: мы познаем, во-первых, благодаря знанию; во-вторых, душой (ведь мы утверждаем, что познаем благодаря тому и другому); совершенно так же двояко и то, благодаря чему мы здоровы: во-первых, благодаря здоровью; во-вторых, благодаря какой-то части тела или всему телу. А из них знание и здоровье есть образ, некая форма, смысл и как бы деятельность способного к ним: знание – способного к познанию, здоровье – могущего быть здоровым. Ведь по-видимому, действие способного к деятельности происходит в претерпевающем и приводимом в соответствующее состояние. Так вот, то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем, – это душа, так что она есть некий смысл и форма, а не материя или субстрат. Как уже было сказано, о сущности мы говорим в трех значениях: во-первых, она форма, во-вторых, – материя, в-третьих, – то, что состоит из того и другого; из них материя есть возможность, форма – энтелехия. Так как одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело есть энтелехия души, а душа есть энтелехия некоторого тела. Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела и не есть какое-либо тело. Ведь душа есть не тело, а нечто принадлежащее телу, а потому она и пребывает в теле, и именно в определенного рода теле, и не так, как наши предшественники приноравливали ее к телу, не уточняя при этом, что это за тело и каково оно, тогда как мы видим, что не любая вещь воспринимается любой. Тот же вывод можно получить путем рассуждения. Ведь естественно, что энтелехия каждой вещи бывает только в том, что вещь есть в возможности, т.е. в свойственной ей материи. Итак, из сказанного очевидно, что душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким [одушевленным существом].

Гл. 3

Что касается упомянутых способностей души, то, как мы уже сказали, одним существам они присущи все, другим – некоторые из них, иным – только одна. Мы назвали растительную способность, способности стремления, ощущения, пространственного движения, размышления. Растениям присуща только растительная способность, другим существам – и эта способность, и способность ощущения; и если способность ощущения, то и способность стремления. Ведь стремление – это желание, страсть и воля; все животные обладают по крайней мере одним чувством – осязанием. А кому присуще ощущение, тому присуще также испытывать и удовольствие, и печаль, и приятное и тягостное, а кому все это присуще, тому присуще и желание: ведь желание есть стремление к приятному. Далее, животные имеют ощущение, вызываемое пищей; именно осязание есть такое ощущение. В самом деле, все животные питаются чем-то сухим и влажным, теплым и холодным, а все это воспринимается посредством осязания. Другие ощущаемые свойства воспринимаются осязанием привходящим образом: ведь ни звук, ни цвет, ни запах ничего не прибавляют к питанию. Что касается вкуса, то он одно из осязательных ощущений. Голод и жажда – это желания, а именно: голод – желание сухого и теплого, жажда – холодного и влажного, вкус же есть как бы

приправа к ним. Все это требует выяснения в дальнейшем, теперь же ограничимся утверждением, что животным, обладающим чувством осязания, присуще также стремление. А присуще ли им воображение, это еще неясно и должно быть рассмотрено в дальнейшем. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве, иным – также способность размышления, т.е. ум, например людям и другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют.

Таким образом, ясно, что определение души одно в том же смысле, в каком определение геометрической фигуры одно. Ведь ни в последнем случае нет фигуры помимо треугольника и производных от него фигур, ни в первом случае душа не существует помимо перечисленных способностей души. Однако, так же как для фигур возможно общее определение, которое подходит ко всем фигурам, но не будет принадлежать исключительно к какой-либо одной фигуре, точно так же обстоит дело и с упомянутыми душами. Однако было бы смешно, пренебрегая указанным определением, искать в этих и других случаях такое общее определение, которое было бы определением, не относящимся ни к одной из существующих вещей и не соответствующим особой и неделимой форме вещи. С относящимся к душе дело обстоит почти так же, как с фигурами, вот в каком еще смысле. А именно: и у фигур, и у одушевленных существ в последующем всегда содержится в возможности предшествующее, например: в четырехугольнике – треугольник, в способности ощущения – растительная способность. Поэтому надлежит относительно каждого существа исследовать, какая у него душа, например: какова душа у растения, человека, животного. Далее нужно рассмотреть, почему имеется такая последовательность. В самом деле, без растительной способности не может быть способности ощущения. Между тем у растений растительная способность существует отдельно от способности ощущения. В свою очередь без способности осязания не может быть никакого другого чувства, осязание же бывает и без других чувств. Действительно, многие животные не обладают ни зрением, ни слухом, ни чувством обоняния. А из наделенных ощущениями существ одни обладают способностью перемещения, другие нет. Наконец, совсем немного существ обладают способностью рассуждения и размышления. А именно: тем смертным существам, которым присуща способность рассуждения, присущи также и все остальные способности, а из тех, кому присуща каждая из этих способностей, не всякому присуща способность рассуждения, а у некоторых нет даже воображения, другие же живут, наделенные только им одним. Что касается созерцательного ума, то речь о нем особая.

Таким образом, ясно, что рассмотрение каждой отдельной способности души есть наиболее подобающее исследование самой души.

Гл. 6

Прежде всего следует сказать о том, что ощущается каждым отдельным чувством. Об ощущаемом говорится трояко: о первых двух видах мы утверждаем, что они ощущаются сами но себе, третий есть нечто привходящее. Из двух первых видов один воспринимается каждый раз лишь одним отдельным

чувством, другой – то, что обще всем чувствам. Под воспринимающимся лишь одним отдельным чувством я разумею то, что не может быть воспринято другим чувством и относительно чего чувство не может ошибаться, например видение цвета, слышание звука, ощущение вкуса; осязание же различает много разного рода свойств. Впрочем, каждое чувство, различая ощущаемое, и не ошибаясь в том, что это есть цвет, звук, может обмануться относительно того, что именно имеет цвет и где оно находится или что издает звук и где оно находится. Такого рода ощущаемое называют воспринимающимся лишь одним каким-то отдельным чувством.

Общее же ощущаемое – это движение, покой, число, фигура, величина. Они воспринимаются не одним лишь отдельным чувством, а общи всем им. Ведь движение воспринимается и осязанием и зрением.

Ощущаемое называется привходящим, когда, например, вот это бледное оказывается сыном Диара. Ведь воспринимается это привходящим образом, так как для бледного, которое воспринимается, это нечто привходящее. Поэтому ни одно чувство ничего не испытывает от ощущаемого как такого привходящего. А из того, что воспринимается само по себе, в собственном смысле ощущаемое – это то, что воспринимается лишь одним отдельным чувством, стало быть, то, к чему по природе своей приноровлена сущность каждого отдельного чувства.

Кн.3. Гл. 4.

Что касается той части души, которою душа познает и разумеет, – отделима ли она, притом отделима ли она не пространственно, а лишь мысленно, то необходимо рассмотреть, каково ее отличительное свойство и как именно происходит мышление.

Так вот, если мышление сходно с ощущением, то оно или что-то испытывает от постигаемого умом, или оно нечто другое в этом роде. Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы, т.е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом, и так же как способность ощущения относится к ощущаемому, так и ум – к постигаемому умом. И поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т.е. чтобы [все] познавать. Ведь чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему и заслоняет его. Таким образом, ум по природе не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то). Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определенным качеством, он был бы холодным или теплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; но ничего такого нет. Поэтому правы те, кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности.

Что неподверженность изменениям не одинакова у способности ощущения и у мыслительной способности, это видно, если рассмотреть органы чувств и

ощущение. Чувство не в состоянии воспринимать [более слабое], когда сила ощущаемого слишком велика, например воспринимать [слабый] звук среди громких звуков, и нельзя ни видеть, ни обонять [более слабый цвет и запах] среди слишком ярких цветов и слишком резких запахов. Ум же, наоборот, когда мыслит нечто, требующее большого напряжения, мыслит требующее меньшего напряжения не хуже, а даже лучше. Дело в том, что способность ощущения невозможна без тела, ум же существует отдельно от него.

Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в каком говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь сам на себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя.

А так как не одно и то же величина и существо величины, вода и существо воды (и так у многого другого, но не у всего, ибо у некоторых предметов это одно и то же), то спрашивается, различает ли душа существо плоти и плоть разными способностями или одной и той же, но находящейся в разном состоянии. Ведь плоть не существует без материи, а как курносое, она есть вот это вот в этом. Способностью ощущения душа различает тепло и холод, т.е. то, некоторое соотношение чего есть плоть; существо же плоти душа различает иной способностью: или существующей отдельно от способности ощущения, или находящейся с ней в таком отношении, как ломаная линия с самой собой, когда она выпрямляется.

В свою очередь в отвлеченных предметах прямое воспринимается так же, как курносое: ведь прямая линия связана с плотным. Если же прямизна и прямое не одно и то же, то суть бытия прямого воспринимается чем-то иным: ведь здесь будет двоица. Стало быть, душа различает это или другой способностью, или той же, но находящейся в другом состоянии. И значит вообще, как [формы] вещей отделимы от материи, так дело обстоит и с тем, что относится к уму.

Можно было бы спросить: если ум есть нечто простое, ничему не подверженное и ни с чем не имеющее ничего общего, как говорит Анаксагор, то как он будет мыслить, если мыслить означает что-то претерпевать? Ведь поскольку то и другое имеют нечто общее, одно, по-видимому, есть действующее, другое – претерпевающее. И далее: может ли ум мыслить сам себя? Действительно, в таком случае либо ум присущ всем другим предметам, если он сам мыслим не по-другому, ведь мыслимое по виду едино, либо в нем будет находиться нечто такое, что делает его, как и все прочее, предметом мысли. Или претерпевание ума имеет тот общий смысл, о котором уже было сказано, а именно что в возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, в действительности же нет, пока он не мыслит его. Здесь должно быть так, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум. И он мыслим так же, как все другое мыслимое. Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое – одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое – одно и то же. (Остается выяснить причину, почему ум не мыслит постоянно.) У материальных предметов каждое мыслимое имеется лишь в возможности. Поэтому ум не будет присущ таким предметам

(ведь ум есть возможность таких предметов без материи), но ему мыслимое будет присуще.

Гл. 5

Так как повсюду в природе имеется, с одной стороны, то, что есть материя для каждого рода (и в возможности оно содержит все существующее), с другой же – причина и действующее [начало] для созидания всего, как, например, искусство по отношению к материалу, подвергающемуся воздействию, то необходимо, чтобы и душе были присущи эти различия. И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету.

Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить.

Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения в 4 томах. Том 1. М.: Мысль, 1976. С. 394-401; С. 407-408.; С. 433-436.

Вопросы

1. *В чем Аристотель видит сущность души?*
2. *Что такое энтелехия?*
3. *Какие свойства и виды души выделяет Аристотель?*

Аристотель
Никомахова этика

4. Теперь надо рассмотреть, что такое добродетель. Поскольку в душе бывают три [вещи] – страсти, способности и устои, то добродетель, видимо, соотносится с одной из этих трех вещей. Страстями, [или переживаниями], я называю влечение, гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь (philia), ненависть, тоску, зависть, жалость – вообще [все], чему сопутствуют удовольствия или страдания. Способности – это то, благодаря чему мы считаемся подвластными этим страстям, благодаря чему нас можно, например, разгневать, заставить страдать или разжалобить. Нравственные устои, [или склад души], – это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем [своими] страстями, например гневом: если [гневаемся] бурно или вяло, то владеем дурно, если держимся середины, то хорошо. Точно так и со всеми остальными страстями.

Итак, ни добродетели, ни пороки не суть страсти, потому что за страсти нас не почитают ни добропорядочными, ни дурными, за добродетели же и пороки почитают, а также потому, что за страсти мы не заслуживаем ни похвалы, ни осуждения – не хвалят же за страх и не порицают за гнев вообще, но за какой-то [определенный]. А вот за добродетели и пороки мы достойны и похвалы, и осуждения.

Кроме того, гневаемся и страшимся мы не преднамеренно, а добродетели – это, напротив, своего рода сознательный выбор, или, [во всяком случае], они его предполагают И наконец, в связи со страстями говорят о движениях [души], а в связи с добродетелями и пороками – не о движениях, а об известных наклонностях. Поэтому добродетели – это не способности: нас ведь не считают ни добродетельными, ни порочными за способности вообще что-нибудь испытывать {и нас не хвалят за это и не осуждают}. Кроме того, способности в нас от природы, а добродетельными или порочными от природы мы не бываем. Раньше мы уже сказали об этом. Поскольку же добродетели – это не страсти и не способности, выходит, что это устои.

Итак, сказано, что есть добродетель по родовому понятию.

Впрочем, нужно не только указать, что добродетель — это [нравственные] устои, но и [указать], каковы они. Надо сказать между тем, что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго коня, хорошего для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне.

Если так обстоит дело во всех случаях, то добродетель человека — это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело. Каково это дело, мы, во-первых, уже сказали, а во-вторых, это станет ясным, когда мы рассмотрим, какова природа добродетели.

Итак, во всем непрерывном и делимом можно взять части большие, меньшие и равные, причем либо по отношению друг к другу, либо по отношению к нам; а равенство – это некая середина между избытком и недостатком.

Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем эта [середина] одна и для всех одинаковая. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех. Так, например, если десять много, а два мало, то шесть принимают за середину, потому что, насколько шесть больше двух, настолько же меньше десяти, а это и есть середина по арифметической пропорции.

Но не следует понимать так середину по отношению к нам. Ведь если пищи на десять мин много, а на две – мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало. Для Милона этого мало, а для начинающего занятия – много. Так и с бегом и борьбой. Поэтому избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя [именно] ее, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас.

Если же всякая наука успешно совершает свое дело таким вот образом, т. е. стремясь к середине и к ней ведя свои результаты (откуда обычай говорить о делах, выполненных в совершенстве, «ни убавить, ни прибавить», имея в виду, что избыток и недостаток гибельны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные мастера, как мы утверждаем, работают с оглядкой на это [правило]), то и добродетель, которая, так же как природа, и точнее и лучше искусства любого [мастера], будет, пожалуй, попадать в середину.

Я имею в виду нравственную добродетель, ибо именно она сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина. Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и в страдании возможно и «больше», и «меньше», а и то и другое не хорошо. Но все это, когда следует, в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели.

Точно так же и в поступках бывает избыток, недостаток и середина. Добродетель сказывается в страстях и в поступках, а в этих последних избыток — это проступок, и недостаток [тоже] {не похвалят}, в то время как середина похвальна и успешна; и то и другое между тем относят к добродетели.

Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает.

Добавим к этому, что совершать проступок можно по-разному (ибо зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо – определенному), между тем поступать правильно можно только одним-единственным способом (недаром первое легко, а второе трудно, ведь легко промахнуться, трудно попасть в цель). В этом, стало быть, причина тому, что избыток и недостаток присущи порочности, а обладание серединой – добродетели.

Лучшие люди просты, но многосложен порок.

6. Итак, добродетель есть сознательно избираемый склад {души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка. А еще и потому [добродетель означает обладание серединой], что как в стрястях, так и в поступках [пороки] преступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает.

Именно поэтому по сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства — обладание вершиной.

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых [страстей] в самом названии выражено дурное качество, например: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков – блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит, в этом никогда нельзя поступать

правильно, можно только совершать проступок; и «хорошо» или «не хорошо» невозможно в таких [вещах; например, невозможно] совершать блуд с кем, когда и как следует; вообще совершать какой бы то ни было из таких [поступков] – значит совершать проступок. Будь это не так, можно было бы ожидать, что в неправосудных поступках, трусости, распущенности возможны обладание серединой, избыток и недостаток, ведь тогда было бы возможно по крайне мере обладание серединой в избытке и в недостатке, а также избыток избытка и недостаток недостатка. И подобно тому как не существует избытка благоразумия и мужества, потому что середина здесь – это как бы вершина, так и [в названных выше пороках] невозможно ни обладание серединой, ни избыток, ни недостаток, но, коль скоро так поступают, совершают проступок. Ведь, вообще говоря, невозможно ни обладание серединой в избытке и недостатке, ни избыток и недостаток в обладании серединой.

Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4 тт. Т. 4.
М.: Мысль, 1983. С. 84-87.

Вопросы

1. *Раскройте определение добродетели, данное Аристотелем.*
2. *Какой способ разграничения добродетели и порока предложил Аристотель?*

Аристотель
Политика

Кн. 1

Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа. Ведь мы называем природой каждого объекта – возьмем, например, природу человека, коня, семьи – то его состояние, какое получается при завершении его развития. Сверх того, в осуществлении конечной цели и состоит высшее завершение, а самодовлеющее существование оказывается и завершением, и наивысшим существованием.

9. Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, н что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек; его и Гомер поносит, говоря “без роду, без племени, вне законов, без очага”; такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске.

10. Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость,

поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо.

11. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятии, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства. Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части. Уничтожь живое существо в его целом, и у него не будет ни ног, ни рук, сохранится только наименование их, подобно тому как мы говорим “каменная рука”; ведь и рука, отделенная от тела, будет именно такой каменной рукой. Всякий предмет определяется совершаемым им действием и возможностью совершить это действие; раз эти свойства у предмета утрачены, нельзя уже говорить о нем как таковом: останется только его обозначение.

12. Итак, очевидно, государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому. А тот, кто не способен вступить в общение пли, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством.

Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо, Человек, нашедший свое завершение, – совершеннейшее из живых существ, и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, – наихудший из всех, ибо несправедливость, владеющая оружием, тяжелее всего; природа же дала человеку в руки оружие – умственную и нравственную силу, а ими вполне можно пользоваться в обратную сторону. Поэтому человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половых и вкусовых позывах. Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилом справедливости, является регулирующей нормой политического общения.

II 1. Уяснив, из каких элементов состоит государство, мы должны прежде всего сказать об организации семьи, ведь каждое государство слагается из отдельных семей. Семья в свою очередь состоит из элементов, совокупность которых и составляет ее организацию. В совершенной семье два элемента: рабы и свободные. Так как исследование каждого объекта должно начинать прежде всего с рассмотрения мельчайших частей, его составляющих, а первоначальными и мельчайшими частями семьи являются господин и раб, муж и жена, отец и дети, то и следует рассмотреть каждый из этих: трех элементов: что каждый из них представляет собой и каковым он должен быть.

2. [Отношения, существующие между тремя указанными парными элементами, можно охарактеризовать] так: господское, брачное (сожительство мужа и жены не имеет особого термина для своего обозначения) и третье –

отцовское (и это отношение не обозначается особым термином). Пусть их будет три, именно названные нами (существует еще один элемент семьи, который, по мнению одних, и есть ее организация, а по мнению других, составляет главнейшую часть ее; я имею в виду так называемое искусство накопления; в чем оно состоит – мы разберем дальше).

Кн. 3

V 1. Государственное устройство означает то же, что и порядок государственного управления, последнее же олицетворяется верховной властью в государстве, и верховная власть непременно находится в руках либо одного, либо немногих, либо большинства. И когда один ли человек, или немногие, или большинство правят, руководясь общественной пользой, естественно, такие виды государственного устройства являются правильными, а те, при которых имеются в виду выгоды либо одного лица, либо немногих, либо большинства, являются отклонениями. Ведь нужно признать одно из двух: либо люди, участвующие в государственном общении, не граждане, либо они все должны быть причастны к общей пользе. 2. Монархическое правление, имеющее в виду общую пользу, мы обыкновенно называем царской властью; власть немногих, но более чем одного – аристократией (или потому, что правят лучшие, или потому, что имеется в виду высшее благо государства и тех, кто в него входит); а когда ради общей пользы правит большинство, тогда мы употребляем обозначение, общее для всех видов государственного устройства, – полития. 3. И такое разграничение оказывается логически правильным: один человек или немногие могут выделяться своей добродетелью, но преуспеть во всякой добродетели для большинства – дело уже трудное, хотя легче всего – в военной доблести, так как последняя встречается именно в народной массе. Вот почему в такой политии верховная власть сосредоточивается в руках воинов, которые вооружаются на собственный счет. 4. Отклонения от указанных устройств следующие: от царской власти – тиранния, от аристократии – олигархия, от политии – демократия. Тиранния – монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя; олигархия блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия – выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет. [...]

Государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо; в противном случае следовало бы допустить также и государство, состоящее из рабов или из животных, чего в действительности не бывает, так как ни те ни другие не составляют общества, стремящегося к благоденствию всех и строящего жизнь по своему предначертанию. Равным образом государство не возникает ради заключения союза в целях предотвращения возможности обид с чьей-либо стороны, также не ради взаимного торгового обмена и услуг; иначе этруски и карфагеняне и вообще все народы, объединенные заключенными между ними торговыми договорами, должны были бы считаться гражданами одного государства. 11. Правда, у них существуют соглашения касательно ввоза и вывоза товаров, имеются договоры с целью предотвращения взаимных недоразумений и есть письменные постановления касательно военного союза.

Но для осуществления всего этого у них нет каких-либо общих должностных лиц, наоборот, у тех и других они разные; ни те ни другие не заботятся ни о том, какими должны быть другие, ни о том, чтобы кто-нибудь из состоящих в договоре не был несправедлив, чтобы он не совершил какой-либо низости; они пекутся исключительно о том, чтобы не вредить друг другу. За добродетелью же и пороком в государствах заботливо наблюдают те, кто печется о соблюдении благозакония; в этом и сказывается необходимость заботиться о добродетели граждан тому государству, которое называется государством по истине, а не только на словах. В противном случае государственное общение превратится в простой союз, отличающийся от остальных союзов, заключенных с союзниками, далеко живущими, только в отношении пространства.

Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4 т. Том 4. М.: Мысль, 1983. С. 378-380; 457; 460-461.

Вопросы

1. *В чем состоит сущность государства, по Аристотелю?*
2. *Какие основания для типологии государства использовал Аристотель?*
3. *Как вы понимаете высказывание Аристотеля о том, что человек – существо общественное?*

Луций Анней Сенека (4 г. до н.э. – 65 г. н.э.)
О блаженной жизни

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

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

Итак, будем искать что-нибудь такое, что было бы благом не по внешности, прочное, неизменное и более прекрасное изнутри, нежели снаружи; попробуем найти это сокровище и откопать. Оно лежит на поверхности, всякий может отыскать его; нужно только знать, куда протянуть руку. Мы же, словно в

кромешной тьме, проходим рядом с ним, не замечая, и часто набиваем себе шишки, натыкаясь на то, что мечтаем найти. [...]

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

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

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

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

Высшее благо бессмертно, оно не бежит от нас и не несет с собой ни пресыщения, ни раскаяния: ибо верно направленная душа не кидается из стороны в сторону, не отступает от правил наилучшей жизни и потому не становится сама себе ненавистна. Наслаждение же улетучивается в тот самый

миг, как достигает высшей точки; оно невместительно и потому быстро наполняется, сменяясь тоскливым отвращением; после первого взрыва страсти оно умирает, вялое и расслабленное. Да и как может быть надежным то, чья природа движение? Откуда возьмется устойчивость (substantia) в том, что мгновенно приходит и уходит, обреченное погибнуть, как только его схватят, ибо увеличиваясь, оно иссякает, и с самого своего начала устремляется к концу?

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

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

Итак, высшее благо нужно поместить настолько высоко, чтобы никакая сила не могла его принизить, чтобы оно оказалось недосягаемо для скорби, надежды и страха. На такую высоту способна подняться одна лишь добродетель. Лишь ее твердой поступи дано покорить эту вершину. Она выстоит, что бы ни случилось, перенося несчастья не просто терпеливо, но даже охотно, ибо она знает, что все трудности нашего временного существования закон природы. Она, как добрый воин, будет спокойно принимать раны, считать шрамы и, если надо, умрет, пронзенная вражескими копьями, но полная любви к полководцу, ради которого пала; и всегда будет хранить в душе древнее наставление: «Следуй богу».

А кто жалуется, плачет и стонет, не желая выполнять приказаний, того заставляют силой и против воли волокут туда, куда нужно. Какое, однако, безумие не идти самому, а заставлять тащить себя волоком! Клянусь Геркулесом, какая глупость, какое непонимание своего положения – скорбеть оттого, что чего-то тебе не хватает или что выпала тебе жестокая доля; это, право же, не умнее, чем удивляться и возмущаться тем, что равно не минует плохих и хороших: болезнями, смертью, старческой слабостью и прочими превратностями человеческой жизни.

Есть вещи, которые нам положено терпеть, ибо таков порядок, установленный во вселенной; их нужно принимать, не теряя присутствия духа: ведь мы принесли присягу – нести свою смертную участь и не расстраивать наших рядов из-за того, чего избежать не в нашей власти. Мы рождены под царской властью: повиноваться богу – наша свобода.

Итак, истинное счастье – в добродетели. Какие советы даст тебе добродетель? Не считай ни дурным, ни хорошим того, что не имеет отношения к добродетели или пороку. Кроме того, будь непоколебим перед лицом зла и добра, дабы уподобиться богу, насколько это позволительно.

Какую награду она сулит тебе за это? – Поистине огромную и божественную: ты не будешь знать ни принуждения, ни нужды; получишь свободу, безопасность, неприкосновенность; никаких тщетных попыток, никаких неудач: все, что ты задумал, будет получаться, исчезнут досадные случайности, препятствующие исполнению твоей воли и твоих планов.

Сенека Луций Анней. О блаженной жизни // Сенека Луций Анней. Философские трактаты. М.: Алетейя, 2001. С. 12-39.

Вопросы

1. *В чем состоит цель человеческой жизни, согласно Сенеке?*
2. *Как Сенека понимает сущность блаженной (счастливой) жизни?*
3. *Представители какой философской школы подвергаются критике в этом произведении?*
4. *Какие принципы стоицизма нашли отражение в данном тексте?*

Секст Эмпирик (2-я пол. II в. н.э.)
Три книги Пирроновых положений

Книга первая
[4. Что такое скепсис?]

Скептическая способность (δύναμις) есть та, которая противопоставляет каким только возможно способом явление (φαινόμενον) мыслимому (νοούμενον); отсюда, вследствие равносильности (ισοστένεια) в противоположных вещах и речах мы приходим сначала к воздержанию от суждения (εποχή), а потом к невозмутимости (αταραξία). О «способности» мы говорим не в тонком смысле этого слова, а просто потому, что она «способна». Явлением же мы называем «ощущаемое» (αισθητά) и поэтому противополагаем ему «мыслимое» (νοητά) Слова же «каким только возможно способом» могут соединяться или со способностью, чтобы просто воспринять понятие способности, или же со словами «та, которая противопоставляет явление мыслимому», так как это противопоставление мы делаем разнообразным способом, а именно: то явление – явлению же, то мыслимое – мыслимому; то противопоставляем их попеременно. Для того чтобы охватить все эти противопоставления, мы и говорим: «каким только возможно способом». Или эти слова можно соединить: «каким только возможно способом явленное и мыслимое», – чтобы не отыскивать того, как является явление или как мыслится мыслимое, а просто принять это (так, как оно есть). Под противоположными же положениями мы подразумеваем отнюдь не всякое утверждение или отрицание, а только то, что они борются друг с другом. «Равносилием» (ισοστένεια) мы называем равенство в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого как более достоверное. «Воздержание от суждения» есть такое

состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем; «невозмутимость» же есть безмятежность и спокойствие души. О том, как вместе с воздержанием приходит и невозмутимость, мы упомянем в рассуждении «о цели». […]

[6. О началах скепсиса]

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

[7. Выставляет ли скептик догмы?]

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

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

[8. Имеют ли скептики мировоззрение?]

Так же обстоит у нас дело с вопросом, есть ли у скептика мировоззрение (αἵρεσις). Если под мировоззрением кто-нибудь подразумевает приверженность

многим догмам, тесно связанным между собой и с явлением, и говорит, что догма есть согласие с чем-либо неочевидным, то мы скажем, что не имеем мировоззрения.

Если же будут называть мировоззрением способ рассуждения, следующий какому-нибудь положению в соответствии только с явлением, то мы скажем, что имеем мировоззрение; ввиду того, что это положение указывает нам, как, по-видимому, следует правильно жить («правильно» мы понимаем не только в согласии с добродетелью, но неограниченнее), имея в виду возможность воздержания. Мы следуем какому-нибудь положению, указывающему нам в соответствии с явлением необходимость жить по завету отцов, по законам и указаниям других людей и по собственному чувству.

[9. Занимается ли скептик изучением природы?]

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

[10. Отрицает ли скептик явление?]

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

[11. О критерии скепсиса]

То, что мы придерживаемся явлений, ясно из того, что мы говорим о критерии скептического образа рассуждения. О критерии же говорят двояко: как о взятом для доказательства существования или несуществования, о чем мы скажем в опровергающем сочинении, или как о взятом для доказательства действия, т. е., придерживаясь чего, мы в жизни одно делаем, а другое нет; об

этом мы и говорим теперь. Критерием же скептического способа рассуждения мы считаем явление, называя так по смыслу его представление; заключаясь в страстях и невольных претерпеваниях, оно стоит вне всяких изысканий. Поэтому никто, вероятно, не поколеблется относительно того, таким ли или иным является подлежащий предмет, но сомневаются в том, таков ли он на самом деле, каким кажется.

Таким образом, придерживаясь явлений, мы живем в соответствии с жизненным наблюдением, не высказывая решительного мнения потому, что не можем быть всецело бездеятельными. Это жизненное наблюдение распадается, по-видимому, на четыре части: первая показывает, как вести себя при побуждениях природы; вторая – под принуждением претерпеваний, третья – при воздействии законов и обычаев, четвертая – при обучении мастерству, [а именно]: при природном побуждении, вследствие которого мы по природе и чувствуем и понимаем; под принуждением претерпеваний, вследствие чего голод указывает нам дорогу к пище, а жажда к питью; при воздействии законов и обычаев, вследствие чего мы в общежитии принимаем благочестие за добро, а нечестие за зло; при обучении мастерству, вследствие чего мы не бездеятельны в тех искусствах, которые берем на себя. Причем говорим мы все это, не высказывая решительного мнения.

[12. В чем состоит цель скепсиса?]

Следуя этому, нужно было бы сказать и о цели скептического способа рассуждения. Цель есть то, ради чего все делается и рассматривается, сама же она [делается и рассматривается] не ради чего-нибудь, а как конечное из того, к чему мы стремимся. До сих пор мы говорим, что цель скептика – невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем. Ибо как только он начал заниматься философией, имея в виду судить о кажущихся образах и постигать, какие из них истинны и какие ложны, таким образом, чтобы при этом остаться невозмутимым, он впал в равносильное противоречие; не будучи в состоянии рассудить это, он воздержался [от суждения]. За воздержанием же последовала случайно невозмутимость в том, что подлежит мнению. Ибо кто высказывает мнение, что нечто само по своей природе прекрасно или дурно, постоянно смущается; и когда нет налицо того, что ему кажется прекрасным, он считает, что его терзает то, что по своей природе дурно, и он гонится за тем, что ему кажется хорошим. Овладев же им, он приходит в состояние еще большего смущения как от того, что безрассудно и неумеренно превозносится, так и от того, что, опасаясь перемены, он делает все, чтобы не потерять то, что ему кажется хорошим. Тот же, кто не имеет определенного суждения о том, что хорошо или дурно по природе, как не бежит от него, так и не гонится за ним напряженно, почему и остается невозмутимым. […] Мы не думаем, однако, что скептик вообще не подвергается никаким тягостям, но, говорим мы, он несет тягости в силу вынужденных [состояний]; мы признаем, что он испытывает иногда холод и жажду и другое тому подобное. Но обыкновенные люди охвачены при этом двояким состоянием: самим ощущением и не меньше еще тем, что они считают эти состояния по природе дурными.

Скептик же, отказываясь от предположения, что каждая из этих вещей дурна по самой природе, отстраняет их от себя с большим спокойствием, [чем другие]. Вследствие этого мы говорим, что цель скептика – невозмутимость в том, что подлежит мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем. Некоторые же из известных скептиков прибавляли к этому и воздержание в изысканиях.

[13. Об общих тропах скепсиса]

Так как мы говорили, что невозмутимость следует за воздержанием во всех [вопросах], то следовало бы сказать, каким образом достается воздержание. Говоря в более общих чертах, оно достается через противопоставление вещей друг другу. Противопоставляем же мы либо явление явлению, либо мыслимое мыслимому, либо попеременно. Так, например, явление – явлению, говоря: «одна и та же башня издали кажется круглой, вблизи же четырехугольной», а мыслимое – мыслимому, когда мы выводящему существование Провидения из порядка небесных вещей противопоставляем то положение, что часто добрые несчастны, а злые счастливы, и отсюда заключаем об отсутствии Провидения. […]

Для того же, чтобы нам точнее разобраться в этих противопоставлениях, я изложу и те тропы, путем которых достигается воздержание, не утверждая ничего ни о количестве их, ни о значении; допустимо и то, что они несовершенны, и то, что их больше, чем будет перечислено.

[14. О десяти тропах]

Обыкновенно, по преданию, идущему от более древних скептиков, тропов, путем которых происходит воздержание, насчитывается десять, и называются они одинаково «рассуждениями» (λόγοι) и «местами» (τόποι). Они следующие: первый [основывается] на разнообразии живых существ, второй – на разнице между людьми, третий – па различном устройстве органов чувств, четвертый – на окружающих условиях, пятый – на положениях, промежутках и местностях, шестой – на примесях, седьмой – на соотношениях величин и устройствах подлежащих предметов, восьмой – на том, относительно чего (πρός τι), девятый – на постоянной или редкой встречаемости, десятый – на [различных] способах суждения, обычаях, законах, баснословных верованиях и догматических предположениях. […]

[О первом тропе]

Первое рассуждение, как мы говорили, есть то, в котором при разнообразии живых существ одинаковые вещи вызывают у них не одинаковые представления (φαντασία). Об этом мы заключаем как из разницы их (т.е. живых существ) происхождения, так и из различия в строении их тел. … морская вода при питье неприятна для людей и напоминает им яд, рыбам же она весьма приятна и пригодна для питья. Свиньи охотнее купаются в самой вонючей грязи, чем в прозрачной и чистой воде. […]

[О втором тропе]

Итак, вот каков первый троп воздержания от суждения. Вторым называли мы тот, который возникает от разницы между людьми. […]

Индийцы радуются одному, а наши соотечественники – другому, а радоваться различному служит признаком того, что получаешь разные представления от внешних предметов. […]

[О третьем тропе]

… мы обращаемся к третьему по порядку тропу. Мы разумели под ним тот, который основывается на разнице в ощущениях. Что и ощущения различаются между собой, это вполне ясно. Например, картины имеют углубления и возвышения на глаз, но не на ощупь. Мед некоторым кажется сладким на вкус, но неприятным на вид. Поэтому невозможно сказать, сладок ли он действительно или неприятен. […]

[О четвертом тропе]

Это так называемый троп об обстоятельствах, причем под обстоятельствами мы разумеем распределение состояний. Проявление этого тропа мы усматриваем в вопросе о естественном и противоестественном, бодрствовании и сне в зависимости от возраста, от движения или покоя, от ненависти пли любви, от недоедания или сытости, от опьянения или трезвости, от предшествующих состояний, от смелости или боязни, от огорчения или радости. Например, в состоянии естественном и неестественном предметы воспринимаются неодинаково: безумным и одержимым кажется, что они слышат богов, а нам нет. Равным образом они часто говорят, что воспринимают запах от смолы гуттаперчевого дерева и розмарина или чего-то подобного и так далее, в то время как мы этого не ощущаем. И одна и та же вода, если полить ее на воспаленные тела, кажется кипятком, а для нас теплой. И одно и то же платье кажется лимонно-желтым тем, у кого глаза налиты кровью, а мне нет. И один и тот же мед мне кажется сладким, а страдающим желтухой горьким. […]

[О пятом тропе]

Пятый троп говорит о зависимости от положения, расстояний и мест; в зависимости от чего одни и те же предметы кажутся различными; например, одна и та же колоннада, если глядеть на нее с двух концов, кажется суживающейся, а если глядеть с середины – повсюду ровной; один и тот же корабль кажется издали маленьким и неподвижным, а вблизи – большим и движущимся; одна и та же башня издали кажется круглой, вблизи же – четырехугольной. […]

[О шестом тропе]

Шестой троп находится в зависимости от примесей; по нему мы заключаем, что если из подлежащих предметов ни один не воспринимается нами обособленно, но вместе с каким-нибудь другим, то можно, пожалуй, сказать, каковой является смесь из внележащего предмета и того, вместе с чем она рассматривается, но нам нельзя было бы сказать, каковым является в чистом виде

внележащий предмет. А что ни один из внешних предметов не воспринимается обособленно, но непременно вместе с чем-нибудь, и что в зависимости от этого последнего оно созерцается иным – это, думаю я, вполне ясно. По крайней мере наш собственный цвет иначе представляется в горячем воздухе, иначе в холодном, и мы не могли бы сказать, каков наш цвет по природе, а только то, как он созерцается нами вместе с каждой из этих примесей. […]

[О седьмом тропе]

Седьмым тропом мы обозначали тот, который касается отношений величины и устройства подлежащих предметов, причем под устройством мы понимаем вообще [способ] составления (τάς συνθέσεις). Ясно, что и на основании этого тропа мы принуждены воздержаться от суждения о природе вещей. Например, оскребки рога козы, созерцаемые просто и без составления, кажутся белыми, а в составе рога являются черными. Точно так же и опилки серебра сами по себе кажутся черными, в сложении же с целым они представляются белыми.

[О восьмом тропе]

Восьмой троп говорит об отношении к чему-нибудь; на основании его мы заключаем, что раз все существует по отношению к чему-нибудь, то мы удержимся говорить, каково оно обособленное и по своей природе. Но следует знать, что здесь, как и в других случаях, мы употребляем слово «есть» вместо слова «является»; по внутреннему же смыслу мы говорим следующее: «является по отношению к чему-нибудь». Это же говорится в двояком смысле: во-первых, по отношению к судящему (ибо внешний предмет, подлежащий суждению, «кажется» по отношению к судящему) и, во-вторых, по отношению к чему-либо созерцаемому вместе, как, например, «правое» по отношению к чему-либо, созерцаемому вместе, как, например, «правое» по отношению к «левому». […] Далее, если мы указываем, что все существует по отношению к чему-нибудь, то ясно отсюда, что мы не сможем сказать, какова каждая вещь по своей природе и в чистом виде, но только каковой она нам кажется по отношению к чему-нибудь. […]

[О девятом тропе]

Касательно же тропа о постоянно или редко встречающемся (этот троп мы обозначали девятым по порядку) мы рассуждаем в таком приблизительно роде. Солнце, конечно, должно поражать нас гораздо больше, чем комета; но так как мы видим солнце постоянно, а комету редко, то мы поражаемся кометой так, что считаем ее даже божественным знамением, солнцем же не поражаемся нисколько. Если же мы заметим, что солнце редко показывается и редко заходит, и все сразу освещает, и внезапно погружает в тьму, то мы будем очень поражены этим обстоятельством. […]

[О десятом тропе]

Десятый троп, наиболее связанный с вопросом нравственности, есть тот, который находится в зависимости от поведения, обычаев, законов,

баснословных верований и догматических положений. Поведение есть выбор жизненного пути или какой-нибудь вещи, принимаемых одним или многими, например Диогеном или лаконянами. […] мы не сможем сказать, каковым является по природе подлежащее суждению, но только можем сказать, каковым является оно по отношению к данному поведению жизни, к данному закону, к данному обычаю и к каждому из остального. […]

[15. О пяти тропах]

Младшие же скептики учат [только] следующим пяти способам воздержания от суждения: первый говорит о разноречивости, второй – об удалении в бесконечность, третий – о том, относительно чего, четвертый – о предположении и пятый – о взаимодоказуемости. Троп, вытекающий из разноречивости, тот, по которому мы познаем существование неразрешимого спора об обсуждаемой вещи и в жизни, и у философов, вследствие чего мы не можем выбрать или отвергнуть что-либо и приходим к воздержанию от суждения. Тропом удаления в бесконечность мы называем тот, при котором мы утверждаем, что все, приводимое в доказательство обсуждаемой вещи, требует другого доказательства, и то, в свою очередь, другого и так до бесконечности, так что мы, не зная, откуда начать обоснование, воздерживаемся от суждения. Тропом «относительно чего», как мы сказали, называется тот, при котором подлежащая вещь кажется нам той или иной по отношению к судящему и созерцаемому вместе, но мы воздерживаемся от суждения, какова она по природе. Троп предположения есть тот, когда, избегая удаления в бесконечность, догматики исходят из чего-нибудь такого, чего они не обосновывают, но желают принять его просто и без доказательств только в силу уступки.

Троп взаимодоказуемости возникает тогда, когда долженствующее служить подтверждением исследуемой вещи нуждается во взаимном от нее подкреплении, и тогда мы, не имея возможности взять ни одно из них для доказательства другого, воздерживаемся от суждения об обоих. […]

Таковы пять тропов, передаваемых в учении младших скептиков; они излагают их не для того, чтобы отвергнуть десять тропов, но чтобы тем многостороннее этим путем вместе с предшествующими тоже изобличить опрометчивость догматиков.

Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений // Секст Эмпирик Соч. в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 208-242.

Вопросы

1. *На каком основании скептики разграничивают феномены и ноумены?*
2. *В чем смысл эпохе и как оно обеспечивает атараксию?*
3. *С какой целью скептики разработали тропы? В чем их суть?*

ТЕМА 3. ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ И ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Средние века (V – XV вв.) – это совершенно особый период в развитии человеческой культуры и мысли. Его главной особенностью является господство религиозного мировоззрения, что несомненно нашло свое отражении и в философии. Все выдающиеся философы средневековья были в первую очередь богословами. Но это не означает, что философия полностью утратила свое культурное значение и растворилась в религиозном миросозерцании. Она оказалась востребована теологией, и, хотя была подчинена ее задачам, тем не менее, подарила нам целый ряд блестящих мыслителей и новых идей.

Традиционно принято выделять два этапа в развитии средневековой философии – патристику (II – VIII вв.) и схоластику (IX – XV вв.). Период патристики во многом совпадает с поздней античностью и является связующим звеном двух философских традиций – античной и средневековой. Именно благодаря отцам церкви произошел синтез «Афин и Иерусалима», - будучи выдающимися мыслителями, они сумели адаптировать античную (языческую в своей основе) мудрость к христианскому мировоззрению. Схоластика сформировалась в период расцвета средневековья, ее развитие оказалось тесно связано со становлением системы образования того времени и особенно университетов, ставшими главными центрами развития философской мысли в данный период.

Особой вехой в развитии европейской мысли является эпоха Возрождения (XIV-XVI вв.), о которой до сих пор не утихают споры, в каком контексте следует ее рассматривать: это позднее средневековье или предвеприе Нового времени, либо относительно самостоятельный исторический период. Как бы то ни было, мыслители Ренессанса сыграли очень важную роль в трансформации средневекового стиля мышления и действительно подготовили новую эпоху, именно тогда начинается научная революция, реформация, буржуазные отношения, гуманистичское мировозрение без которых невозможно представить новоевропейскую философию и культуру в целом.

Здесь представлены тексты трех наиболее известных средневековых мыслителей – Иоанна Дамаскина, Августина Блаженного, Фомы Аквинского и Уильяма Оккама. «Философские главы» из «Источника знаний» Иоанна Дамаскина – образец средневековой адаптации античного философского наследия к христианской теологии. Одиннадцатая книга «Исповеди» Августина посвящена проблеме времени, которое теперь отделяется от космической стихии и анализируется сквозь призму жизни индивидуальной души. Из «Суммы теологии» Фомы Аквинского приведены знаменитые пять доказательств бытия бога, демонстрирующие характерную черту схоластической философии – стремление рационально-логическим путем обосновать истины религиозной веры. Небольшой отрывок из трудов Уильяма Оккама раскрывает особенности осмысления проблемы универсалий с позиций номинализма. Философия

Возрождения представлена фрагментами из сочинения Николая Кузанского «Об ученом незнании»

Августин Блаженный (354 – 430)
Исповедь

Книга 11

XII

14. Вот мой ответ спрашивающему: «что делал Бог до сотворения неба и земли?» Я отвечу не так, как, говорят, ответил кто-то, уклоняясь шуткой от настойчивого вопроса: «приготовлял преисподнюю для тех, кто допытывается о высоком». Одно – понять, другое – осмеять. Так я не отвечу. Я охотнее ответил бы: «я не знаю того, чего не знаю», но не подал бы повода осмеять человека, спросившего о высоком, и похвалить ответившего ложью. Я называю Тебя, Боже наш, Творцом всего творения, и если под именем неба и земли разумеется всё сотворенное, я смело говорю: до создания неба и земли Бог ничего не делал. Делать ведь означало для Него творить. Если бы я знал так же всё, что хочу знать на пользу себе, как знаю, что не было ничего сотворенного до того, как было сотворено!

XIII

15. И если чей-то легкомысленный ум скитается среди образов давних времен и удивляется, почему Ты, Господи, Всемогущий, всё создавший и всё содержащий, Мастер, создавший небо и землю, не приступил к такому великому делу в течение бесчисленных веков, то пусть он пробудится и поймет, что удивление его напрасно.

Как могли пройти бесчисленные века, если они не были еще созданы Тобой, Творцом и Учредителем всех веков? Было разве время, Тобой не учрежденное? И как могло оно пройти, если его вовсе и не было? А так как делатель всякого времени – Ты, то, если до сотворения неба и земли было какое-то время, то почему можно говорить, что Ты пребывал в бездействии? Это самое время создал Ты, и не могло проходить время, пока Ты не создал времени. Если же раньше неба и земли вовсе не было времени, зачем спрашивать, что Ты делал тогда. Когда не было времени, не было и «тогда».

16. Ты не во времени был раньше времен, иначе Ты не был бы раньше всех времен. Ты был раньше всего прошлого на высотах всегда пребывающей вечности, и Ты возвышаешься над всем будущим: оно будет и, придя, пройдет, «Ты же всегда – тот же, и годы Твои не кончаются». Годы Твои не приходят и не уходят, а наши, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят; приходящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят; наши годы исполнятся тогда, когда их вовсе не будет. «Годы Твои как один день», и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшний день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего. Сегодняшний день Твой – это вечность; поэтому вечен, как и Ты, Сын Твой,

Которому Ты сказал: «сегодня Я породил Тебя». Всякое время создал Ты и до всякого времени был Ты, и не было времени, когда времени вовсе не было.

XIV

17. Не было времени, когда бы Ты не создавал чего-нибудь; ведь создатель самого времени Ты. Нет времени вечного, как Ты, ибо Ты пребываешь, а если бы время пребывало, оно не было бы временем.

Что же такое время? Кто смог бы объяснить это просто и кратко? Кто смог бы постичь мысленно, чтобы ясно об этом рассказать? О чем, однако, упоминаем мы в разговоре, как о совсем привычном и знакомом, как не о времени? И когда мы говорим о нем, мы, конечно, понимаем, что это такое, и когда о нем говорит кто-то другой, мы тоже понимаем его слова. Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю. Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю: если бы ничто не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени. А как могут быть эти два времени, прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? и если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность; настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое. Как же мы говорим, что оно есть, если причина его возникновения в том, что его не будет! Разве мы ошибемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?

XV

18. И, однако, мы говорим «долгое время», «краткое время» и говорим это только о прошлом и будущем. О сроке, например, в сто лет как в прошлом, так и в будущем мы говорим, как о «долгом времени»; «кратким временем» назовем предположительно для прошлого и будущего промежуток дней в десять. Но как может быть долгим или кратким то, чего нет? Прошлого уже нет, будущего еще нет. Не будем же говорить о прошлом просто «долго», но скажем «было долго», а о будущем: «будет долго».

Боже мой, Свет мой, не посмеется ли истина Твоя и здесь над человеком? Долгое прошлое стало долгим, когда уже прошло, или раньше, когда было еще настоящим? Оно могло быть долгим тогда, когда было то, что могло быть долгим; но ведь прошлого уже нет – как же долгим может быть то, чего вовсе нет? Не будем, следовательно, говорить: «долгим было прошлое время»; мы ведь не найдем ничего, что было долгим: прошлое прошло, и его больше нет. Скажем так: «долгим было это настоящее время», будучи настоящим, оно и было долгим. Оно еще не прошло, не исчезло, и поэтому и было то, что могло быть долгим; когда же оно прошло, то сразу же перестало быть долгим, потому что перестало быть вообще.

19. Посмотрим, душа человеческая, может ли настоящее быть долгим; тебе ведь дано видеть сроки и измерять их. Что ты ответишь мне? Сто лет настоящего времени – это долго? Посмотри сначала, могут ли все сто лет быть в настоящем? Если из них идет первый год, то он и есть настоящее, а остальные девяносто девять – это будущее, их пока нет. Если пойдет второй год, то один окажется уже

в прошлом, другой в настоящем, а остальные в будущем. Возьми, как настоящий, любой год из середины этой сотни: бывшие до него будут прошлым, после него начнется будущее. Поэтому сто лет и не могут быть настоящим. Посмотри дальше: тот год, который идет, будет ли в настоящем? Если идет первый его месяц, то остальное – это будущее; если второй, то первый – это прошлое, остальных месяцев еще нет. Следовательно, и текущий год не весь в настоящем, а если он не весь в настоящем, то и год не есть настоящее. Двенадцать месяцев составляют год; из них любой текущий и есть настоящее; остальные же или прошлое или будущее. А, впрочем, и текущий месяц не настоящее; настоящее – это один день; если он первый, то остальные – будущее; если последний, то остальные – прошлое; если любой из средних, он оказывается между прошлыми и будущими.

20. Вот мы и нашли, что долгим можно назвать только настоящее, да и то сведенное до однодневного срока. Расчленим, однако, и его: ведь и один день в целом – не настоящее. Он состоит из ночных и дневных часов; всего их двадцать четыре. По отношению к первому часу остальные – будущее; по отношению к последнему – прошлое; по отношению к любому промежуточному бывшие до него – прошлое; те, которые наступят – будущее. И самый этот единый час слагается из убегающих частиц: улетевшие – в прошлом, оставшиеся – в будущем. Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается.

Где же то время, которое мы называем долгим? Это будущее? Мы, однако, не говорим: «оно долгое», ибо еще нет того, что может стать долгим, а говорим: «долго будет». Когда же оно будет? Если в будущем, то как может стать долгим то, чего еще нет? если же оно станет долгим тогда, когда начнет возникать из будущего, которого еще нет, станет настоящим и окажется как будто тем, что может стать долгим, то ведь это настоящее время всеми вышесказанными словами закричит, что оно не может быть долгим.

XVI

21. И, однако, Господи, мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их между собой и говорим, что одни длиннее, а другие короче. Мы даже измеряем, насколько одно время длиннее или короче другого, и отвечаем, что этот промежуток вдвое или втрое больше или меньше того, или что оба равны. Мы измеряем, однако, время только пока оно идет, так как, измеряя, мы это чувствуем. Можно ли измерить прошлое, которого уже нет, или будущее, которого еще нет? Осмелится ли кто сказать, что можно измерить не существующее? Пока время идет, его можно чувствовать и измерять; когда оно прошло, это невозможно: его уже нет.

XVII

22. Я ищу, Отец, не утверждаю; Боже мой, помоги мне, руководи мной. Кто решился бы сказать, что трех времен, прошедшего, настоящего и будущего, как учили мы детьми и сами учили детей, не существует; что есть только настоящее, а тех двух нет? Или же существуют и они? Время, становясь из будущего

настоящим, выходит из какого-то тайника, и настоящее, став прошлым, уходит в какой-то тайник? Где увидели будущее те, кто его предсказывал, если его вовсе нет? Нельзя увидеть не существующее. И те, кто рассказывает о прошлом, не рассказывали бы о нем правдиво, если бы не видели его умственным взором, а ведь нельзя же видеть то, чего вовсе нет. Следовательно, и будущее и прошлое существуют.

XVIII

23. Позволь мне, Господи, «Надежда моя», спрашивать и дальше, да не приведут меня в смятение искания мои. Если и будущее и прошлое существуют, я хочу знать, где они. Если мне еще не по силам это знание, то всё же я знаю, что где бы они ни были, они там не прошлое и будущее, а настоящее. Если и там будущее есть будущее, то его там еще нет; если прошлое и там прошлое, его там уже нет. Где бы, следовательно, они ни были, каковы бы ни были, но они существуют только как настоящее. И правдиво рассказывая о прошлом, люди извлекают из памяти не сами события – они прошли, – а слова, подсказанные образами их: прошлые события, затронув наши чувства, запечатлели в душе словно следы свои. Детства моего, например, уже нет, оно в прошлом, которого уже нет, но когда я о нем думаю и рассказываю, то я вижу образ его в настоящем, ибо он до сих пор жив в памяти моей.

Не по сходной ли причине предсказывают будущее? По образам, уже существующим, предчувствуют то, чего еще нет? Признаюсь, Господи, не знаю этого. В точности, однако, знаю, что мы обычно предварительно обдумываем будущие действия наши, и это предварительное обдумывание происходит в настоящем, самого же действия, заранее обдуманного, еще нет: оно в будущем. Когда мы приступим к нему и начнем осуществлять предварительно обдуманное, тогда только действие и возникает, ибо тогда оно уже не в будущем, а в настоящем.

24. Каким же образом происходит это таинственное предчувствие будущего? Увидеть можно ведь только то, что есть, а то, что есть, это уже не будущее, а настоящее. И когда о будущем говорят, что его «видят», то видят не его – будущего еще нет, – а, вероятно, его причины или признаки, которые уже налицо. Не будущее, следовательно, а настоящее предстает видящим, и по нему предсказывается будущее, представляющееся душе. Эти представления уже существуют, и те, кто предсказывает будущее, всматриваются в них: они живут в их уме. Пусть пояснением послужит мне один пример, а их множество. Я вижу зарю и уже заранее объявляю, что взойдет солнце. То, что я вижу, это настоящее; то, о чем я объявляю, это будущее; в будущем не солнце – оно уже есть, – а восход его, которого еще нет. Если бы я не представлял себе в душе этот восход, как представляю сейчас, когда о нем говорю, я не смог бы его предсказать. Ни заря, которую я вижу на небе, не есть солнечный восход, хотя она ему предшествует; ни воображаемая картина его в душе моей; но то и другое я вижу в настоящем, и заранее объявляю, что солнце взойдет. Будущего еще нет, а если его еще нет, то его вообще нет, а если вообще нет, то его и увидеть никак нельзя, но можно, исходя из настоящего, которое уже есть и которое можно видеть. [...]

XX

26. Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание. Если мне позволено будет говорить так, то я согласен, что есть три времени; признаю, что их три. Пусть даже говорят, как принято, хотя это и не правильно, что есть три времени: прошедшее, настоящее и будущее: пусть говорят. Не об этом сейчас моя забота, не спорю с этим и не возражаю; пусть только люди понимают то, что они говорят и знают, что ни будущего нет, ни прошлого. Редко ведь слова употребляются в их собственном смысле; в большинстве случаев мы выражаемся неточно, но нас понимают.

XXI

27. Я несколько ранее говорил о том, что мы измеряем время, пока оно идет, и можем сказать, что этот промежуток времени вдвое длиннее другого или что они между собой равны, и вообще сообщить еще что-то относительно измеряемых нами частей времени. Мы измеряем, как я и говорил, время, пока оно идет, и если бы кто-нибудь мне сказал: «откуда ты это знаешь?», я бы ему ответил: «знаю, потому что мы измеряем его; того, что нет, мы измерить не можем, а прошлого и будущего нет». А как можем мы измерять настоящее, когда оно не имеет длительности? Оно измеряется, следовательно, пока проходит; когда оно прошло, его не измерить: не будет того, что можно измерить. Но откуда, каким путем и куда идет время, пока мы его измеряем? Откуда, как не из будущего? Каким путем? Только через настоящее. Куда, как не в прошлое? Из того, следовательно, чего еще нет; через то, в чем нет длительности, к тому, чего уже нет. Что же измеряем мы как не время в каком-то его промежутке? Если мы говорим о времени: двойной срок, тройной, равный другому, и т. д. в том же роде, то о чем говорим мы, как не о промежутке времени? В каком же промежутке измеряется время, пока оно идет? В будущем, откуда оно приходит? Того, чего еще нет, мы измерить не можем. В настоящем, через которое оно идет? То, в чем нет промежутка, мы измерить не можем. В прошлом, куда оно уходит? Того, чего уже нет, мы измерить не можем. [...]

XXIII

29. Я слышал от одного ученого человека, что движение солнца, луны и звезд и есть время, но я с этим не согласен. Почему тогда не считать временем движение всех тел? Если бы светила небесные остановились, а гончарное колесо продолжало двигаться, то не было бы и времени, которым мы измеряли бы его обороты? Разве не могли бы мы сказать, в зависимости от того, как шло колесо; равномерно, замедляя свой ход или ускоряя его: эти обороты длились дольше, а те меньше? Разве говоря это, мы говорили бы вне времени? и не было в наших словах долгих и коротких слогов? одни ведь звучали в течение более длительного, а другие более короткого времени. Господи, дай людям в малом увидеть законы общие для малого и великого. Есть звезды, светильники

небесные, «для знамений и времен дней и годов». Да, есть, но ни я не скажу, что оборот этого деревянного колесика есть день, ни тот ученый не сможет сказать, что тут времени нет.

30. Я хочу узнать природу и сущность времени, которым мы измеряем движение тел и говорим, например: «это движение было вдвое длительнее того». Я спрашиваю вот о чем: днем называется не только время, когда солнце находится над землей (этим обусловлена разница между днем и ночью), но и время, за которое оно совершает весь круговорот свой от восхода до восхода, в соответствии с чем мы и говорим: «прошло столько-то дней» – в это понятие «столько-то дней» включаются и ночи; ночное время не высчитывается отдельно. Полный день, следовательно, определяется движением солнца и его круговоротом от восхода до восхода, и я спрашиваю, что такое день: само это движение? срок, в течение которого оно совершается? или и то и другое?

В первом случае днём оказался бы и один час, если бы солнце могло совершить свой путь за такой промежуток времени; во втором дня вовсе бы не было, если бы один восход солнца был отделен от другого кратким промежутком в один час; солнцу пришлось бы для полного дня совершить двадцать четыре круговорота. В третьем случае нельзя назвать днем ни часовой промежуток, за который солнце совершило бы полный свой оборот, ни (допустив, что солнце остановится) такое количество времени, за какое оно обычно совершает весь свой обход от утра до утра. Итак, я не буду спрашивать сейчас, что такое называется днем: я спрашиваю, что такое время, измеряя которым движение солнца, мы говорим: солнце прошло свой путь за промежуток времени в половину меньший, чем обычно, если оно совершило его за промежуток времени в двенадцать часов. Сравнивая оба времени, мы скажем, что одно вдвое больше другого, и что солнце совершает свой обход от восхода до восхода иногда за одно время, иногда за другое, двойное. Пусть же никто не говорит мне, что движение небесных тел и есть время: когда некий человек остановил молитвой солнце, чтобы победоносно завершить битву, солнце стояло, но время шло. Сражение длилось и закончилось в свое время. Итак, я вижу, что время есть некая протяженность. Вижу ли? Не кажется ли мне, что вижу? Ты покажешь мне это, Свет и Истина.

XXIV

31. Ты велишь мне подтвердить, что время – это движение тел? Нет, не велишь. Что всякое тело может двигаться только во времени, это я слышу. Ты мне это говоришь. А что это самое движение тела есть время, этого я не слышу: не Ты это говоришь. Когда тело начинает двигаться, то я временем измеряю, как долго, от начала движения и до прекращения его, оно находилось в движении. И если я не видел, с какого времени тело начало двигаться, а оно движения не прекращало, и я тоже не увидел, когда оно остановилось, то я не могу измерить продолжительности движения, разве что за время, с какого я это тело увидел и до того, как перестал его видеть. И если я его вижу длительно, то я могу заявить только, что прошло много времени, не определяя точно его продолжительности, ибо продолжительность определяется сравнением; например: «такой же срок, как и тот», или «срок вдвое больший» и прочее в том же роде. Если же мы

сможем отметить место, откуда начинает и где заканчивает свое движение тело или его части, если оно движется словно на токарном станке, то мы сможем сказать, сколько времени продолжалось движение тела или части его от одного места до другого. А раз движение тела – это одно, а то, чем измеряется длительность этого движения, – другое, то не ясно ли, чему скорее следует дать название времени? И если тело и движется иногда по-разному, а иногда и останавливается, то мы можем измерить временем не только движение, но и остановку, и сказать: «стояло столько же времени, сколько и двигалось» или «стояло вдвое или втрое больше, чем двигалось» и прочее в том же роде, смотря по тому, точно наше исчисление или приблизительно: «больше», «меньше». Время, следовательно, не есть движение тела.

XXV

32. Признаюсь Тебе, Господи, я до сих пор не знаю, что такое время, но признаюсь, Господи, и в другом: я знаю, что говорю это во времени, что я долго уже разговариваю о времени и что это самое «долго» есть не что иное, как некий промежуток времени. Каким же образом я это знаю, а что такое время, не знаю? А может быть, я не знаю, каким образом рассказать о том, что я знаю? Горе мне! Я не знаю даже, чего я не знаю. Вот, Боже мой, я пред Тобою: я не лгу; как говорю, так и думаю. «Ты зажжешь светильник мой, Господи Боже мой. Ты осветишь тьму мою».

XXVI

33. Разве не правдиво признание души моей, признающейся Тебе, что она измеряет время? Да, Господи Боже мой, я измеряю и не знаю, что измеряю. Я измеряю движение тела временем. И разве я не измеряю само время? Когда я измеряю, как долго движется тело и как долго проходит оно путь оттуда сюда, что я измеряю; как не время, в течение которого тело движется? А само время чем мне измерять? Более длинное более коротким, подобно тому, как мы вымеряем балку локтем? Мы видим, что длительностью краткого слога измеряется длительность долгого: о нем говорится, что он вдвое длиннее. Мы измеряем величину стихотворения числом стихов, длину стиха числом стоп, длину стоп числом слогов и длительность долгих длительностью коротких. Счет этот ведется независимо от страниц (в противном случае мы измеряли бы место, а не время), но по мере того, как слова произносятся и умолкают, мы говорим: «это стихотворение длинное; оно составлено до стольких-то стихов; стихи длинны – в них столько-то стоп; стопы длинны: они растянуты на столько-то слогов; слог долог, он вдвое длиннее короткого». Точной меры времени здесь, однако, нет; может ведь иногда случиться, что стих более короткий, но произносимый более протяжно, займет больше времени, чем стих более длинный, но произнесенный быстро. Так и с целым стихотворением, так и со стопой, так и со слогом. Поэтому мне и кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души. Что же я, Господи, измеряю, говоря или неопределенно: «это время длиннее того», или определенно: «оно вдвое больше того». Что я измеряю время, это я знаю, но я не могу измерить будущего, ибо его еще нет; не могу измерить настоящего, потому что в нем нет длительности, не могу измерить прошлого, потому что его уже нет.

Что же я измеряю? Время, которое проходит, но еще не прошло? Так я и говорил. [...]

36. В тебе, душа моя, измеряю я время. Избавь меня от бурных возражений; избавь и себя от бурных возражений в сумятице своих впечатлений. В тебе, говорю я, измеряю я время. Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его-то, сейчас существующее, я измеряю, а не то, что прошло и его оставило. Вот его я измеряю, измеряя время. Вот где, следовательно, время или же времени я не измеряю.

Что же? Когда мы измеряем молчание и говорим: «это молчание длилось столько времени, сколько длился этот звук», разве мы мысленно не стремимся измерить звук будто бы раздавшийся, и таким образом получить возможность что-то сообщить о промежутках молчания во времени. Молча, не говоря ни слова, мы произносим в уме стихотворения, отдельные стихи, любую речь; мы сообщаем об их размерах, о промежутках времени, ими занятых, и о соотношении этих промежутков так, как если бы мы все это произносили вслух. Допустим, кто-то захотел издать продолжительный звук, предварительно установив в уме его будущую длительность. Он, конечно, молчаливо определил этот промежуток времени, запомнил его и тогда уже начал издавать звук, который и будет звучать до положенного ему срока, вернее, он звучал и будет звучать: то, что уже раздалось, конечно, звучало; оставшееся еще прозвучит, и всё закончится таким образом: внимание, существующее в настоящем, переправляет будущее в прошлое; уменьшается будущее – растет прошлое; исчезает совсем будущее – и всё становится прошлым.

XXVIII

37. Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? каким образом растет прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существует три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? Но в душе есть ожидание будущего. И кто станет отрицать, что прошлого уже нет? Но и до сих пор есть в душе память о прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно. Наше внимание, однако, длительно, и оно переводит в небытие то, что появится. Длительно не будущее время – его нет; длительное будущее – это длительное ожидание будущего. Длительно не прошлое, которого нет; длительное прошлое – это длительная память о прошлом.

38. Я собираюсь пропеть знакомую песню; пока я не начал, ожидание мое устремлено на нее в целом; когда я начну, то по мере того, как это ожидание обрывается и уходит в прошлое, туда устремляется и память моя. Сила, вложенная в мое действие, рассеяна между памятью о том, что я сказал, и ожиданием того, что я скажу. Внимание же мое сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым. Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительнее воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено; оно теперь всё в памяти. То, что происходит с целой песней, то происходит и с

каждой ее частицей и с каждым слогом; то же происходит и с длительным действием, частицей которого является, может быть, эта песня; то же и со всей человеческой жизнью, которая складывается, как из частей, из человеческих действий; то же со всеми веками, «прожитыми «сынами человеческими», которые складываются, как из частей, из всех человеческих жизней. [...]

XXX

40. Тогда я встану и утвержусь в Тебе, в образе моем, в истине Твоей. Я не буду больше терпеть от вопросов людей, которые наказаны болезненной жаждой: им хочется пить больше, чем они могут вместить. Они и спрашивают: «что делал Бог до сотворения мира?» или: «зачем Ему пришло на ум что-то делать, если раньше Он никогда ничего не делал?» Дай им, Господи, как следует понять, что они говорят, дай открыть, что там, где нет времени, нельзя говорить «никогда». Сказать о ком-нибудь: «он никогда не делал» – значит сказать: «он не делал во времени». Пусть они увидят, что не может быть времени, если нет сотворенного; и пусть прекратят пустословие. Пусть обратятся к тому, что «перед ними»; пусть поймут, что раньше всякого времени есть Ты – вечный Создатель всех времен, что раньше Тебя не было ни времени, ни созданий, если даже есть и надвременные.

Блаженный Августин. Исповедь. М.: Наука, 2003. С. 181-194.

Вопросы

1. *В чем Августин видит сложность определения сущности времени?*
2. *Почему Августин отказывается от «физического» понимания времени как движения тел и трактует его как свойство души?*
3. *Какие виды времени выделяет Августин?*
4. *Какие свойства души, по Августину, обеспечивают существование времени?*

Иоанн Дамаскин (675 – 753)
Философские главы

Гл. 1. О познании. Нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души. Наоборот, незнание есть тьма. Ибо как лишение света есть тьма, так и отсутствие познания есть помрачение разума. Неразумным существам свойственно незнание, разумным – познание. Поэтому, кто, будучи от природы способен к познанию и ведению (επιστημονικω), не имеет его, тот, хотя он от природы и разумен, тем не менее по нерадивости и слабости души бывает хуже неразумных. Под познанием же я подразумеваю истинное познание сущего. Если же знания относятся к сущему, то ложное познание, как познание не сущего, есть более незнание, чем знание, ибо ложь есть не что иное, как не сущее. И вот, поскольку мы живем не одной душой, но душа наша, как бы сокрытая завесой – плотью, имеет подобие ока – видящий и познающий ум, воспринимающий познание и ведение сущего, но это познание и ведение она имеет не от себя самой, а нуждается в обучающем, то приступим к неложному

учителю – истине. Христос же есть ипостасная мудрость и истина, в «Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2:3), «Который есть Бога и Отца мудрость и сила» (1 Кор. 1:24). Поэтому послушаем голоса Его, говорящего нам через Священные Писания, и научимся истинному познанию всего сущего. Приступая же, приблизимся прилежно и искренне, не замутняя страстями мысленное око нашей души. Ибо даже самым чистым и самым ясным оком кто-нибудь едва сможет всмотреться в истину. Итак, *если свет, который в нас, т. е. ум наш, тьма, то какова же тьма* (МФ. 6:23)? Итак, приступим всею душою и всем разумом. Ибо как невозможно часто переводимым и перебегающим взором ясно созерцать видимое, но необходимо остановить пристальный взгляд на рассматриваемом предмете, так и мы, отрешившись от всякого волнения помысла, невещественно приступим к истине. […]

Гл. III. О философии. 1) Философия есть познание сущего как такового, т. е. познание природы сущего. И снова: 2) философия есть познание божественных и человеческих вещей, т. е. видимого и невидимого. 3) Философия, опять-таки, есть помышление о смерти произвольной и естественной. Ибо жизнь двойственна: естественная, которой мы живем, и произвольная, в силу которой мы со страстью держимся за настоящую жизнь. Двойственна и смерть: естественная, которая есть отделение души от тела, и произвольная, в которой мы, пренебрегая настоящей жизнью, стремимся к будущей. 4) Затем, философия есть уподобление Богу. Уподобляемся же мы Богу через мудрость, т. е. через истинное познание добра, а также через справедливость, которая каждому воздает свое и нелицеприятно судит; наконец, через святость, которая выше справедливости, т. е. через добро и благодеяния обидчикам. 5) Философия есть искусство искусств и наука наук. Ибо философия есть начало всякого искусства: благодаря ей изобретено всякое искусство и всякая наука. Искусство, по мнению некоторых, кое в чем погрешает; наука же не погрешает ни в чем; но только философия не погрешает (вообще). По мнению других, искусство есть то, что исполняется при помощи рук. Наука же – всякое словесное искусство: грамматика, риторика и тому подобное. 6) Опять-таки, философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Посему истинная философия есть любовь к Богу.

Философия разделяется на теоретическую и практическую. Теоретическая – на богословие, физиологию и математику, а практическая – на этику, экономику и политику. Теоретической философии свойственно украшать знание. Посему богословие есть рассмотрение бестелесного и невещественного: прежде всего Бога, поистине невещественного, а затем ангелов и души. Физиология есть познание материального и непосредственно нам доступного, то есть животных, растений, камней и т. п. Математика есть познание того, что само по себе бестелесно, но усматривается в теле, я имею в виду чисел и гармонии звуков и, кроме того, фигур и движения светил. При этом рассмотрение чисел составляет арифметику, рассмотрение звуков – музыку; рассмотрение фигур – геометрию; наконец, рассмотрение светил – астрономию. Все это находится посредине между телами и бестелесными вещами. Ведь число само по себе бестелесно, но усматривается и в теле – в зерне, например, или в вине, или в чем-

либо подобном. Практическая философия занимается добродетелями; ибо она упорядочивает нравы и учит, как следует устроять свою жизнь. И если она предлагает законы одному человеку, то называется этикой; если же целому дому – экономикой; если же городам и странам – политикой.

Но некоторые пытались устранить философию, говоря, что ее нет, и никакого знания или постижения. Таким мы скажем: на каком основании вы говорите, что нет философии, нет знания или постижения, – познав и постигнув это или не познав и не постигнув? Так вот, если постигнув, то познание и постижение существуют; а если не познав, никто вам не поверит, так как вы рассуждаете о предмете, познания которого не достигли.

Итак, ввиду того, что есть философия и есть познание сущего, мы скажем о сущем. Следует же знать, что начнем мы с логической части философии, которая скорее есть орудие философии, чем ее часть, ибо та пользуется ею при всяком доказательстве. Итак, мы поговорим пока о простых словах, которые через простые понятия обозначают простые вещи, – ибо, объяснив вначале значение слов (λέξεων), тогда уже рассмотрим и относительно речей (λόγων).

Гл. IV. О сущем, субстанции и акциденции. Сущее (τό όν) есть общее имя для всего существующего. Оно разделяется на субстанцию и акциденцию. Субстанция (ούσια) есть нечто главнейшее, так как она имеет существование в себе самой, а не в другом. Акциденция (συμβεβηκός) же есть то, что не может существовать в самом себе, а усматривается в субстанции. Субстанция есть подлежащее (ιποκείμενον), как вещество. Акциденция же есть то, что усматривается в субстанции, как в подлежащем. Например, медь и воск суть субстанции, а фигура, форма, цвет – акциденции; и тело – субстанция, а его цвет – акциденция, и душа – субстанция, а знание – акциденция. Не тело находится в цвете, а цвет в теле, и не душа – в знании, но знание – в душе, и не медь и воск – в фигуре, но фигура – в воске и меди. Не говорят: тело цвета, но цвет тела; не душа знания, но знание души; не воск фигуры, но фигура воска. И цвет, и знание, и фигура изменяются, тело же, душа и воск остаются теми же самыми, так как субстанция не меняется. Кроме того, субстанция и вещество тела одно; цветов же много. Подобным же образом и со всем остальным: подлежащее есть субстанция; то же, что усматривается в подлежащем, т. е. в субстанции, есть акциденция.

Определяют же субстанцию таким образом: субстанция есть самосуществующая вещь, не нуждающаяся для своего существования в другой. Акциденция, напротив, есть то, что не может иметь бытие в самом себе, но имеет свое существование в другом. Таким образом, субстанцией будет Бог и всякое творение, хотя Бог есть пресущественная субстанция. Есть же и сущностные качества, о которых мы будем говорить. […]

Гл. VII. О предшествующем по природе. Предшествующим по природе называется вводимое другим, но не вводящее вместе с собой, то, что вместе с собой устраняет и другое, но не устраняется вместе с ним. Например, живое существо по природе предшествует человеку, ибо раз устраняется и не существует живое существо, то по необходимости не будет и человека - ведь человек есть живое существо. Если же уничтожится и не будет существовать

человек, живое существо может существовать, ибо будет лошадь, собака и подобные, которые суть живые существа. С другой стороны, если вводится человек, то непременно вводится и живое существо, ибо человек есть живое существо. Если же вводится живое существо, то человек не вводится непременно, но может вводиться и лошадь, и собака, и что- либо подобное, ибо и они суть живые существа. […]

Субстанция есть первый и высший род. Сущее есть вещь самосуществующая и не нуждающаяся в другой для своего существования или вещь, не могущая существовать сама по себе, но имеющая свое существование в другой. Субстанция же есть самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования в другой. Таким образом, субстанция не принимает всего определения сущего. Так что сущее не есть род субстанции, равно как и субстанция не есть вид сущего, ибо вид принимает все определение своего рода без остатка. Но и акциденция не есть вид сущего, ибо она принимает не все определение сущего, но половину. Ведь акциденция есть вещь, не могущая быть сама по себе, но имеющая существование лишь в другом. Таким образом, ни субстанция, ни акциденция не принимают всего определения сущего, но субстанция принимает одну половину, а акциденция - другую. Так что, хотя сущее и разделяется на субстанцию и акциденцию, однако оно не составляет их рода.

Субстанция же разделяется на тело и бестелесное. Значит, тело и бестелесное существо суть виды субстанции, ибо каждое из них принимает наименование и совершенное определение субстанции. Так что субстанция не есть вид, поскольку не имеет над собою рода, но она есть первый и высший род.

В свою очередь, тело разделяется на одушевленное и неодушевленное. Здесь опять тело, будучи видом в отношении субстанции, есть род для одушевленного и неодушевленного. Одушевленное, опять-таки, разделяется на ощущающее и неощущающее.

Ощущающее есть живое существо, имеющее жизнь и ощущающую способность. Неощущающее есть растение, так как оно не имеет ощущающей способности. А одушевленным растение называется потому, что у него есть питательная, возрастательная и порождающая сила. Живое существо вновь разделяется на разумное и неразумное; разумное - на смертное и бессмертное; смертное – на человека, лошадь, вола и подобные, что уже не разделяется на другие виды, но разделяется на индивидуумы, или ипостаси. […]

Гл. XI. Об индивидууме. Слово «индивидуум» (неделимое) употребляется в четырех значениях. Индивидуумом называется то, что не рассекается и не делится, например: точка, теперь, единица; подобные вещи называются также бесколичественными.

Индивидуумом называется и трудноразделяемое, то есть с трудом рассекаемое, например: алмаз и подобное. Индивидуумом называется вид, не делящийся уже на другие виды, т. е. самый низший вид, например: человек, лошадь и т. п. В собственном же смысле индивидуумом называется то, что хотя и разделяется, однако после деления не сохраняет своего первоначального вида. Например, Петр делится на душу и тело. Но ни душа сама по себе не есть уже

полный человек или полный Петр, ни тело. Философы и говорят об индивидууме в этом смысле, согласно которому он обозначает основывающуюся на субстанции ипостась. […]

Гл. XIII. Об акциденции. Акциденция есть то, что в предметах и бывает, и отсутствует, не разрушая подлежащего. И снова: это то, что может одному и тому же предмету как принадлежать, так и не принадлежать. Ведь человек может быть белым, а может и не быть, подобно же и высоким, умным, курносым. Такие вещи и наличествуя не сохраняют вида, – ибо не принимаются в определение вида, и отсутствуя не разрушают его. Так, хотя эфиоп и не бел, это нисколько не мешает ему быть человеком. Посему такой признак приходит и уходит и не наносит ущерба подлежащей субстанции, ибо мы сказали, что субстанция есть подлежащее акциденций и некая материя их. […]

Гл. XVII. О подлежащем. Подлежащее употребляется в двух смыслах: в смысле основы существования и в смысле предмета высказывания. В смысле основы существования - как субстанция есть подлежащее для акциденций: ибо в ней они имеют свое бытие и помимо нее не существуют. Подлежащим в отношении. высказывания является более частное, потому что более частное подлежит более общему как сказуемому. Например, живое существо сказывается о человеке. Об общем говорят, что оно относится к подлежащему, а о более частном – что оно есть подлежащее в отношении сказуемого. Об акциденции же говорится, что она находится в субстанции, как в подлежащем, а о субстанции – что она есть подлежащее, составляя основу существования. […]

Гл. XL. Еще о субстанции. Субстанция есть самосуществующая вещь, не нуждающаяся для своего существования ни в чем другом; и снова: субстанция есть все , что самоипостасно (αυθυπόστατοω) и не имеет своего бытия в другом, т. е. то, что существует не ради другого и не в другом имеет свое существование и не нуждается в другом для своего существования; но существует само по себе, – в чем и акциденция получает свое существование. Ибо цвет возник ради тела, чтобы окрашивать его, а не тело ради цвета. Равным образом цвет имеет свое бытие в теле, а не тело в цвете, почему и говорят «цвет тела», а не «тело цвета». Поэтому при частых переменах и изменениях цвета субстанция, т.е. тело, не изменяется, но остается той же самой. Название же свое субстанция (сущность, ούσια) получила от είναι (быть, существовать).

Гл. XLI. О природе. Природа есть начало движения и покоя каждой вещи. Так, земля движется в смысле произведения растений, но покоится в смысле перехода с места на место, ибо она не движется с одного места на другое. Итак, начало и причина ее движения и покоя, по которым ей свойственно двигаться и покоиться, сущностно, или по природе, а не акцидентально, – называется природой, поскольку она таким-то образом и создана, и существует. Природа есть не что иное, как субстанция; ибо от субстанции вещь имеет такую способность, т. е. способность движения и покоя, и субстанция есть причина ее движения и покоя. Именуется же природа (φύσις) от πεφυκέναι – родиться.

Гл. XIII. О форме. Форма (μορφή) есть субстанция, как бы сформированная и видообразованная сущностными различиями (διαφορά); она и есть самый низший вид. Так, субстанция, сформированная и видообразованная признаками

тела одушевленного и чувствующего и составляющая живое существо, если к ней присоединить еще признаки разумности и смертности, составит вид человека. Этот самый низкий вид называется формой, как бы оформленной субстанцией.

Святые отцы самому низшему виду прилагают название и субстанции, и природы, и формы, утверждая, что субстанция, природа, форма суть одно и то же, самый низший вид. И индивидуумы, входящие в один и тот же самый низший вид, у них называются единосущными, единоприродными, однородными и единообразными. А самые низшие виды они называют различными по сущности, природе, виду, роду и форме. Ибо невозможно, чтобы один вид в отношении другого вида, одна природа в отношении другой природы, или субстанция – субстанции, не были различны и по сущности, и по природе, и по форме.

Следует знать, что из двух субстанций, или природ, не может образоваться одна сложная; ибо невозможно, чтобы в одной и той же вещи находились образующие различия противоположного свойства. Но из различных природ может образоваться одна сложная ипостась (υπόστασης): так, человек составлен из души и тела. Хотя природа людей и называется единой, тем не менее каждый в отдельности человек не называется существом единой природы. Ведь сложная природа людей называется единой потому, что все сложные ипостаси людей сводятся к одному виду. Но каждый отдельный человек не называется существом единой природы, так как каждая ипостась людей состоит из двух природ, а именно души и тела, и сохраняет их в себе неслиянными, о чем свидетельствует разделение, происходящее из-за смерти.

Гл. XLIII. Об ипостаси. Название «ипостась» имеет два значения. Иногда оно означает простое существование. В этом значении субстанция и ипостась одно и то же. Поэтому некоторые из святых отцов говорили: «природы, или ипостаси». Иногда же «ипостась» обозначает существование само по себе и самостоятельное. В этом значении под ним понимается индивидуум, отличающийся от других числом, например: Петр, Павел, такой-то конь.

Ибо нужно знать, что ни субстанция не существует сама по себе без вида, ни сущностное различие, ни вид, ни акциденция, но одни только ипостаси, или индивидуумы. В них усматриваются (θεωποῦνται) и субстанции, и сущностные различия, и виды, и акциденции. При этом простая субстанция усматривается одинаково во всех ипостасях: в неодушевленных и одушевленных, в разумных и неразумных, в смертных и бессмертных. Напротив, сущностные различия у неодушевленных иные, чем у одушевленных; у разумных иные, чем у неразумных; у бессмертных иные, чем у смертных. Одним словом, ипостасям каждого самого низшего вида свойственны одни и те же сущностные различия, которые, с одной стороны, соединяют их друг с другом через определение субстанции, с другой – отделяют их от ипостасей другого вида. Подобным же образом усматриваются в них, т. е. в ипостасях, и акциденции, обособляя каждую ипостась от ипостасей того же вида. Поэтому индивидуум и называется по преимуществу именем ипостаси, ибо в нем субстанция получает действительное существование (ένεργεια υφίσταται), принимая акциденции.

Гл. XLIV. О лице. Лицо есть то, что в своих действиях и свойствах обнаруживается очевидным и отграниченным от однородных существ образом. Например, Гавриил, беседуя с Пресвятой Богородицей, был одним из ангелов, но присутствовал там и беседовал с ней только он один, отграниченный от единосущных с ним ангелов присутствием в определенном месте и тем, что он беседовал. И Павел, когда он держал речь на лестнице (Деян. 21:40), был одним из людей, но своими свойствами и действиями он отделялся от всех других людей.

Следует же знать, что святые отцы названиями «ипостась», «лицо» и «индивидуум» обозначали одно и то же, а именно то, что, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает такого-то, например, Петра, Павла, такого-то коня. Название «ипостась», υπόστασης происходит от υφεστάναι, стоять в основании чего-либо.

Иоанн Дамаскин. Философские главы // Творения преподобного Иоанна Дамаскина**.** Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 55-122**.**

Вопросы

1. *Что общего и различного в понимании сущности и назначении философии можно обнаружить в данном тексте по сравнению с античной традицией?*
2. *Как трактуются понятия субстанция, акциденция, сущее, фома, ипостась, индивидуум Иооанном Дамаскином?*
3. *Как выдумаете, кто из древнегреческих философов, судя по сожержанию данного текста, оказал наибольшее влияние на Иоанна Дамаскина? Чем Вы можете подвтердить ваш вариант ответа?*

Фома Аквинский (1225 – 1274)
Сумма теологии

Существование Бога может быть доказано пятью путями.

Первый и наиболее очевидный путь – это доказательство от движения. Ведь несомненно, да и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире иные вещи пребывают в движении. Но все, что движется, приводится в движение чем-то другим; ибо ничто не движется, если только в возможности (потенциально) не устремлено к тому, к чему оно движется, движущее же может двигать лишь постольку, поскольку оно существует в деятельности (актуально). Ведь двигать – значит приводить нечто от возможности к действительности. Но ничто не может быть приведено от возможности к действительности иначе, как через посредство того, что уже актуально. Так, горячее в действительности, каковым является огонь, приводит древесину, которая горяча лишь в возможности, в состояние актуально горячего, а это и есть ее (древесины) изменение и движение. Однако невозможно, чтобы одна и та же вещь и в одном и том же отношении была одновременно и актуальной, и потенциальной; она может быть таковой только в различных отношениях. Ибо то, что горячо в

действительности, не может быть в то же самое время и горячим в возможности, но лишь в возможности холодным. Поэтому невозможно, чтобы в одном и том же отношении и одним и тем же образом одна и та же вещь была одновременно и источником, и субъектом движения, т. е. самодвижущейся вещью. Следовательно, все движущееся необходимо движется чем-то другим. И если движущий движется сам, то, значит, и его самого движет что-то другое, и это другое – таким же образом. Но этот [ряд] не может идти в бесконечность, ибо тогда не будет первого двигателя, и, следовательно, никаких двигателей вообще; ибо вторичные двигатели движут лишь постольку, поскольку движимы первым двигателем, подобно тому, как и посох движет постольку, поскольку движим рукой. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первому двигателю, который уже не движим ничем; и каждому ясно, что это – Бог.

Второй путь – [это путь, вытекающий] из природы действующей причины. В чувственном мире мы наблюдаем [определенный] порядок действующих причин. И нет (да и быть не может) такого случая, когда бы вещь была действующей причиной самой себя; ибо тогда она бы предшествовала самой себе, что невозможно. Также нельзя уводить действующие причины в бесконечность, ибо в упорядоченной последовательности действующих причин первая есть причина промежуточной, а промежуточная – причина последней, причем промежуточных причин может быть как несколько, так и только одна. Затем, устраняя причину, мы устраняем и следствие. Поэтому если бы в причинном [ряду] не было первой причины, то не было бы ни последней, ни какой-либо промежуточной причины. И если бы было возможно, чтобы [ряд] действующих причин уходил в бесконечность, то не было ни первой действующей причины, ни последнего следствия, ни каких бы то ни было промежуточных причин; все это – очевидно ложное [предположение]. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первой действующей причине, каковую все называют Богом.

Третий путь исходит из [понятий] возможности и необходимости и пролегает следующим образом. В природе наблюдаются вещи, которые могут как быть, так и не быть; ведь мы находим их то возникающими, то уничтожающимися, откуда понятно, что им возможно как быть, так и не быть. Но таким вещам невозможно пребывать вечно, ибо то, что в возможности может не быть, когда-нибудь да не будет. Поэтому если бы все могло бы не быть, то однажды [в мире] ничего бы не стало. Но если бы дело обстояло именно так, то и сейчас не было бы ничего, поскольку несуществующее приводится к бытию лишь благодаря уже существующему. Таким образом, если бы некогда не было ничего, то ничего не смогло бы и начать быть, а значит, даже сейчас не было бы ничего, что нелепо. Стало быть, не все сущее только возможно, но должно быть также и нечто, чье существование необходимо. Но все необходимо-сущее либо необходимо через иное, либо нет. Однако невозможно, чтобы ряд причинно обусловливающих друг друга необходимых сущностей уходил в бесконечность, как это было уже доказано в связи с действующими причинами. Поэтому нельзя не принять бытия некоей сущности, необходимой через саму себя, а не через

иное, и обусловливающей необходимость всего прочего, что необходимо. И это то, что все зовут Богом.

Четвертый путь исходит из неравенства степеней [совершенства], обнаруживаемых в вещах. [В самом деле], мы видим, что есть вещи более, а есть и менее благие, истинные, достойные и т. п. Но «более» или «менее» говорится о вещах, в той или иной мере приближенных к [некоему своему] пределу; так, более горячей называют вещь, более приближенную к самому горячему Поэтому [необходимо] есть нечто абсолютно истинное, наилучшее и достойнейшее и, следовательно, обладающее наипревосходнейшим бытием; ибо, как сказано во 11-ой книге «Метафизики», что превосходнее по истине, превосходнее и по бытию. Но обладающее неким свойством в наибольшей мере есть причина этого свойства во всех; так, огонь – предел теплоты – причина горячего [в вещах]. Таким образом, [необходимо] должна быть некая сущность, являющаяся для всего сущего причиной его бытия, блага и прочих совершенств; и ее-то мы и называем Богом.

Пятый путь идет от порядка мира. Мы видим, что действия вещей, лишенных разума, например природных тел, таковы, что устремлены к некоей цели и всегда или почти всегда ведут [к ней] наилучшим образом. Отсюда ясно, что их целеустремленность не случайна, а направляема сознательной волей. Но так как сами они лишены разума и не могут [сознательно] стремиться к цели, их направляет нечто разумное и сознающее; так и стрела направляется лучником в цель. Следовательно, есть некая разумная сущность, направляющая все природные вещи к их цели; эту-то сущность мы и называем Богом.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. М.: Элькор-МК, 2002. С. 25-27.

Вопросы

1. *Что объединяет данные доказательства бытия Бога?*
2. *Как вы думаете, являются ли данные доказательства достаточным основанием для признания существования Бога?*
3. *Какие принципы схоластики находят свое отражение в данном тексте?*

Уильям Оккам (1285 – 1347)
Универсалия как мысленный образ

Я утверждаю, что универсалия не есть нечто реальное, имеющее в душе или вне ее субъектное бытие, а имеет в ней лишь объектное бытие[13] и есть некий [мысленный] образ, существующий в объектном бытии, так же как внешняя вещь — в субъектном бытии. Поясню это следующим образом: разум, видящий некую вещь вне души, создает в уме подобный ей образ так, что если бы он в такой же степени обладал способностью производить, в какой он обладает способностью создавать образы, то он произвел бы внешнюю вещь в субъектном бытии, лишь

[13] Согласно У. Оккаму: *объектное бытие* – бытие, существующие в виде мысли; *субъектное бытие* – бытие, единичного предмета, существующего в реальной действительности. (Прим. сост.)

численно отличающуюся от предыдущей. Дело обстоит совершенно так же, как бывает с мастером.

В самом деле, так же как мастер, видя дом или какое-нибудь строение вне [души], создает в свой душе образ подобного ему дома, а затем строит подобный ему дом вовне, который лишь численно отличается от предыдущего, так и в нашем случае образ, созданный в уме да основании того, что мы видели внешнюю вещь, образец для того, кто создает его. И сей [образ] можно назвать универсалией, ибо он образец и одинаково относится ко всем единичным внешним вещам и ввиду этого сходства в объектном бытии может замещать вещи, которые обладают сходным бытием вне разума. Таким образом, в этом смысле универсалия такова не первично, а получается через абстрагирование, которое есть не что иное, как некий вид создавания образов...

Прежде всего необходимо показать, что в душе есть нечто имеющее лишь объектное бытие без бытия субъектного. Это ясно из следующего: во-первых, сущее, по учению философов, первично делится на сущее в душе и сущее вне души, а сущее вне души делится на десять категорий. В таком случае я спрашиваю: как понимать «сущее в душе»? Или как то, что имеет лишь объектное бытие, и тогда имеем предположенное, или как то, что имеет субъектное бытие, а это невозможно. Ибо то, что имеет истинное субъектное бытие в душе, относится к сущему, которое точно делится на десять категорий, так как относится к качеству. Ведь постижение разумом и всякая акциденция вообще, наполняющая душу, есть истинное качество, как жар или белизна, и потому не относится к разряду, который противостоит сущему, делящемуся на десять категорий. Далее. [Мысленные] образы имеют бытие в душе, но не субъектное, ибо в этом случае они были бы истинными вещами, и тогда химеры, козлоолени и подобные вещи были бы истинными вещами; следовательно, есть некоторые вещи, имеющие лишь объектное бытие.

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

Так же: почти все отличают вторичные интенции от первичных[14], не называя вторичные интенции реальными качествами в душе, следовательно, так как они не [существуют] реально вне [души], то могут существовать в душе лишь как объекты.

Во-вторых, я утверждаю, что этот [мысленный] образ есть то, что первично и непосредственно называют интенцией всеобщности; он имеет смысл объекта и непосредственно завершает акт постижения, при котором не постигается единичное, ибо он существует в объектном бытии, как единичное в субъектном,

[14] Первичная интенция – понятие, формируемое умом на основе реальных объектов; вторичная интенция – понятие, формируемое на основе первичных интенций, объект такого понятия существует только в мышлении. (Прим. сост.)

поэтому он по своей природе может замещать единичные [вещи], с которыми он имеет какое-то сходство...

Итак, я говорю, что, подобно тому как слово есть универсалия, род и вид, но только по установлению, так и понятие, таким образом, помысленное и отвлеченное от ранее познанных единичных вещей, есть по своей природе универсалия...

Оккам У. Универсалия как мысленный образ // Оккам У. Избранное. М.: Едиториал УРСС, 2002. 128-132.

Вопросы

1. *Что такое универсалия, согласно У. Оккаму?*
2. *К какому направлению схоластики можно отнести учение об универсалиях У. Оккама?*

Николай Кузанский (1401 – 1464)
Об ученом незнании

Глава 1

О том, что знание есть незнание

Во всех вещах мы замечаем дарованное Богом естественное стремление существовать наилучшим образом, какой только доступен природе данного свойства. С той же целью действуют, располагая нужными орудиями, существа, которым прирождена отвечающая задаче познания способность суждения, благодаря чему их стремление не остается напрасным и достигает покоя в желанной основе собственной природы. Если иногда происходит иначе, то это обязательно следствие привходящих обстоятельств, например, когда от болезни извращается вкус или от ложных мнений – рассудок. Поэтому мы говорим, что здравый свободный интеллект схватывает в любовных объятиях и познает истину, которую ненасытно стремится достичь, озирая весь мир в неустанном беге, и не сомневаемся в истине того, с чем не может спорить ни один здравый ум.

С другой стороны, все исследователи судят о неизвестном путем соразмеряющего (proportionabiliter) сравнивания с чем-то уже знакомым, так что все исследуется в сравнении и через посредство пропорции. Когда искомое сравнивается при этом с заранее известным путем краткой пропорциональной редукции, познающее суждение незатруднительно, и, наоборот, когда требуется много промежуточных звеньев, возникают трудности и неясности, как известно в математике, где начальные положения редуцировать к первым самоочевидным принципам проще, а последующие труднее, потому что надо обязательно проходить через те начальные. Итак, всякое разыскание состоит в более или менее трудном сравнивающем соразмерении. По этой причине бесконечное, как таковое, ускользая от всякой соразмерности, остается неизвестным.

Соразмерность, означая вместе и сходство в чем-то общем и различие, не может быть понята помимо числа. Поэтому все соразмерное так или иначе

охватывается числом. Причем число состоит не только в количестве, образующем пропорцию, но и в любом другом субстанциальном или акцидентальном сходстве или различии. Наверное, ввиду этого Пифагор рассудил, что все и образуется и постигается благодаря силе числа.

Но последняя точность сочетаний в телесных вещах и однозначное приведение неизвестного к известному настолько выше человеческого разума, что Сократ убедился, что он знает только о своем незнании; премудрый Соломон утверждал, что все вещи сложны и неизъяснимы в словах; а еще один муж божественного духа сказал, что мудрость и место разума таятся от глаз всего живущего. Поскольку это так и даже глубочайший Аристотель пишет в «Первой философии», что природу самых очевиднейших вещей нам увидеть так же трудно, как сове – солнечный свет, то ясно, если только наши стремления не напрасны, что все, чего мы желаем познать, есть наше незнание.

Если мы сможем достичь этого в полноте, то достигнем знающего незнания. Для самого пытливого человека не будет более совершенного постижения, чем явить высшую умудренность в собственном незнании, всякий окажется тем ученее, чем полнее увидит свое незнание. Ради этой цели я и взялся за труд написать кое-что о научении такому незнанию.

Глава 2

Предварительный обзор нижеследующего

Собираясь говорить о высшем (maxima) искусстве незнания, я обязательно должен разобрать природу самой по себе максимальности. Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие. Если такое единство универсальным и абсолютным образом возвышается над всякой относительностью и конкретной ограниченностью, то ему ничего и не противоположно по его абсолютной максимальности. Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем; в качестве абсолюта он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него – все. Этот максимум, в котором, несомненно, и видит Бога вера всех народов, я постараюсь под водительством Того, кто один обитает в неприступном свете, исследовать как превышающую человеческий разум непостижимость в своей первой книге.

Во-вторых, как абсолютная максимальность есть абсолютное бытие, благодаря которому все вещи суть то, что они суть, так универсальное единство идущего от него бытия – тоже максимум, исходящий от абсолюта и поэтому существующий в конкретной определенности как Вселенная; соответственно, его единство определилось в множество, вне которого не может существовать. Хотя своим универсальным единством этот максимум охватывает все, так что все получающее бытие от абсолюта – в нем и он – во всем, однако он не имеет самостоятельного существования (subsistentiam) вне множества, в которое он

определился, то есть вне конкретности, от которой он неотделим, его нет. Этот максимум, Вселенную, я коротко опишу во второй книге.

Наконец, в нашем третьем рассуждении пойдет речь о явленности максимума. Поскольку Вселенная самостоятельно существует только в конкретном множестве, среди самого этого множества мы будем разыскивать единый максимум, в котором Вселенная как в своей конечной цели актуально существует максимальным и совершеннейшим образом и который поэтому соединяется с абсолютом, всеобщим пределом. Об этом максимуме, последнем совершенстве, превышающем всякую нашу способность понимания, вместе конкретном и абсолютном, которому имя Иисус вечно благословенный, я тоже прибавлю немного, смотря по тому, что сам Иисус внушит.

Желающий проникнуть в суть дела пусть не задерживается на буквальном значении отдельных выражений, которые не могут удовлетворительно соответствовать высшим духовным таинствам, а поднимается пониманием над смыслом слов. Приводимые для руководства примеры читатель тоже должен трансцендировать, покидая чувственное, с тем чтобы скорее подняться к простому умному виденью. Я попытался как можно яснее показать путь к нему для обычных умов, избегая всякой путаницы стиля и с самого начала заявляя, что корень знающего незнания – в понимании неуловимости точной истины.

Глава 3
О том, что точная истина непостижима

Из самоочевидной несоизмеримости бесконечного и конечного совершенно ясно также, что там, где мы имеем дело с превышаемым и превышающим, нельзя прийти к простому максимуму (maximum simpliciter): превышаемое и превышающее конечны, а такой максимум необходимо бесконечен. Том самым для любой данной вещи, кроме этого максимума просто, явно мыслима и большая. Поскольку в равенстве мы тоже видим ступени – среди подобных вещей одна больше равна другой, чем третьей, смотря по сходству и различию рода, вида, места, влияния и времени, – то, конечно, нельзя найти ни нескольких, ни даже двух вещей, так подобных и равных друг другу, чтобы они не могли бесконечно становиться еще более подобными. Соответственно мера и измеренное при любом их равенстве тоже всегда останутся разными.

Наш конечный разум, двигаясь путем уподоблений, не может поэтому в точности постичь истину вещей. Ведь истина не бывает больше и меньше, она заключается в чем-то неделимом и, кроме как самой же истиной, ничем в точности измерена быть по может, как круг, бытие которого состоит в чем-то неделимом, не может быть измерен не-кругом. Не являясь истиной, наш разум тоже никогда не постигает истину так точно, чтобы уже не мог постигать ее все точнее без конца, и относится к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписан в круг, он тем ему подобнее, чем больше углов имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности он никогда не станет равен кругу, если не разрешится в тождество с ним.

Итак, об истине мы явно знаем только, что в точности, как есть, она неуловима: наш разум относится к истине, как возможность – к абсолютной

необходимости, не могущей быть ни больше, ни меньше, чем она есть. Недаром суть (quidditas) вещей, истина сущего, непостижима в своей чистоте, и, хоть философы ее разыскивают, никто не нашел ее как она есть. И чем глубже будет наша ученость в этом незнании, тем ближе мы приступим к истине.

Глава 4
Абсолютный максимум, совпадая с минимумом, понимается непостижимо

Поскольку максимум просто, больше которого абсолютно ничего не может быть, как бесконечная истина превышает всякую способность нашего понимания, мы постигаем его только через его непостижимость. Не принадлежа по природе к вещам, допускающим превышение и превышаемое, он выше всего, что мы способны себе представить: все воспринимаемые чувством, рассудком или разумом вещи так отличаются от него и друг от друга, что между ними никогда нет точного равенства, и тем самым максимальное равенство, ни для чего не иное и ни от чего не отличное, превосходит всякое понимание.

Абсолютный максимум пребывает в полной актуальности, будучи всем, чем он может быть, и по той же причине, по какой он не может быть больше, он не может быть и меньше: ведь он есть всё то, что может существовать. Но то, меньше чего не может быть ничего, есть минимум. Значит, раз максимум таков, как сказано, он очевидным образом совпадает с минимумом.

Все это для тебя прояснится, если представишь максимум и минимум в количественном определении. Максимальное количество максимально велико, минимальное количество максимально мало; освободи теперь максимум и минимум от количества, вынеся мысленно за скобки «велико» и «мало», и ясно увидишь совпадение максимума и минимума: максимум превосходит все и минимум тоже превосходит все; абсолютное количество не более максимально, чем минимально, потому что максимум его есть через совпадение вместе и минимум.

Противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое; абсолютному максимуму они никак не присущи, он выше всякого противоположения. И поскольку абсолютный максимум есть абсолютная актуальность всего могущего быть, причем настолько без всякого противоположения, что совпадает с минимумом, то он одинаково выше и всякого утверждения, и всякого отрицания. Все, что мы о нем думаем, он не больше есть, чем не есть, и все, что мы о нем не думаем, он не больше не есть, чем есть: он есть так же это вот, как и все, и он так же все, как и ничто; и он больше всего есть именно эта вот вещь так, что вместе и меньше всего она. Поистине, одно и то же сказать: «Бог, то есть сама абсолютная максимальность, есть свет» и «Бог есть так же максимальный свет, как минимальный свет». Ведь не будь абсолютная максимальность бесконечной, не будь она всеобщим пределом, ничем в мире не определяемым, она не была бы и актуальностью всего возможного, как мы по божьей милости объясним ниже.

Но это превосходит всякое наше понимание, неспособное на путях рассудка сочетать противоположности в их источнике; ведь мы движемся в свете

того, что открывает нам природа, а любое природное знание далеко отпадает от бесконечной силы и связывать воедино бесконечно отстоящие друг от друга противоположности неспособно. Только непостижимо поднявшись над всякой дискурсией рассудка, мы видим, что абсолютный максимум есть бесконечность, которой ничто не противостоит и с которой совпадает минимум.

Максимум и минимум берутся в этой книжке как трансцендентные пределы с абсолютной значимостью: возвышаясь над всем определившимся в количество объема или силы, они заключают в своей абсолютной простоте все.

Глава 5
Максимум есть единое

Из сказанного очевиднейше явствует, что абсолютный максимум, понимаемый через непостижимость, именуется тоже через неименуемость… Чего не может быть ни больше, ни меньше, того нельзя именовать, потому что имена приписываются движением рассудка только вещам, в том или ином соотношении допускающим превышаемое и превышающее.

Раз всё существует наилучшим образом, каким может существовать, то без числа множественность сущего существовать не может: с изъятием числа прекратятся различенность, порядок, пропорция, гармония, да и сама множественность вещей. Если это число будет бесконечным, все перечисленное тоже прекратится, потому что с актуальной максимальностью числа совпадет минимум: бесконечное число и минимальное число сводятся к одному. Хоть при числовом восхождении мы и приходим актуально к максимуму из-за конечности [конкретного] числа, однако к такому максимуму, больше которого ничего не может быть, прийти нельзя, ведь это будет уже бесконечное число; числовое восхождение поэтому актуально конечно, и любое число в нем несет возможность другого. И хотя при нисхождении число ведет себя так же, то есть для любого актуально данного малого числа посредством вычитания всегда можно актуально получить меньшее, как при восхождении благодаря прибавлению – большее, здесь опять то же самое: иначе среди вещей не оказалось бы ни различия, ни порядка, ни множественности, а в числах не оказалось бы ни превышаемого, ни превышающего, да вообще не было бы числа. Поэтому мы обязательно приходим в числе к минимуму, меньше которого не может быть, а такова единица (unitas). Поскольку меньше единицы ничего не может быть, она и будет минимумом просто, который, согласно только что сказанному, совпадает с максимумом. Такая единица не число – ведь число, допуская превышающее [и превышаемое], никак не может быть ни минимумом просто, ни максимумом просто, – а начало всякого числа, поскольку она минимум, и конец всякого числа, поскольку максимум. Эта абсолютная единица, которой ничто не противоположно, и есть абсолютная максимальность, Бог благословенный. Его единство (unitas), будучи максимальным, неразмножимо, поскольку оно уже есть все то, что может быть, и тем самым невозможно, чтобы оно стало числом.

Посмотри: число привело нас к пониманию того, что неименуемому Богу всего больше подходит абсолютное единство; Бог един в том смысле, что он

актуально есть все потенциально могущее быть, почему его единство не допускает «больше» и «меньше» и не может размножиться. Божество есть бесконечное единство. Поэтому сказавший: «Слушай, Израиль! Бог твой един есть» и «Един ваш учитель и Отец на небесах» – не мог сказать большей истины; говорить, что богов много, – значит, утверждать величайшую ложь о несуществовании и Бога, и вообще чего бы то ни было о мире, как будет показано дальше. Ведь как число, рассудочная сущность, изготовленная (fabricatum) нашей способностью сравнительного различения, обязательно предполагает в качестве своего первоначала единицу, без которой число невозможно, так же точно множества вещей, происходящие от бесконечного единства, обязательно предполагают его в качестве необходимого начала своего существования. И в самом деле, как бы они существовали без бытия? А что абсолютное единство есть бытие, увидим ниже.

Глава 6
Абсолютная необходимость максимума

Как показано выше, все, кроме единого, то есть максимума просто, по отношению к нему конечно и ограничено пределом. У конечного и определенного обязательно есть начало и предел, и, поскольку нельзя сказать, что они «больше» данной вещи, – это значило бы, что они сами конечны, причем пришлось бы постоянно восходить так в бесконечной прогрессии, потому что через превышения и превышаемые к актуальной бесконечности прийти нельзя, иначе природа максимума оказалась бы тоже конечной, – то началом и концом всего конечного с необходимостью оказывается актуальный максимум.

И еще. Ничто не могло бы существовать без максимума просто. В самом деле, поскольку всякий не-максимум конечен, он имеет и начало, причем начало обязательно от чего-то иного, иначе, имей он начало от самого себя, он существовал бы, когда его еще не было. Но путем причин и следствий прийти к бесконечности невозможно, как явствует из нашего правила. Следовательно, должен существовать максимум просто, без которого ничего не может быть.

И еще. Берем максимум конкретно как бытие и говорим: максимальному бытию не противоположно ничто, а значит, ни небытие, ни минимальное бытие. Как же можно представить максимум несуществующим, если его минимальное 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.

И еще. Максимальная истина есть абсолютный максимум. Но максимально истинно то, что этот простой максимум или существует, или не существует, или существует и не существует, или не существует и не не существует: ничего больше ни сказать, ни придумать невозможно. Что бы из этого ты ни назвал максимально истинным, в моем суждении оно уже содержится; таким образом, я имею в нем максимальную истину, а она есть и максимум просто.

Дальше. Хотя из предыдущего ясно, что ни это имя «бытие», ни какое-либо другое имя не будут точным именем максимума, который выше всякого имени,

однако как раз неименуемость вследствие вознесенности его максимального имени над всяким именуемым бытием предполагает, что ему должно соответствовать максимальное бытие.

Через эти и бесконечное множество подобных рассуждений ученое незнание на основании вышесказанного явственнейше усматривает, что простой максимум существует с такой необходимостью, что он – абсолютная необходимость. С другой стороны, доказано, что простой максимум может быть только один. Таким образом, существование единого максимума – высшая истина.

Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский Сочинения в 2-х томах. Т.1. М.: Мысль, 1979. С. 50-58.

Вопросы

1. *Какой смысл вкладывается Николаем Кузанским в понятие «ученое незнание»?*
2. *Почему Николай Кузанский полагал, что единица не является числом?*
3. *Какой принцип диалектики можно обнаружить в идее совпадения абсолютного максимума и минимума? Как Вы понимаете это положение Николая Кузанского?*

ТЕМА 4. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

XV – XVII века в истории Западной Европы стали эпохой перехода от Средневековья к Новому времени. В этот период зарождается капитализм, происходят первые буржуазные революции, Великие географические открытия, Реформация и научная революция. Эти изменения не могли не отразиться на философии, которая начинает искать новые ориентиры и превращается из «служанки теологии» в союзницу новой науки – экспериментально-математического естествознания. Поэтому наиболее важными для философии становятся проблемы гносеологии и методологии, в ходе решения которых оформляются два ведущих направления философии Нового времени – рационализм и эмпиризм.

В данной хрестоматии представлены работы рационалистов – Рене Декарта, Готфрида Вильгельма Лейбница и эмпириков – Фрэнсиса Бэкона и Дэвида Юма, которые отражают суть основных проблем теоретической философии Нового времени. Практическая философия этого периода сконцентрирована вокруг проблем прав и свобод человека, назначения и сущности государства, которые рассматривались в знаменитом труде Шарля Луи Монтесьё «О духе законов».

Важнейшим этапом в развитии философии Нового времени стала Немецкая клссическая философия, которую К. Маркс называл немецкую классическую философию немецкой теорией французской революции, а ее основоположник Кант сравнивал свою философию с коперниканским переворотом. Заслугой представителей немецкой классической философии является создание целостных систем, что позволило раскрыть взаимосвязь между основными разделами философского знания и преодолеть целый ряд противоречий характерных для философии XVII – XVIII вв. В частности, кантовская критика выявила несостоятельность одностороннего рационализма и эмпиризма, а гегелевская диалектическая логика привела к утверждению принципов развития и взаимосвязи во всех областях знания.

В этом издании приведены выдержки из «Критики чистого разума» и «Оснований метафизики нравственности» Иммануила Канта, отражающие некоторые проблемы теоретической и практической философии немецкого мыслителя. Отрывки из трудов Г.В.Ф. Гегеля, которые показывают его понимание специфики, места и роли философского знания в системе наук и фундаментальных категорий философии – истины и идеи.

Фрэнсис Бэкон (1561 – 1626)
Новый органон

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

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

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

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

Существуют еще идолы, которые происходят как бы в силу взаимной связанности и сообщества людей. Эти идолы мы называем, имея в виду порождающее их общение и сотоварищество людей, идолами площади. Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

Существуют, наконец, идолы, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем идолами театра, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры. Мы говорим это не только о философских системах, которые существуют сейчас или существовали некогда, так как сказки такого рода могли бы быть сложены и составлены во множестве; ведь вообще у весьма различных ошибок бывают почти одни и те же причины. При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности. Однако о каждом из этих родов идолов следует более подробно и определенно сказать в отдельности, дабы предостеречь разум человека. [...]

Человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает. Он отвергает трудное – потому что нет терпения продолжать исследование; трезвое – ибо оно неволит надежду; высшее в природе – из-за суеверия; свет опыта – из-за надменности и презрения к нему, чтобы не оказалось, что ум погружается в низменное и непрочное; парадоксы – из-за общепринятого мнения. Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум.

Но в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума происходят от косности, несоответствия и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувства, предпочитается тому, что сразу чувств не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше. Поэтому созерцание прекращается, когда прекращается взгляд, так что наблюдение невидимых вещей оказывается недостаточным или отсутствует вовсе. Поэтому все движение духов, заключенных в осязаемых телах, остается скрытым и недоступным людям. Подобным же образом остаются скрытыми более тонкие превращения в частях твердых тел – то, что принято обычно называть изменением, тогда как это на самом деле перемещение мельчайших частиц. Между тем без исследования и выяснения этих двух вещей, о которых мы сказали, нельзя достигнуть ничего значительного в природе в практическом отношении. Далее, и сама природа воздуха и всех тел, которые превосходят воздух тонкостью (а их много), почти неизвестна. Чувство само по себе слабо и заблуждается, и немногого стоят орудия, предназначенные для усиления и обострения чувств. Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений в соответствующих, целесообразно поставленных опытах. Здесь чувство судит только об опыте, опыт же – о природе и о самой вещи.

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.

Таковы те идолы, которых мы называем идолами рода. Они происходят или из единообразия субстанции человеческого духа, или из его предвзятости, или из его ограниченности, или из неустанного его движения, или из внушения страстей, или из неспособности чувств, или из способа восприятия.

Идолы пещеры происходят из присущих каждому свойств как души, так и тела, а также из воспитания, из привычек и случайностей. Хотя этот род идолов разнообразен и многочислен, все же укажем на те из них, которые требуют больше всего осторожности и больше всего способны совращать и загрязнять ум. [...]

Самое большое и как бы коренное различие умов в отношении философии и наук состоит в следующем. Одни умы более сильны и пригодны для того, чтобы замечать различия в вещах, другие – для того, чтобы замечать сходство

вещей. Твердые и острые умы могут сосредоточить свои размышления, задерживаясь и останавливаясь на каждой тонкости различий. А умы возвышенные и подвижные распознают и сопоставляют тончайшие вездеприсущие подобия вещей. Но и те и другие умы легко заходят слишком далеко в погоне либо за подразделениями вещей, либо за тенями.

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. [...]

Осмотрительность в созерцаниях должна быть такова, чтобы не допустить и изгнать идолы пещеры, кои преимущественно происходят либо из господства прошлого опыта, либо от избытка сопоставления и разделения, либо из склонности к временному, либо из обширности и ничтожности объектов. Вообще пусть каждый созерцающий природу вещей считает сомнительным то, что особенно сильно захватило и пленило его разум. Необходима большая предосторожность в случаях такого предпочтения, чтобы разум остался уравновешенным и чистым.

Но тягостнее всех идолы площади, которые проникают в разум вместе со словами и именами. Люди верят, что их разум повелевает словами. Но бывает и так, что слова обращают свою силу против разума. Это сделало науки и философию софистическими и бездейственными. Большая же часть слов имеет своим источником обычное мнение и разделяет вещи в границах, наиболее очевидных для разума толпы. Когда же более острый разум и более прилежное наблюдение хотят пересмотреть эти границы, чтобы они более соответствовали природе, слова становятся помехой. Отсюда и получается, что громкие и торжественные диспуты ученых часто превращаются в споры относительно слов и имен, а благоразумнее было бы (согласно обычаю и мудрости математиков) с них и начать для того, чтобы посредством определений привести их в порядок. Однако и такие определения вещей, природных и материальных, не могут исцелить этот недуг, ибо и сами определения состоят из слов, а слова рождают слова, так что было бы необходимо дойти до частных примеров, их рядов и порядка, как я скоро и скажу, когда перейду к способу и пути установления понятий и аксиом.

Идолы, которые навязываются разуму словами, бывают двух родов. Одни – имена несуществующих вещей (ведь подобно тому как бывают вещи, у которых нет имени, потому что их не замечают, так бывают и имена, за которыми нет вещей, ибо они выражают вымысел); другие – имена существующих вещей, но неясные, плохо определенные и необдуманно и необъективно отвлеченные от вещей. Имена первого рода: «судьба», «перводвигатель», «круги планет», «элемент огня» и другие выдумки такого же рода, которые проистекают из

пустых и ложных теорий. Этот род идолов отбрасывается легче, ибо для их искоренения достаточно постоянного опровержения и устаревания теорий.

Но другой род сложен и глубоко укоренился. Это тот, который происходит из плохих и неумелых абстракций. Для примера возьмем какое-либо слово – хотя бы «влажность» – и посмотрим, согласуются ли между собой различные случаи, обозначаемые этим словом. Окажется, что слово «влажность» есть не что иное, как смутное обозначение различных действий, которые не допускают никакого объединения или сведения. Оно обозначает и то, что легко распространяется вокруг другого тела; и то, что само по себе не имеет устойчивости; и то, что движется во все стороны; и то, что легко разделяется и рассеивается; и то, что легко соединяется и собирается; и то, что легко течет и приходит в движение; и то, что легко примыкает к другим телам и их увлажняет; и то, что легко обращается в жидкое или тает, если перед тем пребывало твердым. Поэтому, если возникает вопрос о применимости этого слова, то, взяв одно определение, получаем, что пламя влажно, а взяв другое – что воздух не влажен. При одном – мелкая пыль влажна, при другом – стекло влажно. И так становится вполне ясным, что это понятие необдуманно отвлечено только от воды и от обычных жидкостей без какой бы то ни было должной проверки.

Тем не менее в словах имеют место различные степени негодности и ошибочности. Менее порочен ряд названий субстанций, особенно низшего вида и хорошо очерченных (так, понятия «мел», «глина» хороши, а понятие «земля» дурно); более порочный род – такие действия, как производить, портить, изменять; наиболее порочный род – такие качества (исключая непосредственные восприятия чувств), как тяжелое, легкое, тонкое, густое и т.д. Впрочем, в каждом роде одни понятия по необходимости должны быть немного лучше других, смотря по тому, как воспринимается человеческими чувствами множество вещей.

Идолы театра не врождены и не проникают в разум тайно, а открыто передаются и воспринимаются из вымышленных теорий и из превратных законов доказательств. Однако попытка опровергнуть их решительно не соответствовала бы тому, что сказано нами. Ведь если мы не согласны ни относительно оснований, ни относительно доказательств, то невозможны никакие доводы к лучшему. Честь древних остается незатронутой, у них ничего не отнимается, потому что вопрос касается только пути. Как говорится, хромой, идущий по дороге, опережает того, кто бежит без дороги. Очевидно и то, что, чем более ловок и быстр бегущий по бездорожью, тем больше будут его блуждания.

Наш же путь открытия наук таков, что он немногое оставляет остроте и силе дарований, но почти уравнивает их. Подобно тому как для проведения прямой линии или описания совершенного круга много значат твердость, умелость и испытанность руки, если действовать только рукой, – мало или совсем ничего не значит, если пользоваться циркулем и линейкой. Так обстоит и с нашим методом. Однако, хотя отдельные опровержения здесь не нужны, надо кое-что сказать о видах и классах этого рода теорий. Затем также и о внешних признаках их слабости и, наконец, о причинах такого злосчастного долгого и

всеобщего согласия в заблуждении, чтобы приближение к истине было менее трудным и чтобы человеческий разум охотнее очистился и отверг идолы.

Идолы театра или теорий многочисленны, и их может быть еще больше, и когда-нибудь их, возможно, и будет больше. Если бы в течение многих веков умы людей не были заняты религией и теологией и если бы гражданские власти, особенно монархические, не противостояли такого рода новшествам, пусть даже умозрительным, и, обращаясь к этим новшествам, люди не навлекали на себя опасность и не несли ущерба в своем благосостоянии, не только не получая наград, но еще и подвергаясь презрению и недоброжелательству, то, без сомнения, были бы введены еще многие философские и теоретические школы, подобные тем, которые некогда в большом разнообразии процветали у греков. Подобно тому как могут быть измышлены многие предположения относительно явлений небесного эфира, точно так же и в еще большей степени могут быть образованы и построены разнообразные догматы относительно феноменов философии. Вымыслам этого театра свойственно то же, что бывает и в театрах поэтов, где рассказы, придуманные для сцены, более слажены и красивы и скорее способны удовлетворить желания каждого, нежели правдивые рассказы из истории.

Содержание же философии вообще образуется путем выведения многого из немногого или немногого из многого, так что в обоих случаях философия утверждается на слишком узкой основе опыта и естественной истории и выносит решения из меньшего, чем следует. Так, философы рационалистического толка выхватывают из опыта разнообразные и тривиальные факты, не познав их точно, не изучив и не взвесив прилежно. Все остальное они возлагают на размышления и деятельность ума.

Есть ряд других философов, которые, усердно и тщательно потрудившись над немногими опытами, отважились вымышлять и выводить из них свою философию, удивительным образом извращая и толкуя все остальное применительно к ней.

Существует и третий род философов, которые под влиянием веры и почитания примешивают к философии богословие и предания. Суетность некоторых из них дошла до того, что они выводят науки от духов и гениев. Таким образом, корень заблуждений ложной философии троякий: софистика, эмпирика и суеверие.

Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2.
М.: Мысль, 1978. С. 18-28.

Вопросы

1. *Какие виды «идолов», препятствующих достижению объективного знания, выделял Ф. Бэкон? Объясните суть каждого вида.*
2. *Какие типы ложной философии выделил Ф. Бэкон?*
3. *Как вы думаете, какое направление философии Ф. Бэкон подвергает критике, говоря об идолах театра и площади?*

Рене Декарт (1596 – 1650)
Рассуждение о методе

О философии скажу одно: видя, что в течение многих веков она разрабатывается превосходнейшими умами и, несмотря на это, в ней доныне нет положения, которое не служило бы предметом споров и, следовательно, не было бы сомнительным, я не нашел в себе такой самонадеянности, чтобы рассчитывать на больший успех, чем другие. И, принимая во внимание, сколько относительно одного и того же предмета может быть разных мнений, поддерживаемых учеными людьми, тогда как истинным среди этих мнений может быть только одно, я стал считать ложным почти все, что было не более чем правдоподобным.

Далее, что касается других наук, то, поскольку они заимствуют свои принципы из философии, я полагал, что на столь слабых основаниях нельзя построить ничего прочного. Мне недостаточно было почестей и выгод, чтобы посвятить себя их изучению. Слава Богу, я не был в таком положении, чтобы делать из науки ремесло для обеспечения своего благосостояния. И хотя я не считал себя обязанным презирать славу, как это делают киники, однако я мало ценил ту славу, которую мог бы приобрести незаслуженно . Наконец, что касается ложных учений, то я достаточно знал им цену, чтобы не быть обманутым ни обещаниями какого-нибудь алхимика, ни предсказаниями астролога, ни проделками мага, ни всякими хитростями или хвастовством тех, что выдают себя за людей, знающих более того, что им действительно известно.

Вот почему, как только возраст позволил мне выйти из подчинения моим наставникам, я совсем оставил книжные занятия и решил искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира, и употребил остаток моей юности на то, чтобы путешествовать, видеть дворы и армии, встречаться с людьми разных нравов и положений и собрать разнообразный опыт, испытав себя во встречах, которые пошлет судьба, и всюду размышлять над встречающимися предметами так, чтобы извлечь какую-нибудь пользу из таких занятий. Ибо мне казалось, что я могу встретить более истины в рассуждениях каждого, касающихся непосредственно интересующих его дел, исход которых немедленно накажет его, если он неправильно рассудил, чем в кабинетных умозрениях образованного человека, не завершающихся действием и имеющих для него, может быть, единственное последствие, а именно: он тем больше тщеславится ими, чем дальше они от здравого смысла, так как в этом случае ему приходится потратить больше ума и искусства, чтобы попытаться сделать их правдоподобными. Я же всегда имел величайшее желание научиться различать истинное от ложного, чтобы лучше разбираться в своих действиях и уверенно двигаться в этой жизни.

Правда, в то время, когда я только наблюдал нравы других людей, я не находил в них ничего, на что мог бы опереться, так как заметил здесь такое же разнообразие, какое ранее усмотрел в мнениях философов. Самая большая польза, полученная мною, состояла в том, что я научился не особенно верить

тому, что мне было внушено только посредством примера и обычая, так как видел, как многое из того, что представляется нам смешным и странным, оказывается общепринятым и одобряемым у других великих народов. Так я мало-помалу освободился от многих ошибок, которые могут заслонить естественный свет и сделать нас менее способными внимать голосу разума. После того как я употребил несколько лет на такие изучение книги мира и попытался приобрести некоторый запас опыта, я принял в один день решение изучить самого себя и употребить все силы ума, чтобы выбрать пути, которым я должен следовать. Это, кажется, удалось мне в большей степени, чем если бы я никогда не удалялся из моего отечества и от моих книг. [...]

Будучи моложе, я изучал немного из области философии – логику, а из математики – анализ геометров и алгебру – эти три искусства, или науки, которые, как мне казалось, должны были служить намеченной мною цели. Но, изучив их, я заметил, что в логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно, или, как искусство Луллия, учат тому, чтобы говорить, не задумываясь о том, чего не знаешь, вместо того чтобы познавать это. Хотя логика в самом деле содержит немало очень верных и хороших правил, однако к ним примешано столько вредных и излишних, что отделить их от этих последних почти так же трудно, как извлечь Диану или Минерву из куска необработанного мрамора. Что касается анализа древних и алгебры современников, то, кроме того, что они относятся к предметам весьма отвлеченным и кажущимся бесполезными, первый всегда так ограничен рассмотрением фигур, что не может упражнять рассудок (entendement), не утомляя сильно воображение; вторая же настолько подчинилась разным правилам и знакам, что превратилась в темное и запутанное искусство, затрудняющее наш ум, а не в науку, развивающую его. По этой причине я и решил, что следует искать другой метод, который совмещал бы достоинства этих трех и был бы свободен от их недостатков. И подобно тому как обилие законов нередко дает повод к оправданию пороков и государство лучше управляется, если законов немного, но они строго соблюдаются, так и вместо большого числа правил, составляющих логику, я заключил, что было бы достаточно четырех следующих, лишь бы только я принял твердое решение постоянно соблюдать их без единого отступления.

Первое – никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению.

Второе – делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить.

Третье – располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу.

И последнее – делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено.

Те длинные цепи выводов, сплошь простых и легких, которыми геометры обычно пользуются, чтобы дойти до своих наиболее трудных доказательств, дали мне возможность представить себе, что и все вещи, которые могут стать для людей предметом знания, находятся между собой в такой же последовательности. Таким образом, если воздерживаться от того, чтобы принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в каком следует выводить одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть. Мне не составило большого труда отыскать то, с чего следовало начать, так как я уже знал, что начинать надо с простейшего и легко познаваемого. Приняв во внимание, что среди всех искавших истину в науках только математикам удалось найти некоторые доказательства, т. е. некоторые точные и очевидные соображения, я не сомневался, что и мне надлежало начать с того, что было ими исследовано, хотя и не ожидал от этого другой пользы, кроме той, что они приучат мой ум питаться истиной и никак не довольствоваться ложными доводами. Однако я не намеревался изучать все те отдельные науки, которые составляют то, что называется математикой. Я видел, что, хотя их предметы различны, тем не менее все они согласуются между собой в том, что исследуют только различные встречающиеся в них отношения или пропорции, поэтому я решил, что лучше исследовать только эти отношения вообще и искать их только в предметах, которые облегчили бы мне их познание, нисколько, однако, не связывая их этими предметами, чтобы иметь возможность применять их потом ко всем другим подходящим к ним предметам. Затем, приняв во внимание, что для лучшего познания этих отношений мне придется рассматривать каждую пропорцию в отдельности и лишь иногда удерживать их в памяти или рассматривать сразу несколько, я предположил, что для лучшего исследования их по отдельности надо представлять их в виде линий, так как не находил ничего более простого или более наглядно представляемого моим воображением и моими чувствами. Но для того чтобы удерживать их или рассматривать по нескольку одновременно, требовалось выразить их возможно меньшим числом знаков. Таким путем я заимствовал бы все лучшее из геометрического анализа и из алгебры и исправлял бы недостатки первого с помощью второй.

И действительно, смею сказать, что точное соблюдение немногих избранных мною правил позволило мне так легко разрешить все вопросы, которыми занимаются эти две науки, что, начав с простейших и наиболее общих и пользуясь каждой найденной истиной для нахождения новых, я через два или три месяца изучения не только справился со многими вопросами, казавшимися мне прежде трудными, но и пришел к тому, что под конец мог, как мне казалось, определять, какими средствами и в каких пределах возможно решать даже неизвестные мне задачи. И при этом я, быть может, не покажусь вам слишком тщеславным, если вы примете во внимание, что существует лишь одна истина касательно каждой вещи и кто нашел ее, знает о ней все, что можно знать. Так,

например, ребенок, учившийся арифметике, сделав правильно сложение, может быть уверен, что нашел касательно искомой суммы все, что может найти человеческий ум; ибо метод, который учит следовать истинному порядку и точно перечислять все обстоятельства того, что отыскивается, обладает всем, что дает достоверность правилам арифметики.

Но что больше всего удовлетворяло меня в этом методе – это уверенность в том, что с его помощью я во всем пользовался собственным разумом если не в совершенстве, то по крайней мере как мог лучше. Кроме того, пользуясь им, я чувствовал, что мой ум мало-помалу привыкает представлять предметы яснее и отчетливее, хотя свой метод я не связывал еще ни с каким определенным вопросом, я рассчитывал столь же успешно применять его к трудностям других наук, как это сделал в алгебре. Это не значит, что я бы дерзнул немедленно приняться за пересмотр всех представившихся мне наук, так как это противоречило бы порядку, который предписывается методом. Но, приняв во внимание, что начала наук должны быть заимствованы из философии, в которой я пока еще не усмотрел достоверных начал, я решил, что прежде всего надлежит установить таковые. А поскольку это дело важнее всего на свече., причем поспешность или предубеждение в нем опаснее всего, я не должен был спешить с окончанием этого дела до того времени, пока не достигну возраста более зрелого – а мне тогда было двадцать три года,– пока не употреблю много времени на подготовительную работу, искореняя в моем уме все приобретенные прежде неверные мнения, накопляя запас опытов, который послужил бы мне материалом для размышлений; пока, упражняясь постоянно в принятом мною методе, смог бы укрепляться в нем все более и более.

Декарт Р. Рассуждения о методе // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 254-262.

Вопросы

1. *В чем Декарт видит недостатки предшествующей философии?*
2. *Какие науки Декарт считает наиболее эффективными и достоверными?*
3. *Какие принципы и правила научного метода выделил Декарт?*

Рене Декарт
Размышления о первой философии

... я хочу устранить все то, что допускает хоть малейшую долю сомнения, причем устранить не менее решительно, чем если бы я установил полную обманчивость всех этих вещей; я буду продолжать идти этим путем до тех пор, пока не сумею убедиться в чем-либо достоверном – хотя бы в том, что не существует ничего достоверного. Архимед искал всего лишь надежную и неподвижную точку, чтобы сдвинуть с места всю Землю; так же и у меня появятся большие надежды, если я измыслю даже самую малую вещь, которая была бы надежной и несокрушимой.

Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим все, что являет мне обманчивая память; я полностью лишен

чувств; мои тело, очертания (figura), протяженность, движения и место – химеры. Но что же тогда остается истинным? Быть может, одно лишь то, что не существует ничего достоверного.

Однако откуда мне известно, будто, помимо перечисленных, не существует других вещей, относительно которых не может быть ни малейшего сомнения? Ведь, возможно, есть некий Бог – или как бы мы это ни именовали, – внушивший мне эти самые мысли? И прав ли я в данном случае – ведь я и сам могу быть их виновником? Так не являюсь ли, по крайней мере, и я чем-то сущим? Но ведь только что я отверг в себе всякие чувства и всякое тело. Тем не менее я колеблюсь; что же из этого следует? Так ли я тесно сопряжен с телом и чувствами, что без них немыслимо мое бытие? Но ведь я убедил себя в том, что на свете ничего нет – ни неба, ни земли, ни мыслей, ни тел; итак, меня самого также не существует? Однако, коль скоро я себя в чем-то убедил, значит, я все же существовал? Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я – нечто. Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех «за» и «против» я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова Я есмь, я существую или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным.

Но пока я еще недостаточно хорошо понимаю что я есмь – я, в силу необходимости существующий; далее, я должен остерегаться неразумно принять за существующее вместо себя нечто иное и таким образом отклониться даже от представления, утверждаемого мной в качестве наидостовернейшего и самого очевидного. Поэтому до того, как предаться таким размышлениям, я заново обдумаю, почему я когда-то считал, что я существую; затем я исключу из этого размышления все то, что может быть хоть слегка поколеблено новыми доводами, дабы осталось лишь то, что явит себя достоверным и неопровержимым.

Чем же я считал себя раньше? Разумеется, человеком. Но что есть человек? Скажу ли я, что это – живое разумное существо? Нет, ибо тотчас же вслед за этим возникнет вопрос: что это такое – живое существо и что такое разумное? – и так я от одного вопроса соскользну ко множеству еще более трудных; между тем я не располагаю таким досугом, чтобы растрачивать его на подобные тонкости. Я лучше направлю свои усилия на то, что самопроизвольно и естественно приходило мне до сих пор на ум всякий раз, когда я размышлял о том, что я есмь. Итак, прежде всего мне думалось, что у меня есть лицо, руки, кисти и что я обладаю всем этим устройством, которое можно рассмотреть даже у трупа и которое я обозначил как тело. Далее мне приходило на ум, что я питаюсь, хожу, чувствую и мыслю; эти действия я относил на счет души. Однако что представляет собой упомянутая душа – на этом я либо не останавливался, либо воображал себе нечто немыслимо тонкое, наподобие ветра, огня или эфира, разлитого по моим более грубым членам. Относительно тела у меня не было никаких сомнений, и я считал, что в точности знаю его природу; если бы я попытался объяснить, какой я считаю эту природу, я описал бы ее таким образом:

под телом я разумею все то, что может быть ограничено некими очертаниями и местом и так заполняет пространство, что исключает присутствие в этом пространстве любого другого тела; оно может восприниматься на ощупь, зрительно, на слух, на вкус или через обоняние, а также быть движимым различным образом, однако не самопроизвольно, но лишь чем-то другим, что с ним соприкасается; ибо я полагал, что природе тела никоим образом не свойственно обладать собственной силой движения, а также ощущения или мышления; я скорее изумлялся, когда обнаруживал подобные свойства у какого-то тела.

Но что же из всего этого следует, если я предполагаю существование некоего могущественнейшего и, если смею сказать, злокозненного обманщика, который изо всех сил старается, насколько это в его власти, меня одурачить? Могу ли я утверждать, что обладаю хотя бы малой долей всего того, что, по моим словам, принадлежит к природе тела? Я сосредоточенно вдумываюсь, размышляю, перебираю все это в уме, но ничто в таком роде не приходит мне в голову; я уже устал себе это твердить. А что же можно сказать о свойствах, кои я приписал душе? О способности питаться и ходить? Да ведь если у меня нет тела, то и эти свойства – плод чистого воображения. А способность чувствовать? И ее не бывает без тела, да и, кроме того, у меня бывают во сне многочисленные ощущения, коих, как я это отмечаю позже, я не испытывал. Наконец, мышление. Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую – это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я –ум (mens), дух (animus), интеллект, разум (ratio); все это-термины, значение которых прежде мне было неведомо. Итак, я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я – вещь мыслящая.

Что же за сим? Я представлю себе, что не являюсь тем сопряжением членов, имя которому "человеческое тело"; равным образом я не разреженный воздух, разлитый по этим членам, не ветер, не огонь, не пар, не дыхание и не что-либо иное из моих измышлений, ибо я допустил, что всего этого не существует. Остается лишь одно твердое положение: тем не менее я – нечто. Но, быть может, окажется истинным, что те самые вещи, кои я считаю ничем, ибо они мне неведомы, в действительности не отличаются от моего я, мне известного? Не знаю и покамест об этом не сужу: ведь я могу делать умозаключения лишь о том, что я знаю. А знаю я, что существую, и спрашиваю лишь, что я представляю собой – тот, кого я знаю. Весьма достоверно, что познание этого моего я, взятого в столь строгом смысле, не зависит от вещей, относительно существования которых мне пока ничего не известно, а значит, оно не зависит также ни от какой игры моего воображения. Но слово это – игра – напоминает мне о моей ошибке: я и действительно воображал бы себе нечто неверное, если бы именно воображал себя чем-то сущим, потому что воображать означает не что иное, как созерцать форму или образ телесной вещи. Но ведь мне точно известно, что я существую, а вместе с тем, возможно, все эти образы и вообще все, что относится к телесной

природе, суть не что иное, как сны. Поскольку это мною уже подмечено, то показалось бы, что я несу такой же вздор, говоря Я воображаю, что отчетливо понимаю, кто я таков, как если бы я говорил: Я уже проснулся и не вижу ничего подлинного; и так как я не усматриваю ничего достаточно очевидного, то я постараюсь снова заснуть, дабы мои сны представили мне то же самое в более истинном и ясном свете. Таким образом, я узнаю: ни одна из вещей, кои я могу представить себе с помощью воображения, не имеет отношения к имеющемуся у меня знанию о себе самом. Разум следует тщательно отвлекать от всех этих вещей, с тем чтобы он возможно более ясно познал свою собственную природу.

Итак, что же я семь? Мыслящая вещь. А что это такое – вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами.

Разумеется, это не мало – если все перечисленные свойства принадлежат мне. Но почему бы им мне и не принадлежать? Разве я не сам по себе почти во всем сейчас сомневаюсь и, однако, кое-что понимаю, утверждаю в качестве истины это одно и отвергаю все остальное, желаю очень многое знать, но не желаю быть введенным в заблуждение, многие вещи либо невольно воображаю, либо замечаю даже, что мое воображение воспринимает их как бы при помощи чувств? И какое из всех этих свойств (даже если я постоянно сплю и тот, кто меня сотворил, по мере своих сил вводит меня в обман) не является столь же достоверным, как то, что я существую? Что из всего этого может быть отделено от моего сознания? Что может считаться обособленным от меня самого? Ведь именно мое сомнение, понимание и желание столь очевидны, что более четкого объяснения не может представиться. Но поистине это тот же самый я, коему свойственно воображать; и хотя, возможно, как я уже допустил, ни одна воображаемая вещь не может считаться истинной, сама сила воображения, как таковая, действительно существует и составляет долю моего сознания. Итак, именно я – тот, кто чувствует и кто как бы с помощью этих чувств замечает телесные вещи: иначе говоря, я – тот, кто видит свет, слышит звуки, ощущает жар. Все это – ложные ощущения, ибо я сплю. Но достоверно, что мне кажется, будто я вижу, слышу и согреваюсь. Последнее не может быть ложным, и это, собственно, то, что именуется моим ощущением; причем взятое именно и этом смысле ощущение есть не что иное, как мышление

Из вышесказанного я начинаю несколько лучше понимать, что я семь; однако, мне кажется, до сих пор – и я не могу отделаться от этой мысли – телесные вещи, образы которых формируются нашим мышлением и как бы проверяются чувствами, воспринимаются нами гораздо отчетливее, нежели то неведомое мне мое я, которое недоступно воображению; правда, крайне удивительно то обстоятельство, что вещи сомнительные, непонятные и чуждые мне, как я заметил, представляются моему воображению отчетливее, нежели вещи истинные и познанные, то есть в конечном итоге я сам. Но я понимаю, в чем здесь дело: мысль моя радуется возможности уйти в сторону, и она не терпит, когда ее ограничивают пределами истины.

Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 21-25

Вопросы

1. *Как Вы понимаете слова Декарта «Мыслю, следовательно существую»?*
2. *Почему Декарт считает существование мышления более достоверным и очевидным, чем существование тела и внешнего мира?*
3. *Какие различия между дущой и телом выделяет Декарт?*

Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646 – 1716)
Монадология

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

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

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

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

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

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

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

8. Однако монады необходимо должны обладать какими-нибудь свойствами, иначе они не были бы существами. И если бы простые субстанции нисколько не различались друг от друга по своим свойствам, то не было бы средств заметить какое бы то ни было изменение в вещах, потому что все, что заключается в сложном, может исходить лишь из его простых составных частей, а монады, не имея свойств, были бы неразличимы одна от другой, тем более что по количеству они ничем не различаются; и, следовательно, если предположить,

что все наполнено, то каждое место постоянно получало бы в движении только эквивалент того, что оно до того имело, и одно состояние вещей было бы неотличимо от другого.

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

10. Я принимаю также за бесспорную истину, что всякое сотворенное бытие — а следовательно, и сотворенная монада — подвержено изменению и даже что это изменение в каждой монаде беспрерывно.

11. Из сейчас сказанного следует, что естественные, изменения монад исходят из внутреннего принципа, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри, монады .

12. Но кроме начала изменения необходимо должно существовать многоразличие того, что изменяется, которое производит, так сказать, видовую определенность и разнообразие простых субстанций.

13. Это многоразличие должно обнимать многое в едином или простом. Ибо так как естественное изменение совершается постепенно, то кое-что при этом изменяется, а кое-что остается в прежнем положении; и, следовательно, в простой субстанции необходимо должна существовать множественность состояний и отношений, хотя частей она не имеет.

14. Преходящее состояние, которое обнимает и представляет собой множество в едином или в простой субстанции, есть не что иное, как то, что называется восприятием (перцепцией), которое нужно отличать от апперцепции, или сознания, как это будет выяснено в следующем изложении. И здесь картезианцы сделали большую ошибку, считая за ничто несознаваемые восприятия. Это же заставило их думать, будто одни лишь духи бывают монадами и что нет вовсе душ животных или других энтелехий; поэтому же они, разделив ходячие

[мнения, смешали продолжительный обморок со смертью в строгом смысле. А это заставило их впасть в схоластический предрассудок, будто душа может совершенно отделиться от тела, и даже укрепило направленные в другую сторону умы во мнении о смертности душ. [...]

18. Всем простым субстанциям, или сотворенным монадам, можно бы дать название энтелехий, ибо они имеют в себе известное совершенство и в них есть самодовление которое делает их источником их внутренних действий и, так сказать, бестелесными автоматами.

19. Если бы хотели назвать душой все, что имеет восприятия и стремления в том общем смысле, как я только что пояснил, то можно бы все простые субстанции, или сотворенные монады, назвать душами; но так как чувство есть нечто большее, нежели простое восприятие, то я согласен, что для простых субстанций, имеющих только последнее, достаточно общего названия монад и энтелехий, а что душами можно называть только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью. [...]

24. ... если бы в наших представлениях не было ничего ясного и, так сказать, выдающегося и ничего более высокого разряда, то мы постоянно находились бы в бессознательном состоянии. И таково положение совершенно простых монад.

25. Мы видим также, что природа дала животным выдающиеся восприятия путем той заботливости, какую приложила она, снабдив их органами, которые собирают несколько световых лучей или несколько волн воздуха, чтобы их соединением придать им больше силы. Есть нечто сходное и в чувствах обоняния, вкуса и осязания и, быть может, еще в массе других чувств, которые нам неизвестны. И я объясню сейчас, каким образом то, что происходит в душе, представляет то, что совершается в органах.

26. Память дает душам род связи по последовательности, которая походит на разум, но которую нужно отличать от него. Именно, как мы видим, животные при восприятии чего-нибудь их поражающего, от чего они имели до этого подобное же восприятие, благодаря памяти ожидают того, что было соединено в этом предшествовавшем восприятии, и в них возбуждаются чувства, подобные тем, какие они тогда имели. Например, когда собакам показывают палку, они припоминают боль, которую она им причиняла, и воют или убегают.

27. И сильное представление (imagination), поражающее и волнующее их, происходит или от величины, или от множества предшествовавших восприятии. Ибо сильное впечатление часто сразу производит действие долгой привычки или множества повторенных умеренных восприятии.

28. Люди, поскольку последовательность их восприятии определяется только памятью, действуют как неразумные животные, уподобляясь врачам-эмпирикам, обладающим только практическими сведениями, без теоретических; и в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками; например, мы поступаем чисто эмпирически, когда ожидаем, что завтра наступит день, потому что до сих пор так происходило всегда. И только астроном судит в этом случае при помощи разума.

29. Но познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание разумом и науками, возвышая нас до познания нас самих в Боге. И вот это называется в нас разумной душой или духом.

30. Равным образом через познание необходимых истин и через их отвлечения мы возвышаемся до рефлексивных актов, которые дают нам мысль о том, что называется «я», и усматриваем в себе существование того или другого; а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно. И эти-то рефлексивные акты доставляют нам главные предметы для наших рассуждений.

31. Наши рассуждения основываются на двух великих принципах: принципе противоречия, в силу которого мы считаем ложным то, что скрывает в себе противоречие, и истинным то, что противоположно, или противоречит ложному;

32. И на принципе достаточного основания, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны.

33. Есть также два рода истин: истины разума и истины факта. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно. Основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разлагая ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных.

Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 413-418.

Вопросы

1. *Что такое монада?*
2. *Какие виды и свойства монад выделял Лейбниц?*
3. *Как соотносятся истины разума и истины факта?*

Дэвид Юм (1711-1776)
Исследование о человеческом познании

Глава II. О происхождении идей

Всякий охотно согласится с тем, что существует значительная разница между перцепциями [восприятиями] ума, когда кто-нибудь, например, переживает боль от чрезмерного жара или удовольствие от умеренной теплоты и когда он затем вызывает в своей памяти это ощущение или предвосхищает его в воображении. Эти способности могут отображать, или копировать, восприятия [перцепции] наших чувств, н о они никогда не могут вполне достигнуть силы и живости первичного ощущения. Даже когда они действуют с наивысшей силой, мы самое большее говорим, что они представляют (represent) свой объект столь живо, что мы, так сказать, почти ощущаем или видим его, но, если только ум не поражен недугом или помешательством, они никогда не могут достигнуть такой степени живости, чтобы совершенно уничтожить различие между указанными восприятиями. Как бы ни были блестящи краски поэзии, она никогда не в состоянии нарисовать нам природу так, чтобы мы приняли описание за настоящий пейзаж. Самая живая мысль все же уступает самому слабому ощущению.

Мы можем проследить подобное же различие и наблюдая все другие восприятия ума: разгневанный человек возбужден совершенно иначе, чем тот, который только думает об этой эмоции; если вы мне скажете , что человек влюблен, я легко пойму, что вы под этим подразумеваете, и составлю себе верное представление о его состоянии, но никогда не спутаю это представление с действительным пылом и волнениями аффекта. Когда мы размышляем о своих былых чувствах и аффектах, наша мысль служит верным зеркалом, правильно отражающим свои объекты, но употребляемые ею краски слабы и тусклы в

сравнении с теми, в которые были облечены наши первичные восприятия. Чтобы заметить различие тех и других, не нужно ни особой проницательности, ни метафизического склада ума.

И поэтому мы можем разделить здесь все восприятия ума на два класса или вида, различающихся по степени силы и живости. Менее сильные и живые обычно называются мыслями или идеями; для другого же вида нет названия ни в нашем языке, ни в большинстве других; и это потому, думаю я, что ни для каких целей, кроме философских, не было надобности подводить данные восприятия под общий термин, или общее имя. Поэтому мы позволим себе некоторую вольность назовем их впечатлениями, употребляя этот термин в смысле, несколько отличном от общепринятого. Итак, под термином впечатления я подразумеваю все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим. Впечатления отличны от идей, т.е. от менее живых восприятий, сознаваемых нами, когда мы мыслим о каком-нибудь из вышеупомянутых ощущений или движений. […]

Но хотя наша мысль, по-видимому, обладает безграничной свободой, при более близком рассмотрении мы обнаружим, что она в действительности ограничена очень тесными пределами и что вся творческая сила ума сводится лишь к способности соединять, перемещать, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый нам чувствами и опытом. Думая о золотой горе, мы только соединяем две совместимые друг с другом идеи золота и горы, которые и раньше были нам известны. Мы можем представить себе добродетельную лошадь, потому что на основании собственного переживания способны представить себе добродетель и можем присоединить это представление к фигуре и образу лошади — животного, хорошо нам известного. Словом, весь материал мышления доставляется нам внешними или внутренними чувствами, и только смешение или соединение его есть дело ума и воли. Или, выражаясь философским языком, все наши идеи, т.е. более слабые восприятия, суть копии наших впечатлений, т.е. более живых восприятий.

Для доказательства этого, я надеюсь, будет достаточно двух следующих аргументов. Во-первых, анализируя наши мысли, или идеи, как бы сложны или возвышенны они ни были, мы всегда находим, что они сводятся к простым идеям, скопированным с какого-нибудь предыдущего ощущения или чувствования (feeling). Даже те идеи, которые кажутся нам на первый взгляд наиболее далекими от такого источника, при ближайшем рассмотрении оказываются проистекающими из него. Идея Бога как бесконечно разумного, мудрого и доброго существа порождается размышлением над операциями нашего собственного ума и безграничным усилением качеств доброты и мудрости. Мы можем вести наше исследование до каких угодно пределов и при этом всегда обнаружим, что каждая рассматриваемая нами идея скопирована с впечатления, на которое она похожа. Для тех, кто стал бы утверждать, что это положение не является всеобщей истиной и допускает исключения, существует только один и притом очень легкий способ опровергнуть его: надо показать ту идею, которая, по их мнению, не проистекает из данного источника. Нас же, коль

скоро мы хотим защитить свою теорию, это обяжет указать то впечатление, или живое восприятие, которое соответствует данной идее.

Во-вторых, если случается так, что вследствие дефекта органа человек становится не способен к восприятию какого-нибудь рода ощущений, мы всегда обнаруживаем, что ему также малодоступны соответствующие идеи; слепой не может составить себе представления о цветах, глухой – о звуках; возвратите каждому из них то чувство , которого он лишен; открыв новый вход ощущениям, вы в то же время откроете дверь идеям, и человеку уже нетрудно будет представить соответствующие объекты. […]

Итак, у нас есть положение, которое не только само по себе, по-видимому, просто и понятно, но принадлежащем применении может сделать столь же ясным и всякий спор, а также изгнать тот непонятный жаргон, который так долго господствовал в метафизических рассуждениях, только компрометируя их. Все идеи, а в особенности отвлеченные, естественно, слабы и неясны; наш ум нетвердо владеет ими, они легко могут быть смешаны с другими похожими на них идеями, а если мы часто употребляли какой-нибудь термин, хотя и лишенный точного значения, то мы способны вообразить, будто с ним связана определенная идея. Напротив, все впечатления, Т.е. все ощущения, как внешние, так и внутренние являются сильными и живыми, они гораздо точнее разграничены, и впасть относительно них в ошибку или заблуждение трудно. Поэтому, как только мы подозреваем, что какой-либо философский термин употребляется без определенного значения или не имеет соответствующей идеи (что случается весьма часто), нам следует только спросить: от какого впечатления происходит эта предполагаемая идея? А если мы окажемся не в состоянии указать подобное впечатление, это только подтвердит наше подозрение. Рассматривая идеи в таком ясном свете, мы вправе надеяться, что уничтожим все споры, которые могут возникнуть относительно их природы и реальности.

Глава III. Об ассоциации идей

Очевидно, что существует принцип соединении различных мыслей, или идей, нашего ума и что при своем появлении в памяти или воображении они вызывают друг друга до известной степени методично и регулярно. При более серьезном размышлении или разговоре это столь доступно наблюдению, что всякая отдельная мысль, прерывающая правильное течение или сцепление идей, тотчас же замечается нами и отбрасывается. Но, подумав, мы найдем, что даже в самых фантастических и бессвязных мечтаниях, даже в сновидениях ход нашего воображения не был вполне произволен, что и здесь существовала некоторая связь между различными следующими друг за другом идеями. Если бы мы записали самый несвязный и непринужденный разговор, то тотчас же заметили бы нечто связывающее все его отдельные переходы, а при отсутствии такой связи лицо, прервавшее нить разговора, все же могло бы сообщить нам, что в его уме тайно произошло сцепление мыслей, постепенно отдалившее его от предмета разговора. […]

Хотя тот факт, что различные идеи связаны друг с другом, слишком очевиден, чтобы он мог укрыться от наблюдения, ни один философ, насколько мне известно, не попытался перечислить или классифицировать все принципы ассоциации; между тем это предмет, по-видимому, достойный того, чтобы возбудить любопытство.

Мне представляется, что существует только три принципа связи между идеями, а именно: сходство, смежность во времени или пространстве и причинность (cause or effect). Я думаю, мало кто станет сомневаться в том, что указанные принципы действительно способствуют соединению идей. Портрет естественно переносит наши мысли к оригиналу (сходство); упоминание об одном помещении в некотором здании естественно ведет к вопросу или разговору о других (смежность), а думая о ране, мы едва ли можем удержаться от мысли о следующей за ней боли (причина и действие). […]

Глава IV. Скептические сомнения относительно деятельности ума

Все объекты, доступные человеческому разуму или исследованию, по природе своей могут быть разделены на два вида, а именно: на отношения между идеями и факты. К первому виду относятся такие науки, как геометрия, алгебра и арифметика, и вообще всякое суждение, достоверность которого или интуитивна, или демонстративна. Суждение, гласящее, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух других сторон, выражает отношение между указанными фигурами; в суждении трижды пять равно половине тридцати выражается отношение между данными числами. Такого рода суждения могут быть открыты путем одной только деятельности мысли независимо от того, что существует где бы то ни было во вселенной. Пусть в природе никогда бы не существовало ни одного круга или треугольника, и все-таки истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность.

Факты, составляющие второй вид объектов человеческого разума, удостоверяются иным способом, и, как бы велика ни была для нас очевидность их истины, она иного рода, чем предыдущая. Противоположность всякого факта всегда возможна, потому что она никогда не может заключать в себе противоречия, и наш ум всегда представляет ее так же легко и отчетливо, как если бы она вполне соответствовала действительности. Суждение солнце завтра не взойдет столь же ясно и столь же мало заключает в себе противоречие, как и утверждение, что оно взойдет; поэтому мы напрасно старались бы демонстративно доказать его ложность: если бы последняя была доказуема демонстративно, суждение заключало бы в себе противоречие и не могло бы быть ясно представлено нашим умом.

Поэтому, быть может, небезынтересно будет исследовать природу той очевидности, которая удостоверяет нам реальность какого-либо предмета или же наличие какого-либо факта, выходящего за пределы непосредственных показаний наших чувств или свидетельств нашей памяти. […]

Все заключения о фактах основаны, по-видимому, на отношении причины и действия. Лишь с помощью этого отношения можем мы выходить за пределы свидетельств нашей памяти и чувств. Если бы вы спросили какого-нибудь

человека, почему он верит в некоторый факт, которого нет налицо, например в то, что его друг находится в деревне или во Франции, он привел бы вам какое-нибудь основание, и основанием этим был бы другой факт, например письмо, полученное от друга, или знание его прежних намерений и обещаний. Найдя часы или какой-нибудь другой механизм на пустынном острове, всякий заключит, что когда-то на этом острове были люди. Все наши заключения относительно фактов однородны: в них мы постоянно предполагаем, что существует связь между наличным фактом и фактом, о котором мы заключаем на основании первого; если бы ничто не связывало эти факты, наше заключение было бы совершенно ненадежно. Если мы слышим в темноте внятный голос и разумную речь, это убеждает нас в присутствии какого-то человека. Почему? Потому что эти факты суть проявления человеческой организации, тесно с нею связанные. Стоит нам проанализировать все остальные подобные заключения, и мы обнаружим, что все они основаны на отношении причины и действия, близком или отдаленном, прямом или косвенном. Тепло и свет суть сопутствующие друг другу действия огня, и одно из этих действий может быть с одинаковым основанием выведено из другого.

Поэтому, если мы хотим удовлетворительно решить вопрос о природе очевидности, удостоверяющей нам существование фактов, нужно исследовать, каким образом мы приходим к познанию причин и действий.

Я решаюсь выдвинуть в качестве общего положения, не допускающего исключений, то, что знание отношения причинности отнюдь не приобретается путем априорных заключений, но проистекает всецело из опыта, когда мы замечаем, что отдельные объекты постоянно соединяются друг с другом. Покажите какой-нибудь объект человеку с самым сильным природным разумом и способностями: если этот объект будет совершенно нов для него, то, как бы он исследовал доступные качества восприятию последнего, он не в состоянии будет открыть ни его причин, ни его действий. Если даже предположить, что сила разума Адама с самого начала была в высшей степени совершенна, он не смог бы заключить на основании текучести и прозрачности воды, что может в ней захлебнуться, или на основании света и теплоты огня, что последний может его сжечь. Ни один объект не проявляет в своих доступных чувствам качествах ни причин, его породивших, ни действий, которые он произведет; и наш разум без помощи опыта не может сделать никакого заключения относительно реального существования и фактов.

Все охотно согласятся с положением, что причины и действия могут быть открыты не посредством разума, но посредством опыта, если применить это положение к таким объектам, которые, насколько мы помним, некогда были совершенно незнакомы нам, ибо мы должны сознавать свою полную неспособность в то время предсказать, что именно могло быть ими вызвано. […]

Если бы нам показали какой-нибудь объект и предложили высказать, не справляясь с предшествующими наблюдениями, свое мнение относительно действия, которое он произведет, каким образом, скажите мне, должен был бы действовать в таком случае наш ум? Он должен был бы выдумать или вообразить какое-нибудь событие, которое и приписал бы объекту как его действие; но ясно,

что подобное измышление всегда будет совершенно произвольным. Наш ум никоим образом не может найти действия в предполагаемой причине, даже посредством самого точного и тщательного рассмотрения, ведь действие совершенно отлично от причины и в силу этого никогда не может быть открыто в ней.

Движение второго бильярдного шара – это событие, совершенно отличное от движения первого, и в первом нет ничего, что заключало бы в себе малейший намек на второе. Камень или кусок металла, поднятый кверху и оставленный без поддержки, тотчас же падает; но если рассматривать этот факт a priori, то разве мы находим в данном положении что-либо такое, что могло бы вызвать у нас идею движения камня или металла вниз скорее, чем идею его движения вверх или в каком-нибудь ином направлении? Но если воображение или измышление (invention) любого единичного действия во всех действиях природы произвольно, коль скоро мы не принимаем во внимание опыта, то таковыми же должны мы считать и предполагаемые узы, или связь, между причиной и действием, связь, объединяющую их и устраняющую возможность того, чтобы результатом деятельности данной причины было какое-нибудь иное действие. Если я вижу, например, что бильярдный шар движется по прямой линии к другому, и если даже, предположим, мне случайно приходит в голову, что движение второго шара будет результатом их соприкосновения или столкновения, то разве я не в состоянии представить себе, что сотня других событий может точно так же быть следствием этой причины? Разве оба этих шара не могут остаться в абсолютном покое? Разве не может первый шар вернуться по прямой линии назад или отскочить от второго по какой угодно линии или в каком угодно направлении? Все эти предположения допустимы, и их можно представить. Почему же мы станем отдавать предпочтение лишь одному из них, хотя оно не более допустимо и представимо, чем другие? Все наши априорные рассуждения никогда не в состоянии будут доказать нам основательность этого предпочтения.

Словом, всякое действие есть событие, отличное от своей причины. В силу этого не могло быть открыто в причине, и всякое измышление или априорное представление его неизбежно будет совершенно произвольным, даже после того, как это действие станет известно, связь его с причиной должна казаться нам столь же произвольной, коль скоро существует много других действий, которые должны представляться разуму совершенно столь же допустимыми и естественными. Итак, мы напрасно стали бы претендовать на то, чтобы определить (determine) любое единичное событие или заключить о причине и действии без помощи наблюдения и опыта.

Все это может объяснить нам, почему ни один разумный и скромный философ никогда не претендовал на то, чтобы определить (assign) окончательную причину какого-нибудь действия природы или же ясно указать деятельность той силы, которая порождает какое-либо единичное действие во вселенной. Общепризнано, что предельным усилием, доступным человеческому разуму, является приведение принципов, производящих явления природы, к большей простоте и сведение многих частных действий к немногим общим

причинам путем заключений, основанных на аналогии, опыте и наблюдении. Что же касается причин этих общих причин, то мы напрасно будем стараться открыть их и никогда не удовлетворимся тем или другим их объяснением. Эти окончательные причины и принципы совершенно скрыты от людского любопытства и исследования. Упругость, тяжесть, сцепление частиц, передача движения путем толчка – вот, вероятно, окончательные причины и принципы, которые мы когда-либо будем в состоянии открыть в природе; и мы вправе считать себя достаточно счастливыми, если при помощи точного исследования и рассуждения можем окончательно или почти окончательно свести частные явления к этим общим принципам. Самая совершенная естественная философия только отодвигает немного дальше границы нашего незнания, а самая совершенная моральная или метафизическая философия, быть может, лишь помогает нам открыть новые области такового. Таким образом, убеждение в человеческой слепоте и слабости является результатом всей философии; этот результат на каждом шагу вновь встречаться нам вопреки нашим усилиям уклониться от него или его избежать. […]

Глава V. Скептическое разрешение этих сомнений

Предположим, что человек, наделенный в высшей степени сильным разумом и способностью к размышлению, внезапно был бы перенесен в этот мир; он определенно тотчас же заметил бы постоянное следование друг за другом объектов и событий, но не был бы в состоянии открыть что-либо помимо этого. Он не мог бы с помощью какого бы то ни было умозаключения сразу дойти до идеи причины и действия, поскольку частные силы, производящие все действия в природе, никогда не открываются чувствам, а из того, что одно явление в единичном случае предшествует другому, неразумно выводить заключение, что одно из них – причина, а другое – действие. Их соединение может быть произвольным и случайным; может быть, нет никакого основания заключать о существовании одного события при появлении другого. Словом, такой человек без последующего опыта никогда не мог бы соотнести свои предположения или рассуждения с фактами или быть уверенным в чем-либо помимо того, что непосредственно встает в его памяти или же воспринимается его чувствами.

Предположим далее, что этот человек приобрел больший опыт и прожил на свете достаточно долго для того, чтобы заметить, что похожие друг на друга объекты или явления бывают постоянно соединены друг с другом. Каков же результат этого опыта? Человек тотчас же заключает о существовании одного объекта при появлении другого. Но весь его опыт не дает ему идеи или знания той скрытой силы, с помощью которой один объект производит другой, и его не принуждает выводить это заключение какой-либо процесс рассуждения. И все же он чувствует себя вынужденным сделать подобный вывод; и, даже будучи уверен, что его ум не принимает участия в этой операции, он тем не менее продолжал бы мыслить таким образом. Существует какой-то иной принцип, принуждающий его делать данное заключение.

Принцип этот есть привычка, или навык, ибо каждый раз, как повторение какого-либо поступка, или действия, порождает склонность к возобновлению того же поступка, или действия, независимо от влияния какого-либо рассуждения или познавательного процесса, мы всегда говорим, что такая склонность есть действие привычки. Употребляя данное слово, мы не претендуем на то, чтобы указать последнюю причину такой склонности, мы только отмечаем всеми признаваемый и хорошо всем знакомый по своим действиям принцип человеческой природы. Быть может, мы не в состоянии вести свои исследования еще дальше или же претендовать на то, чтобы указать причину этой причины, но должны удовлетвориться привычкой как самым последним принципом всех наших заключений из опыта, какой мы только можем указать. Достаточно, если мы можем дойти хоть до этого, и нам нечего жаловаться на ограниченность своих способностей в связи с тем, что они не позволяют нам идти дальше. Притом мы, несомненно, выдвигаем здесь если не согласное с истиной, то по крайней мере весьма понятное положение, утверждая, что после (наблюдения] постоянного соединения двух объектов, например тепла и огня, веса и плотности, только привычка заставляет нас ожидать одного из них при появлении другого. Это, по-видимому, даже единственная гипотеза, с помощью которой можно выяснить затрудняющий нас вопрос: почему мы выводим из тысячи примеров заключение, которое не в состоянии вывести из одного примера, ничем не отличающегося от остальных? Разум не способен к подобной перемене; выводы, которые он делает при рассмотрении одного круга, одинаковы с теми, которые он получил бы, исследовав все круги во вселенной. Но ни один человек, видевший только однажды, что тело движется, получив толчок от другого тела, не мог бы заключить, что всякое тело придет в движение после подобного толчка. Поэтому все заключения из опыта суть действия привычки, а не рассуждения.

Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 14-37.

Вопросы

1. *Что такое впечатление и идеи, согласно Юму? В чем состоит их различие?*
2. *Что такое ассоциации, какие виды ассоциаций выделял Юм и как он понимал их роль?*
3. *В чем заключаются особенности юмовского понимания причинности?*

Шарль Луи Монтескьё (1689 – 1755)
О духе законов

Законы в самом широком значении этого слова суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей; в этом смысле все, что существует, имеет свои законы: они есть и у божества, и у мира материального, и у существ сверхчеловеческого разума, и у животных, и у человека. Те, которые говорят, что все *видимые нами в мире явления произведены слепою судьбою*, утверждают

великую нелепость, так как что может быть нелепее слепой судьбы, создавшей разумные существа?

Итак, есть первоначальный разум; законы же – это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ. Бог относится к миру как создатель и охранитель; он творит по тем же законам, по которым охраняет; он действует по этим законам, потому что знает их; он знает их, потому что создал их, и он создал их, потому что они соответствуют его мудрости и могуществу.

Непрерывное существование мира, образованного движением материи и лишенного разума, приводит к заключению, что все его движения совершаются по неизменным законам, и какой бы иной мир мы себе ни вообразили вместо существующего, он все равно должен был бы или подчиниться неизменным правилам, или разрушиться.

Таким образом, дело творения, кажущееся актом произвола, предполагает ряд правил, столь же неизбежных, как рок атеистов. Было бы нелепо думать, что творец мог бы управлять миром и помимо этих правил, так как без них не было бы самого мира.

Эти правила – неизменно установленные отношения. Так, все движения и взаимодействия двух движущихся тел воспринимаются, возрастают, замедляются и прекращаются согласно отношениям между массами и скоростями этих тел; в каждом различии есть *единообразие* и в каждом изменении – *постоянство.*

Единичные разумные существа могут сами для себя создавать законы, но у них есть также и такие законы, которые не ими созданы. Прежде чем стать действительными, разумные существа были возможны, следовательно, возможны были отношения между ними, возможны поэтому и законы. Законам, созданным людьми, должна была предшествовать возможность справедливых отношений. [...]

Итак, надо признать, что отношения справедливости предшествуют установившему их положительному закону. Так, например, если существует общество людей, то справедливо, чтобы люди подчинялись законам этого общества [...].

Но мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический, так как хотя у него и есть законы, по своей природе неизменные, он не следует им с тем постоянством, с которым физический мир следует своим законам. Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и потому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по самой их природе действовать по собственным побуждениям. Поэтому они не соблюдают неизменно своих первоначальных законов, и даже тем законам, которые они создают сами для себя, они подчиняются не всегда. [...]

Как существо физическое, человек подобно всем другим телам управляется неизменными законами; как существо, одаренное умом, он беспрестанно нарушает законы, установленные богом, и изменяет те, которые сам установил. Он должен руководить собою, и, однако, он существо

ограниченное; как всякое смертное разумное существо, он становится жертвою неведения и заблуждения и нередко утрачивает и те слабые познания, которые ему уже удалось приобрести, а как существо чувствующее, он находится во власти тысячи страстей.

Такое существо способно ежеминутно забывать своего создателя – и бог напоминает ему о себе в заветах религии; такое существо способно ежеминутно забывать самого себя – и философы направляют его законами морали; созданный для жизни в обществе, он способен забывать своих ближних — и законодатели призывают его к исполнению своих обязанностей посредством политических и гражданских законов.

Всем этим законам предшествуют законы природы, названные так потому, что они вытекают единственно из устройства нашего существа. Чтобы основательно познакомиться с ними, надо рассмотреть человека во время, предшествовавшее образованию общества. Законы, по которым он жил в том состоянии, и будут законами природы. [...]

Как только люди соединяются в обществе, они утрачивают сознание своей слабости, существовавшее между ними равенство исчезает, и начинается война. Каждое отдельное общество начинает сознавать свою силу – отсюда состояние войны между народами. Отдельные лица в каждом обществе начинают ощущать свою силу и пытаются обратить в свою пользу главные выгоды этого общества — отсюда война между отдельными лицами.

Появление этих двух видов войны побуждает установить законы между людьми. Как жители планеты, размеры которой делают необходимым существование на ней многих различных пародов, люди имеют законы, определяющие отношения между этими народами: это *международное право.* Как существа, живущие в обществе, существование которою нуждается в охране, они имеют законы, определяющие отношения между правителями и управляемыми: это *право политическое.* Есть у них еще законы, коими определяются отношения всех граждан между собою: это *право гражданское. [...]*

Закон, говоря вообще, есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли; а политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума.

Эти законы должны находиться в таком тесном соответствии со свойствами народа, для которого они установлены, что только в чрезвычайно редких случаях законы одного народа могут оказаться пригодными и для другого народа.

Необходимо, чтобы законы соответствовали природе по принципам установленного или устанавляемого правительства, имеют ли они целью устройство его, что составляет задачу политических законов, или только поддержание его существования, что составляет задачу гражданских законов.

Они должны соответствовать физическим свойствам страны, ее климату – холодному, жаркому или умеренному, качествам почвы, ее положению, размерам, образу жизни ее народов – земледельцев, охотников или пастухов, степени свободы, допускаемой устройством государства, религии населения, его

склонностям, богатству, численности, торговле, нравам и обычаям; наконец, они связаны между собой и обусловлены обстоятельствами своего возникновения, целями законодателя, порядком вещей, па котором они утверждаются. Их нужно рассмотреть со всех этих точек зрения.

Это именно я и предполагаю сделать в настоящей книге. В ней будут исследованы все эти отношения; совокупность их образует то, что называется *Духом законов. [...]*

Есть три образа правления: *республиканский, монархический и деспотический. [...]*

Республиканское правление – это то, при котором верховная власть находится в руках или всего народа, или части его; монархическое — при котором управляет один человек, но посредством установленных неизменных законов; между тем как в деспотическом все вне всяких законов и правил движется волей и произволом одного лица (с. 11–17).

В монархиях политика совершает великие дела при минимальном участии добродетелей, подобно тому как самые лучшие машины совершают свою работу при помощи минимума колес и движений. Такое государство существует независимо от любви к отечеству, от стремления к истинной славе, от самоотвержения, от способности жертвовать самым дорогим и от всех героических добродетелей, которые мы находим у древних и о которых знаем только по рассказам.

Законы заменяют здесь все эти добродетели, ставшие ненужными; государство освобождает всех от них: всякое действие, не производящее шума, там в некотором смысле остается без последствий. *[...]*

Честь, т. е. предрассудки каждого лица и каждого положения, заменяет в нем, [монархическом правлении], политическую добродетель, о которой я говорю выше, и всюду ее представляет. Честь может там вдохновлять людей на самые прекрасные деяния и в соединении с силою законов вести их к целям правительства не хуже самой добродетели. *[...]*

Как для республики нужна *добродетель*, а для монархии *честь*, так для деспотического правительства нужен *страх*. В добродетели оно не нуждается, а честь была бы для него опасна (с.29-32).

[...] Политическая свобода состоит совсем не в том, чтобы делать то, что хочется. В государстве, т. е. в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть.

Необходимо уяснить себе, что такое свобода и что такое независимость. Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане (с. 137).

Если справедливо, что характер ума и страсти сердца чрезвычайно различны в различных климатах, то законы должны соответствовать и различию этих страстей, и различию этих характеров. [...]

Холодный воздух производит сжатие окончаний внешних волокон нашего тела, отчего напряжение их увеличивается и усиливается приток крови от

конечностей к сердцу. Он вызывает сокращение этих мышц и таким образом еще более увеличивает их силу. Наоборот, теплый воздух ослабляет наружные волокна, растягивает их и, следовательно, уменьшает их силу и упругость.

Поэтому в холодных климатах люди крепче. Деятельность сердца и реакция окончаний волокон там совершаются лучше, жидкости находятся в большем равновесии, кровь энергичнее стремится к сердцу, и сердце в свою очередь обладает большей силой. Эта большая сила должна иметь немало последствий, каковы, например, большее доверие к самому себе, т. е. большее мужество, большее сознание своего превосходства, т. е. меньшее желание мстить, большая уверенность в своей безопасности, т. е. больше прямоты, меньше подозрительности, политиканства и хитрости. Поставьте человека в жаркое замкнутое помещение, и он но вышеуказанным причинам ощутит очень сильное расслабление сердца. И если бы при таких обстоятельствах ему предложили совершить какой-нибудь отважный поступок, то, полагаю, он выказал бы очень мало расположения к этому. Расслабление лишит его душевной бодрости, он будет бояться всего, потому что будет чувствовать себя ни к чему не способным. Народы жарких климатов робки, как старики; народы холодных климатов отважны, как юноши (с. 189).

В южных странах организм нежный, слабый, но чувствительный, предается любви, которая беспрерывно зарождается и удовлетворяется в гареме, а при более независимом положении женщин связана со множеством опасностей. В северных странах организм здоровый, крепко сложенный, но тяжеловесный, находит удовольствие во всякой деятельности, которая может расшевелить душу: в охоте, странствованиях, войне и вине. В северном климате вы увидите людей, у которых мало пороков, немало добродетелей и много искренности и прямодушия. По мере приближения к югу вы как бы удаляетесь от самой морали: там вместе с усилением страстей умножаются преступления, и каждый старается превзойти других во всем, что может благоприятствовать этим страстям. В странах умеренного климата вы увидите народы, непостоянные в своем поведении и даже в своих пороках и добродетелях, так как недостаточно определенные свойства этого климата не в состоянии дать им устойчивость.

В климате чрезмерно жарком тело совершенно лишается силы. Тогда расслабление тела переходит на душу: такой человек ко всему равнодушен, не любопытен, не способен ни на какой благородный подвиг, ни на какое проявление великодушия, все его склонности приобретают пассивный характер, лень становится счастьем, там предпочитают переносить наказания, чем принуждать себя к деятельности духа, и рабство кажется более легким, чем усилия разума, необходимые для того, чтобы самому управлять собою (с. 200).

В Азии всегда были обширные империи; в Европе же они никогда не могли удержаться. Дело в том, что в известной нам Азии равнины гораздо обширнее и она разрезана горами и морями на более крупные области; а поскольку она расположена южнее, то ее источники скорее иссякают, горы менее покрыты снегом и не очень многоводные реки составляют более легкие преграды.

Поэтому власть в Азии должна быть всегда деспотической, и если бы там не было такого крайнего рабства, то в ней очень скоро произошло бы разделение

на более мелкие государства, несовместимое, однако, с естественным разделением страны.

В Европе в силу ее естественного разделения образовалось несколько государств средней величины, где правление, основанное на законах, не только не оказывается вредным для прочности государства, но, напротив, настолько благоприятно в этом отношении, что государство, лишенное такого правления, приходит в упадок и становится слабее других.

Вот что образовало тот дух свободы, благодаря которому каждая страна в Европе с большим трудом подчиняется посторонней силе, если эта последняя не действует посредством торговых законов и в интересах ее торговли когда ее не покидал; во всей истории этой страны невозможно найти ни одной черты, знаменующей свободную душу; в ней можно увидеть только героизм рабства (с. 239).

Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа. Чем более усиливается в народе действие одной из этих причин, том более ослабляется действие прочих. (с. 260).

Монтескье Ш.Л. О духе законов. М.: Мысль, 1999. С. 11-260

Вопросы

1. *В чем, по Монтескьё, заключается сущность закона и его виды?*
2. *Какие формы правления выделяет Монтескьё и в чем заключаются их особенности?*
3. *Какие факторы оказывают влияние на форму правления?*

Иммануил Кант (1724 – 1804)
Критика чистого разума

На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума.

В такое затруднение разум попадает не по своей вине. Он начинает с основоположений, применение которых в опыте неизбежно и в то же время в достаточной мере подтверждается опытом. Опираясь на них, он поднимается (как этого требует и его природа) все выше, к условиям более отдаленным. Но так как он замечает, что на этом пути его дело должно всегда оставаться незавершенным, потому что вопросы никогда не прекращаются, то он вынужден прибегнуть к основоположениям, которые выходят за пределы всякого возможного опыта и тем не менее кажутся столь несомненными, что даже обыденный человеческий разум соглашается с ними. Однако вследствие этого разум погружается во мрак и впадает в противоречия, которые, правда, могут привести его к заключению, что где-то в основе лежат скрытые ошибки, но обнаружить их он не в состоянии, так как основоположения, которыми он

пользуется, выходят за пределы всякого опыта и в силу этого не признают уже критерия опыта. Арена этих бесконечных споров называется *метафизикой*

Было время, когда метафизика называлась *царицей* всех наук, и если принимать желание за действительность, то она, конечно, заслуживала этого почетного названия ввиду большого значения своего предмета. В наш век, однако, вошло в моду выражать к ней полное презрение, и эта матрона, отвергаемая и покинутая, жалуется подобно Гекубе: «Недавно во всем изобильна, Стольких имев и детей, и зятьев, и невесток, и мужа, пленницей нищей влачусь…» *(Овидий.* Метаморфозы).

Вначале, в эпоху *догматиков,* господство метафизики было *деспотическим.* Но так как законодательство носило еще следы древнего варварства, то из-за внутренних войн господство метафизики постепенно выродилось в полную *анархию,* и скептики – своего рода кочевники, презирающие всякое постоянное возделывание почвы, – время от времени разрушали гражданское единство. К счастью, однако, их было мало, и они поэтому не могли мешать догматикам вновь и вновь приниматься за работу, хотя и без всякого согласованного плана. Правда, в *Новое время* был момент, когда казалось, что всем этим спорам должен был быть положен конец некоторого рода *физиологией человеческого рассудка* [разработанной] знаменитым Локком) и что правомерность указанных притязаний метафизики вполне установлена. Однако оказалось, что, хотя происхождение этой претенциозной царицы выводилось из низших сфер простого опыта и тем самым должно было бы с полным правом вызывать сомнение относительно ее притязаний, все же, поскольку эта *генеалогия* в действительности приписывалась ей ошибочно, она не отказывалась от своих притязаний, благодаря чему все вновь впадало в обветшалый, изъеденный червями *догматизм*; поэтому метафизика опять стала предметом презрения, от которого хотели избавить науку. В настоящее время, когда (по убеждению многих) безуспешно испробованы все пути, в науке господствует отвращение и полный *индифферентизм* – мать Хаоса и Ночи, однако в то же время заложено начало или по крайней мере появились проблески близкого преобразования и прояснения наук, после того как эти науки из-за дурно приложенных усилий сделались темными, запутанными и непригодными.

В самом деле, напрасно было бы притворяться *безразличным* к таким исследованиям, предмет которых *не может быть безразличным* человеческой природе. Ведь и так называемые *индифферентисты,* как бы они ни пытались сделать себя неузнаваемыми при помощи превращения ученого языка в общедоступный, как только они начинают мыслить, неизбежно возвращаются к метафизическим положениям, к которым они на словах выражали столь глубокое презрение. Однако указанное безразличие, возникшее в эпоху расцвета всех наук и затрагивающее как раз тех, чьими познаниями, если бы они имелись, менее всего следовало бы пренебрегать, представляет собой явление, заслуживающее внимания и раздумья. Совершенно очевидно, что это безразличие есть результат не легкомыслия, а зрелой *способности суждения* нашего века, который не намерен больше ограничиваться мнимым знанием и требует от разума, чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий – за

самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания – не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума. Такой суд есть не что иное, как *критика* самого *чистого разума.*

Я разумею под этим не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта,* стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов. [...]

Математика и *физика* – это две теоретические области познания разумом, которые должны определять свои *объекты* a priori, первая совершенно чисто, а вторая чисто по крайней мере отчасти, а далее – также по данным иных, чем разум, источников познания.

С самых ранних времен, до которых простирается история человеческого разума, *математика* пошла верным путем науки у достойных удивления древних греков. Однако не следует думать, что математика так же легко нашла или, вернее, создала себе этот царский путь, как логика, в которой разум имеет дело только с самим собой; наоборот, я полагаю, что она долго действовала ощупью (особенно у древних египтян), и перемена, равносильная *революции,* произошла в математике благодаря чьей-то счастливой догадке, после чего уже нельзя было не видеть необходимого направления, а верный путь науки был проложен и предначертан на все времена и в бесконечную даль. Для нас не сохранилась история этой революции в способе мышления, гораздо более важной, чем открытие пути вокруг знаменитого мыса, не сохранилось также имя счастливца, произведшего эту революцию. Однако легенда, переданная нам Диогеном Лаэртским, сообщающим имя мнимого изобретателя ничтожных, по общему мнению даже не требующих доказательства, элементов геометрических демонстраций, показывает, что воспоминание о переменах, вызванных первыми признаками открытия этого нового пути, казалось чрезвычайно важным в глазах математиков и потому оставило неизгладимый след в их сознании. Но свет открылся тому, кто впервые доказал теорему *о равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой); он понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам a priori, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что иметь о чем-то верное априорное знание он может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию.

Естествознание гораздо позднее попало на столбовую дорогу науки. Только полтора столетия тому назад предложение проницательного Бэкона Веруламского было отчасти причиной открытия [этого пути], а отчасти толчком, подвинувшим естествознание вперед, так как следы его уже были найдены; это также можно объяснить только быстро совершившейся революцией в способе

мышления. Я буду иметь здесь в виду естествознание только постольку, поскольку оно основывается на *эмпирических* принципах.

Ясность для всех естествоиспытателей возникла тогда, когда Галилей стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью, когда Торричелли заставил воздух поддерживать вес, который, как он заранее предвидел, был равен весу известного ему столба воды...

Естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди, согласно постоянным законам, и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем. Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, лишь сообразно с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы. Поэтому даже физика обязана столь благоприятной для нее революцией в способе своего мышления исключительно лишь [счастливой] догадке – сообразно с тем, что сам разум вкладывает в природу, искать (а не придумывать) в ней то, чему он должен научиться у нее и чего он сам по себе не познал бы. Тем самым естествознание впервые вступило на верный путь науки после того, как оно в течение многих веков двигалось ощупью.

Метафизика, совершенно изолированное спекулятивное познание разумом, которая целиком возвышается над знанием из опыта, а именно познание посредством одних лишь понятий (но без применения их к созерцанию, как в математике), и в которой разум, следовательно, должен быть только своим собственным учеником, – до сих пор не пользовалась еще благосклонностью судьбы и не сумела еще вступить на верный путь науки, несмотря на то, что она древнее всех других наук и сохранилась бы, если даже все остальные [науки] были бы повержены всеистребляющим варварством. В метафизике разум постоянно оказывается в состоянии застоя, даже когда он пытается a priori усмотреть (как он считает себя вправе) законы, которые подтверждаются самым обыденным опытом. В метафизике приходится бесчисленное множество раз возвращаться назад, так как оказывается, что [избранный прежде] путь не ведет туда, куда мы хотели. Что касается единодушия во взглядах сторонников метафизики, то она еще настолько далека от него, что скорее напоминает арену, как будто приспособленную только для упражнений в борьбе, арену, на которой ни один боец еще никогда не завоевал себе места и не мог обеспечить себе своей победой прочное пристанище. Нет поэтому сомнения в том, что метафизика до сих пор действовала только ощупью и, что хуже всего, оперировала одними только понятиями.

В чем причина того, что здесь до сих пор не могли найти верный путь науки? Может быть, его невозможно найти? Но тогда почему же природа

наделила наш разум неустанным стремлением искать такой путь как одно из важнейших дел разума? Более того, как мало у нас причин доверять разуму, если он не только покидает нас в важнейшей сфере нашей любознательности, но и заманивает нас ложными обещаниями, чтобы в конце концов обмануть нас! Или если до сих пор разум только ошибался, то какие показания дают нам при возобновлении исследования основание надеяться, что мы окажемся счастливее своих предшественников?

Я полагал бы, что пример математики и естествознания, которые благодаря быстро совершившейся в них революции стали тем, что они есть в настоящее время, достаточно замечателен, чтобы поразмыслить над сущностью той перемены в способе мышления, которая оказалась для них столь благоприятной, и чтобы по крайней мере попытаться подражать им, поскольку это позволяет сходство их с метафизикой как основанных на разуме знаний. До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, – а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о *созерцании* предметов. Если бы созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне непонятно, каким образом можно было бы знать что-либо a priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания. Но я не могу остановиться на этих созерцаниях, и для того, чтобы они сделались знанием, я должен их как представления отнести к чему-нибудь как к предмету, который я должен определить посредством этих созерцаний. Отсюда следует, что я могу допустить одно из двух: либо *понятия,* посредством которых я осуществляю это определение, также сообразуются с предметом и тогда я вновь впадаю в прежнее затруднение относительно того, каким образом я могу что-то узнать a priori о предмете; либо же допустить, что предметы, или, что то же самое, *опыт,* единственно в котором их (как данные предметы) и можно познать, сообразуются с этими понятиями. В этом последнем случае я тотчас же вижу путь более легкого решения вопроса, так как опыт сам есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, a priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, стало быть, все предметы опыта должны необходимо сообразоваться и согласоваться. Что же касается

предметов, которые мыслятся только разумом, и притом необходимо, но которые (по крайней мере так, как их мыслит разум) вовсе не могут быть даны в опыте, то попытки мыслить их (ведь должны же они быть мыслимы) дадут нам затем превосходный критерий того, что мы считаем измененным методом мышления, а именно что мы a priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими

Эта попытка удается по нашему желанию и обещает метафизике верный путь науки в ее первой части, т. е. там, где метафизика занимается априорными понятиями, сообразно с которыми могут быть даны предметы в опыте. Действительно, после указанного изменения в способе мышления нетрудно объяснить возможность априорного познания и, что важнее, дать удовлетворительное доказательство законов, a priori лежащих в основе природы как совокупности предметов опыта, между тем как решение как той, так и другой задачи при прежнем методе было невозможно. Однако из этой дедукции нашей способности априорного познания в первой части метафизики получается странный и с виду весьма неблагоприятный для всей цели второй ее части результат, а именно с помощью способности априорного познания мы никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта, между тем как именно это и составляет самую существенную задачу метафизики. Но как раз здесь подвергается испытанию истинность первой нашей оценки априорного познания разумом, согласно которой это знание относится только к явлениям, а вещь сама по себе остается не познанной нами, хотя она сама по себе и действительна. Ибо то, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное,* которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах самих по себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий. Если же при предположении, что приобретенное нашим опытом знание сообразуется с предметами как вещами самими по себе, оказывается, что безусловное вообще *нельзя мыслить без противоречия,* и, наоборот, при предположении, что не представления о вещах, как они нам даны, сообразуются с этими вещами как вещами самими по себе, а скорее эти предметы как явления сообразуются с тем, как мы их представляем, данное *противоречие отпадает* и, следовательно, безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, [т. е.] как в вещах самих по себе, – то отсюда становится ясным, что сделанное нами сначала в виде попытки допущение обоснованно. И вот после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного, у нас все еще остается возможность попытаться установить, не может ли этот разум в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного, порожденного разумом понятия безусловного и сообразно с желанием метафизики выйти именно таким образом за пределы всякого возможного опыта посредством нашего априорного, но уже лишь практически возможного знания. При таком подходе спекулятивный разум все же предоставил нам по крайней мере место, хотя он и был вынужден оставить его пустым. Стало быть, у нас есть еще возможность,

более того, нам вменено в обязанность заполнить, если можем, это место практическими данными разума.

Задача этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей. Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении. [...]

Свою критику мы противопоставляем не *догматическому методу* разума в его чистом познании как науке (ибо наука всегда должна быть догматической, т. е. должна давать строгие доказательства из верных априорных принципов), а *догматизму,* т. е. притязаниям продвигаться вперед при помощи одного только чистого познания из понятий (философских) согласно принципам, давно уже применяемым разумом, не осведомляясь о правах разума на эти принципы и о способе, каким он дошел до них. Таким образом, догматизм есть догматический метод чистого разума *без предварительной критики способности самого чистого разума.* Следовательно, это противопоставление вовсе не благоприятствует болтливой поверхностности, присвоившей себе претенциозное имя популярности, а также скептицизму, который быстро расправляется со всей метафизикой. Скорее наоборот, критика есть необходимое предварительное условие для содействия основательной метафизике как науке, которая необходимо должна быть построена догматически и в высшей степени систематически, следовательно, по-ученому (не популярно), так как это требование непременно должно быть предъявлено к ней ввиду того, что она притязает на выполнение своей задачи совершенно a priori, стало быть, к полному удовольствию спекулятивного разума. [...]

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.

...в дальнейшем исследовании мы будем называть априорными знания, *безусловно* независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта. Им противоположны эмпирические знания, или знания, возможные

только a posteriori, т. е. посредством опыта. В свою очередь, из априорных знаний *чистыми* называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение *всякое изменение имеет свою причину* есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта.

Речь идет о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое знание от эмпирического. Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным. Поэтому, *во-первых,* если имеется положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью,* то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами, в свою очередь, необходимы, то оно безусловно априорное положение. *Во-вторых,* опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении *все тела имеют тяжесть.* Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом.

Нетрудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм, выводить его из частого присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых априорных основоположений в нашем познании, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т. е. доказать a priori. В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь, также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями. Впрочем, здесь мы можем довольствоваться тем, что указали как на факт на чистое применение

нашей познавательной способности вместе с ее признаками. Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них. Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется *пространство,* которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить. Точно так же если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как *субстанцию* или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно a priori пребывает в нашей познавательной способности.

Еще больше, чем все предыдущее, говорит нам то обстоятельство, что некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта и с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более предпочтительными и по их конечной цели гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений. Мы при этом скорее готовы пойти на что угодно, даже с риском заблудиться, чем отказаться от таких важных исследований из-за какого-то сомнения или пренебрежения и равнодушия к ним. Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть *бог, свобода* и *бессмертие.* А наука, конечная цель которой – с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется *метафизикой;* ее метод вначале догматичен, т. е. она уверенно берется за решение [этой проблемы] без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 7-35.

Вопросы

1. *В чем по Канту заключаются причины неудач прежней философии?*
2. *Какие задачи критической философии ставит Кант?*
3. *Что такое априорные формы и какую роль они играют в процессе познания?*
4. *Какие основные проблемы чистого разума выделил Кант?*

Иммануил Кант
Основы метафизики нравственности

... все нравственные понятия имеют свое место и возникают совершенно a priori в разуме, и притом в самом обыденном человеческом разуме так же, как и

в исключительно спекулятивном; что они не могут быть отвлечены ни от какого эмпирического и потому лишь случайного познания; что именно эта чистота их происхождения делает их достойными служить нам высшими практическими принципами; что насколько мы каждый раз привносим эмпирический [элемент], настолько лишаем их истинного влияния и безграничной ценности поступков; что не только величайшая необходимость в теоретических целях, когда дело идет только о спекуляции, требует, чтобы понятия и законы нравственности черпались из чистого разума и излагались во всей чистоте и, более того, чтобы был определен объем всего этого практического или чистого познания разума, т. е. вся способность чистого практического разума, но что все это имеет величайшее практическое значение. Однако не следует при этом ставить принципы в зависимость от особой природы человеческого разума, как это охотно допускает, да иногда и находит необходимым, спекулятивная философия; нет, именно потому, что моральные законы должны иметь силу для каждого разумного существа вообще, необходимо выводить их уже из общего понятия разумного существа вообще и таким образом излагать всю мораль, которая для своего применения к людям нуждается в антропологии, сначала независимо от нее как чистую философию, т. е. как метафизику, во всей полноте (что вполне возможно в этом виде совершенно обособленного познания). При этом мы прекрасно понимаем, что, не обладая ею, не только совершении напрасно пытаться точно определить для спекулятивного суждения моральное [содержание] долга во всем, что сообразно с долгом, но даже в обычном и практическом применении, особенно в моральном наставлении, невозможно основать нравы на их подлинных принципах и тем самым вызывать чистые моральные убеждения и прививать умам стремление к высшему благу в мире.

Однако, чтобы в этой работе подняться по естественным ступеням не просто от обыденного нравственного суждения (которое здесь достойно большого уважения) к философскому, как это было раньше, а от популярной философии, не идущей дальше того, до чего она может ощупью дойти посредством примеров, к метафизике (которая уже больше не дает себя сдерживать ничем эмпирическим и которая, имея своей задачей определить всю сумму относящегося сюда познания разума, доходит во всяком случае до идей, где нас покидают даже примеры), мы должны проследить и ясно представить практическую способность разума, начиная с ее общих определяющих правил и кончая тем пунктом, где из нее возникает понятие долга.

Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет волю, или способность поступать согласно представлению о законах, т. е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется разум, то воля есть не что иное, как практический разум. Если разум непременно определяет волю, то поступки такого существа, признаваемые за объективно необходимые, необходимы также и субъективно, т. е. воля есть способность выбирать только то, что разум независимо от склонности признает практически необходимым, т. е. добрым. Если же разум сам по себе недостаточно определяет волю, если воля подчинена еще и субъективным условиям (тем или иным мотивам), которые не всегда согласуются с объективными,- одним словом, если

воля сама по себе не полностью сообразуется с разумом (как это действительно имеет место у людей), то поступки, объективно признаваемые за необходимые, субъективно случайны и определение такой воли сообразно с объективными законами есть принуждение; т. о. хотя отношение объективных законов к не вполне доброй воле представляется как определение воли разумного существа основаниями разума, но эта воля по своей природе послушна им не с необходимостью.

Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется императивом.

Все императивы выражены через долженствование и этим показывают отношение объективного закона разума к такой воле, которая по своему субъективному характеру не определяется этим с необходимостью (принуждение). Они говорят, что делать нечто или не делать этого - хорошо, но они говорят это такой воле, которая не всегда делает нечто потому, что ей дают представление о том, что делать это хорошо. Но практически хорошо то, что определяет волю посредством представлений разума, стало быть, не из субъективных причин, а объективно, т. е. из оснований, значимых для всякого разумного существа, как такового. В этом состоит отличие практически хорошего от приятного; приятным мы называем то, что имеет влияние на волю только посредством ощущения из чисто субъективных причин, значимых только для того или иного из чувств данного человека, но не как принцип разума, имеющий силу для каждого.

Совершенно добрая воля, таким образом, также подчинялась бы объективным законам (добра), но на этом основании нельзя было бы представлять ее как принужденную к законосообразным поступкам, так как сама собой, по своему субъективному характеру, она может быть определена только представлением о добре. Поэтому для божественной и вообще для святой воли нет никаких императивов; долженствование здесь но на своем месте, так как воление само собой необходимо согласно с законом. Поэтому императивы суть только формулы для выражения отношения объективных законов воления вообще к субъективному несовершенству воли того или другого разумного существа, например воли человека.

Все императивы, далее, повелевают или гипотетически, или категорически. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели.

Так как каждый практический закон представляет возможный поступок как хороший и поэтому как необходимый для субъекта, практически определяемого разумом, то все императивы суть формулы определения поступка, который необходим согласно принципу воли, в каком-либо отношении доброй. Если же поступок хорош только для чего-то другого как средство, то мы имеем дело с гипотетическим императивом; если он представляется как хороший сам по себе,

стало быть как необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом ее, то императив – категорический.

Императив говорит, таким образом, какой возможный с моей стороны поступок был бы хорошим, и представляет практическое правило по отношению к такой воле, которая не совершает непременно поступка только потому, что он хорош, так как отчасти субъект не всегда знает, что поступок хорош, отчасти же, если бы он это и знал, его максимы все же могли бы противоречить объективным принципам практического разума.

Гипотетический императив, следовательно, говорит лишь, что поступок хорош для какой-нибудь возможной или действительной цели. В первом случае он проблематически-практический, а во втором – ассерторически-практический принцип. Категорический императив, который признает поступок сам по себе, безотносительно к какому-нибудь намерению, т. е. и без какой-либо другой цели, объективно необходимым, имеет силу аподектически-практического принципа.

То, что исполнимо только силами какого-нибудь разумного существа, можно мыслить себе и как возможную цель для какой-нибудь воли, и поэтому, поскольку поступок представляется необходимым, для того чтобы достигнуть какой-нибудь вызываемой этим возможной цели, принципов [совершения] поступков на самом деле бесконечно много. Все науки имеют какую-то практическую часть, состоящую из указаний, что какая-нибудь цель для нас возможна, и из императивов, [предписывающих то], как она может быть достигнута. Такие императивы могут поэтому вообще называться императивами умения. Разумна ли и хороша ли цель,- об этом здесь и речи нет, речь идет лишь о том, что необходимо делать, чтобы ее достигнуть. Предписания для врача, чтобы основательно вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, равноценны постольку, поскольку каждое из них служит для того, чтобы полностью осуществить поставленную цель. Так как в детстве не знают, какие цели могут встретиться в жизни, то родители прежде всего стараются научить своих детей многому и заботятся об умении применять средства ко всевозможным целям; при этом ни о какой из них они но могут определенно сказать, что она действительно станет в будущем целью их воспитанника, хотя возможно, что она у него когда-нибудь будет. И эта забота так велика, что из-за этого они обычно забывают помочь им выработать и поправить их суждение о ценности тех предметов, которые они, быть может, захотят поставить себе целью.

Есть, однако, одна цель, наличие которой можно предполагать у всех разумных существ (поскольку к ним, а именно как к зависимым существам, подходят императивы), следовательно, такая цель, которую они не только могут иметь, но о которой можно с полной уверенностью заранее сказать, что все они ее имеют по естественной необходимости; я имею в виду цель достигнуть счастья. Гипотетический императив, который представляет практическую необходимость поступка как средство для содействия счастью, есть ассерторический императив. Его следует изображать как необходимый не для какой-нибудь неизвестной, лишь возможной цели, а для цели, которую можно с уверенностью и a priori предположить у каждого человека, так как она

принадлежит его существу. Умение выбирать средства для своего собственного максимального благополучия можно назвать благоразумием в самом узком смысле. Следовательно, императив, касающийся выбора средств для достижения собственного счастья, т. е. предписание благоразумия, все еще остается гипотетическим: поступок предписывается не безусловно, а только как средство для другой цели.

Наконец, существует императив, который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Этот императив категорический. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом нравственности.

Воление по этим троякого рода принципам можно легко различить также по неодинаковости принуждения воли. Для того чтобы сделать заметным и это различие, я думаю, было бы лучше всего расположить эти принципы по порядку со следующими названиями: они или правила умения, или советы благоразумия, или веления (законы) нравственности. В самом деле, только с законом связано понятие безусловной и притом объективной и, стало быть, общезначимой необходимости, и веления суть законы, которым должно повиноваться, т. е. следовать и вопреки склонности. Подача совета содержит, правда, необходимость, но эта необходимость может быть значимой только при субъективном условии: причисляет ли данный человек то или другое к своему счастью; категорический же императив не ограничен никаким условием и как абсолютно, хотя и практически, необходимый может быть назван велением в собственном смысле. Можно было бы назвать первые императивы также техническими (относящимися к умению), вторые – прагматическими (относящимися к благу), третьи – моральными (относящимися к свободному поведению вообще, т. е. к нравственности).

... нам придется исследовать возможность категорического императива всецело a priori: если бы действительность этого императива была дана нам в опыте, то возможность была бы нам нужна не для установления [его], а только для объяснения; но в таком выгодном положении мы не находимся. Тем не менее пока ясно следующее: что один лишь категорический императив гласит как практический закон, все же остальные могут, правда, быть названы принципами воли, но их никак нельзя назвать законами; ибо то, что необходимо сделать для достижения той или иной цели, само по себе может рассматриваться как случайное и мы всякий раз можем не быть связаны с предписаниями, если только откажемся от этой цели; безусловное же веление не оставляет воле никакой свободы в отношении противоположного [решения], стало быть, лишь оно и содержит в себе ту необходимость, которой мы требуем от закона.

Во-вторых, у этого категорического императива, или закона нравственности, основание трудности (убедиться в его возможности) также очень велико. Он априорное синтетически-практическое положение, и так как понимание возможности положений такого рода наталкивается на большие трудности в

теоретическом познании, то легко догадаться, что и в практическом их будет не меньше.

Поставив эту задачу, мы сперва попытаемся узнать, не подскажет ли нам, быть может, понятие категорического императива также и его формулу, содержащую в себе положение, которое одно только и способно быть категорическим императивом; ведь решение вопроса о возможности такого абсолютного веления, хотя бы мы и знали, как оно гласит, потребует еще особых и больших усилий, но мы откладываем их до последнего раздела.

Если я мыслю себе гипотетический императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе категорический императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы – быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остается ничего, кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой.

Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.

Если же все императивы долга могут быть выведены из этого единственного императива как из их принципа, то мы, хотя и оставляем нерешенным вопрос, не пустое ли понятие то, что называют долгом, можем по крайней мере показать, что мы мыслим посредством этого понятия и что мы хотим им выразить.

Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что, собственно, называется природой в самом общем смысле (по форме), т. е. существованием вещей, поскольку оно определено по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы.* [...]

Если при каждом нарушении долга мы будем обращать внимание на самих себя, то убедимся, что мы действительно не хотим, чтобы наша максима стала всеобщим законом, так как это для нас невозможно, скорее, мы хотим, чтобы противоположность ее осталась законом для всех; мы только позволяем себе для себя (или даже лишь для данного случая) сделать из этого закона исключение в пользу своей склонности. Следовательно, если бы мы взвешивали все с одной и той же точки зрения, а именно с точки зрения разума, то обнаружили бы в своей собственной воле противоречие, состоящее в том, что некоторый принцип объективно необходим как всеобщий закон и тем не менее субъективно не имеет всеобщей значимости, а допускает исключения. Но так как мы рассматриваем одни и те же поступки свои один раз с точки зрения воли, полностью сообразной с разумом, а другой раз – с точки зрения воли, на которую оказала воздействие склонность, то здесь в действительности нет противоречия, но зато имеется противодействие склонности предписанию разума; вследствие этого всеобщность принципа превращается просто в общезначимость, благодаря чему

практический принцип разума и максима должны сойтись на полпути. Хотя это и нельзя обосновать нашим собственным беспристрастно построенным суждением, тем не менее это доказывает, что мы действительно признаем силу категорического императива и (со всем уважением к нему) позволяем себе только некоторые, как нам кажется, незначительные и вынужденные исключения. [...]

Таким образом, все эмпирическое не только совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов; ведь в нравах подлинная и неизмеримо высокая ценность безусловно доброй воли как раз в том и состоит, что принцип [совершения] поступков свободен от всех влияний случайных причин, которые могут быть даны только опытом. [...]

Итак, вопрос состоит в следующем: необходимый ли это закон для всех разумных существ – всегда судить о своих поступках по таким максимам, относительно которых они сами могут хотеть, чтобы они служили всеобщими законами? Если это такой закон, то он должен уже быть связан (совершенно a priori) с понятием воли разумного существа вообще. Но для того чтобы обнаружить такую связь, нужно, как бы этому ни противились, сделать шаг за пределы, а именно к метафизике, однако к той ее области, которая отлична от сферы спекулятивной философии, – к метафизике нравственности. В практической философии, где мы не ставим себе задачей выяснять основания того, что происходит, а рассматриваем законы того, что должно происходить, хотя бы никогда и не происходило, т. е. объективно Практические законы, нам не нужно исследовать, на каком основании что-то нравится или не нравится. В чем разница между наслаждением от одного лишь ощущения и вкусом и отличается ли вкус от общего удовлетворения разума; на что опирается чувство приятного и неприятного и как возникают отсюда желания и склонности, а из них при содействии разума - максимы; все это предмет эмпирической психологии, которая составила бы вторую часть учения о природе, если рассматривать его как философию природы, поскольку оно основано на эмпирических законах. Здесь же речь идет об объективно практическом законе, стало быть об отношении Воля к самой себе, поскольку она определяется только разумом, так как все, что имеет отношение к эмпирическому, отпадает само собой. Ведь если разум определяет поведение только для самого себя (возможность чего мы как раз сейчас будем исследовать), то он должен делать это необходимо a priori.

Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков сообразно с представлением о тех или иных законах. И такая способность может быть только в разумных существах. То, что служит воле объективным основанием ее самоопределения, есть цель, а цель, если она дается только разумом, должна иметь одинаковую значимость для всех разумных существ. То, что содержит только основание возможности поступка, результат которого составляет цель, называется средством. Субъективное основание желания есть мотив, объективное основание воления – побудительная причина; отсюда различие между субъективными целями, которые основываются на

мотивах, и объективными, которые зависят от побудительных причин, значимых для каждого разумного существа. Практические принципы формальны, если они отвлекаются от всех субъективных целей; но они материальны, если кладут в основу эти субъективные цели, стало быть те или иные мотивы. Все те цели, которые разумное существо ставит себе по своему усмотрению как результаты своего поступка (материальные цели), только относительны; в самом деле, одно лишь отношение их к индивидуальной способности желания субъекта придает им ценность, которая поэтому не может дать никакие общие для всех разумных существ принципы, имеющие силу и необходимые для всякого воления, т. е. практические законы. Поэтому все эти относительные цели составляют лишь основание гипотетических императивов.

Но положим, что имеется нечто такое, существование чего само по себе обладает абсолютной ценностью, что как цель сама по себе могло бы быть основанием определенных законов, тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т. е. практического закона.

Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо существует как цель сама по себе, а только как средство для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться также как цель. Все предметы склонности имеют лишь обусловленную ценность, так как если бы не было склонностей и основанных на них потребностей, то и предмет их не имел бы никакой ценности. Сами же склонности как источники потребностей имеют столь мало абсолютной ценности, ради которой следовало бы желать их самих, что общее желание, какое должно иметь каждое разумное существо, – это быть совершенно свободным от них. Таким образом, ценность всех приобретаемых благодаря нашим поступкам предметов всегда обусловлена. Предметы, существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому вещами, тогда как разумные существа называются лицами, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе, т. е. как нечто, что не следует применять только как средство, стало быть, постольку ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения). Они, значит, не только субъективные цели, существование которых как результат нашего поступка имеет ценность для нас; они объективные цели, т. е. предметы, существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были бы служить только средством; без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы абсолютной ценностью; но если бы всякая ценность была обусловлена, стало быть случайна, то для разума вообще не могло бы быть никакого высшего практического принципа.

Таким образом, если должен существовать высший практический принцип и по отношению к человеческой воле – категорический императив, то этот принцип должен быть таким, который исходя из представления о том, что для каждого необходимо есть цель, так как оно есть цель сама по себе, составляет

объективный принцип воли, стало быть, может служить всеобщим практическим законом. Основание этого принципа таково: разумное естество существует как цель сама по себе. Так человек необходимо представляет себе свое собственное существование; постольку, следовательно, это субъективный принцип человеческих поступков. Но так представляет себе свое существование и всякое другое разумное существо ввиду того же самого основания разума, которое имеет силу и для меня; следовательно, это есть также объективный принцип, из которого как из высшего практического основания непременно можно вывести все законы воли. Практическим императивом, таким образом, будет следующий: *поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*.

Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965. С. 249-270.

Вопросы

1. *Почему И. Кант считает нравственнные понятия априорными?*
2. *Как связаны априорность нравственных понятий и автономия морали?*
3. *Что такое императив и какие виды императивов выделял И. Кант?*
4. *Чем отличается моральный закон от максимы?*
5. *Какие формулировки категорического императива дает И. Кант? В чем их суть?*

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770 – 1831)
Энциклопедия философских наук

Философию можно предварительно определить вообще как мыслящее рассмотрение предметов. Но если верно – а это, конечно, верно, – что человек отличается от животных мышлением, то все человеческое таково только потому, что оно произведено мышлением. Так как, однако, философия есть особый способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и при этом познанием в понятиях, то философское мышление отличается, далее, от того мышления, которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность, будучи в то же время тождественно с ним, так как в себе существует только одно мышление. Это различие связано с тем, что содержание человеческого сознания, имеющее своим основанием мышление, выступает сначала не в форме мысли, а в форме; чувства, созерцания, представления – в формах, которые должно отличать от мышления как формы. [...]

Так как именно мышление является собственно философской формой деятельности, а всякий человек от природы способен мыслить, то, поскольку упускается различие между понятиями и представлениями, происходит как раз противоположное тому, что, как мы упомянули выше, часто составляет предмет жалоб на непонятность философии. Эта наука часто испытывает на себе такое пренебрежительное отношение, что даже те, которые не занимались ею,

воображают, что без всякого изучения они понимают, как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь в особенности на религиозное чувство, они могут походя философствовать и судить о философии. Относительно других наук считается, что требуется изучение для того, чтобы знать их, и что лишь такое знание дает право судить о них. Соглашаются также, что для того, чтобы изготовить башмак, нужно изучить сапожное дело и упражняться в нем, хотя каждый человек имеет в своей ноге мерку для этого, имеет руки и благодаря им требуемую для данного дела природную ловкость. Только для философствования не требуется такого рода изучения и труда. Это удобное мнение в новейшее время утвердилось благодаря учению о непосредственном знании — знании посредством созерцания.

С другой стороны, столь же важно, чтобы философия уразумела, что ее содержание есть не что иное, как то содержание, которое первоначально порождено и ныне еще порождается в области живого духа, образуя мир, внешний и внутренний мир сознания, иначе говоря, что ее содержанием служит действительность. Ближайшее сознание этого содержания мы называем опытом. Вдумчивое рассмотрение мира уже различает между тем, что в обширном царстве внешнего и внутреннего наличного бытия представляет собой лишь преходящее и незначительное, лишь явление, и тем, что в себе поистине заслуживает название действительности. Так как философия лишь по форме отличается от других видов осознания этого содержания, то необходимо, чтобы она согласовалась с действительностью и опытом. Можно даже рассматривать эту согласованность по меньшей мере в качестве внешнего пробного камня истинности философского учения, тогда как высшей конечной целью науки является порождаемое знанием этой согласованности примирение самосознательного разума с сущим разумом, с действительностью. [...]

Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно

Эти простые положения многим показались странными и подверглись нападкам даже со стороны тех, кто считает бесспорной свою осведомленность в философии и, уж само собой разумеется, также в религии. Ссылаться в этом отношении на религию излишне, так как в ее учении о божественном миропорядке вполне определенно содержатся эти положения. Что же касается их философского смысла, то мы имели право предполагать, что критики настолько образованны, чтобы знать не только то, что бог действителен, что он есть наидействительнейшее, что он один только истинно действителен, но в отношении формальной стороны этих положений также и то, что наличное бытие (Dasein) представляет собой частью явление и лишь частью действительность. В повседневной жизни называют действительностью всякую причуду, заблуждение, зло и тому подобное, равно как и всякое существование, как бы оно ни было превратно и преходяще. Но человек, обладающий хотя бы обыденным чувством языка, не согласится с тем, что случайное существование заслуживает громкого названия действительного; случайное есть существование, обладающее не большей ценностью, чем возможное, которое одинаково могло бы и быть и не быть.

Когда я говорил о действительности, то в обязанность критиков входило подумать, в каком смысле я употребляю это выражение, так как в подробно написанной «Логике» я рассматриваю также и действительность и отличаю ее не только от случайного, которое ведь тоже обладает существованием, но также и от наличного бытия, существования и других определений.

Против действительности разумного восстает уже то представление, что идеи, идеалы суть только химеры и что философия есть система таких пустых вымыслов; против него равным образом восстает обратное представление, что идеи и идеалы суть нечто слишком высокое для того, чтобы обладать действительностью, или же нечто слишком слабое для того, чтобы добыть себе таковую. По охотнее всего отделяет действительность от идеи рассудок, который принимает грезы своих абстракций за нечто истинное и гордится долженствованием, которое он особенно охотно предписывает также и в области политики, как будто мир только и ждал его, чтобы узнать, каким он должен быть, но каким он не является; ибо, если бы мир был таким, каким он должен быть, то куда -делось бы обветшалое умствование выдвигаемого рассудком долженствования? Когда рассудок направляется со своим долженствованием против тривиальных внешних и преходящих предметов, учреждений, состояний и т. д., которые, пожалуй, и могут иметь относительно большое значение, но лишь для определенного времени и для известных кругов, то он может оказаться правым и обнаружить в этих предметах много такого, что не согласуется со всеобщими истинными определениями; у кого не хватит ума, чтобы заметить вокруг себя много такого, что на деле не таково, каким оно должно быть?

Но эта мудрость не права, воображая, что, занимаясь такими предметами и их долженствованием, она находится в сфере интересов философской науки. Последняя занимается лишь идеей, которая не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть, – занимается, следовательно, такой действительностью, в которой эти предметы, учреждения, состояния и т. д. образуют лишь поверхностную, внешнюю сторону.

Так как размышление прежде всего содержит в себе вообще принцип (мы употребляем здесь это слово также и в смысле начала) философии и снова расцвело в своей самостоятельности в новое время (после лютеровской Реформации), причем с самого начала не остановилось, как некогда первые философские попытки греков, на абстракциях, а набросилось также на кажущийся неизмеримым материал мира явлений, то философией стали называть всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и всеобщего в море эмпирических единичностей, изучение необходимости, закона в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей, следовательно, знание, которое черпает вместе с тем свое содержание в собственном созерцании и восприятии внешнего и внутреннего, в предлежащей природе, равно как и в предлежащем духе, и в человеческом сердце. [...]

Как ни удовлетворительно это познание в своей области, все же оказывается, во-первых, что существует еще другой круг предметов, которые не входят в его область, – свобода, дух, бог. Их нельзя найти на почве этого познания не потому, что они не принадлежат области опыта (они, правда, не

воспринимаются в чувственном опыте, но все, что вообще находится в сознании, – это даже тавтологическое положение – воспринимается в опыте), но потому, что эти предметы по своему содержанию сразу выступают как бесконечные. [...]

Нужно различать между понятием в спекулятивном смысле и тем, что обычно называют понятием. Тысячи и тысячи раз повторявшееся и превратившееся в предрассудок утверждение, что бесконечное не может быть постигнуто посредством понятия, имеет в виду понятие в последнем, одностороннем смысле.

Это философское мышление само нуждается в том, чтобы была понята его необходимость υ оправдана его способность познавать абсолютные предметы. Но такое понимание и оправдание есть само по себе философское познание и поэтому может иметь место лишь внутри философии. Предварительное объяснение, следовательно, было бы не философским и не могло бы быть ничем иным, как рядом предпосылок, заверений и рассуждений, т. е. случайных утверждений, которым с тем же правом и одинаково бездоказательно можно было бы противопоставить противоположные положения.

Потребность в философии можно ближе определить следующим образом: дух, который в качестве чувствующего и созерцающего имеет своим предметом чувственное, в качестве обладающего воображением – образы, в качестве воли — цели и т. д., в противоположность этим формам своего наличного бытия и своих предметов или просто отличие от них удовлетворяет также свою высшую внутреннюю сущность, мышление и делает последнее своим предметом. Таким образом, он приходит к самому себе в глубочайшем смысле этого слова, ибо его принцип, его чистую, лишенную примесей самость составляет мышление. Но, делая это свое дело, мышление запутывается в противоречиях, т. е. теряет себя в постоянной нетождественности мысли и, таким образом, не доходит до самого себя, а, наоборот, остается в плену у своей противоположности. Высшая потребность духа обращается против этого результата мышления, остающегося лишь рассудочным, и эта высшая потребность основана на том, что мышление не отрекается от себя, а остается верным себе также и в этой сознательной утрате своего у-себя-бытия, «дабы превозмочь и победить», в самом себе осуществляет разрешение своих собственных противоречий.

Уразумение того, что диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впадать в отрицание самого себя, в противоречие, уразумение этого составляет одну из главных сторон логики. Мышление, потеряв надежду своими собственными силами разрешить противоречие, в которое оно само себя поставило, возвращается к тем разрешениям и успокоениям, которые дух получил в других своих формах. Однако в этом своем возвращении мышлению совсем не обязательно впадать в мизологию, образчик которой уже имел перед собой Платон; оно не должно было бы полемически выступать против самого себя, как это делает так называемое непосредственное знание, утверждающее, что оно есть единственная форма постижения истины.

Возникшая из вышеуказанной потребности философия имеет своим исходным пунктом опыт, непосредственное и рассуждающее сознание.

Возбужденное опытом как раздражителем, мышление ведет себя в дальнейшем так, что поднимается выше естественного, чувственного и рассуждающего сознания в свою собственную, чистую, лишенную примесей стихию и ставит себя, таким образом, сначала в отстраненное, отрицательное отношение к этому своему исходному пункту. Оно сначала находит свое удовлетворение в себе, в идее всеобщей сущности этих явлений; эта идея (абсолют, бог) может быть более или менее абстрактной. Опытные науки со своей стороны, далее, служат стимулом к преодолению той формы, в которой богатство их содержания предлагается в качестве лишь непосредственного и преднайденного, рядоположного друг другу и, значит, вообще случайного многообразия, и к возведению этого содержания в необходимость. Этот стимул вырывает мышление из указанной всеобщности и лишь в себе испытываемого удовлетворения и принуждает его к развитию из самого себя. Последнее есть, с одной стороны, лишь воспринимание содержания и предлагаемых им определений, с другой стороны, оно одновременно сообщает этому содержанию форму свободного развития изначального мышления, определяемого лишь необходимостью самого предмета. [...]

Если мышление останавливается на всеобщности идей, как это необходимо происходит в первых философских учениях (например, в бытии элеатской школы, в гераклитовском становлении и т. п.), то его справедливо упрекают в формализме. Может случиться, что и в более развитом философском учении формулируются лишь абстрактные положения и определения (например, что в абсолюте все едино, что субъективное и объективное тождественны), которые лишь повторяются при рассмотрении особенного. Относительно первой абстрактной всеобщности мышления правильно и основательно утверждение, что философия своим развитием обязана опыту. Эмпирические науки, с одной стороны, не останавливаются на наблюдении единичных явлений, а, двигаясь навстречу философии, с помощью мысли обрабатывают материал: отыскивая всеобщие определения, роды и законы, они подготовляют, таким образом, содержание особенного к тому, чтобы оно могло быть включено в философию. С другой стороны, они понуждают само мышление перейти к этим конкретным определениям. Воспринимая содержание эмпирических наук и снимая свойственную ему форму непосредственности и данности, мышление есть вместе с тем развитие мышления из самого себя. Философия, обязанная, таким образом, своим развитием эмпирическим наукам, сообщает их содержанию существеннейшую форму свободы мышления (априорную форму) и достоверности, основанной на знании необходимости, которую она ставит на место убедительности преднайденного и опытных фактов, с тем чтобы факт превратился в изображение и иллюстрацию первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления.

Возникновение и развитие философии, изложенные в своеобразной форме внешней истории, изображаются как история этой науки. Эта форма сообщает ступеням развития идеи характер случайной последовательности философских учений и создает видимость того, что между их принципами и разработкой последних существуют одни лишь различия. Но совершает эту работу

тысячелетий единый живой дух, мыслящая природа которого состоит в осознании того, что он есть, и, когда последнее стало, таким образом, его предметом, он благодаря этому поднимается на более высокую ступень развития. История философии показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь одну философию на различных ступенях ее развития; во-вторых, что особые принципы, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь ответвления одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому оно, если только оно является философским учением, есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное. [...]

То же самое развитие мышления, которое изображается в истории философии, изображается также и в самой философии, но здесь оно освобождено от внешних исторических обстоятельств и дается в стихии чистого мышления. Свободная и истинная мысль конкретна в себе, и, таким образом, она есть некая идея, а в своей завершенной всеобщности она есть идея как таковая, или абсолютное. Наука о ней есть существенно система, потому что истинное как конкретное есть развертывающееся в самом себе и сохраняющее себя единство, т. е. тотальность, и лишь посредством различия и определения различий может существовать их необходимость и свобода целого.

Философствование без системы не может иметь в себе ничего научного; помимо того, что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное умонастроение, оно еще и случайно по своему содержанию. Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне которого оно есть необоснованное предположение, или субъективная уверенность. Многие философские произведения ограничиваются тем, что высказывают, таким образом, лишь умонастроения и мнения. Под системой ошибочно понимают философское учение, основывающееся на ограниченном, отличном от других принципе; на самом же деле принцип истинной философии состоит именно в том, что он содержит в себе все особенные принципы.

Каждая часть философии есть философское целое, замкнутый в себе круг, но каждая из этих частей содержит философскую идею в ее особенной определенности или как особенный момент целого. Отдельный круг именно потому, что он есть в самом себе тотальность, прорывает границу своей определенности и служит основанием более обширной сферы; целое есть поэтому круг, состоящий из кругов, каждый из которых есть необходимый момент, так что их система составляет целостную идею, которая вместе с тем проявляется также в каждом из них в отдельности.

В «Энциклопедии» наука не излагается в подробном развитии ее особых частей; «Энциклопедия» должна ограничиваться лишь изложением начал и основных понятий отдельных наук.

Примечание. Сколько требуется особенных частей для построения особой науки, остается неопределенным постольку, поскольку часть, для того чтобы представлять собой истинное, должна в свою очередь быть не изолированным

моментом, а целым. Философия как целое составляет поэтому подлинно единую науку, но она может также рассматриваться как целое, состоящее из нескольких особых наук. Философская энциклопедия отличается от других обычных энциклопедий тем, что последние представляют собой агрегат наук, соединенных случайным и эмпирическим образом, агрегат наук, среди которых есть и такие, которые только носят название науки, а на самом деле есть голое собрание сведений. Так как науки включаются в этот агрегат лишь внешним образом, то их единство есть внешнее единство, расположение в определенном порядке. Поэтому, да еще и потому, что материал наук носит случайный характер, этот порядок должен оставаться всего лишь попыткой и постоянно обнаруживать свою неудовлетворительность. [...]

Что касается начала философии, то, по-видимому, она должна так же, как и другие науки, начать с субъективной предпосылки, именно с некоего особенного предмета; если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать предметом мышления само мышление. Но это – свободный акт мышления; оно свободно становится на ту точку зрения, на которой оно существует для самого себя и, следовательно, само порождает и дает себе свой предмет. Далее, точка зрения, которая является, таким образом, непосредственной, должна в пределах философской науки превратить себя в результат, и именно в ее последний результат, в котором она снова достигает своего начала и возвращается в себя. Таким образом, философия оказывается возвращающимся к себе кругом, не имеющим начала в том смысле, в каком имеют начало другие науки, так как ее начало относится лишь к субъекту, который решается философствовать, а не к науке как к таковой. Или, выражая то же самое другими словами, понятие науки и, следовательно, первое понятие (будучи первым понятием, оно содержит в себе раздвоение, состоящее в том, что мышление есть предмет как бы для внешнего философствующего субъекта) должно быть постигнуто самой наукой. Более того, единственной целью и делом науки является достигнуть понятия своего понятия и, таким образом, прийти к своей исходной точке и к своему удовлетворению.

Как нельзя дать предварительного общего представления о философии, ибо лишь целостность науки есть изображение идеи, точно так же ее деление на отдельные части может быть понято лишь из этого изображения идеи; это деление, как и то общее представление о философии, из которого оно должно быть почерпнуто, представляет собой некоторое предвосхищение. Но идея обнаруживает себя как простота самотождественного мышления и вместе с тем как деятельность, состоящая в том, что мышление противопоставляет себя себе самому для того, чтобы быть для себя и в этом другом все же быть лишь у себя самого. Таким образом, наука распадается на следующие три части:

I. Логика — наука об идее в себе и для себя.

II. Философия природы как наука об идее в ее инобытии.

III. Философия духа как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики.
М.: Мысль, 1974. – С. 85-103.

Вопросы

1. *В чем, по Гегелю, состоит специфика философского знания?*
2. *Как вы понимаете слова Гегеля «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно»?*
3. *Почему Гегель считает системность основным признаком научности философии?*

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1775 – 1831)
Наука логики

ИДЕЯ

Идея есть адекватное понятие, объективно истинное или истинное, как таковое. Если что-либо имеет истину, оно ее имеет через свою идею, иначе говоря, нечто имеет истину, лишь поскольку оно идея. – Выражение «идея» вообще-то часто употребляется в философии, как и в обычной жизни, и для [обозначения] понятия и даже для [обозначения] простого представления: «У меня еще нет никакой идеи об этой тяжбе, об этом здании, об этой местности» — означает только, что у меня нет о них представления. Кант реабилитировал выражение «идея» как понятие разума. – Понятие же разума есть, согласно Канту, понятие о безусловном, а в отношении явлений оно трансцендентно, т. е. оно не может иметь адекватного ему эмпирического применения. Понятия разума, по Канту, служат для понятийного постижения, а понятия рассудка – для понимания восприятий. – На самом же деле, если понятия рассудка действительно понятия, то они понятия – посредством их постигают, и понимание восприятий посредством понятий рассудка будет постижением. Если же понимание есть только акт определения восприятий посредством таких определений, как, например, целое и части, сила, причина и тому подобное, то оно означает лишь акт определения посредством рефлексии, так же как и под пониманием можно подразумевать всего лишь определенный акт представления совершенно определенного чувственного содержания; так, если, описывая человеку дорогу, говорят, что она в конце леса поворачивает налево, и он, скажем, отвечает: «понимаю», то это «понимание» не означает ничего другого, кроме схватывания [сказанного] представлением и памятью. – «Понятие разума» тоже несколько нескладное выражение; ведь понятие – это вообще нечто относящееся к разуму; а поскольку разум отличают от рассудка и от понятия, как такового, он тотальность понятия и объективности. – В этом смысле идея есть разумное; она необусловленное потому, что лишь то имеет условия, что существенно соотносится с объективностью, но не с такой объективностью, которая определена им самим, а с такой, которая еще имеется по отношению к нему в форме внешности и безразличия, как это еще имело место во внешней цели.

Так как выражение «идея» сохраняется для [обозначения] объективного или реального понятия и его отличают от самого понятия, а тем более от

простого представления, то следует, далее, еще в большей мере отвергнуть ту оценку идеи, согласно которой ее принимают за нечто лишь недействительное, и об истинных мыслях говорят, что они только идеи. Если мысли суть нечто чисто субъективное и случайное, то они, разумеется, не имеют никакой иной ценности, но в этом отношении они стоят не ниже преходящих и случайных действительностей, которые равным образом не имеют никакой другой ценности, кроме ценности случайностей и явлений. Если же полагают, что идея, наоборот, не имеет ценности истины потому, что она в отношении явлений трансцендентна, что в чувственном мире ей не может быть дан совпадающий с ней предмет, то это – странное недоразумение, ибо идее отказывают в объективной значимости потому, что ей недостает-де того, что составляет явление, неистинное бытие объективного мира. В отношении практических идей Кант признает, что «нет ничего более вредного и менее достойного философа, чем невежественные ссылки на мнимо противоречащий идее опыт. Самого опыта вовсе не было бы, если бы, например, государственные учреждения были созданы в свое время согласно идеям и если бы вместо них грубые понятия не сделали тщетными все благие намерения именно потому, что они были заимствованы из опыта». Кант считает идею чем-то необходимым, целью, которую следует ставить себе как прообраз для некоего максимума, стремясь как можно больше приблизить к ней состояние действительности.

Но так как выяснилось, что идея есть единство понятия и объективности, [т. е.] истинное, то ее следует рассматривать не только как цель, к которой надлежит приближаться, но которая сама всегда остается чем-то потусторонним, а так, что все действительное есть лишь постольку, поскольку оно имеет внутри себя идею и выражает ее. Предмет, объективный и субъективный мир не только должны вообще совпадать с идеей, но сами суть совпадение понятия и реальности; реальность, не соответствующая понятию, есть просто явление, нечто субъективное, случайное, произвольное, что не есть истина. Когда говорят, что в опыте нет ни одного предмета, который всецело совпадал бы с идеей, то идея противопоставляется действительному как некий субъективный масштаб. Но чем поистине должно было бы быть нечто действительное, если в нем нет его понятия и его объективность вовсе не соответствует этому понятию, – этого никто не скажет, ибо такое действительное было бы ничто. Механический и химический объект, равно как и субъект, лишенный духа, и дух, сознающий лишь конечное, а не свою сущность, имеют, правда, в самих себе – каждый сообразно своей природе – свое понятие существующим не в своей собственной свободной форме. Но они вообще могут быть чем-то истинным, лишь поскольку они суть соединение их понятия и реальности, их души и их тела. Такие целостности, как государство, церковь, перестают существовать, когда разрушается единство их понятия и их реальности; человек (и живое вообще) мертв, когда в нем отделяются друг от друга душа и тело. Мертвая природа — механический и химический мир (если под мертвым понимают именно неорганический мир, иначе оно не имело бы никакого положительного значения), мертвая природа, если ее разделяют на ее понятие и ее реальность, есть не более как субъективная абстракция мыслимой формы и бесформенной

материи. Дух, который не был бы идеей, единством самого понятия с собой, понятием, имеющим своей реальностью само понятие, был бы мертвым духом, лишенным духа, материальным объектом.

Бытие достигло значения истины, поскольку идея есть единство понятия и реальности; бытием обладает теперь, следовательно, лишь то, что есть идея. Поэтому конечные вещи конечны, поскольку они в самих себе имеют реальность своего понятия не полностью, а нуждаются для этого в других, – или, наоборот, поскольку они предполагаются как объекты и тем самым имеют в самих себе понятие как внешнее определение. Самое высшее, чего они достигают со стороны этой конечности, – это внешняя целесообразность. В том, что действительные вещи не совпадают с идеей, выражается их конечность, неистинность, в соответствии с чем объекты определены механически, химически или внешней целью каждый сообразно своей сфере и в присущих объективности отношениях. Возможность того, что идея не вполне выработала свою реальность, не полностью подчинила ее понятию, основывается на том, что у нее самой ограниченное содержание, что так же как она по существу своему есть единство понятия и реальности, точно так же она по существу своему и их различие, ведь только объект есть непосредственное, т. е. лишь а-себе-сущее, единство. А если бы какой-нибудь предмет, например государство, вовсе не соответствовал своей идее, т. е., вернее, если бы оно вовсе не было идеей государства, если бы его реальность – наделенные самосознанием индивиды – совершенно не соответствовала понятию, то это означало бы, что отделились друг от друга его душа и его тело; душа отлетела бы в отдаленные сферы мысли, а тело распалось бы на отдельные индивидуальности. Но, составляя по существу своему их природу, понятие государства есть в них столь могущественный импульс, что они вынуждены придавать ему реальность (хотя бы лишь в форме внешней целесообразности) и принимать его таким, какое оно есть, иначе они должны были бы погибнуть. Самое плохое государство, реальность которого менее всего соответствует понятию, поскольку оно еще существует, все еще есть идея - индивиды еще повинуются властвующему понятию.

Но идея имеет не только более всеобщий смысл истинного бытия, единства понятия и реальности, но и более определенный смысл единства субъективного понятия и объективности. Ведь понятие, как таковое, само уже есть тождество себя и реальности, ибо неопределенное выражение «реальность» не означает вообще ничего другого, кроме определенного бытия; а таким бытием понятие обладает в своей особенности и единичности. Далее, объективность равным образом есть тотальное понятие, перешедшее из своей определенности в тождество и слившееся с самим собой. В указанной выше субъективности определенность или различие понятия есть видимость, которая непосредственно снята и возвращена в для-себя-бытие или в отрицательное единство, есть приписываемый предикат. А в этой объективности определенность положена как непосредственная тотальность, как внешнее целое. Идея теперь оказалась понятием, снова освободившимся от непосредственности, в которую оно было погружено в объекте, освободившимся, чтобы обрести свою субъективность, и отличающим себя от своей объективности, которая, однако, в равной мере

определяется этим понятием и лишь в нем имеет свою субстанциальность. Это тождество было поэтому правильно определено как субъект-объект; оно столь же формальное или субъективное понятие, сколь и объект как таковой. Но это следует понять более определенно. Понятие, достигнув поистине своей реальности, есть абсолютное суждение, субъект которого как соотносящееся с собой отрицательное единство отличает себя от своей объективности и есть ее в-себе-и-для-себя-бытие, но по существу своему соотносится с ней через само себя и есть поэтому самоцель и импульс; именно в силу этого субъект не имеет объективности непосредственно в самом себе; иначе субъект был бы лишь утраченной в ней тотальностью объекта, как такового; нет, его объективность есть реализация цели, объективность, которая положена деятельностью цели и как положенность имеет свою устойчивость и свою форму лишь как проникнутые ее субъектом. Как объективность она имеет в самой себе момент внешности понятия и есть поэтому вообще сторона конечности, изменчивости и являемости, исчезающая оттого, что возвращается в отрицательное единство понятия; отрицательность, в силу которой ее безразличная внеположность обнаруживает себя чем-то несущественным и положенностью, есть само понятие. Поэтому идея, несмотря на эту объективность, совершенно проста и имматериальна, ибо внешность лишь определена понятием и принята в его отрицательное единство; поскольку идея наличествует как безразличная внешность, она не только вообще подвержена механизму, но имеется лишь как преходящее и неистинное. — Следовательно, хотя идея имеет свою реальность в той или иной материальности, однако последняя не абстрактное, в противоположность понятию для себя устойчиво наличествующее бытие, а выступает только как становление, через отрицательность безразличного бытия, как простая определенность понятия.

Отсюда вытекают следующие более точные определения идеи. – Она, во-первых, простая истина, тождество понятия и объективности как всеобщее, в котором отношение противоположности и устойчивое наличие особенного разрешены в его тождественную с собой отрицательность и выступают как равенство с самим собой. Во-вторых, идея есть соотношение для-себя-сущей субъективности простого понятия и его отличенной от нее объективности: субъективность эта есть существенно импульс к снятию этого разделения, а объективность – безразличная положенность, нечто в себе и для себя маловажное. В качестве этого соотношения идея есть процесс, в котором она расщепляется на индивидуальность и на ее неорганическую природу, вновь приводит эту неорганическую природу под власть субъекта и возвращается к первой простой всеобщности. Тождество идеи с самой собой составляет одно с процессом; мысль, освобождающая действительность от видимости бесцельной изменчивости и преображающая ее в идею, не должна представлять эту истину действительности как мертвый покой, как простой образ, тусклый, без импульса и движения, как гения, или число, или абстрактную мысль; идея, ввиду свободы, которой понятие достигает в ней, имеет внутри себя и самую острую противоположность; ее покой состоит в твердости и уверенности, с которыми

она вечно порождает эту противоположность и вечно ее преодолевает и в ней сливается с самой собой.

Однако вначале идея опять-таки еще только непосредственна, иначе говоря, находится лишь в своем понятии; объективная реальность, правда, соответствует понятию, но еще не освобождена как понятие, и понятие не существует для себя как понятие. Таким образом, понятие, правда, есть душа, но душа в виде непосредственного, т. е. ее определенность еще не есть она сама; она не постигла себя как душу, не постигла внутри самой себя своей объективной реальности; понятие дано как душа, еще не исполненная души.

Таким образом, идея есть, во-первых, жизнь – понятие, которое, отличенное от своей объективности, простое внутри себя, проникает свою объективность и как самоцель имеет в ней свое средство и полагает ее как свое средство, но имманентно в этом средстве и есть в нем реализованная, тождественная с собой цель. Ввиду своей непосредственности эта идея имеет формой своего существования единичность. Но рефлексия ее абсолютного процесса в самого себя есть снятие этой непосредственной единичности; тем самым понятие, которое как всеобщность есть в ней внутреннее, делает внешность всеобщностью, иначе говоря, полагает свою объективность как равенство с самим собой. Таким образом, идея есть, во-вторых, идея истинного и благого как познание и воля. Вначале она конечное познание и конечная воля, в которых истинное и благое еще отличаются друг от друга и оба выступают еще только как цель. Понятие вначале освободило себя в качестве самого себя и дало себе в реальность еще только абстрактную объективность. Но процесс этого конечного познавания и действования превращает вначале абстрактную всеобщность в тотальность, благодаря чему она становится совершенной объективностью. – Или, если рассматривать это с другой стороны, можно сказать, что конечный, т. е. субъективный, дух создает себе предпосылку некоторого объективного мира, подобно тому как жизнь имеет такую предпосылку; но деятельность духа заключается в том, чтобы снять эту предпосылку и сделать ее чем-то положенным. Таким образом реальность духа есть для него объективный мир, или, наоборот, объективный мир есть идеальность, в которой дух познает сам себя.

В-третьих, дух познает идею как свою абсолютную истину, как истину сущую в себе и для себя, – бесконечную идею, в которой процесс познания и действование уравнялись друг с другом и которая есть абсолютное знание самой себя.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т.3. М.: Мысль, 1972. С. 209-215.

Вопросы

1. *В чем заключается основное отличие в трактовке категории «идея» в философии Канта и Гегеля?*
2. *Как Гегель аргументирует объективный характер идеи?*
3. *Какое определение истины дает Гегель?*

ТЕМА 5. ФИЛОСОФИЯ XIX-XX вв.

По отношению к философии XIX-XX вв. нередко используют понятие «неклассическая философия», что обусловлено тем направлениям что возникшие в это время направления философской мысли, либо были генетически связаны с немецкой классикой, как, например, марксизм, либо опосредованно, как реакция и попытка выйти за пределы сформировавшегося стиля мышления и круга исследуемых проблем, как, например, позитивизм. Общей чертой неклассической философии можно считать отказ от понимания философии в качестве универсальной системы знания, вершины развития человеческого духа и в этом смысле неклассическая философия является критическим самопреодолением философии как таковой. В каждом направлении эта черта проявлялась по-разному. Марксизм бросает упрек философии в виду ее созерцательного, умозрительного характера и полагает, что главная задача человека состоит не в объяснении, а в преобразовании окружающего мира, именно практическое отношение человека к миру становится краеугольным камнем учения К. Маркса. Позитивизм также упрекает классическую философию в абстрактной умозрительности, но предлагает другой вариант ее преодоления – через ориентацию на эксперементальную науку и поэтому объявляет попытки постигнуть сущность вещей метафизикой, которой нет места среди положительных наук. Философия жизни и экзистенциализм, в свою очередь отказываются от рационализма и системности классики, заявляя о несводимости всей глубины бытия (космического, культурного, человеческого) к разуму и, соответственно, о невозможности достижения полного знания.

В настоящем издании приведены фрагменты из работ Огюста Конта, Карла Маркса, Артура Шопенгауэра, представителей Венского кружка, Жана Поля Сартра.

Огюст Конт (1798—1857)
Дух позитивной философии

[ОПРЕДЕЛЕНИЕ «ПОЗИТИВНОГО»]

31. Рассматриваемое сначала в его более старом и более общем смысле слово «положительное» означает реальное в противоположность химерическому: в этом отношении оно вполне соответствует новому философскому мышлению, характеризуемому тем, что оно постоянно посвящает себя исследованиям, истинно доступным нашему уму, и неизменно исключает непроницаемые тайны, которыми он преимущественно занимался в период своего младенчества. Во втором смысле, чрезвычайно близком к предыдущему, но, однако, от него отличном, это основное выражение указывает контраст между полезным и негодным: в этом случае оно напоминает в философии о необходимом назначении всех наших здоровых умозрений — беспрерывно улучшать условия нашего действительного индивидуального или коллективного существования вместо напрасного удовлетворения бесплодного любопытства. В

своем третьем обычном значении это удачное выражение часто употребляется для определения противоположности между достоверными сомнительным: оно указывает, таким образом, характерную способность этой философии самопроизвольно создавать между индивидуумом и духовной общностью целого рода логическую гармонию взамен тех бесконечных сомнений и нескончаемых споров, которые должен был порождать прежний образ мышления. Четвертое обыкновенное значение, очень часто смешиваемое с предыдущим, состоит в противопоставлении точного смутному. Этот смысл напоминает постоянную тенденцию истинного философского мышления добиваться всюду степени точности, совместимой с природой явлений и соответствующей нашим истинным потребностям; между тем как старый философский метод неизбежно приводит к сбивчивым мнениям, признавая необходимую дисциплину только в силу постоянного давления, производимого на него сверхъестественным авторитетом.

32. Наконец, нужно отметить особо пятое применение, менее употребительное, чем другие, хотя столь же всеобщее — когда слово «положительное» употребляется, как противоположное отрицательному.

В этом случае оно указывает одно из наиболее важных свойств истинной новой философии, представляя ее как назначенную по своей природе преимущественно не разрушать, но организовывать. Четыре общие характерные черты, которые мы только что отметили, отличают ее одновременно от всех возможных форм, как теологических, так и метафизических, свойственных первоначальной философии. Последнее же значение, указывая, сверх того, постоянную тенденцию нового философского мышления, представляет теперь особенную важность для непосредственного определения одного из его главных отличий уже не от теологической философии, которая была долгое время органической, но от метафизического духа в собственном смысле, который всегда мог быть только критическим. Каково бы в самом деле ни было разрушительное действие реальной науки, это ее влияние было всегда косвенным и второстепенным: сама ее недостаточная систематизация не позволяла ей до сих пор носить иной характер; и великая органическая функция, выпавшая ей теперь на долю, отныне оказалась бы в противоречии с таким побочным качеством, которое она, сверх того, стремится сделать излишним. Правда, здоровая философия коренным образом изгоняет все вопросы, неизбежно неразрешимые; но, мотивируя необходимость отбрасывать их, она избегает надобности в том или ином смысле их отрицать, что было бы противно тому систематическому упразднению, в силу которого должны пасть все мнения, действительно не поддающиеся обсуждению. Более беспристрастная и более терпимая относительно каждого из них ввиду ее общего безразличия (отношение, которым не могут похвастать их разномыслящие приверженцы), она задается целью исторически оценить их взаимное влияние, условия их продолжительного существования и причины их упадка. При этом она никогда ничего безусловно не отрицает, даже там, где речь идет об учениях, наиболее противных современному состоянию человеческого разума у избранной части народов. Именно таким образом она отдает сугубую справедливость не только

различным системам монотеизма вроде той, которая на наших глазах доживает свои последние минуты, но также верованиям политеизма или даже фетишизма, относя их всегда к соответственным фазисам основной эволюции. С догматической стороны она, сверх того, держится того взгляда, что всякие какие бы то ни было концепции нашего воображения, по своей природе неизбежно недоступные никакому наблюдению, не могут поэтому подлежать ни действительно решительному отрицанию, ни такому же утверждению. Никто, без сомнения, никогда логически не доказал ни несуществования Аполлона, Минервы и т. д., ни небытия восточных фей или различных героев поэтических вымыслов; тем не менее это обстоятельство нисколько не помешало человеческому разуму безвозвратно оставить древние учения, когда они, наконец, перестали соответствовать его состоянию.

Конт О. Дух позитивной философии.
Ростов-н/Д: Феникс, 2003. С.122-126.

Огюст Конт
Курс позитивной философии

[1. ЗАКОН ТРЕХ СТАДИЙ И СУЩНОСТЬ ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ]

Чтобы надлежащим образом объяснить истинную природу и особый характер позитивной философии, необходимо прежде всего бросить общий взгляд на поступательный ход человеческого разума, рассматривая его во всей совокупности, ибо никакая идея не может быть хорошо понята без знакомства с ее историей.

Изучая, таким образом, весь ход развития человеческого ума в различных областях его деятельности от его первоначального проявления до наших дней, я, как мне кажется, открыл великий основной закон, которому это развитие в силу неизменной необходимости подчинено и который может быть твердо установлен либо путем рациональных доказательств, доставляемых познанием нашего организма, либо посредством исторических данных, извлекаемых при внимательном изучении прошлого. Этот закон заключается в том, что каждая из наших главных концепций, каждая отрасль наших знаний последовательно проходит три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное; состояние метафизическое или отвлеченное; состояние научное или позитивное. Другими словами, человеческий разум в силу своей природы в каждом из своих исследований пользуется последовательно тремя методами мышления, характер которых существенно различен и даже прямо противоположен: сначала методом теологическим, затем метафизическим и, наконец, позитивным. Отсюда возникают три взаимно исключающих друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность явлений; первая есть необходимый отправной пункт человеческого ума; третья — его определенное и окончательное состояние; вторая предназначена служить только переходной ступенью.

В теологическом состоянии человеческий ум, направляя свои исследования главным образом на внутреннюю природу вещей, на первые и конечные причины всех поражающих его явлений, стремясь, одним словом, к абсолютному знанию, рассматривает явления как продукты прямого и беспрерывного воздействия более или менее многочисленных сверхъестественных факторов, произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии мира.

В метафизическом состоянии, которое в действительности не что иное, как общее видоизменение теологического состояния, сверхъестественные факторы заменены отвлеченными силами, настоящими сущностями (олицетворенными абстракциями), нераздельно связанными с различными предметами, которым приписывается способность самостоятельно порождать все наблюдаемые явления, а объяснение явлений сводится к определению соответствующей ему сущности.

Наконец, в позитивном состоянии человеческий разум, признав невозможность достигнуть абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения Вселенной и от познания внутренних причин явлений и всецело сосредоточивается, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, на изучении их действительных законов, т.е. неизменных отношений последовательности и пособия. Объяснение фактов, приведенное к его действительным пределам, является отныне только установлением связи между различными частными явлениями и некоторыми общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки. […]

Нетрудно в самом деле понять, что наш ум, вынужденный двигаться с почти незаметной постепенностью, не мог перейти вдруг и непосредственно от теологической философии к позитивной. Теология и физика так глубоко несовместимы, их понятия настолько противоречат друг другу, что, прежде чем отказаться от одних, чтобы пользоваться исключительно другими, человеческий ум должен был прибегать к посредствующим концепциям, имеющим смешанный характер и способным в силу этого содействовать постепенному переходу. Таково естественное назначение метафизических понятий: они не приносят никакой иной действительной пользы. Заменяя при изучении явлений сверхъестественное направляющее действие соответственной и нераздельной сущностью, рассматриваемой сначала только как эманация первой, человек мало-помалу научился обращать внимание на самые факты, понятия же о метафизических причинах постепенно утончались до тех пор, пока не превратились у всех здравомыслящих людей просто в отвлеченные наименования явлений. Невозможно представить себе, каким иным путем наш ум мог бы перейти от явно сверхъестественных к чисто естественным соображениям, от теологического к позитивному образу мышления.

… основной характер позитивной философии выражается в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и сведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий, причем мы считаем, безусловно, недоступным и бессмысленным искание так называемых причин как первичных, так и конечных. Бесполезно долго

распространяться о принципе, который теперь хорошо известен всякому, кто сколько-нибудь глубже изучал науки наблюдения. Действительно, всякий знает, что в наших позитивных объяснениях, даже наиболее совершенных, мы не стремимся указывать причины, производящие явления, так как таким образом мы только отдаляли бы затруднения; но мы ограничиваемся тем, что точно анализируем условия, в которых явления происходят, и связываем их друг с другом естественными отношениями последовательности и подобия.

Так,— я привожу наиболее замечательный пример — мы говорим, что общие мировые явления объясняются, насколько это возможно, ньютоновским законом тяготения, ибо, с одной стороны, эта прекрасная теория нам показывает, что все неисчислимое разнообразие астрономических явлений представляет один и тот же факт, рассматриваемый с различных точек зрения: постоянное стремление частиц друг к другу пропорционально их массам и обратно пропорционально квадрату расстояния между ними; с другой же стороны, этот общий факт нам представляется как простое обобщение чрезвычайно знакомого нам явления, рассматриваемого нами в силу этого как вполне известное, именно тяжести тел на земной поверхности. Что касается определения того, что такое сами по себе притяжение и тяжесть, каковы их причины, то эти вопросы мы считаем неразрешимыми и лежащими вне сферы позитивной философии, предоставляя их теологам и метафизикам. Невозможность разрешения этих вопросов доказывается тем, что всякий раз, когда самые великие умы пытались сказать относительно этого предмета нечто действительно рациональное, они могли только определять эти два принципа один посредством другого, говоря, что притяжение не что иное, как всеобщая тяжесть и что тяжесть состоит просто в земном притяжении. Такие объяснения, вызывающие улыбку, когда они предъявляют притязание на знание внутренней природы вещей и способа возникновения явлений, составляют, однако, все наиболее удовлетворительное, что мы можем иметь, так как показывают нам тожество двух родов явлений, которые долгое время считались независимыми друг от друга. Ни один здравомыслящий человек не ищет теперь дальнейших объяснений.

Охарактеризовав с точностью – поскольку я мог это сделать в. этом общем обзоре, – дух позитивной философии, развитию которой посвящается весь этот курс, я должен теперь исследовать, в каком состоянии она находится в настоящее время и что еще остается сделать, чтобы завершить ее построение.

Для этого нужно прежде всего принять во внимание, что различные отрасли наших знаний не могли с одинаковой быстротой пройти три вышеуказанные главные стадии своего развития и, следовательно, не могли одновременно достигнуть позитивного состояния. В этом отношении существует неизменный и необходимый порядок, которому следовали и должны были следовать в своем поступательном движении различные виды наших понятий и подробное рассмотрение которого составляет необходимое дополнение высказанного выше основного закона. Этому рассмотрению будет всецело посвящена следующая лекция. Теперь же нам достаточно знать, что этот порядок соответствует разнообразной природе явлений и определяется степенью их общности, простоты и взаимной независимости, – тремя

условиями, ведущими, несмотря на свое различие, к одной и той же цели. Так, к позитивным теориям приведены были сначала астрономические явления как наиболее общие, наиболее простые и наиболее независимые от всех других, затем в последовательности, зависящей от тех же причин, явления земной физики в собственном смысле, химии и, наконец, физиологии.

Невозможно указать точно начало этого переворота; ибо о нем, как о всех других великих событиях в жизни человечества, можно сказать, что он совершался постепенно и непрерывно, в особенности со времени появления трудов Аристотеля и александрийской школы и затем с момента введения арабами естественных наук в Западную Европу.

Однако, так как во избежание неясности идей уместно точно определить эпоху зарождения позитивизма, я укажу на эпоху сильного подъема человеческого разума, вызванного два века тому назад соединенным влиянием правил Бэкона, идей Декарта и открытий Галилея, как на момент, когда дух позитивной философии стал проявляться как очевидное противоположение теологическим и метафизическим воззрениям. Именно тогда позитивные понятия окончательно освободились от примеси суеверия и схоластики, которая более или менее искажала истинный характер всех предыдущих работ.

Начиная с этой памятной эпохи, поступательное движение позитивной философии и падение философий теологической и метафизической определились чрезвычайно ясно. Это положение вещей стало, наконец, столь очевидным, что теперь каждый понимающий дух времени наблюдатель должен признать, что человеческий -ум предназначен для позитивных исследований и что он отныне бесповоротно отказался от тех бессмысленных учений и предварительных методов, которые могли бы удовлетворять на первой ступени его развития. Таким образом, этот основной переворот должен необходимо совершиться во всем своем объеме. И если позитивизму еще остается сделать какое-либо крупное завоевание, если не все области умственной деятельности им захвачены, то можно быть уверенным, что и там преобразование совершится, как оно совершилось во всех других областях. Ибо было бы очевидным противоречием предположить, что человеческий разум, столь расположенный к единству метода, сохранит навсегда для одного рода явлений свой первоначальный способ рассуждения, когда во всем остальном он принял новое философское направление прямо противоположного характера.

Таким образом, все сводится к простому вопросу: обнимает ли теперь позитивная философия, постепенно получившая за последние два века столь широкое распространение, все виды явлений? На это, бесспорно, приходится ответить отрицательно. Поэтому, чтобы сообщить позитивной философии характер всеобщности, необходимой для ее окончательного построения, предстоит еще выполнить большую научную работу.

В самом деле, в только что названных главных категориях естественных явлений – астрономических, – физических, химических и физиологических замечается существенный **п**робел, а именно отсутствуют социальные явления, которые, хотя и входят неявно в группу физиологических явлений, заслуживают – как по своей важности, так и вследствие особенных трудностей их изучения –

выделения в особую категорию. Эта последняя группа понятий, относящаяся к наиболее частным, наиболее сложным и наиболее зависящим от других явлениям, должна была в силу одного этого обстоятельства совершенствоваться медленнее всех остальных, даже если бы не было тех особых неблагоприятных условий, которые мы рассмотрим позднее. Как бы то ни было, очевидно, что социальные явления еще не вошли в сферу позитивной философии. Теологические и метафизические методы, которыми при изучении других видов явлений никто теперь не пользуется ни как средством исследования, ни даже как приемом аргументации, до сих пор, напротив, исключительно употребляются в том и в другом отношении при изучении социальных явлений, хотя недостаточность этих методов вполне сознается всеми здравомыслящими людьми, утомленными бесконечной и пустой тяжбой между божественным правом и главенством народа.

Итак, вот крупный, но, очевидно, единственный пробел, который надо заполнить, чтобы завершить построение позитивной философии. Теперь, когда человеческий разум создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается для завершения системы наук наблюдения основать социальную физику. Такова ныне самая большая и самая настоятельная во многих существенных отношениях потребность нашего ума и такова, осмеливаюсь это сказать, главная и специальная цель этого курса.

Относящиеся к изучению социальных явлений идеи, которые я попытаюсь представить и зародыш которых, я надеюсь, можно уже найти в этой лекции, не имеют целью тотчас же дать социальной физике ту же степень совершенства, которой достигли более ранние отрасли естественной философии; такое намерение было бы, очевидно, нелепо, ибо даже последние обнаруживают в этом отношении огромное, и притом неизбежное, неравенство. 'Но назначение их будет заключаться в том, чтобы сообщить этому последнему классу наших знаний тот позитивный характер, который приобрели уже другие науки.

Когда это условие будет в действительности выполнено, современная философская система во всей своей совокупности будет, наконец, поставлена на прочное основание; ибо тогда будут установлены пять главных категорий явлений – астрономических, физических, химических, физиологических и социальных, которые, очевидно, обнимут все доступные наблюдению явления. Когда все наши основные понятия станут однородными, философия окончательно достигнет позитивного состояния; она не сможет уже изменять свой характер, и ей останется только развиваться бесконечно путем новых, все увеличивающихся приобретений, которые явятся неизбежным результатом новых наблюдений или более глубоких размышлений. В силу этого позитивная философия приобретет характер всеобщности, которого она еще не имеет, и благодаря своему естественному превосходству будет в состоянии вполне заменить теологическую и метафизическую философии, всеобщность которых в настоящее время является их единственным существенным достоянием и которые, потеряв это преимущество, будут иметь для наших потомков только чисто исторический интерес.

Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии. В 4-х томах. Т.3. М.: Мысль, 1991. С. 553 – 564.

Вопросы

1. *Какой смысл О. Конт вкладывал понятие позитивный?*
2. *В чем суть закона трех стадий развития интеллекта?*
3. *Какие задачи позитивной философии выделял О. Конт?*
4. *Как О. Конт строил классификацию научного знания?*
5. *Каким кругом проблем должна заниматься наука по О. Конту?*

Карл Маркс (1818 – 1883)
Отчужденный труд

Мы исходили из предпосылок политической экономии. Мы приняли ее язык и ее законы. Мы предположили как данное частную собственность, отделение друг от друга труда, капитала и земли, а также заработной платы, прибыли на капитал и земельной ренты; далее, разделение труда, конкуренцию, понятие меновой стоимости и т.д. На основе самой политической экономии, пользуясь ее собственными словами, мы показали, что рабочий низведен до положения товара, притом самого жалкого, что нищета рабочего находится в прямом отношении к мощи и размерам его продукции, что необходимым результатом конкуренции является накопление капитала в руках немногих, т.е. еще более страшное восстановление монополии, и что в конце концов исчезает различие между капиталистом и земельным рантье, между хлебопашцем и промышленным рабочим, и все общество неизбежно распадается на два класса – *собственников и* лишенных собственности *рабочих*. […]

Мы берем отправным пунктом *современный* экономический факт: Рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит, чем больше растут мощь и размеры его продукции. Рабочий становится тем более дешевым товаром, чем больше товаров он создает. В прямом соответствии с *ростом стоимости*, мира вещей растет *обесценение* человеческого тира. Труд производит не только товары: он производит самого себя и рабочего как *товар*, притом в той самой пропорции, в которой он производит вообще товары.

Этот факт выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое *чуждое существо*, как *сила, не зависящая* от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть *опредмечивание труда*. Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как *выключение* рабочего *из действительности*, опредмечивание выступает *как утрата* предмета и закабаление предметом, *освоение предмета – как* отчуждение.

Осуществление труда выступает как выключение из действительности до такой степени, что рабочий выключается из действительности вплоть до голодной смерти. Опредмечивание выступает как утрата предмета до такой

степени, что у рабочего отнимают самые необходимые предметы, необходимые не только для жизни, но и для работы. Да и сама работа становится таким предметом, овладеть которым он может лишь с величайшим напряжением своих сил и с самыми нерегулярными перерывами. Освоение предмета выступает как отчуждение до такой степени, что чем больше предметов рабочий производит, тем меньшим количеством их он может владеть и тем сильнее он подпадает под власть своего продукта, капитала.

Все эти следствия уже заключены в том определении, что рабочий относится к *продукту своего труда* как к *чужому* предмету. Ибо при такой предпосылке ясно: чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит. Точно так же обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету. Таким образом, чем больше эта его деятельность, тем беспредметнее рабочий. Что отошло в продукт его труда, того уже нет у него самого. Поэтому, чем больше этот продукт, тем меньше он сам. *Отчуждение* рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает *внешнее* существование, но еще и то значение, что его труд существует *вне его*, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая.

Рассмотрим теперь подробнее *опредмечивание*, производство продукта рабочим, и в этом опредмечивании *отчуждение, утрату* предмета, т.е. произведенного рабочим продукта.

Рабочий ничего не может создать без *природы, без внешнего чувственного мира*. Это – тот материал, на котором осуществляется его труд, в котором развертывается его трудовая деятельность, из которого и с помощью которого труд производит свои продукты.

Но подобно тому как природа дает труду *средства к жизни* в том смысле, что без предметов, к которым труд прилагается, невозможна *жизнь* труда, так, с другой стороны, природа же доставляет *средства к жизни* и в более узком смысле, т.е. средства физического существования самого *рабочего.*

Таким образом, чем больше рабочий с помощью своего труда *осваивает* внешний мир, чувственную природу, тем в большей мере лишает он себя *средств к жизни* в двояком смысле: во-первых, чувственный внешний мир все больше и больше перестает быть таким предметом, который неотъемлемо принадлежал бы его труду, перестает быть *жизненным средством* его труда; во-вторых, этот внешний мир все в большей мере перестает давать для него *средства к жизни* в непосредственном смысле – средства физического существования рабочего.

Итак, рабочий становится рабом своего предмета в двояком отношении: во-первых, он получает *предмет для труда*, т.е. *работу*, и, во-вторых, он

получает *средства существования*. Только этот предмет дает ему, стало быть, возможность существовать, во-первых, как *рабочему* и, во-вторых, как *физическому субъекту*. Венец этого рабства в том, что он уже только в качестве *рабочего* может поддерживать свое существование как *физического субъекта* и что он является рабочим уже только в качестве *физического субъекта*.

(Согласно законам политической экономии, отчуждение рабочего в его предмете выражается в том, что чем больше рабочий производит, тем меньше он может потреблять; чем больше ценностей он создает, тем больше сам он обесценивается и лишается достоинства; чем лучше оформлен его продукт, тем более изуродован рабочий; чем культурнее созданная им вещь, тем более похож на варвара он сам; чем могущественнее труд, тем немощнее рабочий; чем замысловатее выполняемая им работа, тем большему умственному опустошению и тем большему закабалению природой подвергается сам рабочий.)

Политическая экономия замалчивает отчуждение в самом существе труда тем, что она не подвергает рассмотрению непосредственное отношение между рабочим (трудом) *и производимым им продуктом*. Конечно, труд производит чудесные вещи для богачей, но он же производит обнищание рабочего. Он, создает дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего. Он заменяет ручной труд машиной, но при этом отбрасывает часть рабочих назад к варварскому труду, а другую часть рабочих превращает в машину. Он производит ум, но также и слабоумие, кретинизм как удел рабочих.

Непосредственное отношение труда к его продуктам есть отношение рабочего к предметам его производства. Отношение имущего к предметам производства и к самому производству есть лишь *следствие* этого первого отношения и подтверждает его. Эту другую сторону вопроса мы рассмотрим позже.

Итак, когда мы спрашиваем, какова сущность трудовых отношений, то мы спрашиваем об отношении *рабочего* к производству.

До сих пор мы рассматривали отчуждение рабочего лишь с одной стороны, а именно со стороны его *отношения к предметам своего труда*. Но отчуждение проявляется не только в конечном результате, но и в самом *акте производства,* в самой *производственной деятельности*. Мог ли бы рабочий, противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не отчуждался от себя в самом акте производства? Ведь продукт есть лишь итог деятельности, производства. Следовательно, если продукт труда есть отчуждение, то и само производство должно быть деятельным отчуждением, отчуждением деятельности, деятельностью отчуждения. В отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение в деятельности самого труда.

В чем же заключается отчуждение труда?

Во-первых, в том, что труд является для рабочего чем-то *внешним*, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и

разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это – *принудительный труд*. Это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому. Подобно тому как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо отчего самого, т.е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя.

В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному?

Правда, еда, питье, половой акт и т.д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер.

Мы рассмотрели акт отчуждения практической человеческой деятельности, труда, с двух сторон. Во-первых, отношение рабочего к *продукту труда*, как к предмету чуждому и над ним властвующему. Это отношение есть вместе с тем отношение к чувственному внешнему миру, к предметам природы, как к миру чуждому, ему враждебно противостоящему. Во-вторых, отношение труда к *акту производства* в самом процессе *труда.* Это отношение есть отношение рабочего к его собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила – как бессилие, зачатие – как оскопление, *собственная* физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?) – как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть *самоотчуждение*, тогда как выше речь шла об отчуждении *вещи*.

Теперь нам предстоит на основании двух данных определений *отчужденного труда* вывести еще третье его определение.

Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род – как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле – и это есть лишь другое выражение того же

самого, – что он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому свободному.

Родовая жизнь как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. Подобно тому как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т.д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было вкусить и переварить, – так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности. Физически человек живет только этими продуктами природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т.д. Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое* тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек *живет* природой. Это значит, что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы.

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

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

Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность – сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека

от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать еще так: он есть сознательное существо, т.е. его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность. Отчужденный труд переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою *сущность* только лишь в средство для поддержания своего *существования.*

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

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

Подобным же образом отчужденный труд, принижая самодеятельность, свободную деятельность до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования.

Присущее человеку сознание его родовой сущности видоизменяется, стало быть, вследствие отчуждения так, что родовая жизнь становится для него средством.

Таким образом, отчуждение труда приводит к следующим результатам:

Родовая сущность человека – как природа, так и его духовное родовое достояние – превращается в *чуждую* ему сущность, в *средство* для поддержания его *индивидуального существования*. Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его *человеческую* сущность.

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

Вообще положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности.

Отчуждение человека, вообще любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям.

Следовательно, в условиях отчужденного труда каждый человек рассматривает другого, руководствуясь масштабом и отношением, в котором находится он сам как рабочий.

Мы исходили из экономического факта – отчуждения рабочего и его продукции. Мы сформулировали понятие этого факта: *отчужденный* труд. Это понятие мы подвергли анализу. Мы анализировали, стало быть, лишь экономический факт.

Теперь посмотрим, как это понятие отчужденного труда выражено и представлено в реальной действительности.

Если продукт труда мне чужд, если он противостоит мне в качестве чуждой силы, кому же в таком случае он принадлежит?

Если моя собственная деятельность принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, кому же принадлежит она в таком случае?

Некоторому *иному*, чем я, существу. Что же это за существо?

Не *боги* ли? Правда, на первых порах главная производственная деятельность, например строительство храмов и т.д. в Египте, в Индии, в Мексике, шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам. Однако боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяином и *природа*. Да и каким противоречием было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет себе природу и чем больше чудеса богов становятся излишними благодаря чудесам промышленности, тем больше человек должен был бы в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом!

Чуждым существом, которому принадлежит труд и продукт труда, существом, на службе которого оказывается труд и для наслаждения которого создается продукт труда, таким существом может быть лишь сам *человек*.

Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему*. Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять *наслаждение* и жизнерадостность. Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком.

Необходимо еще принять во внимание выставленное выше положение о том, что отношение человека к самому себе становится для него *предметным, действительным* лишь через посредство его отношения к другому человеку. Следовательно, если человек относится к продукту своего труда, к своему опредмеченному труду, как к предмету *чуждому, враждебному*, могущественному, от него не зависящему, то он относится к нему так, что хозяином этого предмета является другой, чуждый ему, враждебный, могущественный, от него не зависящий человек. Если он относится к своей собственной деятельности как к деятельности подневольной, то он относится к ней как к деятельности, находящейся на службе другому человеку, ему подвластной, подчиненной его принуждению и игу.

Всякое самоотчуждение человека от себя и от природы проявляется в том отношении к другим, отличным от него людям, в которое он ставит самого себя и природу. Вот почему религиозное самоотчуждение с необходимостью проявляется в отношении мирянина к священнослужителю или – так как здесь дело касается интеллектуального мира – также к некоему посреднику и т.д. В практическом действительном мире самоотчуждение может проявляться только через посредство практического действительного отношения к другим людям. То средство, при помощи которого совершается отчуждение, само есть *практическое* средство. Таким образом, посредством отчужденного труда человек порождает не только свое отношение к предмету и акту производства как к чуждым и враждебным ему силам, – он порождает также и то отношение, в котором другие люди находятся к его производству и к его продукту, а равно и то отношение, в котором сам он находится к этим другим людям. Подобно тому как он свою собственную производственную деятельность превращает в свое выключение из действительности, в кару для себя, а его собственный продукт им утрачивается, становится продуктом, ему не принадлежащим, точно так же он порождает власть того, кто не производит, над производством и над продуктом. Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он позволяет другому человеку присваивать деятельность, ему не присущую.

До сих пор мы рассматривали это отношение только со стороны рабочего; позднее мы рассмотрим его также и со стороны не-рабочего.

Итак, посредством *отчужденного труда* рабочий порождает отношение к этому труду некоего человека, чуждого труду и стоящего вне труда. Отношение рабочего к труду порождает отношение к тому же труду капиталиста, или как бы там иначе ни называли хозяина труда. Стало быть, *частная собственность* есть продукт, результат, необходимое следствие *отчужденного труда*, внешнего отношения рабочего к природе и к самому *себе*.

Таким образом, к *частной собственности* мы приходим посредством анализа понятия *отчужденного труда*, т. е. *отчужденного человека*, отчужденной жизни.

Правда, понятие *отчужденного труда (отчужденной жизни)* мы получили, исходя из политической экономии, как результат *движения частной собственности. Но* анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина отчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги *первоначально* являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия.

Только на последней, кульминационной стадии развития частной собственности вновь обнаруживается эта ее тайна: частная собственность оказывается, с одной стороны, *продуктом* отчужденного труда, а с другой стороны, *средством* его отчуждения, *реализацией этого отчуждения*.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Фридрих Э. Соч. Т.42. М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 86-97.

Вопросы

1. *Как связаны отчуждение труда и частная собственность?*
2. *В чем Маркс видит основное противоречие человеческого существования в условиях отчужденного труда?*
3. *Какие формы отчуждения выделяет Маркс?*
4. *Почему повышение или уравнение заработной платы не снимает отчуждения?*

Карл Маркс
Тезисы о Фейербахе

1

Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно. Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой. Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но самоё человеческую деятельность он берёт не как предметную деятельность. Поэтому в «Сущности христианства» он рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берётся и фиксируется только в грязно-торгашеской форме её проявления. Он не понимает поэтому значения «революционной», «практически-критической» деятельности.

2

Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления.

Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос.

3

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

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

4

Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остаётся ещё не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своём противоречии, а затем практически революционизирована путём устранения этого противоречия. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована.

5

Недовольный абстрактным мышлением, Фейербах апеллирует к чувственному созерцанию; но он рассматривает чувственность не как практическую, человечески-чувственную деятельность.

6

Фейербах сводит религиозную сущность к человеческой сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.

Фейербах, который не занимается критикой этой действительной сущности, оказывается поэтому вынужденным:

1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство обособленно и предположить абстрактного – изолированного – человеческого индивида;

2) поэтому у него человеческая сущность может рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только природными узами.

7

Поэтому Фейербах не видит, что «религиозное чувство» само есть общественный продукт и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определённой общественной форме.

8

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

9

Самое большее, чего достигает созерцательный материализм, т. е. материализм, который понимает чувственность не как практическую деятельность, это – созерцание им отдельных индивидов в «гражданском обществе».

10

Точка зрения старого материализма есть «гражданское» общество; точка зрения нового материализма есть человеческое общество, или обобществившееся человечество.

11

Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: В 50 т. Т.3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 1-3.

Вопросы

1. *Какие недостатки предшествующей философии выделял Маркс?*
2. *Что, по Марксу, является главным критерием истины?*
3. *Как вы думаете, является ли человек, согласно Марксу, продуктом общественных отношений?*
4. *Как Маркс определяет сущность человека?*

Карл Маркс
К критике политической экономии

Предисловие

Я рассматриваю систему буржуазной экономики в следующем порядке: *капитал, земельная собственность, наемный труд, государство, внешняя торговля, мировой рынок.* Под первыми тремя рубриками я исследую экономические условия жизни трех больших классов, на которые распадается современное буржуазное общество; взаимная связь трех других рубрик очевидна. Первый отдел первой книги, трактующей о капитале, состоит из следующих глав: 1) товар, 2) деньги, или простое обращение, 3) капитал вообще. Первые две главы составляют содержание настоящего выпуска. Весь материал

лежит предо мной в форме монографий, которые были написаны с большими перерывами в различные периоды не для печати, а для уяснения вопросов самому себе; последовательная обработка этих монографий по указанному плану будет зависеть от внешних обстоятельств. […]

В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства – от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления. В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле

антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества.

Маркс К. К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: В 50 т. Т.13. М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. С. 5-9.

Вопросы

1. *Что такое базис и надстройка?*
2. *Что является основной движущей силой развития общества?*
3. *Как вы понимаете слова Маркса о том, что «не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»?*
4. *Что такое общественная формация и как она связана с производительными силами и производствеными отношениями?*
5. *Какие способы производства выделял Маркс?*

Артур Шопенгауэр (1788 – 1860)
Мир как воля и представление

О ничтожестве и страданиях жизни

Пробудившись к жизни из ночи бессознательности, воля видит себя индивидом в каком-то бесконечном и безграничном мире, среди бесчисленных индивидов, которые все к чему-то стремятся, страдают, блуждают; и как бы испуганная тяжелым сновидением, спешит она назад к прежней бессознательности. Но пока она не вернется к ней, ее желания безграничны, ее притязания неисчерпаемы, и каждое удовлетворенное желание рождает новое. Нет в мире такого удовлетворения, которое могло бы усмирить ее порывы, положить конец ее вожделениям и заполнить бездонную пропасть ее сердца. И при этом обратите внимание на то, в чем обыкновенно состоит для человека всякое удовлетворение: чаще всего это не более чем скудное поддержание самого существования, которое необходимо неустанным трудом и вечной заботой отвоевывать каждый день в борьбе с нуждой и предельным горизонтом которого является смерть. Все в жизни говорит нам, что человеку суждено познать в земном счастье нечто обманчивое, простую иллюзию. Задатки к этому лежат глубоко в сущности вещей. И оттого жизнь большинства людей печальна и кратковременна. Сравнительно счастливые люди по большей части счастливы только на вид, или же они, подобно людям долговечным, представляют редкое исключение, для которого природа должна была оставить возможность, как подсадную утку. Жизнь рисуется нам как беспрерывный обман — и в малом, и в великом. Если она дает обещания, она их не сдерживает или сдерживает только для того, чтобы показать, сколь недостойно желания было желаемое: так обманывает нас то надежда, то ее содержание. Если жизнь что-нибудь дает, то лишь для того, чтобы отнять. Очарование дали показывает нам райские красоты,

но они исчезают, подобно оптической иллюзии, когда мы поддаемся их соблазну. Счастье, таким образом, всегда лежит в будущем или же в прошлом, а настоящее подобно маленькому темному облаку, которое ветер гонит над озаренной солнцем равниной: перед ним и за ним все светло, только оно само постоянно отбрасывает тень.

Настоящее поэтому никогда не удовлетворяет нас, будущее же неопределенно, а прошедшее невозвратно. Жизнь с ее ежечасными, ежедневными, еженедельными и ежегодными малыми, большими и огромными невзгодами, с ее обманутыми надеждами, с ее разрушающими все расчеты несчастными случаями носит на себе такой явный отпечаток неминуемого страдания, что трудно понять, как можно этого не видеть, как можно поверить, будто жизнь существует для того, чтобы с благодарностью наслаждаться ею, как можно поверить, будто человек существует для того, чтобы быть счастливым. Нет, это вечное заблуждение и разочарование, а также характер жизни в целом видятся нам скорее как рассчитанные и предназначенные только для того, чтобы пробудить в нас убеждение, что нет ничего на свете достойного наших стремлений, борьбы и желаний, что все блага ничтожны, что мир оказывается полным банкротом и жизнь – такое предприятие, которое не окупает своих издержек; и это убеждение должно отвратить нашу волю от жизни.

Это *ничтожество* всех объектов нашей воли явно раскрывается перед интеллектом, имеющим свои корни в индивиде, прежде всего во *времени.* Оно – та форма, в которой ничтожество вещей открывается перед нами как их бренность: ведь это оно, время, у нас в руках превращает в ничто все наши наслаждения и радости, и мы потом с удивлением спрашиваем себя, куда они подевались. Само это ничтожество является, следовательно, единственным *объективным* содержанием происходящего во времени, другими словами, только оно, это ничтожество, и есть то, что соответствует ему, времени, в самой по себе сущности вещей, следовательно, есть то, чего оно, время, является выражением. Вот почему время и служит a priori необходимой формой всех наших созерцаний: в нем должно появляться все, даже мы сами.

И оттого наша жизнь прежде всего подобна платежу, который весь набран из медных копеек и который надо все-таки погасить: эти копейки – дни, это погашение – смерть. Ибо в конце концов время оглашает приговор природы о ценности всех появляющихся в природе существ и обращает их в ничто:

И с основаньем; ничего не надо,
Нет в мире вещи, стоящей пощады,
Творенье не годится никуда.

Так старость и смерть, к которым неуклонно спешит всякая жизнь, являются осуждающим приговором над волей к жизни: выносит этот приговор сама природа, и гласит он, что эта воля – стремление, которому во веки веков не суждено осуществиться. "Чего ты хотел, – гласит он, – имеет такой конец: пожелай же чего-нибудь лучшего". Таким образом, урок, который всякий выносит из своей жизни, заключается в общем виде в том, что предметы наших желаний всегда обманывают нас, колеблются и гибнут, приносят больше муки, чем радости, пока, наконец, не провалится та почва, на которой все они

обретаются, и не погибнет самая наша жизнь, в последний раз подтверждая, что все наши стремления и желания были извращением, были ошибкой:

И старость, и опыт ведут заодно
К последнему часу, когда суждено
Понять после долгих забот и мученья,
Что в жизни брели мы путем заблужденья.

Рассмотрим, однако, данный вопрос более обстоятельно, потому что именно эти мои взгляды вызвали основной поток возражений. И прежде всего я представлю следующие подтверждения данному мною в тексте доказательству того, что всякое удовлетворение, т. е. всякое удовольствие и всякое счастье, имеет отрицательный характер, между тем как страдание по своей природе положительно.

Мы чувствуем боль, но не чувствуем безболезненности; мы чувствуем заботу, но не чувствуем беззаботности, ощущаем страх, но не безопасность. Мы чувствуем желание так же, как чувствуем голод и жажду; но как только это желание удовлетворено, с ним происходит то же, что со съеденным куском, который перестает существовать для нашего чувства в то самое мгновение, когда мы его проглотили. Болезненно жаждем мы наслаждений и радостей, когда их нет; отсутствие же страданий, хотя бы и они прекратились после того, как долго мучили нас, непосредственно нами не ощущается, мы можем думать об их отсутствии разве что намеренно, рефлектируя. Страдания и лишения могут ощущаться нами только положительно и оттого сами заявляют о себе; благополучие же, наоборот, имеет чисто отрицательный характер. Вот почему три высших блага жизни – здоровье, молодость и свобода не осознаются нами как таковые, покуда мы их имеем; мы замечаем их лишь тогда, когда они уступают свое место дням несчастным. В той мере, в какой возрастают наслаждения, уменьшается восприимчивость к ним: привычное уже не ощущается нами как наслаждение. Но именно поэтому возрастает восприимчивость к страданию, так как утрата привычного заставляет нас очень страдать. Таким образом, обладание расширяет меру необходимого, а с нею и способность чувствовать боль.

Часы протекают тем быстрее, чем они приятнее, и тем медленнее, чем они мучительнее, ибо боль, а не наслаждение – вот то положительное, наличность чего нами ощущается. Точно так же, скучая, мы замечаем время, а развлекаясь – нет. Это доказывает, что наше существование счастливее всего тогда, когда мы его меньше всего замечаем; а отсюда следует, что лучше было бы не существовать вовсе. Великие, живые радости можно представить себе лишь как результат предшествовавших больших лишений, потому что состояние длительной удовлетворенности может дополниться только некоторыми развлечениями или удовлетворением тщеславия. Оттого все поэты вынуждены ставить своих героев в самые тягостные и мучительные положения, для того чтобы потом снова освобождать их: драма и эпос всегда изображают нам одних только борющихся, страдающих и угнетаемых людей, и всякий роман – это панорама, в которой видны спазмы и конвульсии страдающего человеческого сердца. […]

Если бы жизнь и мир были сами себе целью и поэтому теоретически не нуждались в оправдании, а практически – в компенсации или заглаживании вины; если бы они, как это изображают *Спиноза* и современные спинозисты, существовали в качестве единой манифестации некоего бога, который забавы ради или ради самоотречения затеял подобную эволюцию с самим собой; если бы существование мира не нуждалось, таким образом, ни в оправдании из его оснований, ни в объяснении из его следствий, то страдания и горести жизни не то что должны были бы вполне уравновешиваться наслаждениями и благополучием в ней (это невозможно, как я уже сказал, потому, что моя теперешняя боль никогда не уничтожается будущими радостями, ведь они так же наполняют свое время, как она – свое), но в жизни их совсем не должно было бы существовать, или она не должна была бы представлять для нас ничего страшного. Лишь в таком случае жизнь окупала бы себя.

А так как наше положение в мире представляет собою нечто такое, чему бы лучше вовсе не быть, то все окружающее нас и носит следы этой безотрадности, подобно тому как в аду все пахнет серой; все на свете несовершенно и обманчиво, все приятное перемешано с неприятным, каждое наслаждение услаждает только наполовину, всякое удовольствие разрушает самое себя, всякое облегчение ведет к новым тяготам, всякое средство, которое могло бы помочь нам в нашей ежедневной и ежечасной нужде, каждую минуту готово покинуть нас и отказать в своей услуге; ступеньки лестницы, на которую мы поднимаемся, часто ломаются под ногами; большие и малые невзгоды составляют стихию нашей жизни, и мы, одним словом, уподобляемся Финею, которому гарпии обгаживали все яства и делали их несъедобными. Все, за что мы ни беремся, противится нам потому, что оно имеет свою собственную волю, которую необходимо пересилить. Два средства употребляют против этого: во-первых, ευλάβεια, т. е. благоразумие, предусмотрительность, хитрость; но оно ничему не научает, ничего не достигает и терпит неудачу; во-вторых, стоическое равнодушие, которое думает обезоружить всякую невзгоду тем, что готово принять их все и презирает все; на практике оно обращается в циническое порабощение, которое предпочитает раз и навсегда отвергнуть все подспорья и облегчения и которое делает из нас собак вроде Диогена в его бочке. Истина же такова: мы должны быть несчастны, и мы несчастны. При этом главный источник самых серьезных зол, постигающих человека, – это сам человек: человек человеку волк. Кто твердо помнит это, для того мир представляется как некий ад, который тем ужаснее дантовского ада, что здесь один человек должен быть дьяволом для другого, к чему, разумеется, не все одинаково способны, а самый способный из всех какой-нибудь архидьявол: приняв на себя облик завоевателя, он ставит несколько сот тысяч людей друг против друга и кричит им: «Страдание и смерть – вот ваш удел, палите же друг в друга из ружей и пушек!» – и они повинуются. И вообще взаимные отношения людей отмечены по большей части неправдой, крайней несправедливостью, жестокостью и даже зверством: только в виде исключения между ними существуют ротивоположные отношения. Вот на чем и основана необходимость государства и законодательства, а не на вашем вздоре. Во всех же тех пунктах, которые лежат

вне сферы государственного закона, немедленно проявляется свойственная человеку беспощадность по отношению к ближнему, и вытекает она из его безграничного эгоизма, а иногда и из злобы. Как обращается человек с человеком, это показывает, например, порабощение негров, конечной целью которого служит сахар и кофе. Но не надо так далеко ходить за примером: в пятилетнем возрасте поступить на прядильную или на какую-нибудь другую фабрику, сидеть в ней сначала десять, потом двенадцать, наконец, четырнадцать часов ежедневно и производить все ту же механическую работу – это слишком дорогая плата за удовольствие перевести дух. А такова судьба миллионов, и с нею сходна участь многих других миллионов.

Нас же, людей другого общественного положения, малейшие невзгоды могут сделать вполне несчастными, а вполне счастливыми не может сделать нас ничто на свете. Что бы ни говорили, самое счастливое мгновение счастливого человека – это когда он засыпает, как самое несчастное мгновение несчастного – это когда он пробуждается. Косвенное, но бесспорное доказательство того, что люди чувствуют себя несчастными, а следовательно, таковы и на самом деле, в избытке дает еще и присущая всем лютая зависть, которая просыпается и не может сдержать своего яда во всех случаях жизни, как только возвестят о себе чья-нибудь удача или заслуга, какого бы рода они ни были. Именно потому, что люди чувствуют себя несчастными, они не могут спокойно видеть человека, которого считают счастливым; кто испытывает чувство неожиданного счастья, тот хотел бы немедленно осчастливить все кругом себя и восклицает: «Пусть все здесь будут счастливы моею радостью».

Если бы жизнь сама по себе была ценным благом и если бы ее решительно следовало предпочитать небытию, то не было бы нужды охранять врата ее исхода такими ужасными привратниками, как смерть и ее ужасы. Кто хотел бы оставаться в жизни, какова она есть, если бы смерть была не так страшна? И кто мог бы перенести самую мысль о смерти, если бы жизнь была бы радостью! Однако смерть имеет по крайней мере всегда ту хорошую сторону, что она – конец жизни, и в страданиях мы утешаем себя смертью и в смерти утешаем себя страданиями жизни. Истина же в том, что и смерть, и жизнь с ее страданиями представляют одно неразрывное целое, один лабиринт заблуждений, выйти из которого столь же трудно, как и желательно. Если бы мир не был чем-то таким, чему в практическом отношении лучше бы не существовать, то и в теоретическом отношении он не представлял бы собой проблемы: его существование или совсем не нуждалось бы в объяснении, так как оно было бы настолько понятно само собою, что никому бы и в голову не приходило ни удивляться ему, ни спрашивать о нем; или же цель этого существования была бы для всех очевидна. На самом деле мир представляет собой совершенно неразрешимую проблему, так как даже в самой совершенной философии всегда будет еще некоторый необъясненный элемент, подобно тому неразложимому химическому остатку или тому остатку, который всегда получается в иррациональном отношении двух величин. Поэтому, когда кто-нибудь решается задать вопрос, почему бы этому миру лучше вовсе не существовать вовсе, то мир не может оправдать себя из себя самого, не может найти основания и конечной

причины своего бытия в себе самом и доказать, что существует он ради себя самого, т. е. Для собственной пользы. Согласно моей теории, это, конечно, объясняется тем, что принцип бытия мира не имеет решительно никакого основания, т. е. представляет собой слепую волю к жизни, а эта воля как вещь в себе не может быть подчинена закону основания, который служит только формой явлений и который один оправдывает собою всякое «почему».

А это вполне отвечает и характеру мира, ибо только слепая, а не зрячая воля могла поставить самое себя в такое положение, в каком мы себя видим. Зрячая воля, напротив, скоро вычислила бы, что предприятие не покрывает своих издержек, ибо жизнь, исполненная необузданных стремлений и борьбы, требующая напряжения всех сил, обремененная вечно заботой, страхом и нуждой, неминуемо влекущая к разрушению всякого индивидуального бытия, – такая жизнь не оправдывает себя самим существованием человека, которое завоевано столь трудной ценою, эфемерно и у нас в руках расплывается в ничто. Вот почему объяснение мира из некоторого анаксагоровского νους (нус – разум, ум – прим. сост.), т.е. из некоторой воли, руководимой познанием, непременно требует известного приукрашивания в форме оптимизма, который и находит себе тогда своих защитников и глашатаев – наперекор вопиющему свидетельству целого мира, исполненного несчастий. Оптимизм изображает нам жизнь в виде какого-то подарка, между тем как со всей очевидностью ясно, что если бы нам заранее показали и дали попробовать этот подарок, то всякий с благодарностью отказался бы от него; недаром Лессинг удивлялся уму своего сына, который ни за что не хотел выходить на свет, был насильно извлечен в него акушерскими щипцами и, не успев явиться, сейчас же поспешил уйти из мира. Правда, говорят, что жизнь от одного своего конца и до другого представляет собой не что иное, как назидательный урок; но на это всякий может ответить: «Именно поэтому я и хотел бы, чтобы меня оставили в покое самодовлеющего ничто, где я не нуждался бы ни в уроках, ни в чем бы то ни было». И если к этому оправданию мира еще прибавляют, что всякий человек должен будет в свое время дать отчет о каждом часе своей жизни, то скорее мы сами вправе требовать, чтобы сначала нам дали отчет в том, за что нас лишили прежнего покоя и ввергли в такое несчастное, темное, трудное и скорбное положение. Вот куда, следовательно, приводят ложные принципы. Поистине, человеческое бытие – отнюдь не подарок: напротив, оно скорее представляет собой долг, который мы должны заплатить по договору. Взыскание по этому обязательству представляется нам в виде неотложных потребностей, мучительных желаний и бесконечной нужды, пронизывающих все наше бытие. На уплату этого долга уходит обыкновенно вся наша жизнь, но и она погашает одни только проценты.

Возмещение же капитала производится в момент смерти. Но когда же заключили мы это самое долговое обязательство? В момент зачатия.

Если, таким образом, смотреть на человека как на существо, жизнь которого представляет некую кару и искупление, то она предстанет перед нами уже в более правильном свете. Миф о грехопадении (впрочем, заимствованный, вероятно, как и все иудейство, из Зенд-Авесты) – вот единственное в Ветхом Завете, за чем я могу признать некоторую метафизическую, хотя и

аллегорическую только, истинность; лишь он один примиряет меня с Ветхим Заветом. Ибо ни на что так не похожа наша жизнь, как на плод некоторой ошибки и преступного пожелания. Новозаветное христианство, этический дух которого тот же, что и у брахманизма и буддизма, и чужд, следовательно, в целом оптимистическому духу Ветхого Завета, тоже, в высшей степени мудро, связало себя с этим мифом; без него оно совсем не имело бы никакой точки соприкосновения с иудаизмом. Если вы хотите измерить степень вины, которая тяготеет над нашим бытием, то взгляните на страдания, с которыми связано последнее. Всякая великая боль, будь то физическая или духовная, говорит нам, чего мы заслуживаем: она не могла бы постигнуть нас, если бы мы ее не заслужили. То, что и христианство рассматривает нашу жизнь именно в этом свете, доказывает одно место из лютеровского комментария к третьей главе «Послания к Галатам»: «Но все мы телами нашими подданны сатане, и в мире, князь и бог которого – сатана, мы – чужеземцы. Поэтому все подлежит его власти: хлеб, что мы едим, питье, которое мы пьем, одежды, которые мы носим, и даже воздух, и вообще все то, чем мы живем во плоти». Кричали, что моя философия меланхолична и безотрадна: но это объясняется просто тем, что я, вместо того чтобы в виде эквивалента грехов изображать некоторый будущий ад, показал, что там, где есть вина, т. е. в мире, находится уже и нечто подобное аду; кто вздумал бы отрицать это, тот легко может когда-нибудь испытать это на самом себе.

И этот мир, эту сутолоку измученных и истерзанных существ, которые живут только тем, что пожирают друг друга, этот мир, где всякое хищное животное представляет собой живую могилу тысячи других и поддерживает свое существование целым рядом чужих мученических смертей, этот мир, где вместе с познанием возрастает и способность чувствовать боль, способность, которая поэтому в человеке достигает своей высшей степени, тем более высокой, чем он интеллигентнее, – этот мир хотели приспособить к системе оптимизма и логически представить его как лучший из возможных миров. Нелепость вопиющая!..

Но вот оптимист приглашает меня раскрыть глаза и посмотреть на мир – как он прекрасен в солнечных лучах, со своими горами, долинами, потоками, растениями, животными и т. д. Но разве мир – панорама? Как зрелище — все эти вещи, конечно, прекрасны; но быть ими – это нечто совсем другое. Затем приходит телеолог и восхваляет мне премудрость творения, которая позаботилась о том, чтобы планеты не сталкивались между собою головами, чтобы суша и море не смешались в кашу, а как следует были разделены между собою, чтобы вселенная не оцепенела в беспрерывной стуже и не изжарилась от зноя, чтобы, с другой стороны, вследствие наклона эклиптики не царила вечная весна, когда ничего не могло бы достичь зрелости, и т. д. Но ведь все эти вещи и подобные им – только необходимо требуемые условия. Коль скоро вообще должен существовать какой-нибудь мир, коль скоро его планеты не должны, подобно сыну Лессинга, сейчас же по рождении возвращаться назад, а должны существовать, по крайней мере, столько времени, сколько нужно для того, чтобы к ним успел дойти световой луч от какой-нибудь отдаленной и неподвижной

звезды, то, разумеется, этот мир и нельзя было сколотить так неумело, чтобы уже самый остов его грозил падением. Когда же мы перейдем к результатам восхваляемого произведения, когда мы присмотримся к актерам, которые действуют на столь прочно устроенной сцене, когда мы увидим, что вместе с чувственностью появляется и боль, возрастая в той мере, в какой чувственность развивается до интеллигенции, и что рука об руку с последней все больше и больше выступают и усиливаются жажда и страдание, пока, наконец, человеческая жизнь не обращается в сплошной материал для одних только комедий и трагедий, — тогда ни один человек, если только он не лицемер, не почувствует склонности петь славословия. Впрочем, настоящий, хотя и скрываемый источник последних беспощадно, но с победоносной убедительностью, выяснил нам Давид Юм в своей «Natural history of Religion», sect. 6, 7, 8 and 13. Этот же писатель в 10-й и 11-й книгах своих «Dialogues on natural Religion» откровенно изображает посредством очень метких, хотя и совершенно иных, чем у меня, аргументов скорбное положение этого мира и несостоятельность всякого оптимизма, причем он атакует последний в самом его источнике. Оба сочинения Юма настолько же примечательны, насколько и неизвестны современной Германии, где зато, из патриотизма, несказанно услаждаются скучной болтовней местных, надутых посредственностей и провозглашают их великими людьми. Между тем эти «Dialogues» Гаман перевел, Кант просмотрел перевод уже в старости и склонял сына Гамана издать эту работу, потому что издание, сделанное Платнером, не удовлетворяло его (см. биографию Канта, составленную Ф. В. Шубертом, с. 81 и 165). Из каждой страницы Давида Юма можно извлечь больше, чем из полного собрания философских сочинений Гегеля, Гербарта и Шлейермахера, вместе взятых.

Основателем же систематического оптимизма является Лейбниц. Я не думаю отрицать его заслуги перед философией, хотя мне ни разу и не удалось настоящим образом вникнуть в его монадологию, предустановленную гармонию и «тождество неразличимых». Что же касается его «Новых опытов о человеческом разуме», то это простой экстракт, снабженный обстоятельной, нацеленной на исправление ошибок, но слабой критикой знаменитого по праву сочинения Локка, против которого он выступает здесь так же неудачно, как и против Ньютона в своем критикующем систему тяготения Опыте о причинах небесных явлений». Именно против этой лейбнице-вольфианской философии специально и направлена «Критика чистого разума», которая относится к этой философии враждебно и даже уничтожает ее, между тем как по отношению к философии Локка и Юма она служит продолжением и дальнейшим развитием. Если современные профессора философии всячески стараются опять поставить на ноги Лейбница со всеми его вывертами и даже возвеличить его; если они, с другой стороны, хотят как можно больше принизить и устранить со своей дороги Канта, то это имеет свое полное основание в принципе «сначала жить»: ведь «Критика чистого разума» не позволяет выдавать иудаистскую мифологию за философию и без околичностей говорить о «душе» как о некоторой данной реальности, как о всем известной и внушающей глубокое доверие особе, – нет, она требует отчета в том, как философы дошли до этого понятия и кто им дал

право на его научное употребление. Но «сначала жить, потом философствовать!» Долой Канта! Vivat наш Лейбниц! Возвращаясь к последнему, я должен сказать следующее: за его «Теодицею», этим методическим и пространным развитием оптимизма, я, в данном ее качестве, не могу признать никакой другой заслуги, кроме той, что она впоследствии послужила поводом для бессмертного «Кандида» великого Вольтера; в чем, правда, неожиданно для самого Лейбница нашел себе подтверждение тот аргумент, с помощью которого он столь часто и столь плоско извинял существование зла в мире: дурное иногда влечет за собой хорошее. Вольтер уже в самом имени своего героя намекает на то, что достаточно одной только искренности, для того чтобы признать как истину нечто противоположное оптимизму. И действительно, на этой арене греха, страдания и смерти оптимизм производит такое странное впечатление, что его следовало бы считать иронией, если бы, как я уже упомянул, благодаря Юму, который так восхитительно вскрыл его потайной источник, нам не было достаточно ясно его происхождение (это – лицемерная лесть вкупе с оскорбительной уверенностью в ее успехе).

Однако откровенно софистическому доказательству Лейбница, будто этот мир – лучший из миров, можно даже вполне серьезно и добросовестно противопоставить доказательство того, что этот мир – худший из возможных миров. Ибо «возможное» – это не то, что вздумается кому-нибудь нарисовать себе в своей фантазии, а то, что действительно может существовать и устоять. И вот, наш мир устроен именно так, как его надо было устроить, для того чтобы он мог еле-еле держаться; если бы он был еще хоть немного хуже, он бы совсем уже не мог существовать.

Следовательно, мир, который был бы хуже нашего, совсем невозможен, потому что он не мог бы и существовать, и значит, наш мир – худший из возможных миров. В самом деле: не только в том случае, если бы планеты сшибались между собою головами, но если бы из действительно происходящих пертурбаций их движения какая-нибудь одна, вместо того чтобы постепенно уравняться с другими, продолжала возрастать, то миру скоро пришел бы конец: астрономы знают, от сколь случайных обстоятельств это зависит, главным образом от иррациональности во взаимном отношении периодов круговращения планет; и они старательно высчитали, что при таких условиях катастрофы не будет и мир, таким образом, может продолжать свое существование.

Хотелось бы надеяться, что они не ошиблись в своих вычислениях (хотя *Ньютон* и был противоположного мнения) и что механическое вечное движение, осуществляемое в подобной системе планет, не остановится в конце концов, как останавливается всякое другое. С другой стороны, под твердой корой планеты живут могучие природные силы, и если какая-нибудь случайность выпускает их на свободу, то они неминуемо разрушают эту оболочку со всем обитающим на ней; на нашей планете это случилось уже по крайней мере три раза. Лиссабонское землетрясение, землетрясение в Гаити, разрушение Помпеи – все это только маленькие шаловливые намеки на возможную катастрофу.

Ничтожное, даже недоступное для химической регистрации изменение в атмосфере влечет за собою холеру, желтую лихорадку, чуму и т. д., уносящие

жизни миллионов людей, и если бы такое изменение было несколько более значимым, то оно погасило бы всякую жизнь. Даже весьма незначительное повышение температуры могло бы высушить все источники и реки. Животным, в их органах и силах, отмерено как раз именно столько, сколько необходимо для того, чтобы они ценою крайнего напряжения могли поддерживать свою жизнь и кормить свое потомство; вот почему животное, лишившись какого-нибудь члена или просто даже способности полноценно пользоваться им, по большей части обречено на гибель. Даже среди людей, несмотря на те могучие орудия, которые они имеют в своем рассудке и в своем разуме, – даже среди них девять десятых живут в постоянной борьбе с нуждою, вечно стоят на краю гибели и с трудом и усилиями балансируют у этой черты. Таким образом, как для жизни целого, так и для жизни каждого отдельного существа условия даны лишь в обрез и скупо, не более того, сколько нужно для удовлетворения потребностей; оттого жизнь индивида проходит в беспрерывной борьбе за самое существование — на каждом шагу ей угрожает гибель. Именно потому, что эта угроза так часто приводится в исполнение, появилась нужда в невероятно большом избытке зародышей, для того чтобы вместе с индивидами не гибли и роды, в которых только природа и заинтересована серьезно. Мир, таким образом, плох настолько, насколько он может быть плох, коль скоро ему следует быть вообще. Что и требовалось доказать. Окаменелости видов, которые некогда обитали на нашей планете, совершенно не похожи на нынешние породы животных и представляют собой образчики и документальные свидетельства о мирах, дальнейшее существование которых стало уже невозможным и которые, следовательно, были еще несколько хуже, чем худший из возможных миров.

Оптимизм – это, в сущности, незаконное самовосхваление истинного родоначальника мира, т. е. воли к жизни, которая самодовольно любуется на себя самое в своем творении; и вот почему оптимизм – не только ложное, но и пагубное учение. В самом деле: он изображает перед нами жизнь как некое желанное состояние, целью которого является будто бы счастье человека. Исходя из этого, каждый думает, что он имеет законнейшее право на счастье и наслаждение; и если, как это обыкновенно бывает, последние не выпадают на его долю, то он считает себя несправедливо обиженным и не достигшим цели своего бытия; между тем гораздо более правильным было бы видеть цель нашей жизни в труде, лишениях, нужде и страданиях, венчаемых смертью (как это и делают брахманизм и буддизм, а также и подлинное христианство), потому что именно эти невзгоды приводят нас к отрицанию воли к жизни.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Сочинения в 6 т. Т.2. М.: Терра – Книжный клуб; Республика, 2001. С. 480-494.

Вопросы

1. *Что является, согласно Шопенгауэру, основной причиной страданий?*
2. *Какие аргументы использует Шопенгауэр, чтобы доказать тезис: «Жизнь – это страдание»?*
3. *Какие недостатки оптимизма обнаруживает Шопенгауэр?*

Рудольф Карнап (1891 – 1970), Ганс Ган (1879 – 1934), Отто Нейрат (1882 – 1945) Научное миропонимание – Венский кружок

II. Научное миропонимание

Научное миропонимание характеризуется не столько через особые положения, сколько через определенную принципиальную установку, методы (Gesichtspunkte), исследовательскую направленность. В качестве цели здесь мыслится *единая наука*. Это устремление направлено на то, чтобы объединить и взаимно объяснить достижения отдельных исследователей в различных научных областях. Из этой целевой установки вытекает подчеркивание *коллективной работы*; отсюда и выдвижение на передний план интерсубъективной понимаемости; отсюда проистекает поиск нейтральной системы формул, символики, освобожденной от засорений исторически сложившихся языков; отсюда также и поиск общей понятийной системы. Стремятся к четкости и ясности, отвергаются темные дали и загадочные глубины. В науке нет никаких «глубин»; везде только поверхность: все данные опыта образуют сложную, не всегда обозримую, часто лишь в частностях понятную сеть. Все доступно человеку; и человек является мерой всех вещей. Здесь проявляется родство с софистами, а не с платониками; с эпикурейцами, а не с пифагорейцами; со всеми, кто отстаивает земную сущность и посюсторонность. Научное миропонимание не знает *никаких неразрешимых загадок*. Прояснение традиционных философских проблем приводит к тому, что они частью разоблачаются как кажущиеся проблемы, частью преобразуются в эмпирические проблемы и тем самым переходят в ведение опытной науки. В этом прояснении проблем и высказываний и состоит задача философской работы, а вовсе не в создании собственных «философских» высказываний. Методом этого прояснения является *логический анализ*; о нем Рассел говорит так: он «постепенно возник по образцу критических исследований математиков. По моему мнению, здесь имеет место прогресс, аналогичный тому, который был достигнут в физике благодаря Галилею: доказуемые конкретные результаты заменили недоказуемые всеобщие утверждения, для подтверждения которых можно опираться только на способность к фантизированию».

Этот *метод логического анализа* и есть то, что существенно отличает новый эмпиризм и позитивизм от старого, ориентированного больше в биологически-психологическом ключе. Когда кто-то утверждает: «Бог существует», «Первоосновой мира является бессознательное», «Существует энтелехия как последний принцип живого существа», то мы не говорим ему: «То, что ты утверждаешь, ложно»; но мы спрашиваем: «Что ты имеешь ввиду под этими высказываниями?» И тогда оказывается, что существует резкая граница между двумя видами высказываний. К одному виду принадлежат высказывания, как они делаются в эмпирической науке; их смысл можно установить посредством логического анализа, точнее – посредством их сведения к простым высказываниям о том, что дано эмпирически. Другие высказывания, к которым

относят приведенные выше, оказываются полностью бессмысленными, если принимать их такими, как их видит метафизик. Конечно, часто их можно переистолковать в эмпирические высказывания; но тогда они теряют то эмоциональное содержание, которое для метафизика как раз чаще всего и является существенным. Метафизик и теолог верят, сами себя вводя в заблуждение, что своими предложениями они что-то высказывают, представляют какое-то положение дел. Анализ, однако, показывает, что эти высказывания ничего не означают, а являются выражением некоторого чувства жизни. Выражение такого рода чувства конечно же может быть важной жизненной задачей. Но адекватным выразительным средством для этого является искусство, например лирика или музыка. Если же вместо этого избирается теоретическая языковая форма, то появляется опасность симуляции теоретического содержания там, где его вообще нет. Если метафизик или теолог хочет сохранить привычную языковую экипировку, то он должен осознавать и признавать, что он осуществляет не изложение, а выражение, производит не теорию, результат познания, а поэзию или миф. Когда мистик утверждает, что он обладает переживаниям, которые находятся над или по ту сторону всех понятий, то в этом ему невозможно возразить. Но об этом он не может говорить; ведь говорить – означает выражать в понятиях, сводить к фактам, которые могут быть включены в науку.

Научное миропонимание отвергает метафизическую философию. Но чем можно объяснить заблуждения метафизики? Этот вопрос можно рассмотреть с различных точек зрения: в психологическом, социологическом и логическом аспектах. Исследования в психологическом направлении находятся только на начальной стадии; некоторые подходы к глубинному объяснению даны, возможно, в психоаналитических исследованиях Фрейда. Точно также обстоит дело с социологическими исследованиями; тут можно упомянуть теорию «идеологической надстройки». Здесь имеется еще открытое поле для перспективного дальнейшего исследования.

Дальше продвинулось выяснение логических корней метафизических заблуждений, в особенности, благодаря работам Рассела и Витгенштейна. В метафизических теориях, уже в самих постановках вопросов содержится две коренные логические ошибки: первая – слишком сильная привязанность к форме традиционных языков, другая – неведение относительно логических способностей мышления. В обыденном языке одна и та же словесная форма, например существительное, используется как для обозначения вещей («яблоко»), так и свойств («твердость»), отношений («дружба»), процессов («сон»); вследствие этого возникает соблазн вещественного истолкования функциональных понятий (гипостазирование, субстантивирование). Можно привести многочисленные похожие примеры того, как язык вводит нас в заблуждения, которые были точно так же губительны для философии.

Вторая коренная ошибка метафизики состоит в представлении, что мышление якобы может из себя самого, без использования какого-либо опытного материала, вести к познанию, либо же может по крайней мере из данных положений дел, посредством умозаключения, получать новое

содержание. Логическое исследование показывает, однако, что любое мышление, любое умозаключение состоит ни в чем ином как в переходе от предложений к другим предложениям, которые не содержат ничего, что не заключалось бы уже в предыдущих предложениях (тавтологическое преобразование). А потому метафизика не может быть развита из «чистого мышления».

Тем самым, посредством логического анализа преодолевается не только метафизика в собственном, классическом смысле этого слова, в частности, схоластическая метафизика и системы немецкого идеализма, но и замаскированная метафизика кантовского и современного априоризма. Научное миропонимание не знает никакого безусловно истинного познания из чистого разума, никаких «синтетических априорных суждений», на которых основана кантовская теория познания и тем более вся до- и послекантовская онтология и метафизика. Суждения арифметики, геометрии, определенные основоположения физики, которые Кант рассматривает в качестве примеров априорного познания, получают в этом случае свое объяснение. Именно в отказе от возможности синтетического познания a priori и заключается основополагающий тезис современного эмпиризма. Научное миропонимание знает лишь предложения опыта о всевозможных предметах и аналитические предложения логики и математики.

Все приверженцы научного миропонимания едины в отказе от открытой метафизики и замаскированной метафизики априоризма. В добавление к этому Венский кружок считает, что высказывания (критического) реализма и идеализма о реальности или нереальности внешнего мира и всего выходящего за пределы психики (Fremdpsychischen) имеют метафизический характер, поскольку по отношению к ним могут быть выдвинуты те же самые возражения, что и к высказываниям старой метафизики: они бессмысленны, поскольку неверифицируемы и беспредметны. Нечто является «действительным», если оно встроено в общую систему опыта.

Интуиция, особо подчеркиваемая метафизиками в качестве источника познания, в целом не отвергается научным миропониманием. Однако оно добивается и требует тщательного последующего рационального оправдания всякого интуитивного познания. Тому кто ищет, дозволены любые средства; найденное, однако, должно выдержать последующую проверку. Отвергается точка зрения, которая видит в интуиции высокоценный, проникающий в глубину вид познания, который якобы может выходить за пределы чувственного опытного содержания и не должен быть связан тесными узами понятийного мышления.

Мы охарактеризовали научное миропонимание в основном посредством двух определяющих моментов. Во-первых, оно является эмпиристским и позитивистским: существует только опытное познание, которое основывается на том, что нам непосредственно дано. Тем самым устанавливается граница для содержания легитимной науки. Во-вторых, для научного миропонимания характерно применение определенного метода, а именно метода логического анализа. Через применение этого логического анализа к эмпирическому

материалу, научная работа стремится к достижению своей цели, к единой науке. Поскольку смысл каждого научного высказывания должен быть установлен через сведение к какому-нибудь высказыванию о непосредственно данном (das Gegebene), то и смысл каждого понятия, к какой бы отрасли науки оно не принадлежало бы, должен быть установлен через пошаговое сведение к другим понятиям, вплоть до понятий самой низшей ступени, которые относятся к непосредственно данному. Если бы такой анализ был осуществлен для всех понятий, то они тем самым были бы упорядочены в некоторую систему сводимости, «конституирующую систему». Исследования, направленные на создание такой конституирующей системы, «конституирующая теория», образуют тем самым рамки применения логического анализа, характерного для научного миропонимания. Такие исследования очень скоро показывают, что традиционной, аристотелевско-схоластической логики совершенно недостаточно для достижения этой цели. Только в современной символической логике («логистике») удается получить требуемую строгость определений понятий и высказываний, и формализовать интуитивный процесс умозаключений обыденного мышления, то есть привести его к строгой форме, автоматически контролируемой посредством знакового механизма. Исследования конституирующей теории показывают, что в самых низших слоях конституирующей системы находятся понятия, выражающие собственно психические переживания и качества; над ними располагаются физические объекты; из них образуются внепсихические предметы, а в самом конце – предметы социальных наук. В общих чертах упорядочение понятий различных отраслей науки в единую конституирующую систему можно видеть уже сегодня, но для ее более детальной разработки предстоит еще многое сделать. Одновременно с доказательством возможности общей системы понятий и раскрытием ее формы станет очевидным, что все высказывания имеют отношение к непосредственно данному, и тем самым прояснится форма построения единой науки.

В научном описании речь может идти только о структуре (форме упорядочивания) объектов, а не об их «сущности». То, что люди соединяют посредством языка суть структурные формулы; в них представлено содержание общего познания людей. Субъективно переживаемые качества – красный цвет, удовольствие – как таковые суть только переживания, а не познания; в физикалистской оптике речь идет только о том, что в основном понятно даже слепому. […]

IV. Итоги и задачи

[…] Теперь, подводя итоги, нам ясна сущность нового научного миропонимания, в его противоположности традиционной философии. Здесь не выдвигаются собственные «философские предложения», предложения только проясняются; а именно, предложения эмпирической науки, как мы это видели на примере различных рассмотренных выше проблемных областей. Некоторые представители научного миропонимания, чтобы сильнее подчеркнуть свое противостояние систематической философии, вообще больше не хотят в своих работах употреблять слово «философия». Как ни называть такие исследования,

в любом случае ясно следующее: не существует никакой философии как основополагающей или универсальной науки наряду или над различными областями опытной науки; не существует никакого способа содержательного познания кроме опыта; не существует никакого мира идей, который бы находился над опытом или по ту сторону опыта. Но работа по «философскому» исследованию или исследованию «оснований» в смысле научного миропонимания все же сохраняет свою важность. Ибо логическое прояснение научных понятий, предложений и методов освобождает от сковывающих предрассудков. Логический и теоретико-познавательный анализ не стремится к тому, чтобы ограничить научное исследование; наоборот, этот анализ предоставляет научному исследованию как можно более широкую область формальных возможностей, из которых выбираются те, которые в том или ином конкретном случае согласуются с опытом (например: неевклидова геометрия и теория относительности).

Представители научного миропонимания решительно стоят на почве простого человеческого опыта. Они уверенно работают над тем, чтобы убрать с дороги тысячелетний метафизический и теологический хлам. Или, как считают некоторые: вернуться после метафизического междувременья к единообразной посюсторонней картине мира, которая, в определенном смысле, лежала уже в основе свободных от теологии ранних мифологических представлений.

Карнап Р., Ган Г., Нейрат Ф. Научное миропонимание – Венский кружок // Логос. 2005. №2 (47). С. 17-20; 25-26.

Вопросы

1. *Какие недостатки и заблуждения метафизики выделяли представители Венского кружка?*
2. *В чем они видели главные задачи философии?*
3. *Чем позиция неопозитивистов отличается от первого позитивизма?*

Жан Поль Сартр (1905 – 1980)
Экзистенциализм – это гуманизм

Я хотел бы выступить здесь в защиту экзистенциализма от ряда упреков, высказанных в адрес этого учения.

Прежде всего, экзистенциализм обвиняют в том, будто он призывает погрузиться в квиетизм отчаяния: раз никакая проблема вообще не разрешима, то не может быть и никакой возможности действия в мире; в конечном итоге это созерцательная философия, а поскольку созерцание – роскошь, то мы вновь приходим к буржуазной философии. Таковы главным образом обвинения со стороны коммунистов.

С другой стороны, нас обвиняют в том, что мы подчеркиваем человеческую низость, показываем всюду гнусное, темное, липкое и пренебрегаем многим приятным и красивым, отворачиваемся от светлой стороны человеческой натуры. Так, например, критик, стоящий на позициях

католицизма, – г-жа Мерсье обвиняла нас в том, что мы забыли об улыбке ребенка. Те и другие упрекают нас в том, что мы забыли о солидарности людей, смотрим на человека как на изолированное существо; и это следствие того, что мы исходим, как заявляют коммунисты, из чистой субъективности, из картезианского «я мыслю», то есть опять-таки из такого момента, когда человек постигает себя в одиночестве, и это будто бы отрезает нам путь к солидарности с людьми, которые находятся вовне и которых нельзя постичь посредством cogito.

Со своей стороны христиане упрекают нас еще и в том, что мы отрицаем реальность и значение человеческих поступков, так как, уничтожая божественные заповеди и вечные ценности, не оставляем ничего, кроме произвола: всякому позволено поступать, как ему вздумается, и никто не может судить о взглядах и поступках других людей.

На все эти обвинения я постараюсь здесь ответить; именно поэтому я и озаглавил эту небольшую работу “Экзистенциализм – это гуманизм”. Многих, вероятно, удивит, что здесь говорится о гуманизме. Разберем, какой смысл мы в него вкладываем. В любом случае мы можем сказать с самого начала, что под экзистенциализмом мы понимаем такое учение, которое делает возможной человеческую жизнь и которое, кроме того, утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность. […]

Итак, что такое экзистенциализм?

Большинству людей, употребляющих это слово, было бы очень трудно его разъяснить, ибо ныне, когда оно стало модным, экзистенциалистами стали объявлять и музыкантов, и художников. Один хроникер в “Кларте” тоже подписывается “Экзистенциалист”. Слово приобрело такой широкий и пространный смысл, что, в сущности, уже ничего ровным счетом не означает. Похоже на то, что в отсутствие авангардного учения, вроде сюрреализма, люди, падкие на сенсации и жаждущие скандала, обращаются к философии экзистенциализма, которая, между тем, в этом отношении ничем не может им помочь. Ведь это исключительно строгое учение, меньше всего претендующее на скандальную известность и предназначенное прежде всего для специалистов и философов. Тем не менее можно легко дать ему определение.

Дело, впрочем, несколько осложняется тем, что существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса и исповедующего католицизм Габриэля Марселя; и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер и французские экзистенциалисты, в том числе я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта. Как это, собственно, следует понимать?

Возьмем изготовленный человеческими руками предмет, например, книгу или нож для разрезания бумаги. Он был сделан ремесленником, который руководствовался при его изготовлении определенным понятием, а именно понятием ножа, а также заранее известной техникой, которая предполагается

этим понятием и есть, в сущности, рецепт изготовления. Таким образом, нож является предметом, который, с одной стороны, производится определенным способом, а с другой – приносит определенную пользу. Невозможно представить себе человека, который бы изготовлял этот нож, не зная, зачем он нужен. Следовательно, мы можем сказать, что у ножа его сущность, то есть сумма приемов и качеств, которые позволяют его изготовить и определить, предшествует его существованию. И это обусловливает наличие здесь, передо мной, данного ножа или данной книги. В этом случае мы имеем дело с техническим взглядом на мир, согласно которому изготовление предшествует существованию.

Когда мы представляем себе бога-творца, то этот бог по большей части уподобляется своего рода ремесленнику высшего порядка. Какое бы учение мы ни взяли – будь то учение Декарта или Лейбница, – везде предполагается, что воля в большей или меньшей степени следует за разумом или, по крайней мере, ему сопутствует и что бог, когда творит, отлично себе представляет, что именно он творит. Таким образом, понятие “человек” в божественном разуме аналогично понятию «нож» в разуме ремесленника. И бог творит человека, сообразуясь с техникой и замыслом, точно так же, как ремесленник изготовляет нож в соответствии с его определением и техникой производства. Так же и индивид реализует какое-то понятие, содержащееся в божественном разуме.

В XVIII веке атеизм философов ликвидировал понятие бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Эту идею мы встречаем повсюду: у Дидро, Вольтера и даже у Канта. Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся «человеческим» понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек – лишь частный случай общего понятия «человек». У Канта из этой всеобщности вытекает, что и житель лесов – естественный человек, и буржуа подводятся под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. Следовательно, и здесь сущность человека предшествует его историческому существованию, которое мы находим в природе.

Атеистический экзистенциализм, представителем которого являюсь я, более последователен. Он учит, что если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает: «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется.

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает

существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование.

Но когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. Слово «субъективизм» имеет два смысла, и наши оппоненты пользуются этой двусмысленностью. Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны – что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма. Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло. То, что мы выбираем, – всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если, с другой стороны, существование предшествует сущности и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом. Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество. Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе – наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле, – то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество. Возьмем более индивидуальный случай. Я хочу, например, жениться и иметь детей. Даже если эта женитьба зависит единственно от моего положения, или моей страсти, или моего желания, то тем самым я вовлекаю на

путь моногамии не только себя самого, но и все человечество. Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю; выбирая себя, я выбираю человека вообще.

Это позволяет нам понять, что скрывается за столь громкими словами, как «тревога», «заброшенность», «отчаяние». Как вы увидите, в них заложен чрезвычайно простой смысл. Во-первых, что понимается под тревогой? Экзистенциалист охотно заявит, что человек – это тревога. А это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности. […] Это – тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. Когда, например, военачальник берет на себя ответственность, отдавая приказ об атаке и посылая людей на смерть, то, значит, он решается это сделать и, в сущности, принимает решение один. Конечно, имеются приказы свыше, но они слишком общи и требуют конкретного истолкования. Это истолкование исходит от него, и от этого истолкования зависит жизнь десяти, четырнадцати или двадцати человек. Принимая решение, он не может не испытывать какого-то чувства тревоги. Такая тревога знакома всем руководителям. Однако она не мешает им действовать, наоборот, составляет условие действия, так как предполагает, что рассматривается множество различных возможностей. И когда они выбирают одну, то понимают, что она имеет ценность именно потому, что она выбрана. Эта тревога, о которой толкует экзистенциализм, объясняется, кроме того, прямой ответственностью за других людей. Это не барьер, отделяющий нас от действия, но часть самого действия.

Говоря о «заброшенности» (излюбленное выражение Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы. Экзистенциализм противостоит той распространенной светской морали, которая желает избавиться от бога с минимальными издержками. Когда около 1880 года некоторые французские профессора пытались выработать светскую мораль, они заявляли примерно следующее: «Бог – бесполезная и дорогостоящая гипотеза, и мы ее отбрасываем. Однако для того, чтобы существовала мораль, общество, мир культуры, необходимо, чтобы некоторые ценности принимались всерьез и считались существующими a priori. Необходимость быть честным, не лгать, не бить жену, иметь детей и т. д. и т. п. должна признаваться априорно. Следовательно, нужно еще немного поработать, чтобы показать, что ценности все же существуют как скрижали в умопостигаемом мире, даже если бога нет. Иначе говоря, ничто не меняется, если бога нет; и это – умонастроение всего того, что во Франции называют радикализмом. Мы сохраним те же нормы честности, прогресса, гуманности; только бог превратится в устаревшую гипотезу, которая спокойно, сама собой отомрет. Экзистенциалисты, напротив, обеспокоены отсутствием бога, так как вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага a priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его мыслил. И нигде не записано, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать; и это

именно потому, что мы находимся на равнине, и на этой равнине живут одни только люди.

Достоевский как-то писал, что «если бога нет, то все дозволено». Это – исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма», человек свободен, человек – это свобода.

С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой – в светлом царстве ценностей – у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всесилие страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть – это всесокрушающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти. Экзистенциалист не считает также, что человек может получить на Земле помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир. По его мнению, человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему вздумается. Он считает, следовательно, что человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий изобретать человека. В одной своей замечательной статье Понж писал: «Человек – это будущее человека». И это совершенно правильно. Но совершенно неправильно понимать это таким образом, что будущее предначертано свыше и известно богу, так как в подобном случае это уже не будущее. Понимать это выражение следует в том смысле, что, каким бы ни был человек, впереди его всегда ожидает неизведанное будущее. […]

Квиетизм – позиция людей, которые говорят: другие могут сделать то, чего не могу сделать я. Учение, которое я излагаю, прямо противоположно квиетизму, ибо оно утверждает, что реальность – в действии. Оно даже идет дальше и заявляет, что человек есть не что иное, как его проект самого себя. Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь. Отсюда понятно, почему наше учение внушает ужас некоторым людям. Ведь у них зачастую нет иного способа переносить собственную несостоятельность, как с помощью рассуждения: «Обстоятельства были против меня, я стою гораздо большего. Правда, у меня не было большой любви или большой дружбы, но это только потому, что я не встретил мужчину или женщину, которые были бы их достойны. Я не написал хороших книг, но это потому, что у меня не было досуга. У меня не было детей, которым я мог бы себя посвятить, но это потому, что я не нашел человека, с которым мог бы пройти по жизни. Во мне, стало быть, остаются в целости и сохранности множество

неиспользованных способностей, склонностей и возможностей, которые придают мне значительно большую значимость, чем можно было бы судить только по моим поступкам». Однако в действительности, как считают экзистенциалисты, нет никакой любви, кроме той, что создает саму себя; нет никакой «возможной» любви, кроме той, которая в любви проявляется. Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в произведениях искусства. Гений Пруста – это произведения Пруста. Гений Расина – это ряд его трагедий, и кроме них ничего нет. Зачем говорить, что Расин мог бы написать еще одну трагедию, если он ее не написал? Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет. Конечно, это может показаться жестоким для тех, кто не преуспел в жизни. Но, с другой стороны, надо, чтобы люди поняли, что в счет идет только реальность, что мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как обманчивый сон, как рухнувшие надежды, как напрасные ожидания, то есть определить его отрицательно, а не положительно. Тем не менее, когда говорят: «Ты есть не что иное, как твоя жизнь», это не значит, что, например, о художнике будут судить исключительно по его произведениям; есть тысячи других вещей, которые его определяют. Мы хотим лишь сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков, что он есть сумма, организация, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки.

И в таком случае нас упрекают, по существу, не за пессимизм, а за упрямый оптимизм. Если нам ставят в упрек наши литературные произведения, в которых мы описываем вялых, слабых, трусливых, а иногда даже явно дурных людей, так это не только потому, что эти существа вялые, слабые, трусливые или дурные. Если бы мы заявили, как Золя, что они таковы по причине своей наследственности, в результате воздействия среды, общества, в силу определенной органической или психической обусловленности, люди бы успокоились и сказали: «Да, мы таковы, и с этим ничего не поделаешь». Но экзистенциалист, описывая труса, полагает, что этот трус ответствен за собственную трусость. Он таков не потому, что у него трусливое сердце, легкие или мозг. Он таков не вследствие своей физиологической организации, но потому, что сам сделал себя трусом своими поступками. Не бывает трусливого темперамента. Темпераменты бывают нервическими, слабыми, как говорится, худосочными или полнокровными. Но слабый человек вовсе не обязательно трус, так как трусость возникает вследствие отречения или уступки. Темперамент – еще не действие. Трус определяется по совершенному поступку. То, что люди смутно чувствуют и что вызывает у них ужас, – это виновность самого труса в том, что он трус. Люди хотели бы, чтобы трусами или героями рождались.

Один из главных упреков в адрес моей книги «Дороги свободы» формулируется следующим образом: как можно делать героями столь дряблых людей? Это возражение несерьезно, оно предполагает, что люди рождаются героями. Собственно говоря, люди именно так и хотели бы думать: если вы родились трусом, то можете быть совершенно спокойны – вы не в силах ничего изменить и останетесь трусом на всю жизнь, что бы вы ни делали. Если вы

родились героем, то также можете быть совершенно спокойны – вы останетесь героем всю жизнь, будете пить как герой, есть как герой. Экзистенциалист же говорит: трус делает себя трусом и герой делает себя героем. Для труса всегда есть возможность больше не быть трусом, а для героя – перестать быть героем. Но в счет идет лишь полная решимость, а не частные случаи или отдельные действия – они не захватывают нас полностью.

Итак, мы, кажется, ответили на ряд обвинений. Как видите, экзистенциализм нельзя рассматривать ни как философию квиетизма, ибо экзистенциализм определяет человека по его делам, ни как пессимистическое описание человека: на деле нет более оптимистического учения, поскольку судьба человека полагается в нем самом. Экзистенциализм – это не попытка отбить у человека охоту к действиям, ибо он говорит человеку, что надежда лишь в его действиях, и единственное, что позволяет человеку жить, – это действие. Следовательно, в этом плане мы имеем дело с моралью действия и решимости. Однако на этом основании нас упрекают также и в том, что мы замуровываем человека в индивидуальной субъективности. Но и здесь нас понимают превратно.

Действительно, наш исходный пункт – это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. Не потому, что мы буржуа, а потому, что мы хотим иметь учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадеживают, не имея под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского cogito все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающееся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно.

Далее, наша теория – единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект. Всякий материализм ведет к рассмотрению людей, в том числе и себя самого, как предметов, то есть как совокупности определенных реакций, ничем не отличающейся от совокупности тех качеств и явлений, которые образуют стол, стул или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать царство человека как совокупность ценностей, отличную от материального царства. Но субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в cogito человек открывает не только самого себя, но и других людей. В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через «я мыслю» мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через cogito, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом — как условие своего

собственного существования. Он отдает себе отчет в том, что не может быть каким-нибудь (в том смысле, в каком про человека говорят, что он остроумен, зол или ревнив), если только другие не признают его таковым. Чтобы получить какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против» меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие. […]

В каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного – свободы как основания всех ценностей. Это не означает, что он желает ее абстрактно. Это попросту означает, что действия честных людей имеют своей конечной целью поиски свободы как таковой. Человек, вступающий в коммунистический или революционный профсоюз, преследует конкретные цели. Эти цели предполагают наличие абстрактной воли к свободе. Но этой свободы желают в конкретном. Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае.

Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы.

Конечно, свобода, как определение человека, не зависит от другого, но, как только начинается действие, я обязан желать вместе с моей свободой свободы других; я могу принимать в качестве цели мою свободу лишь в том случае, если поставлю своей целью также и свободу других. Следовательно, если с точки зрения полной аутентичности я признал, что человек – это существо, у которого существование предшествует сущности, что он есть существо свободное, которое может при различных обстоятельствах желать лишь своей свободы, я одновременно признал, что я могу желать и другим только свободы. Таким образом, во имя этой воли к свободе, предполагаемой самой свободой, я могу формулировать суждение о тех, кто стремится скрыть от себя полную беспричинность своего существования и свою полную свободу. Одних, скрывающих от себя свою полную свободу с помощью духа серьезности или ссылок на детерминизм, я назову трусами. Других, пытающихся доказать, что их существование необходимо, хотя даже появление человека на Земле является случайностью, я назову сволочью. Но трусов или сволочь можно судить лишь с точки зрения строгой аутентичности. Поэтому, хотя содержание морали и меняется, определенная форма этой морали универсальна. Кант заявляет, что свобода желает самой себя и свободы других. Согласен. Но он полагает, что формальное и всеобщее достаточны для конституирования морали. Мы же, напротив, думаем, что слишком отвлеченные принципы терпят крах при определении действия. […].

Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за

пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности – в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в человеческом мире, – и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление.

Из этих рассуждений видно, что нет ничего несправедливее выдвинутых против нас возражений. Экзистенциализм – это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он вовсе не пытается ввергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние – его исходный пункт. Экзистенциализм – не такой атеизм, который растрачивает себя на доказательства того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка зрения. Это не значит, что мы верим в существование бога, – просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм – это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися.

Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. Стр. 319-344.

Вопросы

1. *Какие направления экзистенциализма выделяет Сартр?*
2. *Как вы понимаете тезис Сартра: «Существование предшествует сущности»?*
3. *Почему Сартр утверждает, что человек осужден быть свободным?*
4. *В чем, по Сартру, заключается взаимосвязь свободы и ответственности?*

РАЗДЕЛ II. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

ТЕМА 6. ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ

Онтология по праву считается наиболее важным разделом философского знания. Возникновение философии как особой формы духовной культуры связано с постановкой проблемы бытия и его оснований еще в античности. Однако само понятие «онтология» закрепляется за данной областью философского знания лишь в XVIII веке, тогда как ранее использовались понятия «метафизика» или «первая философия». Значимость онтологии во многом определяется тем, что в зависимости от понимания сущности бытия, его структуры, соотношения его видов и форм, вытекает своеобразие философского осмысления познавательной деятельности, природного мира, деятельности человека и общества и всех форм культуры.

В данной части хрестоматии представлены тексты, отражающие важнейшие вопросы онтологии в западной и отечественной философии последнего столетия. Прежде всего это отрывок из введения к лекциям по «Основным проблемам феноменологии» Мартина Хайдеггера, где философ обосновывает идею о том, что именно онтология является главной темой философии в целом. Этот курс лекций непосредственно связан с главным, сложнейшим произведением немецкого мыслителя – «Бытие и время» – и позволяет глубже понять направление его философских поисков.

Далее следует статья Вернера Гейзенберга, выдающегося физика XX века, одного из основоположников квантовой теории. В ней автор размышляет о трансформации понимания причинности в физике и философии в связи с грандиозным сдвигом в научной мысли современности.

Фрагменты из книги советского философа С.Т. Мелюхина помогут разобраться с особенностями трактовки материи, пространства и времени с учетом достижений физики середины прошлого века, сохраняющих свое научное и философское значение и поныне.

Работа другого советского философа – Э.В. Ильенкова – посвящена проблеме идеального, которая рассматривается с позиций диалектического материализма.

Завершают подборку выдержки из работы «Сознающий ум» Дэвида Дж. Чалмерса, одного из ведущих представителей современной аналитической философии. Они дают представление об актуальных подходах к исследованию проблем сознания.

Мартин Хайдеггер (1889 – 1976)
Основные проблемы феноменологии

Введение

§ 3. Философия как наука о бытии

Итак, мы утверждаем: бытие есть подлинная и единственная тема философии. Это не наша выдумка, но такое полагание темы [философии]обрело жизнь вместе с началом самой философии в античности и нашло свое грандиозное отражение в логике Гегеля. Сейчас мы утверждаем только, что бытие есть подлинная и единственная тема философии. Это означает в негативной форме: философия не есть наука о сущем, но наука о бытии, или, как говорит греческое выражение, – онтология. Мы понимаем это выражение так широко, как только возможно, а не в том более узком значении, которое оно имеет, скажем, в схоластике или же в философии Нового времени у Декарта и Лейбница.

Разобрать основные проблемы феноменологии означает тогда нечто иное, как обосновать это утверждение самой его основе, т.е. обосновать [положение о том], что философия есть наука о бытии, и показать, каким образом она есть наука о бытии. А это означает: доказать возможность и необходимость абсолютной науки о бытии и раскрыть ее характер по ходу самого исследования. Философия есть теоретически понятийная интерпретация бытия, его структуры и его возможностей. Она онтологична. Мировоззрение, напротив, есть полагающее познавание сущего и полагающая установка по отношению к сущему, оно не онтологично, но онтично[15]. Формирование мировоззрения выпадает из круга задач философии, поскольку философия в принципе соотносится не с сущим. Философия отказывается от формирования мировоззрения не в силу какого-то изъяна, но по причине превосходства, ведь она имеет дело с тем, что должно быть по существу уже предположено в любом полагании сущего, в том числе и мировоззренческом. Различие между научной философией и мировоззренческой философией не состоятельно не потому, что, как это казалось раньше, научная философия ставит формирование мировоззрения своей высшей целью и, значит, должна, якобы, еще возвыситься до мировоззренческой философии, но потому, что понятие мировоззренческой философии – попросту бессмыслица. Ведь подобное понятие означает, что философия как наука о бытии должна осуществлять определенное полагание сущего и задавать определенную установку в отношении сущего. Если хотя бы приблизительно раскрыть понятие философии и ее истории, то понятие мировоззренческой философии оказывается чем-то вроде круглого квадрата. Но если один из членов различия между научной и мировоззренческой философией оказывается бессмыслицей, то и второй член, должно быть, определен неадекватно. Если уж нам удалось усмотреть, что мировоззренческая философия в принципе невозможна, коль скоро она должна быть философией, то для характеристики философии не требуется еще дополнительного различающего прилагательного «научная». Что философия такова, заключено в ее понятии. Что все великие философии, начиная с античности, по сути понимали себя более или менее явно как онтологию и искали себя в качестве таковой, можно показать исторически. И точно так же можно показать, что эти поиски вновь и вновь терпели крушение, и [понять], почему они должны были потерпеть крушение. В

[15] Онтическое, по Хайдеггеру, относится к порядку сущего, а онтологическое – к порядку бытия. – прим. сост.

лекционных курсах двух предыдущих семестров по античной философии и по истории философии от Фомы Аквинского до Канта я проводил это историческое доказательство. Мы не ссылаемся нынче на это историческое доказательство сущности философии, которое имеет свой особый характер. Напротив, мы стремимся по ходу лекций обосновать философию из нее самой, поскольку она есть творение человеческой свободы. Философия должна из самой себя оправдать себя в качестве универсальной онтологии.

Но поначалу положение: философия есть наука о бытии – остается просто [необоснованным] утверждением. И соответственно исключение формирования мировоззрения из круга задач философии пока не оправдано. Мы привлекли это различие между научной и мировоззренческой философией, чтобы растолковать предварительно понятие философии и отделить его от расхожего [понимания]. Мы растолковывали и отделяли с намерением обосновать выбор тех конкретных феноменологических проблем, которыми будем в ближайшее время заниматься, и избежать видимости полного произвола.

Философия есть наука о бытии. Мы будем понимать в дальнейшем под философией научную философию и не иначе. В соответствии с этим все нефилософские науки имеют своей темой сущее и именно таким образом, что оно для них как сущее всегда дано заранее. Оно ими наперед положено, ими предположено, оно для них positum[16]. Все положения нефилософских наук, а также математики, суть позитивные положения. Мы называем поэтому все нефилософские науки в отличие от философии позитивными науками. Позитивные науки занимаются сущим, т. е. всякий раз определенными [его] областями, например, природой. Внутри этой области научная постановка вопроса снова выкраивает определенные отделы: природа как физически материальная и безжизненная и природа как живая природа. Отдел живого она членит на самостоятельные поля: мир растений, мир животных. Другая область сущего – сущее как история, чьи отделы – история искусств, история государства, история науки, история религии. Еще одна область сущего — чистое пространство геометрии, которое выкроено из пространства окружающего мира, открытого до всякой теории. Сущее этих областей нам знакомо, хотя мы ближайшим образом и по преимуществу не в состоянии отчетливо и однозначно отделить здесь одну область от другой. Но мы вполне в состоянии в качестве предварительной характеристики – и этой характеристики с практической позитивно-научной точки зрения уже довольно – всякий раз назвать то сущее, которому в качестве [частного] случая случается попасть в данную область. Мы всегда можем как бы примериться к определенному сущему из определенной области в качестве примера. Подлинное расчленение областей осуществляется исторически, а не по предварительному плану какой-то системы наук в меру соответствующей основополагающей постановки вопроса в позитивных науках.

Мы в любое время и с легкостью можем наперед задать себе и представить сущее из какой-то области. Мы в состоянии, как обычно говорят, при этом нечто

[16] Даннное, реальное (лат.)

себе помыслить. Ну а как обстоят дела с предметом философии? Можно ли представить себе нечто наподобие бытия? Не закружится ли от такой попытки голова? И действительно, поначалу мы беспомощны и хватаем пустоту. Сущее – это нечто. Стол, стул, дерево, небо, тела, слова, поступки. Сущее – пожалуй, но бытие?.. Нечто такое, как бытие, изымает себя [из этого ряда] как ничто. Вот и человек такой величины, как Гегель, сказал: бытие и ничто – одно и то же. Что же, философия как наука о бытии – наука о ничто? Нужно признать в этой исходной точке нашего рассмотрения без всякого лукавства и прикрас, что под [именем] бытие я ближайшим образом не могу ничего себе помыслить. Но, с другой стороны, так же твердо установлено, что мы постоянно мыслим бытие. Это происходит всякий раз, когда мы бесчисленное множество раз на дню говорим, вслух или про себя: то и это есть так-то и так-то, а это не (есть) так, а это было или будет. В каждом употреблении глагола мы уже помыслили бытие и всякий раз как-то уже поняли. Мы понимаем непосредственно: *heute ist Samstag* («сегодня суббота»), *die Sonne ist aufgegangen* («солнце взошло»)[17]. Мы понимаем «*ist*» («есть»), которое употребляем в речи, но не постигаем его в понятии. Смысл этого «есть» остается для нас закрытым. Это понимание [глагола] «есть» и тем самым бытия вообще настолько само собой разумеется, что в философии смогла распространиться одна до сего дня неоспоримая догма, будто бытие — простейшее и самоочевиднейшее понятие; это понятие не может быть определено и не нуждается в определении. При этом ссылаются на здравый смысл. Но всякий раз, когда здравый смысл превращается в последнюю инстанцию для философии, она должна отнестись к этому с недоверием. Гегель говорит в сочинении «О сущности философской критики вообще»: «По природе своей философия есть нечто эзотерическое, не для толпы сотворенное и к приготовлению для вкусов толпы не приспособленное; она потому и философия, что прямо противоположна рассудку, а тем более здравому человеческому смыслу, под которым понимается пространственная и временная ограниченность извечного рода, поколения людей; относительно здравого смысла мир философии в себе и для себя есть мир перевернутый»[18]. Притязания и мерки здравого смысла не могут заявлять претензию на какую-либо значимость и не могут представлять собой некую инстанцию для принятия решения о том, что есть и что не есть философия.

А что если бытие – самое запутанное и самое тёмное понятие? Что если привести бытие к понятию – настоятельнейшая задача философии, за которую она постоянно заново берется? Сегодня, когда философствуют, будто в пляске св. Витта, так варварски, как, пожалуй, не философствовали ни в один из

[17] Русский перевод примеров Хайдеггера лишен той структуры, которую имеет в виду автор. В первом из соответствующих немецких предложений «ist» – связка, или копула (букв. – «сегодня есть суббота»), во втором – вспомогательный глагол в структуре перфекта «ist aufgegangen». Человеку, говорящему на современном русском языке, вовсе не нужно «всякий раз уже понимать глагол «есть», понимая предложение «сегодня суббота» или «доска черная». Это не значит, что он никак не «понимает» при этом бытие, хотя показать это простой ссылкой на явное употребление «есть» в качестве копулы или вспомогательного глагола не удастся. – Примеч. переводчика.

[18] Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики вообще… // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет в 2 томах. Т.1. М.: Мысль, 1970. С. 279-280.

периодов духовной истории Запада; сегодня, когда, несмотря на это, во всех закоулках провозглашается возрождение метафизики, совершенно забыли о том, что говорит Аристотель в одном из своих важнейших исследований, в «Метафизике»: *«И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – это вопрос о том, что такое бытие»*[19]. Если философия – наука о бытии, то начальным, конечным и основным её вопросом оказывается вопрос: *что означает бытие?* Исходя из чего вообще следует понимать нечто подобное? Как вообще возможно понимание бытия?

§4. Четыре тезиса о бытии и основные проблемы феноменологии

Прежде чем мы развернём эти фундаментальные вопросы, следует поначалу познакомиться с тем, какие вообще бывают разъяснения по поводу бытия. Для этой цели мы изложим в первой части лекций в качестве конкретных феноменологических частных проблем некоторые характерные тезисы о бытии, которые были высказаны в ходе истории западной философии со времён античности. При этом нас интересуют не исторические взаимосвязи философских исследований, в рамках которых выступают эти тезисы о бытии, но их специфическое существенное содержание. Оно должно быть критически обсуждено, чтобы мы могли отсюда перейти к названным выше основным проблемам науки о бытии. Разбор этих тезисов должен заодно познакомить нас с феноменологическим способом разработки проблем, относящихся к бытию. В качестве таковых тезисов мы выбираем четыре:

1. Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат[20].
2. Восходящий к Аристотелю тезис средневековой онтологии (схоластики): к бытийному устроению сущего относятся что-бытие (*essentia*) и бытие в наличии (*existentia*).
3. Тезис онтологии Нового времени: основные способы бытия суть бытие природы (*res extensa*) и бытие духа (*res cogitans*).
4. Тезис логики в самом широком смысле: всякое сущее без ущерба для присущего ему способа быть позволяет говорить о себе посредством «есть»; бытие как копула[21].

Поначалу кажется, что эти тезисы выхвачены произвольно, но при ближайшем рассмотрении они оказываются теснейшим образом между собой связанными. Рассмотрение того, что названо в этих тезисах, позволяет понять, что эти тезисы не могут быть в достаточной мере раскрыты – даже как проблемы, покуда нет ответа на *фундаментальный вопрос* всей науки о бытии: *вопрос о смысле бытия вообще*. Этот вопрос должен быть разработан во второй части лекций. Обсуждение основного вопроса о смысле бытия вообще и вытекающих из него проблем – это то, что образует совокупный состав основных проблем феноменологии в их систематике и обосновании. Круг этих проблем мы можем выделить поначалу только вчерне.

---

[19] Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 188.
[20] В логике предикатом называется понятие о признаке предмета суждения. – прим. сост.
[21] В логике копулой называется слово-связка в суждении: есть, является, это и др. – прим. сост.

Как проникнуть в смысл бытия? Каким путём можно проникнуть в смысл бытия вообще? Не есть ли вопрос о смысле бытия и задача его толкования только видимость вопроса, коль скоро принято догматически придерживаться мнения, что бытие — наиболее общее и простейшее понятие? Откуда следует это понятие определять и в каком направлении разрешать?

Нечто такое, как бытие, даётся нам в бытийном понимании (*Seinsverständnis*), понимании бытия, которое лежит в основании всякого отношения к сущему. Отношения к сущему присущи, со своей стороны, некоторому определённому сущему, которое есть мы сами – человеческому Dasein[22]. Ему принадлежит понимание бытия, которое только и делает возможным какое бы то ни было отношение к сущему.

Понимание бытия само имеет бытийный способ человеческого Dasein. Чем исходнее и соразмернее мы определим это сущее в отношении его бытийных структур, то есть онтологически, тем вернее окажемся в состоянии постичь в понятии принадлежащее Dasein бытийное понимание в его структуре, и тем недвусмысленнее можно будет тогда поставить следующий вопрос: Что же делает возможным понимание бытия вообще? Откуда, то есть из какого наперёд данного горизонта, мы понимаем нечто такое, как бытие?

Анализ бытийного понимания в отношении: а) его специфического способа понимать, б) того, что в нём понято, в) его понятности (Verstehbarkeit) – предполагает подчинённую этой цели аналитику Dasein. Она имеет своей задачей установить глубинное устроение человеческого Dasein и охарактеризовать смысл бытия Dasein. В качестве исходного устроения бытия Dasein для онтологической аналитики Dasein выявляется *временность* (Zeitlichkeit).

Интерпретация временности ведёт к более радикальному пониманию времени и схватыванию его в понятии, чем это было возможно в предшествующей философии. Знакомое нам и традиционно разрабатываемое в философии понятие времени представляет собой только ответвление временности как исконного смысла Dasein. Если временность конституирует бытийный смысл человеческого Dasein, а бытийному устроению Dasein принадлежит понимание бытия, то это понимание бытия становится возможным только на основе временности. Отсюда открывается перспектива возможного подтверждения следующего тезиса: Горизонт, из которого вообще становится понятным нечто такое, как бытие, есть *время*. Мы интерпретируем бытие из времени (tempus), так что наша интерпретация темпоральна. Глубинная проблематика онтологии, понятой как определение смысла бытия из времени, – это проблематика *темпоральности*.

Мы говорили уже, что онтология есть наука о бытии. А бытие – это всегда бытие некоторого сущего. Бытие по существу отличается от сущего. Как уловить это отличие бытия от сущего? Как обосновать его возможность? Если само бытие – не сущее, то как же оно принадлежит сущему, ведь сущее и только сущее есть?

---

[22] Dasein (нем.) – букв. наличное бытие или др. варианты перевода: здесь-бытие, вот-бытие, присутствие (в философии Хайдеггера под Dasein понимается специфический вид бытия, которое не просто существует, но и относится к своему бытию) – прим. сост.

Что означает: бытие принадлежит сущему? Правильный ответ на эти вопросы – основная предпосылка для того, чтобы приняться за разработку проблем онтологии как науки о бытии. Чтобы сделать темой нашего исследования нечто такое, как бытие, мы должны суметь недвусмысленно провести различие между бытием и сущим. Это различие вовсе не первое встречное, но именно то самое, посредством которого онтология, а вместе с ней и сама философия, впервые обретают свою тему. Мы обозначаем это различие как онтологическую дифференцию, то есть как разведение (Scheidung) бытия и сущего. Только осуществив это отличие (по-гречески, κρίνειν) – не отличие одного сущего от другого сущего, но бытия от сущего – мы попадаем в поле философской проблематики. Только посредством такого критического образа действий мы сами удерживаемся внутри поля философии. Поэтому онтология, или философия вообще, в отличие от наук о сущем, есть критическая наука или наука о мире наизнанку. Вместе с этим различением бытия и сущего и тематическим выделением бытия мы выходим за пределы области сущего. Мы преодолеваем, мы трансцендируем её. Мы можем назвать науку о бытии как критическую науку также трансцендентальной наукой. При этом мы не перенимаем безоговорочно понятие трансцендентального у Канта, но, скорее, исконный смысл и подлинную, для Канта, вероятно, ещё скрытую, тенденцию этого понятия. Мы преодолеваем, превосходим сущее, чтобы прийти к бытию. В этом превосхождении мы не превозносимся снова до некоторого сущего, которое как бы лежит по ту сторону знакомого сущего как некий потусторонний мир. Трансцендентальная наука о бытии не имеет ничего общего с вульгарной метафизикой, которая занимается неким сущим по ту сторону известного сущего. Но научное определение метафизики тождественно понятию философии вообще: [Это –] критически-трансцендентальная наука о бытии, то есть онтология. Легко видеть, что онтологическую дифференцию можно прояснить и однозначно исполнить для целей онтологического исследования, только если смысл бытия вообще явно выходит на свет, то есть если показано, как временность делает различимыми бытие и сущее. Только на основе этого наблюдения тезис Канта «бытие не есть реальный предикат» возводится к своему исходному смыслу и в достаточной мере обосновывается.

Каждое сущее есть нечто, т.е. оно имеет свое «что», и как сущее обладает определенным *способом быть*. В первой части лекций мы показываем в связи с обсуждением второго тезиса, что античная, а равно и средневековая онтология высказывали это положение (что каждому сущему принадлежит «что» и способ быть, essentia и existentia) догматически, как нечто само собой разумеющееся. Для нас встает вопрос: можно ли объяснить, исходя из смысла самого бытия, т.е. темпорально, почему каждое сущее может и должно иметь свое «что», некоторое τί и возможный способ быть? Относятся ли эти определения – что-бытие (Was-sein) и способ быть (Weise-zu-sein), понятые достаточно широко, к самому бытию? Артикулировано ли [само] бытие по своей сути при помощи этих определений? Тем самым мы стоим перед проблемой глубинной артикуляции бытия, т.е. перед вопросом о необходимой взаимной принадлежности *что-*

бытия и способа быть, а также принадлежности того и другого в их единстве идее бытия вообще.

Каждое сущее имеет некоторый способ быть. Вопрос в том, носит ли этот способ быть в каждом сущем один и тот же характер – как это полагала античная онтология и, в сущности, вынуждена утверждать и последующая философия вплоть до сего дня – или отдельные способы бытия различаются между собой. Каковы основные способы бытия? В самом ли деле имеется некое многообразие таких способов? Как возможна множественность способов быть и как ее можно понять, исходя из смысла бытия вообще? Как можно вопреки множественности способов быть вообще говорить о едином понятии бытия? Эти вопросы можно свести воедино в проблеме *возможных модификаций бытия и единства его многообразия.*

Каждое сущее, с которым мы соотносимся, может быть выговорено и обговорено посредством «оно есть так-то и так-то». Бытие сущего выходит навстречу в понимании бытия. Понимание – это то, что впервые распахивает бытие или, как мы говорили, размыкает. Бытие «дано» только в специфической разомкнутости, которая характерна для понимания бытия. Но разомкнутость чего-то мы называем истиной. Это и есть подлинное понятие истины, черты которого стали вырисовываться уже в античности. Бытие имеется только тогда, когда есть разомкнутость, т.е. когда есть истина. А истина есть лишь тогда, когда существует (экзистирует) такое сущее, которое распахивает и размыкает, причем так, что само размыкание принадлежит способу бытия этого сущего. Таковое сущее есть мы сами. Dasein само экзистирует в истине. Dasein существенным образом принадлежит некий распахнутый мир и заодно с ним распахнутость самого Dasein. Dasein в соответствии с сущностью своей экзистенции есть «в» истине, и лишь поскольку оно таково, Dasein имеет возможность быть «в» неистине. Бытие дано только тогда, когда истина – т.е. когда Dasein – экзистирует. И только поэтому обращаться в речи к сущему не только возможно, но в определенных границах – при условии, что Dasein экзистирует – всегда необходимо. Эти проблемы взаимосвязи бытия и истины мы сводим вместе в *проблеме истинностного характера бытия (veritas transcendentalis).*

Таким образом, мы выделили четыре группы проблем, составляющих содержание второй части лекций: Проблема онтологической дифференции (различения бытия и сущего, проблема глубинной артикуляции бытия (что-бытие и способ быть), проблема возможных модификаций бытия (многообразие способов бытия), проблема истинностного характера бытия (связь бытия и истины). Этим четырём основным проблемам отвечают в первой части четыре тезиса, обсуждаемые в подготовительной манере. Точнее, из разбора основных проблем во второй части в обратной перспективе становится видно, что проблемы, которыми мы занимались в первой части предварительно, руководствуясь названными тезисами, не случайны, но вырастают из внутренней систематики проблемы бытия вообще.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии.
СПб.: ВРФШ, 2001. С. 13-23.

Вопросы

1. *Какие основные задачи онтологии ставит М. Хайдеггер?*
2. *В чем заключается, по М. Хайдеггеру, различие бытия и сущего?*

Вернер Гейзенберг (1901 – 1976)
Исследование атома и закон причинности

К числу наиболее интересных общих последствий современной атомной физики относятся те изменения, которым подверглось под ее влиянием понятие закономерности природы.

В последние годы много говорили о том, что современная атомная физика упразднила закон о связи причины и действия или по меньшей мере частично лишила его силы, что, по существу, нельзя уже более говорить о законосообразной *детерминированности* процессов природы. Иногда же прямо говорится, что принцип причинности несовместим с современным атомистическим учением. Вместе с тем, пока понятия причинности и закономерности недостаточно ясны, страдают неясностью и подобные формулировки. Поэтому мне хотелось бы вкратце сказать сейчас об историческом развитии этих понятий. Затем я коснусь отношений между атомной физикой и принципом причинности, возникшим задолго до квантовой механики. В заключение я рассмотрю следствия, вытекающие из квантовой механики, и расскажу о событиях в атомной физике самых последних лет. До сих пор общественность была мало осведомлена об этом, между тем можно, по-видимому, ожидать, что философия в свою очередь испытает воздействие со стороны атомной физики.

Понятие причинности было связано с отношением причины и действия исторически относительно недавно. В более ранней философии слово «causa» имело гораздо более широкий смысл, чем теперь. В схоластике, например, говорили, вслед за Аристотелем, о четырех типах «причин». То, что сегодня назвали бы структурой или идеальной сутью вещи, называлось тогда «causa formalis»; «causa materialis» — это вещество, из которого вещь состоит; «causa finalis» — цель, ради которой вещь создана; наконец, «causa efficiens». Только она приблизительно соответствует тому, что мы теперь подразумеваем под словом «причина».

Превращение понятия «causa» в нынешнее понятие причины заняло несколько столетий и было внутренне связано с изменением отношения человека к действительности в целом и с возникновением в начале Нового времени естественных наук. По мере того как материальный процесс приобретал статус реальности, слово «causa» тоже стали применять к тем материальным событиям, которые предшествовали объясняемым событиям и каким-то образом воздействовали на них. Вот почему Кант, во многом просто делающий философские выводы из развития естественных наук со времен Ньютона, формулирует понятие причинности так, как мы привыкли его понимать с XIX века. «Узнавая, что произошло некоторое событие, мы всегда предполагаем, что

ему предшествовало другое событие, из которого первое следует по некоторому правилу»[23].

Так смысл тезиса о причинности постепенно сузился, пока наконец не отождествился с презумпцией однозначной детерминированности событий в природе, а это в свою очередь означало, что точного знания природы или определенной ее области было бы – по меньшей мере в принципе – достаточно для предсказания будущего. Ньютоновская физика была устроена так, что позволяла, исходя и состояния системы в определенный момент времени, заранее рассчитать будущее движение системы. Представление о том, что природа в принципе устроена именно таким образом, в наиболее общей и наиболее понятной форме выразил Лаплас: если вообразить некое божественное существо, которое знает положение и движение всех атомов в данный момент времени, то оно должно было бы быть в состоянии вычислить заранее все будущее мира[24]. Столь узкую интерпретацию понятия причинности называют также детерминизмом, имея в виду, что существуют неколебимые законы природы, согласно которым настоящее состояние системы однозначно предопределяет ее будущее состояние.

Атомная физика с самого начала выработала представления, по сути дела *не* соответствующие такой картине. Противоречие было непринципиальным, но свойственный атомистическому учению образ мышления с самого начала неизбежно отличается от детерминистского. Уже в древнем атомизме Левкиппа и Демокрита предполагается, что процессы на макроуровне осуществляются как результат множества нерегулярных процессов на микроуровне. В пользу принципиальной возможности этого говорят бесчисленные примеры из повседневной жизни. Земледельцу, к примеру, довольно знать, что прошел дождь и почва увлажнилась, и нет нужды знать, кроме того, как упала каждая капля. Или другой пример: мы точно знаем, что разумеем под словом «гранит», даже если нам в точности и неизвестны форма и химический состав отдельных кристалликов, пропорция их смеси и цвет. Словом, мы то и дело пользуемся понятиями, связанными с макрохарактеристиками событий, не интересуясь отдельными микропроцессами.

Идея статистического взаимодействия множества отдельных микрособытий уже в античном атомизме служила основой объяснения мира, и в виде ее обобщения возникла представление о том, что все чувственные качества материи суть вторичные следствия расположения и движения атомов. Уже у Демокрита есть такое утверждение: «Только по видимости нечто сладко или горько, только по видимости оно имеет цвет, в действительности же существуют

[23] Кант И. Соч., т. 3, с. 263.

[24] «Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел Вселенной наравне с движениями легчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверным, и будущее так же, как и прошедшее, предстало бы перед его взором» (Лаплас П. С. Опыт философии теории вероятностей. М., 1908, с. 10).

только атомы и пустота»[25]. Если мы объясняем чувственно-воспринимаемые процессы таким способом, а именно взаимодействием очень многих единичных микропроцессов, мы почти с необходимостью должны считать и закономерности природы только статистическими закономерностями. Хотя статистические закономерности и могут привести к утверждениям, степень вероятности которых столь высока, что она граничит с достоверностью, тем не менее принципиально всегда возможны исключения.

Понятие статистической закономерности часто кажется противоречивым. Можно, говорят, представить себе, что в природе процессы закономерно определены или же что они совершенно неупорядочены, но нельзя представить себе, что такое статистическая закономерность. В ответ на это следует напомнить, что в повседневной жизни мы сталкиваемся со статистическими закономерностями на каждом шагу и кладем их в основание нашей практической деятельности. Когда инженер, например, строит электростанцию, он учитывает среднегодовое количество осадков, не имея ни малейшего представления о том, когда именно пойдет дождь и сколько выпадет осадков.

Статистические закономерности, как правило, означают, что знание соответствующей физической системы неполно. Самый известный пример – игральная кость. Поскольку ни одна из ее граней не отличается от других и мы никоим образом не можем предсказать, на какую грань она упадет, можно принять, что в случае очень большого числа бросаний выпадение, например, пятерки как раз составит шестую их часть.

В эпоху Нового времени с самого начала делались попытки объяснить – не только качественно, но и количественно – поведение веществ как статистический результат поведения их атомов. Уже Роберт Бойль показал, что можно понять отношение между давлением и объемом газа, если считать давление результатом множества ударов отдельных атомов о стенку сосуда. Подобным же образом допущение, что в горячем теле атомы движутся интенсивнее, чем в холодном, позволило объяснить термодинамические явления. Этим представлениям удалось придать количественную математическую форму, прояснив тем самым смысл законов учения о теплоте.

Такое применение статистических закономерностей обрело окончательную форму во второй половине предыдущего столетия в так называемой статистической механике. В этой теории, основоположения которой представляют собой, конечно же, простые следствия ньютоновской механики, исследовались те выводы, которые можно сделать из неполного знания сложной механической системы. В принципе, следовательно, никто не отказывался от чистого детерминизма. Считалось, что каждое единичное событие полностью определено законами ньютоновской механики. Но кроме того, принимали во внимание, что механические свойства системы известны не полностью. Выразить такого рода неполное знание в надлежащих математических формулах

[25] «По установленному обычаю сладкое и по обычаю горькое, по обычаю теплое, по обычаю холодное, по обычаю цветное, в действительности же – атомы и пустота». Этот фрагмент (B9 по изданию Г. Дильса) передает Секст Эмпирик («Против ученых», кн. VII, 135 // С. Эмпирик. Сочинения в двух томах. М., «Мысль», 1975. Т. 1, с. 87).

удалось Дж. Гиббсу и Л. Больцману. Гиббс, в частности, показал, что понятие температуры тесно связано как раз с неполнотой знания.

Если мы знаем температуру некоторой системы, это значит, что наша система является одной из множества равноправных систем. Такое множество систем можно описать математически точно, чего нельзя сделать с выбранной нами единичной системой. Тем самым Гиббс – не вполне осознанно, – по существу, уже сделал шаг, который позже повлек за собой крайне важные следствия. Гиббс впервые ввел такое физическое понятие, которое может быть отнесено к некоему предмету в природе лишь в том случае, если наше знание этого предмета неполно. Если бы, например, были известны движение и положение всех молекул газа, не было бы уже смысла говорить о температуре газа. Понятие температуры может использоваться только при условии, если система известна нам не полностью и из этого неполного знания мы хотим сделать статистические выводы.

Хотя после исследований Гиббса и Больцмана в формулировку физических законов стали аналогичным образом включать понятия, связанные с неполным знанием системы, тем не менее в принципиальных вопросах придерживались детерминизма. Так было до знаменитого открытия Макса Планка, с которого началась квантовая механика. Занимаясь теорией излучения, Планк обнаружил в явлениях излучения сначала только один элемент прерывности. Он показал, что излучающий атом теряет свою энергию не равномерно, а прерывно, толчками[26]. Этот прерывный, скачкообразный характер излучения энергии, как и все прочие представления атомной теории, приводит к предположению, что излучение представляет собой статистический феномен. Но прошло два с половиной десятилетия, прежде чем обнаружилось, что квантовая теория фактически вынуждает даже законы формулировать как статистические законы и *принципиально* отойти от детерминизма.

После работ Эйнштейна, Бора и Зоммерфельда[27] теория Планка оказалась ключом, которым открывались ворота, ведущие в мир атомной физики. С помощью модели атома Резерфорда-Бора удалось объяснить химические процессы, и с тех пор химия, физика и астрофизика образуют тесно спаянное единство. Однако в процессе математической формулировки квантовомеханических законов стало ясно, что нужно отойти от чистого детерминизма. Поскольку я не могу здесь говорить об этих математических подходах, я просто приведу некоторые положения, выразившие ту странную ситуацию, в которой оказались атомные физики.

Первое, в чем сказывается отклонение от прежней физики, – это так называемые соотношения неопределенностей. Выясняется, что невозможно одновременно с произвольной точностью определить место и скорость атомной

[26] Идея дискретности атомных явлений утвердилась тоже не сразу. Сам Планк довольно долгое время отказывался применять ее для энергии осциллятора и к излучению. Он считал ее применимой только к процессам взаимодействия излучения с веществом. См.: Kuhn T. Black-body theory and quantum discontinuity. N. Y., 1978. (Рец. // Природа, 1981, № 3).

[27] Имеются в виду работы А. Эйнштейна 1905–1907 гг. о квантах света и удельной теплоемкости, его работа 1917 г. о коэффициентах вероятности излучения, а также работы Н. Бора и А. Зоммерфелъда по квантовой теории атома 1913–1917 гг.

частицы. Можно либо с высокой точностью измерить местоположение, и тогда вмешательство измерительного инструмента в известной мере исключает точное знание скорости, либо же, наоборот, возможность точного знания местоположения уничтожается точным измерением скорости, так что произведение обеих неточностей не может быть меньше величины постоянной Планка. Эта формула делает, во всяком случае, ясным, что понятия ньютоновской механики не могут применяться без ограничений: ведь для вычисления механического процесса необходимо знать одновременно и с одинаковой точностью местоположение и скорость в определенный момент времени, но именно это, согласно квантовой теории, и невозможно.

Другая формула была выработана Нильсом Бором, который ввел понятие «дополнительность»[28]. Он имеет в виду, что разные наглядные образы, с помощью которых мы описываем атомные системы, вполне согласуясь с определенным экспериментом, тем не менее исключают друг друга. К примеру, боровский атом можно описать как планетную микросистему: в центре атомное ядро, а на периферии – вращающиеся вокруг него электроны. Но для других экспериментов было бы целесообразно представить себе, что атомное ядро окружено системой стоячих волн и частота волн имеет определяющее значение для характеристики испускаемого атомом излучения. Наконец, атом можно рассматривать также как предмет химии, можно посчитать тепловые характеристики реакций его соединения с другими атомами, но в таком случае уже нельзя ничего сказать о движении электронов. Следовательно, эти различные образы правильны в каждом случае, когда применение их уместно, но они противоречат друг другу, и поэтому их называют дополнительными друг другу. Неопределенность, которой отмечен каждый из этих образов и которая выражается соотношением неопределенностей, позволяет избежать логического противоречия между ними.

Этих замечаний вполне достаточно, чтобы, даже не вдаваясь в математический аппарат квантовой механики, понять, что неполнота знания о системе неизбежно оказывается неотъемлемой частью всякого квантовомеханического утверждения. Законы квантовой механики по необходимости имеют статистический характер. Приведу один пример. Мы знаем, что атом радия может испускать α-лучи. Квантовая механика позволяет определить, с какой вероятностью в единицу времени α-частица покидает ядро. Но момент времени, когда это произойдет, она предсказать не может, он остается принципиально неопределенным. Нельзя также предполагать, что впоследствии будут найдены новые закономерности, которые позволят точно определить этот момент времени: если бы это произошло, нельзя было бы понять, каким же

[28] Соотношения неопределенностей В. Гейзенберг получил в 1927 г. и опубликовал в статье «О наглядном содержании квантово-теоретической кинематики и механики» (русский перевод – УФН, 1977. Т. 122, вып. 4, с. 651–671). Принцип дополнительности был сформулирован Н. Бором в том же году в работе «Квантовый постулат и новейшее развитие атомной теории» и разработан в последующих статьях//Бор Н. Избранные научные труды в двух томах. М., «Наука», 1971. Т. 2.

образом α-частицу можно рассматривать еще и как волну, испускаемую атомным ядром, а это ведь можно доказать экспериментально.

Парадоксальность того обстоятельства, что различные эксперименты выявляют то волновую, то корпускулярную природу атомной материи, заставляет формулировать статистические закономерности. В макропроцессах статистический элемент атомной физики, вообще говоря, не играет роли, поскольку статистические законы дают для этих процессов столь большую степень вероятности, что их можно считать практически детерминированными. Тем не менее существуют такие случаи, когда макроскопическое событие зависит от поведения одного или нескольких атомов. В таком случае и макропроцесс можно предсказать лишь статистически. Поясню это на одном известном, но малоутешительном примере, а именно на примере атомной бомбы.

В случае обычной бомбы вес взрывчатого вещества и его химический состав позволяют заранее рассчитать силу взрыва. Для атомной бомбы, хотя и можно указать верхнюю и нижнюю границы силы взрыва, точный расчет принципиально невозможен, поскольку она зависит от поведения нескольких атомов в момент детонации. Подобным же образом и в биологии существуют процессы – на них особо указывал Йордан[29], – развитие которых направляется событиями в отдельных атомах. В частности, это, по-видимому, имеет место в случае генетических мутаций в процессе наследования. Приведенные примеры должны были пояснить практические следствия статистического характера квантовой механики. Причем ее развитие в этом аспекте завершилось более двадцати лет назад, и будущее вряд ли сможет здесь что-либо существенно изменить.

Тем не менее в самые последние годы круг проблем, связанных с темой причинности, обогатился новой точкой зрения, возникшей, как я уже говорил, в связи с новейшими открытиями в атомной физике. Проблемы, стоящие теперь в центре внимания атомной физики, представляют собой логическое следствие развития физики за последние 200 лет. Я должен поэтому еще раз кратко остановиться на истории атомной физики в Новое время.

В начале Нового времени понятие атома было связано с понятием химического элемента. Вещество характеризовалось как первичное, если его нельзя было больше разложить химическими средствами. Поэтому каждому элементу сопоставляется определенный сорт атомов. Например, кусок элементарного углерода состоит из одних только атомов углерода, кусок элементарного железа – из одних только атомов железа. Поэтому необходимо было принять столько же видов атомов, сколько существовало химических элементов. Поскольку же было известно 92 разных химических элемента[30],

[29] Паскуаль Йордан (1902–1981) — физик-теоретик, один из создателей квантовой механики. С начала 30-х годов публикует – помимо физических – работы о применении квантовой физики в биологии. См., в частности: Jordan P. Die Quantenmechanik und die Gnindprobleme der Biologie und Psychologie//Naturwissenschaften, 1932, Bd. 20, S. 815. Jordan P. Physik und das Geheimnis der organischen Lebens. Berlin, 1945.

[30] Ко времени опубликования Д. И. Менделеевым «системы элементов» (17 февраля 1869 г.) было известно 63 элемента. Вскоре были открыты предсказанные Менделеевым галлий (1875 г.), скандий (1879 г.) и германий (1886). К настоящему времени в Таблицу включено 109 элементов, хотя последние из них представляют собой крайне неустойчивые продукты искусственного ядерного синтеза.

нужно было предположить существование 92 различных видов атомов. Но подобное представление весьма неудовлетворительно с точки зрения основной предпосылки атомистического учения. Ведь первоначально качества веществ должны были объясняться расположением и движением атомов. А такое представление имеет разумную объяснительную силу, собственно говоря, лишь в том случае, если все атомы одинаковы или же если число их видов весьма невелико. Если же необходимо допустить 92 качественно различных атома, мы выиграем не слишком много по сравнению с утверждением, что существуют просто качественно разные вещи.

Вот почему допущение 92 принципиально разных мельчайших частиц издавна казалось неудовлетворительным. Предполагалось, что должна существовать возможность свести эти 92 вида атомов к меньшему числу составляющих их элементарных частей. Давно уже пытались поэтому рассматривать химические атомы как состоящие из немногих первичных единиц. Древнейшие попытки превращения химических веществ друг в друга всегда исходили из той предпосылки, что в основе своей материя едина. За прошедшие 50 лет в самом деле обнаружилось, что химические атомы составлены, причем составлены только из трех первичных единиц, которые мы называем протонами, нейтронами и электронами.

Атомное ядро состоит из протонов и нейтронов и окружено некоторым числом электронов. Так, например, ядро атома углерода состоит из шести протонов и шести нейтронов и вокруг него на относительно большом расстоянии вращаются шесть электронов. Итак, развитие ядерной физики в 30-е годы привело к тому, что вместо 92 различных видов атомов появилось три разных типа мельчайших частиц. В результате атомистическое учение вступило на тот самый путь, который предписывали ему его фундаментальные предпосылки. После того как было установлено, что химические атомы состоят из трех основных единиц, должна была возникнуть возможность практически превращать химические элементы друг в друга. Как известно, за этим физическим объяснением вскоре последовала и техническая реализация. После того как в 1938 году Отто Ган открыл расщепление урана, последующее развитие техники позволило осуществлять превращение элементов в больших масштабах.

За последние 20 лет картина, впрочем, опять несколько запуталась. Уже в 30-е годы, помимо названных элементарных частиц – протонов, нейтронов и электронов, – были открыты новые, а за последние годы число этих новых частиц ужасающе разрослось. В противоположность трем основным эти новые элементарные частицы нестабильны, т. е. способны существовать лишь весьма краткое время. Одни из этих частиц, которые мы называем мезонами, имеют продолжительность жизни около одной миллионной секунды, другие живут в течение сотой части этого времени, третий же сорт частиц, лишенных электрического заряда, живет в течение стобиллионной части секунды. За исключением нестабильности, новые элементарные частицы ведут себя совершенно так же, как и три стабильные первичные единицы материи.

На первый взгляд возникает впечатление, будто мы опять-таки оказались вынужденными допустить большое число качественно различных элементарных частиц, а это было бы крайне нежелательно в связи с основными предпосылками атомной физики. Но в экспериментах, проведенных в последние годы, выяснилось, что элементарные частицы могут превращаться друг в друга при соударении с затратой больших энергий. Когда встречаются две элементарные частицы с большой кинетической энергией, при их соударении возникают новые элементарные частицы — исходные частицы и их энергия превращаются в новую материю. Это обстоятельство можно проще всего описать, если мы скажем, что все частицы в принципе состоят из одного вещества, представляя собой лишь разные стационарные состояния одной и той же материи. В результате число 3, число первоэлементов, вновь сводится к числу 1. Существует одна-единственная материя, но она может находиться в различных дискретных стационарных состояниях. Одни из этих состояний стабильны – это протоны, нейтроны и электроны; множество же других нестабильны.

Хотя экспериментальные результаты последних лет вряд ли дают повод сомневаться в том, что атомная физика будет развиваться в этом направлении, до сих пор еще не удалось определить математически закономерности образования элементарных частиц. В настоящий момент атомная физика как раз занимается этой проблемой. Она решает ее как экспериментально – путем открытия новых частиц и исследования их свойств, – так и теоретически, стараясь законосообразно связать свойства элементарных частиц и записать их в математических формулах.

В этих попытках и всплыли те трудности с понятием времени, о которых я говорил выше. Изучая соударения элементарных частиц предельно высоких энергий, следует принимать в расчет пространственно-временную структуру специальной теории относительности. В квантовой теории атомных оболочек эта пространственно-временная структура не играет существенной роли, потому что электроны атомных оболочек движутся относительно медленно. Здесь же имеют дело с элементарными частицами, движущимися почти со скоростью света. Их поведение можно, следовательно, описать только с помощью теории относительности. Эйнштейн пятьдесят лет назад обнаружил, что структура пространства и времени не столь проста, как мы представляем ее на основании повседневного опыта. Если мы называем прошлыми все те события, о которых мы можем, хотя бы в принципе, что-либо узнать на опыте, а будущими – те, на которые мы еще можем, хотя бы в принципе, воздействовать, то мы полагаем – в соответствии с нашим наивным представлением, – что между этими двумя группами находится бесконечно краткий момент, который можно назвать настоящим. Именно такое представление Ньютон и положил в основу своей механики.

После того открытия, которое Эйнштейн сделал в 1905 году, мы знаем, что между событием, названным мной будущим, и событием, названным мной прошлым, лежит конечный временной промежуток, величина которого зависит

от пространственного расстояния между событием и наблюдателем[31]. Сфера настоящего не ограничивается, следовательно, бесконечно малым моментом времени. Теория относительности исходит из предпосылки, что действия в принципе не могут распространяться со скоростью, превышающей скорость света. Эта особенность теории относительности, взятая в связи с соотношениями неопределенностей квантовой механики, приводит к затруднениям. Согласно теории относительности, действия могут распространяться только в строго ограниченной пространственно-временной области, в так называемом световом конусе, образованном теми пространственно-временными точками, которых достигает световая волна, исходящая из некоторого излучающего центра. Следует особо подчеркнуть, что эта пространственно-временная область имеет строго определенные границы. Квантовая механика выяснила, с другой стороны, что результатом строгого установления местоположения, а значит, и строгого пространственного ограничения является бесконечная неопределенность скорости, а стало быть, и импульса, и энергии. Практически это обстоятельство сказывается в том, что попытка математической формулировки взаимодействия элементарных частиц всегда приводит к бесконечным значениям энергии и импульса, а это препятствует удовлетворительному математическому описанию[32].

В последние годы в связи с этими трудностями была предпринято немало исследований, однако вполне удовлетворительного решения дать не удалось. Единственной опорой кажется пока следующее допущение: в предельно малых пространственно-временных областях, порядок величины которых тот же, что и у элементарных частиц, пространство и время странным образом исчезают, а именно: для столь малых времен уже нельзя правильно определить сами понятия «раньше» и «позже». Разумеется, пространственно-временная структура в целом нисколько не меняется, однако приходится считаться с возможностью, что в экспериментах с процессами, протекающими в крайне малых пространственно-временных областях, обнаружится, что некоторые из них протекают в направлении времени, как бы обратном тому, которое соответствует их каузальной последовательности.

Здесь, таким образом, новейшие результаты атомной физики вновь оказываются связанными с проблемой закона причинности. В настоящий

[31] Так как все взаимодействия передаются со скоростью, не большей скорости света, то причинно зависеть от некоего события в точке О могут события только в тех точках четырехмерного пространства-времени, в которые успевает дойти световой сигнал из точки О. Эти события образуют область абсолютно будущего для события в точке О. Аналогично определяется область абсолютно прошлого, – область, откуда световой сигнал успевает дойти до точки О. Эти области разделены областью событий, которые не могут быть причинно связаны с событием в точке О, поскольку световой сигнал ни туда, ни оттуда дойти не успевает. В разных системах отсчета эти события могут происходить то раньше, то позже события в точке О. Поэтому их нельзя отнести ни к прошлому, ни к будущему.

[32] Бесконечности возникают так же, как и в классической электродинамике, из-за того, что используется представление о точечных частицах. Незадолго до этой речи Гейзенберга, в конце 40-х годов С. Томонага, Р. Фейнману, Ю. Швингеру, Ф. Дайсону удалось создать последовательные методы устранения бесконечностей в квантовой теории поля (так называемые «перенормировки»), при которых конечный результат получается после вычитания из одной бесконечности другой (см. сборник «Новейшее развитие квантовой электродинамики». М., 1954) но эти методы в течение ряда лет вызывали скептицизм у ряда физиков старшего поколения, в том числе, как видно, и у Гейзенберга.

момент, правда, нельзя решить, сталкиваемся ли мы тут опять с новыми парадоксами и отклонениями от закона причинности. Может случиться, что при попытках математической формулировки законов физики элементарных частиц откроются другие возможности избегнуть названных трудностей. Но уже сейчас вряд ли можно сомневаться в том, что развитие новейшей атомной физики в этом пункте еще раз вторгнется в сферу философии. Окончательный ответ на поставленные только что вопросы можно будет дать только в том случае, если удастся установить действующие в сфере элементарных частиц математические законы – если, к примеру, мы узнаем, почему протон именно в 1836 раз тяжелее электрона[33].

Отсюда явствует, что атомная физика все больше отдаляется от детерминистских представлений. Во-первых, потому, что атомистическое учение с первых шагов рассматривает законы, определяющие макроскопические процессы, как статистические. Во-вторых, потому, что в первой половине нашего столетия неполнота знания атомных систем была признана принципиальным элементом теории. В-третьих, потому, что в самые последние годы понятие временной последовательности оказалось проблематичным в применении к пространствам и временам предельно малых масштабов, хотя мы пока не можем сказать, как же будет решена эта загадка.

Гейзенберг В. Исследование атома и закон причинности // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. С. 123-134.

Вопросы

1. *Как изменилось значение понятия причины в современной науке и философии по сравнению с античностью, согласно В. Гейзенбергеру?*
2. *В чем суть принципов дополнительности и неопределенности?*
3. *Какие трудности обнаруживает В. Гейзенберг в связи применением представлений о пространстве и времени в теории относительности к квантовым феноменам?*
4. *С чем связан переход от классического (лапласовского) детерминизма к представлению о фундаментальном характере статистических закономерностей?*

Серафим Тимофеевич Мелюхин (1927 – 2003)
Философские проблемы современной физики

Структура материи и единство мира

Окружающий нас мир по своей природе материален, все наблюдаемые в нем явления представляют собой различные состояния или свойства движущейся материи. Материя – это вся окружающая нас объективная, т.е. существующая вне и независимо от нашего сознания реальность. Она выступает

[33] Хотя для ряда открытых в последние десятилетия частиц удавалось сравнительно точно предсказать значение их масс, общее объяснение спектра масс элементарных частиц остается и поныне одной из труднейших нерешенных проблем релятивистской квантовой физики.

как бесконечное множество различных объектов и систем, являющихся субстратом или носителем всех связей, свойств и форм движения. Материю необходимо рассматривать в единстве со всеми ее свойствами и формами проявления.

Все множество материальных объектов и систем в мире условно можно подразделить на три тесно связанные между собой группы: 1) объекты неживой природы; 2) объекты и системы живой природы; 3) объекты и системы человеческого общества. В первую группу входят различные образования: элементарные частицы и атомные ядра, атомы и молекулы, макроскопические неживые тела, космические системы различных порядков. Во вторую группу – различные живые организмы и биологические системы, в третью – люди со всеми продуктами их трудовой деятельности.

Одним из проявлений материального единства мира может служить единство законов движения и развития структурных элементов материи в различных условиях. Законы взаимодействия элементарных частиц и атомов на Земле аналогичны тем, которые имеются в космосе, хотя формы их проявления могут быть различными. Благодаря этому мы имеем возможность познавать свойства далеких планет и звезд, изучая их электромагнитное излучение и сравнивая с излучением различных веществ на Земле. Материальное единство мира делает возможным его последовательное неограниченное познание. Это познание осуществляется путем сведения неизвестного к уже известному на основе использования законов аналогии и структурного единства.

Единство в структуре и законах функционирования может быть присуще и высокоорганизованным «видам материи. Как бы живые существа на других мирах ни отличались от известных нам на Земле, им также будет свойствен обмен веществ с окружающей средой, непрерывное самообновление состава, способность к самоорганизации, размножению, восходящему развитию. В этом заключаются важнейшие и всеобщие черты жизни как формы движения. Аналогично разумным существам других миров должно быть свойственно познание и активное преобразование окружающего мира, создание таких материальных элементов и сооружений для удовлетворения своих разнообразных потребностей, которые сами по себе не могут возникнуть в природе. В этом активном и целеустремленном преобразовании природы на основе познания ее законов и заключается важнейшее отличие разумных существ от всех других видов живых организмов, пусть даже организованных в колонии и ведущих коллективный образ жизни (например, пчел, термитов, бобров и др.).

Материальное единство мира выражается также в том, что каждое явление природы подчиняется естественным законам природы, возникает в соответствии с принципом причинности, законами сохранения материи и ее важнейших свойств. В мире не существует никаких сверхъестественных явлений, нематериальных сущностей, которые нельзя было бы раскрыть и объяснить силами науки и практики. Наконец, важнейшим проявлением материального единства мира является вечность его существования во времени, несотворимость и неуничтожимость, его пространственная и структурная бесконечность.

Материя, как субстанциональная основа всех явлений, абсолютна, не может возникать из ничего или бесследно исчезать, она лишь вечно переходит из одних состояний в другие. Все ее изменения причинно обусловлены и подчиняются законам природы.

Но единство мира не следует понимать как единообразие его строения. Хотя многие законы, наблюдаемые в земных условиях, проявляются и в масштабах Галактики, но было бы наивно думать, что они точно так же должны действовать и во всей бесконечной Вселенной, что всюду в мире должны существовать одни и те же формы вещества, возникать те же самые химические соединения. Дело в том, что всякое конкретное качество существует в определенных границах меры и не может принимать бесконечно больших или бесконечно малых количественных значений. Это следует из всеобщего закона перехода количественных изменений в качественные, согласно которому количественные изменения в состоянии «и свойствах материальных объектов ведут на определенной ступени к коренным качественным изменениям. Новое качество будет обладать и другими количественными характеристиками, подчиняться иному количественному закону развития. Поэтому единство мира нельзя понимать как однородность его структуры.

Единая природа многообразна по своим проявлениям, качественно неисчерпаема. Высшие формы движения не сводимы к относительно низшим, законы движения космических объектов к законам взаимодействия элементарных частиц. Необходимо всегда быть готовым к возможности открытия совершенно новых свойств и законов материи, не похожих на все известные раньше. […]

В рамках механической картины мира понятие материи отождествлялось с понятием неделимого бесструктурного атома. Когда было установлено- что атом делим и распадается на некоторые составные элементы, то некоторые физики сделали вывод, что материя исчезает. Доказательство неправомерности претензий классической механики на универсальное объяснение всех явлений некоторые философы и физики восприняли как «крушение принципов физики», «ниспровержение материализма». В физике возник методологический кризис, который являлся, по существу, кризисом механического понимания природы. […]

В этот период в трудах Пуанкаре и Лоренца получила развитие электромагнитная картина мира. В ней материя рассматривалась как единство положительно и отрицательно заряженных частиц, составляющих атомы, и объединяющего их электромагнитного и гравитационного полей. Электроны движутся по механическим законам, изменения в электромагнитном поле описываются уравнениями Максвелла. Теория Лоренца явилась своеобразным компромиссом между старой картиной мира и новыми фактами, не укладывавшимися в нее. Но ей недолго было суждено господствовать в физике. Уже в начале XX века было обнаружено, что существенной чертой микропроцессов является дискретность или прерывность действия, несовместимая с классическими представлениями. Дискретными являются

также энергетические уровни электронов в атомах, значения ряда свойств электрона и других частиц. Наряду с этим у частиц были обнаружены также

волновые свойства: движение по волновым законам, способность к дифракции, интерференции и др. Сформулированное в 1925 г. Э. Шреднгером уравнение движения электрона коренным образом отличается от всех других, известных ранее уравнений и не сводится к ним. Определяемая данным уравнением волновая функция характеризует вероятность нахождения частицы в определенном объеме пространства.

За последние десятилетия в физике было открыто несколько десятков элементарных частиц с многообразными специфическими свойствами и непрерывно обнаруживаются новые стороны структурной неоднородности и качественной неисчерпаемости материи. Под элементарными частицами понимаются простейшие известные микрообъекты, которые взаимодействуют как единое целое во всех доступных измерениям процессах. Число открытых типов частиц и античастиц составляет в настоящее время более 30, не считая нескольких десятков резонансных или неустойчивых состояний частиц, возникающих при взаимодействиях большой энергии. Среди всего многообразия частиц устойчивыми являются лишь фотоны, нейтрино и антинейтрино, электроны, позитроны, протоны и антипротоны, тогда как остальные частицы – мезоны различных масс, нейтроны и антинейтроны, гипероны и их античастицы нестабильны и распадаются на устойчивые микрообъекты. Но из этого нельзя делать вывод, что нестабильные частицы состоят из стабильных. Во всех реакциях распада имеет место качественное превращение материи из одних состояний в другие. Нестабильные частицы, как и устойчивые, взаимодействуют как единое целое во всех доступных измерениям процессах и масштабах.

Какие же новые философские проблемы поставлены развитием физики микромира? Прежде всего, изменено представление о характере превращений материальных объектов, о взаимоотношении поля и вещества, прерывного и непрерывного в структуре материи, о соотношении простого и сложного, структуры и ее элементов, возможности и действительности, о диалектике единства и многообразия в микромире.

Диалектика микромира

В физической литературе вся окружающая нас материя обычно подразделяется на две основные формы – поле и вещество. Под полем обычно подразумевается электромагнитное и гравитационное поля, которые не обладают массой покоя и непрерывно распределены в пространстве. Вещество – это все микрочастицы и макроскопические тела, имеющие массу покоя и обладающие дискретной локализацией в пространстве. Противопоставление поля и вещества относительно.

В космическом пространстве мы действительно наблюдаем различные вещественные тела, взаимодействующие через посредство полей. Поля обеспечивают объединение этих тел в системы различного порядка. Они непрерывно «заполняют» пространство, точнее, само пространство представляет протяженность и сосуществование полей и вещественных тел.

Но если мы перейдем к микроструктуре материи, то здесь противопоставление поля и вещества окажется уже неправомерным. В каждом теле на долю атомных ядер и элементарных частиц приходится ничтожно малая часть объема – около 10^{-36} от общего объема тела. Остальное пространство занято полями, объединяющими частицы, т. е. поля-то и составляют «само вещество». Каждая частица взаимодействует с другими микрообъектами через посредство нескольких типов полей. Некоторые свойства частиц, такие, как масса, электрический заряд, мезонный заряд, представляют соответственно константы связи с гравитационным, электромагнитным и мезонным полями. Эти поля вносят свой вклад в структуру частицы, и невозможно установить точно ту границу в пространстве, где кончается собственно частица и начинается ее внешнее поле. Так, например, из опытов по определению структуры протонов путем рассеяния на них электронов большой энергии было установлено, что протон представляет собой весьма сложное образование с радиусом порядка 7×10^{-14} см. Согласно одной из гипотез о строении протона, в центре его имеется некоторое плотное «ядро» или «керн», окруженное полем пи-мезонов. Последнее является переносчиком ядерных сил в атомных ядрах, оно объединяет протоныи нейтроны в ядра. Следовательно, пи-мезонное, или ядерное поле, органически входит в структуру протонов наряду с электромагнитным и гравитационным полями.

Точно так же электрон неразрывно связан с электромагнитным полем и не может существовать без него. Характеристикой этой связи является электрический заряд как важнейшее свойство электрона. В связи с этим в квантовой теории поля была выдвинута гипотеза о том, что элементарные частицы представляют собой кванты или возбужденные состояния различных полей: фотоны – кванты электромагнитного поля, электроны и позитроны – кванты электронно-позитронного поля, мезоны – кванты нескольких типов мезонных полей и т. д. Аргументом в пользу данной гипотезы считался тот факт, что при больших энергиях взаимодействия частицы ведут себя как системы с очень большим числом степеней свободы и в этом отношении напоминают поля. Возможна также всеобщая взаимопревращаемость частиц и полей, если выполняются соответствующие законы сохранения свойств материи.

Раньше с понятием поля связывали такую форму материи, которая лишь выполняет функцию передатчика взаимодействий между частицами вещества, а сами эти частицы считались неизменными, сохраняющимися при всех превращениях. Но за последние десятилетия было доказано, что и частицы могут возникать и исчезать. В определенных реакциях они могут выступать даже в функции передатчиков взаимодействия между квантами поля. Так, например, если фотон большой энергии (порождает пару частиц — электрон и позитрон, а последние при столкновении друг с другом «аннигилируют» или превращаются в фотоны, то здесь частицы вещества выступают в качестве передатчиков взаимодействия между квантами поля. Аналогичную роль могут выполнять некоторые мезоны, которые порождаются при рассеянии фотонов большой энергии на атомных ядрах, а затем превращаются в фотоны. В атомных ядрах мезоны выполняют функцию квантов ядерного поля.

Тем не менее полевая теория элементарных частиц встречается с значительными трудностями. Вычисление собственной энергии, массы и заряда частицы, основанное на предположении о точечном характере источника поля, приводит к не имеющим физического смысла бесконечным значениям, которые устраняются в теории довольно искусственными способами. Если же считать, что заряженная частица занимает определенный объем, то невозможно на основе полевой теории объяснить ее устойчивость. Между элементами частицы должны действовать огромные электрические силы отталкивания, для преодоления которых и обеспечения устойчивости частицы необходимо ввести некоторые, еще большие силы притяжения неполевой природы.

С другой стороны, мысль о том, что каждая разновидность частиц представляет кванты соответствующих полей, приводит к необходимости вводить все новые и новые типы полей, и теория оказывается незамкнутой. К тому же само предположение, что частица производна от одного какого-либо поля, оказывается упрощенным, поскольку структура и свойства частиц зависят от всех воздействующих полей.

Старая атомистика абсолютизировала идею дискретности материи, в теории Фарадея – Максвелла, напротив, отдается предпочтение непрерывному полю, а заряды считаются узловыми точками поля.

В электронной теории Лоренца снова преобладает взгляд на заряды как на первичные по отношению к полю сущности, а квантовая теория поля опять возвращается к идее первичности полей по отношению к частицам. Мы наблюдаем, таким образом, нечто вроде спиралей в развитии научного познания. Видимо, и современная теория не дает окончательного решения проблемы прерывного и непрерывного, частиц и полей. Скорее всего, истина заключается не в том, чтобы одно из понятий – частицы или поля, прерывного или непрерывного – считать первичным по отношению к другому. В теоретическом аппарате физики можно как заряды выводить из поля, так и поле из зарядов. Необходимо рассматривать в единстве данные формы материи. Поле создается частицами, и вместе с тем каждое из полей воздействует на частицы, обусловливая их свойства и структуру. Во взаимоотношении поля и частицы имеет место не причинно-следственная связь, а более широкая функциональная связь между неразделимыми и всегда сопутствующими друг другу формами материи. Материя выступает как единство прерывного и непрерывного в своей структуре. […]

Философские вопросы учения о пространстве и времени

Развитие взглядов на структуру материи органически связано с изменением понимания пространства и времени. Открытие новых свойств материи в микромире и в гигантских космических масштабах привело к новому пониманию и пространственно-временных отношений в этих областях. Пространство и время относятся к числу основных форм бытия материи, вне которых невозможно ее существование. Пространство, как форма бытия, выражает сосуществование, структурность и протяженность любых взаимодействующих объектов, тогда как время характеризует

последовательность смены состояний и причинно-следственных отношений, длительность бытия любых объектов и процессов, внутреннюю связь сохраняющихся и изменяющихся состояний. Поскольку почти все свойства материи производив от ее движения и взаимодействия, то и основные свойства пространства и времени на разных уровнях структурной организации материи следует выводить из движения и взаимодействия тел. При этом следует различать универсальные свойства пространства и времени, которые проявляются во всех масштабах существования материи, и конкретные или специфические свойства, которые присущи материи лишь на определенных уровнях структурной организации или же отличают одну группу явлений от другой Из всеобщих свойств пространства и времени необходимо указать прежде всего на их объективность, независимость от человеческого сознания, абсолютность как универсальных форм бытия, неразрывную связь друг с другом и с движением, количественную и качественную бесконечность, единство прерывности и непрерывности в их структуре. […]

Важнейшим свойством временного бытия всех объектов является определенная длительность, выступающая как единство прерывного и непрерывного. Никакой процесс в природе не может происходить мгновенно, с бесконечной скоростью, он всегда обладает определенной длительностью. Между предшествующими и последующими состояниями существует внутренняя связь и непрерывный переход. Длительность проявляется через сохранение материи и движения, последовательное пребывание материальных объектов в определенных качествах. Сохраняемость и абсолютность материи обусловливают общую непрерывность времени. Но поскольку каждое конкретное качество, любой конечный объект существует ограниченный период, время обладает также свойством прерывности. Эта прерывность характеризует лишь периоды существования конкретных состояний материи, но не мира в целом.

К числу важнейших свойств времени относится его одномерность и необратимость. Одномерность проявляется в том, что последовательность временных изменений возможна лишь в виде линейной упорядоченности с одним измерением, в отличие, например, от трехмерности пространства. Необратимость проявляется в изменении времени от прошлого к будущему, в его несимметричности. Однонаправленность и несимметричность времени обусловлена необратимостью причинно-следственных отношений и всего процесса развития материи. Прошлое влияет на будущее, но настоящее и будущее уже не могут оказать никакого материального воздействия на осуществившееся прошлое. В физике необратимость времени часто связывают с возрастанием энтропии. […]

Из всех известных свойств тел энтропия является единственной физической характеристикой, которая однозначно изменяется со временем и возрастает в замкнутых системах. Поэтому в некоторых работах рост энтропии был истолкован как важнейшая и единственная причина необратимого

изменения времени от «прошлого к будущему[34]. Однако с таким взглядом все же нельзя согласиться. Энтропия является частным свойством материи, тогда как время – ее всеобщий атрибут, проявляющийся на всех структурных уровнях. Кроме того, возрастание энтропии всегда имеет место лишь для замкнутых систем, а в открытых системах возможно ее уменьшение. Например, во всех живых организмах определенная стадия их развития связана с усложнением структуры и функций, совершенствованием форм отражения. Этому соответствует относительное уменьшение энтропии и увеличение количества информации в широком значении последней. Но как в открытых системах, так и в замкнутых время изменяется необратимо от прошлого к будущему. Точно так же в микромире возможны процессы с уменьшением энтропии в течение некоторых промежутков времени, но и здесь все процессы протекают в необратимом времени. Можно даже взять для рассмотрения замкнутую в тепловом отношении систему: Все разности температур в ней через некоторое время устраняются, и система переходит в

состояние теплового равновесия с максимальной энтропией. Но все равно не прекращается взаимодействие атомов и молекул и их движение, все частицы взаимодействуют также с внешними объектами через посредство электромагнитных, гравитационных полей и нейтрино. Все эти процессы протекают во времени. Следовательно, рост энтропии нельзя считать причиной необратимости времени, он просто сопутствует такой необратимости и подкрепляет ее на соответствующих структурных уровнях или во всех физических системах, где энтропия действительно возрастает. Причины необратимости времени должны иметь столь же универсальный характер, как и само время, или даже обладать большей фундаментальностью в смысле всеобщности и материального основания. Такой причиной следует считать прежде всего несимметричность или необратимость причинно-следственных отношений во всех системах. Причинно-следственная связь может быть определена независимо от течения времени. Она представляет такую генетическую связь, при которой одно явление порождает и обусловливает другое в соответствии с законами сохранения материи и ее важнейших свойств. То явление, которое порождает нечто, выступает как причина, а порождаемое им – как следствие. Возникнув, последнее само становится причиной, порождает нечто другое и т. д. Но при этом действие и процесс порождения направлены всегда только от причин к следствиям. Обратное воздействие и порождение невозможно, так как оно противоречило бы ряду объективных законов, в частности закону возрастания энтропии. Эта несимметричность и необратимость воздействия сохраняется и во всех системах с двусторонней или многосторонней функциональной связью, когда сначала одно явление воздействует на другие, потом они на него и т. д., и при этом [все они последовательно изменяются.

Если бы в какой-либо области или в определенный период все причинные цепи были обращены вспять и действия были направлены от следствий к порождающим их причинам, то все эти следствия (различные объекты с их

[34] 1 См., например, Г. Рейхенбах. Направление времени. М., ИЛ, 1962.

свойствами) должны были бы затем изменяться таким образом, чтобы исчезать в тех явлениях, которые их порождают с точки зрения течения времени в «обычном» направлении, затем те в свою очередь с течением времени снова исчезали бы в порождающих их явлениях и т.д. Все растительные и животные организмы находили бы свою смерть в семени, дым и свет от сгоревших дров вновь соединялись бы в дрова, последние превращались в деревья, исчезавшие в виде семян в земле и т. д.

Однако это допущение вступает в решительное противоречие с практикой, с общим процессом наблюдаемого закономерного порядка развития, который протекает всюду только от причин к порождаемым ими следствиям, но не наоборот. Этот фундаментальный порядок последовательности событий и определяет необратимость времени в каждой области пространства. В достаточно больших масштабах необратимость изменений находит выражение в качественных превращениях форм материи и движения, рассеянии в пространстве электромагнитного и гравитационного излучения, нейтрино. В частности, все процессы распада радиоактивных ядер, нейтронов и мезонов различных масс с большей вероятностью идут в сторону излучения нейтрино и других частиц, чем в противоположном направлении синтеза нейтрино и других микрообъектов с образованием исходных распавшихся форм.

В космических масштабах общая необратимость изменений материи может обнаружиться лишь за многие миллиарды лет, а в меньшие интервалы происходят цикличные процессы рассеяния и концентрации материи в известных нам формах. При этом звезды излучают в пространство частицы вещества и электромагнитное излучение, затем вещество концентрируется в гигантские газопылевые туманности и другие объекты, из которых возникают группы звезд и т. д. […]

Каковы же всеобщие свойства пространства? Пространство характеризует структурность, протяженность и сосуществование элементов материи в любых системах. Величина протяженности тел зависит от их внутренних и внешних связей. Так, устойчивое существование и протяженность любого тела обусловлены взаимодействием между составляющими его атомами и молекулами, единством процессов притяжения и отталкивания в структуре тела. Если бы эти внутренние связи и взаимодействия исчезли, то тело перестало бы существовать, а тогда уже нельзя было бы говорить и о его протяженности. С изменением энергии связи между атомами и молекулами тела его пространственная форма и протяженность могут меняться. Так, с увеличением энергии молекул твердые тела расплавляются и превращаются в жидкости, а последние, помере дальнейшего нагревания, переходят в пар, и в результате этого возможно значительное изменение объема, занимаемого данным веществом.

Весьма общим свойством пространства является его трехмерность. Все известные материальные объекты и процессы обладают трехмерной пространственной структурой. Нет никаких данных о том, чтобы какие-либо объекты и явления или же законы природы не укладывались в трехмерные

пространственные отношения и требовали для своего существования пространства большего числа измерений.

Трехмерность пространства следует из общих свойств движения. Известно, что простейшим, неразложимым далее, абстрактным объектом является точка. Движение точки дает линию, которую можно определить как пространство одного измерения. Движение линии не параллельно самой себе дает плоскость – пространство двух измерений. Перемещение плоскости приводит к трехмерному пространству. Последнее же при любых возможных перемещениях и типах взаимодействия не переходит в пространство большего числа измерений.

В математике вводится понятие многомерного пространства, но оно имеет здесь особый смысл. Оно используется не только для выражения протяженности тел и расстояний между ними, но и для характеристики взаимосвязи между различными свойствами тел, находящимися в пространственно-подобных отношениях. Совокупность я-свойств объединяется в понятии я-мерного пространства, а различные значения свойств определяются как точки в я-мерном пространстве. […]

Трехмерность пространства имеет место и в микропроцессах. Распространение свободной электромагнитной волны характеризуется тремя взаимно перпендикулярными векторами – электрической и магнитной напряженности, а также вектором распространения фронта волны. Свойство спиральности у элементарных частиц (предполагает трехмерность их пространственной структуры. Три измерения пространства являются тем необходимым и, вообще говоря, достаточным минимумом, в рамках которого может осуществляться весь класс движений, взаимодействий и структурных отношений материальных объектов. Ситуация здесь может быть аналогичной

свойствам времени, которое только одномерно и необратимо тем не менее выражает последовательность и длительность любых классов изменений.

К числу всеобщих свойств пространства относится его противоречивость, единство прерывного и непрерывного в его структуре. Все твердые тела и микрочастицы проявляются как дискретные образования, тогда как поля непрерывно распределены в пространстве. Как форма бытия всех существующих в мире, бесконечно разнообразных видов материи, пространство непрерывно, но как атрибут конечных тел и частиц, отграниченных друг от друга, оно обладает также свойствами прерывного.

К всеобщим свойствам пространства следует отнести его количественную и качественную бесконечность, которая тесно связана с бесконечностью материи во всех ее проявлениях. В мире существует бесчисленное множество объектов и систем, уровней структурной организации материи с их специфическими свойствами и законами изменения. Как бы велики ни были размеры системы, всегда найдется система или совокупность тел большего порядка, которая будет включать в себя первую систему в качестве одного из своих элементов. При этом формы структурной организации материи будут меняться с возрастанием масштабов, и это обусловлено действием всеобщего закона перехода количественных изменений в качественные.

В современной космологии некоторыми авторами выдвигаются предположения, что пространство Вселенной может иметь всюду положительную кривизну и являться замкнутым, конечным но объему, не имея в то же время границ. Луч света в таком пространстве мог бы постоянно двигаться все вперед и вперед, но в конечном счете он описал бы замкнутую

кривую, возвратясь в область, близкую к исходной. Однако эти предположения являются идеализированной абстракцией и не отражают свойства реального мира. Во-первых, если даже судить о структуре Вселенной с точки зрения современных знаний и считать, что они уже достигли совершенства и не могут изменяться далее, никак нельзя сделать вывод, что пространство Вселенной замкнуто. Красное смещение в спектрах других галактик указывает на то, что происходит расширение окружающих нас галактических скоплений и «радиус

мира» постоянно увеличивается. Кроме того, определяемая во всех измерениях кривизна пространства может иметь лишь местный, локальный характер и ее нельзя относить ко всей Вселенной.

Во-вторых, ниоткуда не следует, что кроме наблюдаемых в настоящее время галактических скоплений вещества в мире, не существуют никакие другие космические системы. Напротив, с каждым годом, по мере создания все более совершенных астрономических инструментов, границы видимого мира непрерывно расширяются. Сейчас наиболее чувствительные радиотелескопы регистрируют излучение галактик, удаленных на расстояние в 13 миллиардов световых лет, и нет основания сомневаться в том, что дальше существуют также и другие космические объекты.

Наконец, не следует забывать о том, что все уравнения тяготения в космологии, на основе которых делается вывод о возможной замкнутости мира, отражают свойства лишь некоторых форм материи – вещества и гравитационного поля. Но материя неисчерпаема в своей структуре, и по всей

вероятности существует еще множество других, неизвестных пока нам видов материи, которые могут и не подчиняться данным уравнениям. Они могут не взаимодействовать с гравитационным полем так, как взаимодействуют все тела с конечной массой покоя. В таком случае выводы о конечности мира для них окажутся недействительными, ибо эти объекты не будут удерживаться в «замкнутом» пространстве гравитационными полями. […]

Рассмотрим теперь специфические свойства пространства и времени. В познании их существенные успехи достигнуты благодаря развитию теории относительности, квантовой механики и некоторых других областей естествознания. Специальная теория относительности говорит о том, что длительность временных промежутков и ритм процессов в материальных системах зависят от скорости их движения и напряженности внешних гравитационных полей. Чем ближе скорость движения системы к скорости света в вакууме, тем медленнее протекают в ней все процессы. […]

Длительность процессов в системах зависит также от абсолютной, величины гравитационного потенциала того поля тяготения, в котором находится система. В полях тяготения процессы протекают медленнее, чем вне

их. Это подтверждается наблюдением изменения частот излучения атомов в гравитационных полях. Частота спектральных линий излучения, испускаемого атомами на поверхности Солнца и других звезд, оказывается смещенной в красную область спектра по сравнению с частотой излучения аналогичных атомов в отсутствии полей тяготения или в области с намного меньшим гравитационным потенциалом, например на Земле.

Благодаря конечности скорости распространения взаимодействий и зависимости темпов развития от внутренних связей в материальных системах, во Вселенной не существует всюду одинакового, единого времени. Каждая самостоятельная материальная система, относительно независимая от других систем, обладает своим специфическим ритмом временных процессов. Этот ритм зависит также от внешних связей – воздействия гравитационных полей и скорости движения. Отсутствие во Вселенной единого времени обусловлено также относительностью одновременности событий. События, одновременные в одной системе, могут быть не одновременными по отношению к другой системе, движущейся относительно первой. Последний эффект определяется конечностью скорости распространения сигналов.

Аналогично изменению времени меняются и свойства пространства в зависимости от характера движения и связей. С возрастанием скорости движения размеры тел в отношении других систем отсчета сокращаются по направлению движения…

Некоторой аналогией возможности изменения пространственных свойств со скоростью тела могут служить процессы в микромире. Известно, что все микрочастицы обладают одновременно как корпускулярными, так и волновыми свойствами. При излучении и поглощении микрообъекты проявляются как частицы, а при движении в пространстве, рассеянии через дифракционные решетки они обнаруживают свои волновые свойства. В результате этого возможна дифракция и интерференция частиц, т.е. специфически волновые явления… Длина волны характеризует область возможной пространственной локализации частицы. С увеличением скорости она уменьшается, и соответственно этому уменьшается тот объем, в котором имеется вероятность обнаружить частицу как дискретный объект.

Следует подчеркнуть, что элементарные частицы нельзя понимать как некоторые шарики, имеющие совершенно определенные и неизменные размеры. Каждая из частиц неразрывно связана с различными полями, которые вносят свой вклад в ее структуру. Невозможно установить точно ту границу, где кончается собственно частица и начинается ее поле, ибо эта граница объективно неопределенна. Поэтому микрообъекты выступают как единство прерывного и непрерывного. В силу этого по-разному могут проявляться кх пространственные размеры то отношению друг к другу. Если, например, сталкиваются между собой две одинаково заряженные частицы, обладающие небольшой энергией, то благодаря действию электрических сил отталкивания они разойдутся на сравнительно большом расстоянии от центров частиц. Если же одна из частиц не обладает зарядом, то область столкновения будет намного меньшей. Уменьшится она и при очень большой энергии одинаково заряженных

сталкивающихся частиц. Следовательно, проявляющиеся при взаимодействиях пространственные размеры частиц зависят от их зарядов, массы и кинетической энергии. С изменением этих параметров область проявления микрообъектов также будет меняться. Как было отмечено выше, в силу неразрывной связи частиц с различными полями основные свойства частиц являются статистически средними по времени, ибо микрообъекты представляют собой единство устойчивости и изменчивости.

Наличие гравитационных полей вызывает изменение траектории движения всех тел, отклонение световых лучей, определяет «искривление» пространства, отклонение его метрических свойств от свойств эвклидового пространства. Если средняя плотность вещества и общая масса тел в системе достаточно велики, то создаваемое ими гравитационное поле может быть столь сильным, что окажется в состоянии удерживать большую часть излучения в пределах данной системы. Такая система будет обладать относительно замкнутым пространством положительной кривизны. Аналогом подобных систем могут являться, по-видимому, «сверхзвезды» – или точнее, зарождающиеся галактики с относительно небольшими размерами и огромной массой. Предполагается, что на ранней стадии развития «сверхзвезд», когда их вещество сконцентрировано в малой области, создаваемые ими гравитационные поля обладают столь значительной напряженностью, что как бы удерживают в пределах системы возникающее в ней электромагнитное излучение и частицы вещества. Благодаря этому «сверхзвезды» невидимы на этих стадиях эволюции. Однако, как было отмечено выше, никакая замкнутость не является абсолютной. Система, замкнутая по отношению к одним типам связей, будет открытой по отношению к качественно иным. На определенной стадии развития эти системы значительно увеличиваются в размерах, их поле тяготения оказывается уже не в состоянии удержать все возникающее излучение, и они становятся доступными наблюдениям.

Обратимся теперь к свойствам симметрии пространства. Симметрия проявляется, в частности, в сохранении пространственных и других свойств объектов при зеркальном отражении. Многие геометрические объекты – шар, куб, параллелепипед, октаэдр и др. не изменяются при зеркальном отражении. Уравнения движения многих объектов сохраняют ту же форму при замене знаков координат на противоположные. Таковы, например, уравнения механики для движения макроскопических тел, уравнения электромагнитного поля. В квантовой механике зеркальная симметрия свойств частиц находит отражение в понятии четности, выражающем характер изменения волновой функции частицы при пространственном отражении всех координат. Четность считается равной +1, если волновая функция не меняет знака при отражении всех координатных осей; этому соответствует четное состояние системы. Напротив, если волновая функция меняет знак при отражении, то четность будет равна –1 и соответствующее состояние будет нечетным. Сохранение четности при взаимодействиях означает, что законы протекания процессов неменяются при зеркальном отражении.

Но пространственная симметрия присуща далеко не всем объектам. Имеет место асимметрия в расположении некоторых органов у животных, в пространственных свойствах молекул живого вещества, «в характере изменения многих термодинамических, электромагнитных, биологических и других процессов во времени. Нарушается пространственная симметрия процессов и в микромире, например в слабых (взаимодействиях, связанных с излучением нейтрино и других частиц.

Мелюхин С.Т. Философские проблемы современной физики.
М.: Знание, 1966. С. 7-13; 15-18; 23-31.

Вопросы

1. *Как понимается материя С.Т. Мелюхиным? Какую структуру матери он предлагает?*
2. *Почему, согласно С.Т. Мелюхину, единство мира не означает единообразия его структуры?*
3. *Почему на уровне микромира противопоставление поля и вещества оказывается неправомерным?*
4. *Назовите всеобщие и специфические свойства пространства и времени, указанные в статье.*

Эвальд Васильевич Ильенков (1924 – 1979)
Диалектика идеального

«Идеальное» – или «идеальность» явлений – слишком важная категория, чтобы обращаться с нею бездумно и неосторожно, поскольку именно с нею связано не только марксистское понимание сути идеализма, но даже и наименование его.

К идеалистическим учениям мы относим все те концепции в философии, которые в качестве исходного пункта объяснения истории и познания берут идеальное – как бы, в частности, последнее ни расшифровывалось – как сознание или как воля, как мышление или как психика вообще, как «душа» или как «дух», как «ощущение» или как «творческое начало» или как «социально-организованный опыт».

Именно поэтому антиматериалистический лагерь в философии и именуется идеализмом, а не, скажем, «интеллектуализмом» или «психизмом», «волюнтаризмом» или «сознанизмом», – это уже частные спецификации, а не всеобщие определения идеализма вообще, в какой бы особенной форме он ни выступал. «Идеальное» тут понимается во всем его объеме, в качестве полной совокупности его возможных интерпретаций, как известных уже, так и могущих еще быть изобретенными.

Посему можно и нужно говорить, что сознание, например, «идеально», то есть относится к категории «идеальных» явлений, и ни в каком случае, ни в каком смысле или отношении, не материально . Но если вы скажете наоборот, – скажете, что «идеальное» – это и есть сознание (психический образ, понятие и т.д.), – то тем самым вы внесете недопустимую путаницу в выражение

принципиальной разницы (противоположности) между идеальным и материальным вообще, в самое понятие «идеального». Ибо при таком перевертывании понятие идеального превращается из продуманного теоретического обозначения известной категории явлений – просто-напросто в название для некоторых из них. В силу этого вы всегда рискуете попасть впросак: рано или поздно в поле вашего зрения обязательно попадет новый, еще вам не известный, вариант идеализма, не влезающий в ваше слишком узкое, приноровленное к специальному случаю определение «идеального». Куда вы такой новый вид идеализма отнесете? К материализму. Больше некуда. Или же будете вынуждены менять свое понимание «идеального» и «идеализма», подправлять его с таким расчетом, чтобы избежать явных неувязок.

Иван есть человек, но человек не есть Иван. Поэтому ни в коем случае недопустимо определять общую категорию через описание одного, хотя бы и типичного, случая «идеальности».

Хлеб есть пища – и это несомненно. Но перевертывать эту истину не разрешает даже школьная логика, и фраза «пища есть хлеб» в качестве верного определения «пищи» уже никуда не годится и может показаться верной лишь тому, кто никакой другой пищи, кроме хлеба, не пробовал.

Поэтому-то вы и обязаны определить категорию «идеального» в ее всеобщем виде, а не через указание на его особенную разновидность, точно так же, как и понятие «материи» не раскрывается путем перечисления известных вам на сегодняшний день естественнонаучных представлений о «материи».

Между тем такой способ рассуждения об «идеальном» можно встретить на каждом шагу, – слишком часто понятие «идеального» понимается как простой (а стало быть, и излишний) синоним других явлений, и именно тех, которые в философии как раз через понятие «идеального» теоретически и определяются. Чаще всего это – явления сознания, феномен сознания.

Вот типичный образчик такого понимания {~ выворачивания наизнанку верной истины}: «Помимо и вне сознания идеальные явления существовать не могут, и все прочие явления материи материальны»[35].

«Помимо и вне сознания» существуют, однако, такие явления, как бессознательные («подсознательные») мотивы сознательных действий. Оставаясь верным элементарной логике, наш автор будет вынужден отнести их в разряд материальных явлений, ибо «все прочие явления материи материальны». А мыслители, которые кладут эту категорию в основание своих концепций, – Эдуард Гартман, Зигмунд Фрейд, Артур Кестлер и им подобные – с той же логической неумолимостью будут возведены в ранг материалистов.

[…] Ниже мы еще вернемся к тому, какими неприятными и неожиданными последствиями чревато такое бездумное понимание «идеального». Пока же достаточно констатировать, что если вы определяете сознание как «идеальное», то на законный вопрос – а что вы при этом понимаете под «идеальным»? – отвечать фразой: «идеальное есть сознание», «есть феномен (или

[35] *Нарский И.С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969, с. 78.

характеристика) сознания» – уже никак нельзя, не уподобляясь игривой собачке, кусающей свой собственный хвост.

И.С. Нарский не одинок. Вот еще пример:

«Идеальное – это актуализированная мозгом для личности информация, это способность личности иметь информацию в чистом виде и оперировать ею... Идеальное – это психическое явление (хотя далеко не всякое психическое явление может быть обозначено (! – Э. И.) как идеальное); а постольку идеальное представлено всегда только в сознательных состояниях отдельной личности... Идеальное есть сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом определенного типа (пока еще крайне слабо исследованного)»[36].

Очень хорошо. Сказано прямо – из всех «психических» явлений к «идеальным» можно и нужно относить только те, которые представляют собою «сознательные состояния отдельной личности». Само собой понятно, что «все прочие» психические явления неизбежно попадают (как и у И.С. Нарского) в разряд явлений материальных.

Впрочем, и само «идеальное» тут уже исподволь истолковано как сугубо материальный, «мозговой нейродинамический» процесс, только, в отличие от «всех прочих», «пока еще крайне слабо исследованный».

Нетрудно понять, что понятие «идеального», «конкретизированное» таким способом, превращается в простое название («обозначение») этого, очень специализированного, мозгового (нейродинамического) процесса, а философская проблема отношения «идеального» к «материальному» подменяется вопросом об отношении одного нейродинамического процесса к другим нейродинамическим же процессам, – специальной проблемой физиологии высшей нервной деятельности.

Проблема «великого противостояния» идеального и материального вообще в том ее виде, в каком она ставилась и решалась философией и теоретической психологией, тем самым благополучно устраняется из сферы научного исследования. По существу, она объявляется донаучным, спекулятивно-философским (то бишь абстрактным) способом постановки вопроса, который при ближайшем рассмотрении оказывается сугубо «конкретным» вопросом физиологии – науки, исследующей структуры и функции мозга, то есть факты, локализованные под черепной коробкой отдельного индивида. Естественно, что при такой интерпретации проблемы отношения идеального к материальному все определения, выработанные философией как особой наукой, оказываются для этой позиции не только «чересчур абстрактными», но и (и именно в силу своей абстрактности) слишком «широкими», а потому и «неправильными». […]

Идеальное – это схема реальной, предметной деятельности человека, согласующаяся с формой вещи вне головы, вне мозга.

Да, это именно схема, и только схема, а не сама деятельность в ее плоти и крови. Однако именно потому, и только потому, что это – схема (образ) реальной

[36] *Дубровский Д.И.* Психические явления и мозг. М., 1971, с. 187, 188, 189.

целесообразной деятельности человека с вещами внешнего мира, она и может быть представлена и рассмотрена как особый, абсолютно независимый от устройства «мозга» и его специфических «состояний» объект, как предмет особой деятельности (духовного труда, мышления), направленной на изменение образа вещи, а не самой вещи, в этом образе предметно представленной. А это единственно и отличает чисто идеальную деятельность от деятельности непосредственно материальной.

Думать же, что математик, исследуя свойства шара или куба, рассматривает при этом схему протекания событий, протекающих в толще его собственного мозга, схему нейродинамических процессов и т.п., – значит становиться обоими ногами на точку зрения особой разновидности субъективного идеализма – физиологического идеализма – в понимании как идеального, так и материального. […]

Идеальность, по Марксу, и есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности, отражающая объективную реальность. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, отражающая объективную реальность, представленная как вещь, как предмет.

«Идеальность» – это своеобразная печать, наложенная на вещество природы общественно-человеческой жизнедеятельностью, это форма функционирования физической вещи в процессе общественно-человеческой жизнедеятельности. Поэтому-то все вещи, вовлеченные в социальный процесс, и обретают новую, в физической природе их никак не заключенную и совершенно отличную от последней «форму существования», идеальную форму.

Поэтому ни о какой «идеальности» не приходится говорить там, где нет общественно-производящих и воспроизводящих свою материальную жизнь людей, т.е. индивидов, коллективно осуществляющих труд и потому непременно обладающих и сознанием и волей. Но это никак не значит, что «идеальность вещей» – продукт их сознательной воли, что она «имманентна сознанию» и существует только в сознании. Как раз наоборот, сознание и воля индивидов выступают как функции идеальности вещей, как осознанная идеальность вещей.

Идеальность тем самым имеет чисто социальную природу и происхождение, и вместе с тем идеальное в форме знания отражает объективную реальность, не зависящую от человечества. Это форма вещи, но вне этой вещи, и именно, в деятельности человека, как форма этой деятельности. […]

«Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть эта жизнедеятельность. Человек же делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания»[37].

Это значит: деятельность животного направлена только на внешние предметы. Деятельность же человека – не только на них, а и на свои собственные формы жизнедеятельности. Это деятельность, направленная на самое себя, – то,

[37] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1955. с. 565.

что немецкая классическая философия изобразила как специфическую особенность «духа», как «рефлексию» как «самосознание».

В процитированном рассуждении Маркса – и именно потому, что оно взято из ранних произведений, – не подчеркнута еще с достаточной остротой принципиально важная деталь, которая именно и отличает его позицию от фихтевско-гегелевского понимания «рефлексии» (отношения к самому себе как к «другому»). В силу этого цитированную мысль можно прочитать и так, что человек именно потому обретает новый, второй план жизнедеятельности, что у него имеется сознание и воля, которых не было у животного.

Между тем дело-то обстоит как раз наоборот: сознание и воля проявляются у человека только потому, что у человека уже имеется особый, отсутствующий в животном мире, план жизнедеятельности, деятельность, направленная на усвоение специфически-общественных, чисто социальных по своему происхождению и существу, и потому никак не закодированных в нем биологически, форм жизнедеятельности.

Родившееся животное имеет перед собой внешний мир. Формы же жизнедеятельности врождены ему вместе с морфологией его тела, и ему не требуется совершать особую деятельность их «присвоения», оно нуждается лишь в упражнении закодированных в нем форм поведения. Развитие состоит единственно в развитии инстинктов, врожденных ему реакций на вещи и ситуации. Среда лишь корректирует это развитие.

Совсем иное – человек. Родившееся дитя человеческое имеет перед собой, вне себя не только внешний мир, но и колоссально сложную систему культуры, требующую от него таких «способов поведения», которые генетически (морфологически) в его теле вообще никак не «закодированы», вообще никак не представлены. Здесь речь идет не о корректировании готовых схем поведения, а об усвоении таких способов жизнедеятельности, которые не имеют вообще никакого отношения к биологически-необходимым формам реакции его организма на вещи и ситуации.

Это относится даже к тем «поведенческим актам», которые непосредственно связаны с удовлетворением биологически-врожденных потребностей: потребность в пище биологически закодирована в нем, но необходимость принимать пищу с помощью тарелки и ложки, ножа и вилки, притом сидя на стуле за столом и т.д. и т.п., врождена ему так же мало, как и синтаксические формы того языка, на котором он учится говорить. По отношению к морфологии тела человека это – такие же чистые и такие же внешние условности, как и правила игры в шахматы[38].

Это – чистые формы внешнего (вне индивидуального тела существующего) мира, которые он только еще должен превратить в формы своей индивидуальной жизнедеятельности, в схемы и способы своей деятельности, чтобы стать человеком.

---

[38] См.: *Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. М., 1972; *Мещеряков А.И.* Слепоглухие дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. М., 1974.

Вот этот-то мир форм общественно-человеческой жизнедеятельности и противостоит родившемуся человеку (точнее – биологическому организму вида homo sapiens) как та ближайшая объективность, к которой он вынужден приспосабливать все свое «поведение», все отправления своего органического тела, тот объект, на присвоение которого взрослые и направляют всю его деятельность.

Наличие этого специфически-человеческого объекта, мира вещей, созданных человеком для человека, стало быть – вещей, формы которых суть овеществленные формы человеческой деятельности (труда), а вовсе не от природы свойственные им формы, и есть условие сознания и воли. И никак не наоборот, не сознание и воля – условие и предпосылка этого своеобразного объекта, тем более – его «причина».

{Сознание и воля, возникающие в психике человеческого индивида, – это прямое следствие того факта, что ему противостоит (в качестве объекта его жизнедеятельности) не природа как таковая, а природа, преобразованная трудом предшествующих поколений, оформленная человеческим трудом, природа в формах человеческой жизнедеятельности.}

Сознание и воля делаются необходимыми формами психики там, и только там, где индивид оказывается вынужден управлять своим собственным органическим телом, руководствуясь при этом не органическими (природными) потребностями этого тела, а требованиями, предъявляемыми ему извне, «правилами», принятыми в том обществе, в котором он родился. Только в этих условиях индивид и вынужден отличать «себя» от своего собственного органического тела. От рождения, через «гены», эти правила ему никак не передаются, они задаются ему извне, диктуются ему культурой, а не природой.

Только тут-то и появляется неведомое животному отношение к самому себе как к единичному представителю «другого». Человеческий индивид вынужден держать свои собственные действия под контролем «правил» и «схем», которые он должен усвоить как особый предмет, чтобы превратить в правила и схемы жизнедеятельности своего собственного тела.

Вначале они противостоят ему именно как внешний предмет, как формы и отношения вещей, созданные и воссоздаваемые человеческим трудом.

Усваивая предметы природы в формах, созданных и воссоздаваемых трудом людей, индивид впервые и становится человеком, становится представителем «рода», в то время как до этого он был лишь представителем биологического вида.

Наличие этого чисто социального наследования форм жизнедеятельности, т.е. наследования таких ее форм, которые ни в коем случае не передаются через гены, через морфологию органического тела, а только через воспитание, только через приобщение к наличной культуре, только через процесс, в ходе которого органическое тело индивида превращается в представителя, в полномочного представителя рода (т.е. всей конкретной совокупности людей, связанных узами общественных отношений), – наличие этого специфического отношения только и вызывает к жизни и сознание, и волю, как специфически-человеческие формы психики.

Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужден смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека, глазами всех других людей, – только там, где он вынужден соразмерять свои индивидуальные действия с действиями другого человека, т.е. только в рамках совместно осуществляемой жизнедеятельности. Только тут, собственно, требуется и воля, как умение насильственно подчинять свои собственные влечения и побуждения некоторому закону, некоторому требованию, диктуемому вовсе не индивидуальной органикой собственного тела, а организацией «коллективного тела», коллектива, завязавшегося вокруг некоторого общего дела[39].

Здесь-то, и только здесь, и возникает, собственно, идеальный план жизнедеятельности, неведомый животному. Сознание и воля – не «причина» появления этого нового плана отношений индивида к внешнему миру, а только психические формы его выражения, иными словами, его следствие. Причем не случайная, а необходимая форма его обнаружения, его выражения, его осуществления. […]

В состав «идеального» плана действительности входит только и исключительно только то, что и в самом человеке, и в той части природы, в которой он живет и действует, создано трудом. То, что ежедневно и ежечасно, с тех пор как существует человек, производится и воспроизводится его собственной, общественно-человеческой и потому целесообразной преобразующей деятельностью.

Поэтому-то говорить о наличии «идеального плана» у животного (как и у нецивилизованного, чисто биологически развитого, «человека») и не приходится, не отступая от строго установленного философией смысла этого слова. Поэтому-то при несомненном наличии у животного психики и даже, может быть, каких-то проблесков «сознания» (в которых очень трудно отказать очеловеченным собакам) ни о каком «идеальном» грамотной речи тут быть не может. Человек обретает «идеальный» план жизнедеятельности только и исключительно в ходе приобщения к исторически развившимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой. «Идеальность» и есть не что иное, как аспект культуры, как ее измерение, определенность, свойство. По отношению к психике (к психической деятельности мозга) это такой же объективный компонент, как горы и деревья, как Луна и звездное небо, как процессы обмена веществ в собственном органическом теле индивида. […]

Когда Маркс определяет «идеальное» как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», то он имеет в виду именно человеческую голову, а не орган тела особи вида «homo sapiens», растущий на шее этой особи по милости матушки-природы. Об этой разнице многие «материалисты» нередко как раз и забывают. В голове же, понимаемой натуралистически (т.е. так, как ее именно и рассматривает врач, анатом, биолог,

[39] *Леонтьев А.Н.* Деятельность, сознание, личность. М., 1975.

физиолог высшей нервной деятельности, биохимик и др.), никакого «идеального» нет, не было и никогда не будет. Что там есть – так это единственно материальные «механизмы», своей сложнейшей динамикой обеспечивающие деятельность человека вообще, и в том числе деятельность в идеальном плане, в согласии с «идеальным планом», который мозгу противостоит как особый предмет, как тем или иным образом овеществленная форма общественно-человеческой жизнедеятельности, как цель – неотъемлемый компонент этой жизнедеятельности, как человеческое значение вещи.

Поэтому-то «материалисты», толкающие физиологов на нелепые поиски «идеального» в мозгу, в толще нервной ткани коры, в глубине «церебральных микроструктур» и тому подобных вещах, в конце концов добиваются только одного – полной дискредитации материализма как принципа научного мышления. Ибо никакого «идеального» физиологи под черепной крышкой так и не находят, сколько ни ищут. Ибо его там и нет, {потому-то такие псевдоматериалисты наносят науке о человеке и об «идеальном» куда больший вред, чем Платон с Гегелем, вместе взятые. Последние, при умном их прочтении, оказывают даже пользу, которую никак не в состоянии принести глупые «материалисты», т.е. материалисты философски малограмотные, не прошедшие школу диалектики, но зато кичащиеся своим мнимым материализмом}.

С сознанием и волей «идеальность» действительно связана необходимым образом, но вовсе не так, как изображал эту связь старый, домарксовский материализм. Не идеальность есть «аспект» или «форма проявления» сознательно-волевой сферы, а как раз наоборот, сознательно-волевой характер человеческой психики есть форма проявления, «аспект» или психическое обнаружение идеального (т.е. социально-исторически возникшего) плана отношений человека к природе. […]

Идеальная форма – это форма вещи, созданная общественно-человеческим трудом, воспроизводящим формы самого объективного материального мира, существующего независимо от человека. Или, наоборот, форма труда, осуществленная в веществе природы, «воплощенная» в нем, «отчужденная» в нем, «реализованная» в нем и потому представшая перед самим творцом как форма вещи или как особое отношение между вещами, такое отношение, в котором одна вещь реализует, отражает другую, в которое их (вещи) поставил человек, его труд, и в которое они сами по себе никогда не встали бы.

Именно поэтому человек и созерцает «идеальное» как вне себя, вне своего глаза, вне своей головы существующую объективную реальность. Поэтому, и только поэтому, он так часто и так легко и путает «идеальное» с «материальным», принимая те формы и отношения вещей, которые он сам же и создал, за естественно-природные формы и отношения этих вещей, {исторически-социально «положенные» в них формы – за природно-врожденные им свойства, исторически преходящие формы и отношения – за вечные и не могущие быть измененными формы и отношения между вещами, за отношения, диктуемые «законами природы»}. […]

Поэтому «идеальное» существует только в человеке. Вне человека и помимо него никакого «идеального» нет. Но человек при этом понимается не как

отдельный индивид с его мозгом, а как реальная совокупность реальных людей, совместно осуществляющих свою специфически-человеческую жизнедеятельность, как «совокупность всех общественных отношений», завязывающихся между людьми вокруг одного общего дела, вокруг процесса общественного производства их жизни. Идеальное и существует «внутри» так понимаемого человека, ибо «внутри» так понимаемого человека находятся все те вещи, которыми «опосредованы» общественно-производящие свою жизнь индивиды, и слова языка, и книги, и статуи, и храмы, и клубы, и телевизионные башни, и (и прежде всего!) орудия труда, начиная от каменного топора и костяной иглы до современной автоматизированной фабрики и электронно-вычислительной техники. В них-то, в этих «вещах», и существует «идеальное», как опредмеченная в естественно-природном материале «субъективная» целесообразная формообразующая жизнедеятельность общественного человека. {А не внутри «мозга», как думают благонамеренные, но философски необразованные материалисты.}

Идеальная форма – это форма вещи, но вне этой вещи, а именно в человеке, в виде формы его активной жизнедеятельности, в виде цели и потребности. Или наоборот, это форма активной жизнедеятельности человека, но вне человека, а именно в виде формы созданной им вещи, репрезентирующей, отражающей другую вещь, в том числе и такую, которая существует независимо от человека и человечества. «Идеальность» сама по себе только и существует в постоянной смене этих двух форм своего «внешнего воплощения», не совпадая ни с одной из них, взятой порознь. Она существует только через непрекращающийся процесс превращения формы деятельности в форму вещи и обратно – формы вещи в форму деятельности (общественного человека, разумеется).

Попробуйте отождествить «идеальное» с одной из этих двух форм его непосредственного существования, и его уже нет. Осталось одно лишь «вещественное», вполне материальное тело и телесное же отправление этого тела. «Форма деятельности» как таковая оказывается телесно-закодированной в нервной системе, в сложнейших нейродинамических стереотипах и «церебральных механизмах» схемой внешнего действия материального человеческого организма, единичного тела человека. И никакого «идеального» внутри этого тела, как ни старайтесь, вы не обнаружите. Форма же вещи, созданная человеком, изъятая из процесса общественной жизнедеятельности, из процесса обмена веществ между человеком и природой, опять-таки окажется просто материальной формой вещи, физической формой внешнего тела, и ничем более. Так, слово, изъятое из организма человеческого общежития, и есть не более как акустический или оптический факт. «Само по себе» оно так же мало «идеально», как и мозг человека.

И только во взаимно-встречном движении двух противоположных «метаморфоз», формы деятельности и формы вещи, в их диалектически-противоречивом взаимопревращении «идеальное» и существует.

Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Ильенков Э.В. Философия и культура. М: Изд-во полит. лит-ры, 1991. С. 229-270.

Вопросы

1. *Как соотносятся понятия «психика», «сознание» и «идеальное» в концепции Э.В. Ильенкова?*
2. *Какие недостатки натурализма и идеализма видит Э.В. Ильенков в понимании идеального?*
3. *Как Вы понимаете, в чем заключается диалектика идеального?*
4. *Какие условия существования идеального выделяет Э.В. Ильенков?*

Дэвид Дж. Чалмерс (1966)
Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории

Введение
Принимая сознание всерьез

Сознание – величайшая тайна. Это, возможно, наибольшее из громадных препятствий на нашем пути к научному пониманию мира. Физика еще не завершена, но хорошо понята; биология разгадала многие древние тайны, окружавшие природу жизни. Наше понимание в этих областях не лишено пробелов, но они не выглядят неустранимыми. М ы представляем, как можно было бы решить эти проблемы; нам надо лишь уточнить детали.

Большой прогресс был даже в науке о ментальном. Недавние исследования в когнитивной науке и нейронауке ведут нас к лучшему пониманию человеческого поведения и движуших им процессов. Конечно, мы не располагаем множеством детальных теорий познания, но они не за горами.

Сознание, однако, остается столь же загадочным, как и раньше. По-прежнему кажется совершенно таинственным то обстоятельство, что продуцирование поведения должно сопровождаться субъективной внутренней жизнью. У нас есть серьезное основание полагать, что сознание порождается такими физическими системами, как мозг, но мы плохо понимаем, как это происходит или почему оно вообще cymecтвует. Как такая физическая система, как мозг, могла бы быть еще и субъектом опыта? Почему что-то в ней должно показывать, каково это - быть такой системой? Современные научные теории едва ли вообще касаются действительно сложных вопросов о сознании. Дело обстоит не так, что у нас нет детальной теории; мы абсолютно не понимаем, как сознание встроено в природу.

За последние годы появилось немало книг и статей о сознании, и можно было бы подумать, что мы движемся вперед. Но при более внимательном рассмотрении оказывается, что большинство этих работ обходит стороной самые трудные проблемы сознания. Зачастую в них обсуждается то, что можно было бы назвать «легкими» проблемами сознания. Как мозг обрабатывает стимулы, идущие из окружающей среды? Как он интегрирует информацию? Как мы формируем отчеты о внутренних состояниях? Это важные вопросы, но ответ на них не решает трудной проблемы: почему все эти процессы сопровождаются переживаемой в опыте внутренней жизнью? Иногда этот вопрос полностью игнорируется; иногда откладывается до лучших времен; а иногда попросту

декларативно объявляется разрешенным. Но в каждом из этих случаев у нас остается чувство, что главная проблема столь же загадочна, как и прежде.

Эта загадочность, впрочем, не повод для отчаяния; скорее, она делает проблему сознания одним из наиболее волнующих интеллектуальных вызовов нашего времени. Поскольку сознание и столь фундаментально, и так плохо понято, решение этой проблемы может оказать глубокое воздействие на наше представление о мире и о сам их себе.

Я оптимист в вопросе о сознании; я считаю, что в конце концов у нас будет теория сознания, и в этой книге я занимаюсь ее поисками. Но сознание – не рутинная вещь; если мы хотим добиться реальных результатов, то вначале мы должны поговорить о том, что делает эту проблему настолько сложной. Затем мы сможем приступить к теории, без шор и с четким представлением о том, какую задачу нам предстоит решить.

В этой книге я не решаю проблему сознания раз и навсегда, а пытаюсь взять ее под контроль. Я стараюсь прояснить существо проблем, доказываю, что стандартные методы нейронауки и когнитивной науки не годятся для их разрешения, а затем я пытаюсь сделать какие-то шаги вперед.

Разрабатывая свою концепцию сознания, я старался придерживаться нескольких ограничений. Первое и наиболее важное из них состоит в том, чтобы принимать сознание всерьез. Самый простой путь создания «теории» сознания - отрицать его существование или так переопределить феномен, нуждающийся в объяснении, чтобы он перестал быть самим собой. Обычно это ведет к элегантной теории, но проблема никуда не уходит. На протяжении всей этой книги я исхожу из существования сознания и из неприемлемости такого переопределения проблемы, когда все сводится к объяснению реализации определенных когнитивных или поведенческих функций. Это я и имею в виду под серьезным отношением к сознанию.

Некоторые говорят, что сознание – это «иллюзия», но я даже плохо понимаю, что это могло бы означать. Мне кажется, что наша уверенность в существовании сознательного опыта превышает нашу уверенность в существовании чего-либо еще в мире. Временами я изо всех сил пытался убедить себя в том, что в действительности тут ничего нет, что сознательный опыт пуст, есть всего лишь иллюзия. В таком представлении есть нечто соблазнительное, и философы разных эпох пытались обыгрывать его, но в итоге подобная картина совершенно неудовлетворительна. Я ощущаю оранжевое, погружен в это ощущение, и что-то при этом происходит. Здесь есть что-то, что нуждается в объяснении даже после того, как мы объяснили процессы различения и действия, и это что-то – переживание.

Конечно, я не могу доказать, что здесь скрывается дополнительная проблема, – именно потому, что я не могу доказать существование сознания. Мы знаем о сознании более непосредственно, чем мы знаем о чем-либо еще, так что здесь неуместно говорить о «доказательстве». В лучшем случае я могу приводить аргументы, где это возможно, и опровергать аргументы противоположной стороны. Нельзя отрицать, что на каком-то этапе это предполагает обращение к

интуиции; но все аргументы так ил и иначе предполагают интуицию, и я пытался четко обозначать свои интуиции.

В этой связи можно было бы говорить о Великом Разделени и, имеющемся в области исследований сознания. Если вы считаете, что решение «легких» проблем объясняет все, что нуждается в объяснении, то у вас получается один тип теории; если вы считаете, что кроме них есть и дополнительная «трудная» проблема, то у вас будет другой ее тип. В какой-то момент общезначимые аргументы становятся затруднительны, и обсуждения зачастую сводятся к ударам по столу. Мне кажется очевидным, что здесь есть некий дополнительный момент, нуждающийся в объяснении; другие же готовы принять, что ничего подобного не существует. (Неформальные опросы показывают, что сторонников первой позиции в два или три раза больше, причем эта пропорция мало меняется в зависимости от того, ученым и студентам из каких областей задается вопрос.) Не исключено, что нам надо попросту смириться с этим базовым разделением. […]

Второе ограничение, которого я придерживался, состоит в том, чтобы всерьез принимать науку. Я не пытался оспорить имеющиеся научные теории в тех областях, где они пользуются авторитетом. В то же время я не боялся ходить по краю в тех областях, где мнения ученых столь же далеки от основательности, как и м нения всех остальных. К примеру, я не оспаривал тезис о том, что физический мир каузально замкнут или что поведение можно объяснить в физических терминах; но если физик или когнитивный ученый считает, что сознание может быть объяснено в физических терминах, то это не более чем упование, не фундированное современными теориями, и вопрос остается открытым. В общем, я пытался делать так, чтобы мои идеи были совместимы с современной наукой, но при этом не ограничивался идеями, популярными у современных ученых.

Третье ограничение состоит в том, что я признаю сознание естественным феноменом, подпадающим под действие законов природы. Если это так, то должна существовать какая-то корректная теория сознания вне зависимости от того, сможем ли мы найти ее. Трудно оспаривать, что сознание – естественный феномен: это крайне широко распространенный компонент природы, повсеместно возникающий у людей и, очень вероятно, у многих других биологических видов. И у нас есть все основания считать, что естественные феномены подпадают под фундаментальные законы природы; было бы очень странно, если бы сознание было исключением. Но это не значит, что естественные законы, связанные с сознанием, ничем не отличаются от законов в других областях, и тем более не значит, что они будут физическими законами. Они могут иметь совершенно иной вид.

Проблема сознания – беспокойная пограничная проблема, находящаяся на стыке науки и философии. Я бы сказал, что, по сути, это научный вопрос: речь идет о естественном феномене вроде движения, жизни, познания, требующем объяснения в том же ключе, что и они. Но его нельзя исследовать обычными научными методами. Привычная научная методология испытывает проблемы при работе с ним – не в последнюю очередь из-за трудностей, сопряженных с

наблюдением этого феномена. Если отвлечься от случая с самим собой, то данные о нем получить непросто. Это не значит, что внешние данные не могут быть использованы, но перед тем, как мы сможем обосновать их релевантность, мы должны прийти к когерентной философской трактовке так что проблема сознания может оказаться такой научной проблемой, которая требует использования философских методов истолкования, предшествующего ее рассмотрению.

Выводы, к которым я прихожу в этой книге, кто-то может счесть «ненаучными»: я доказываю невозможность редуктивного объяснения сознания и даже привожу аргументы в пользу некоего дуализма. Но это всего лишь часть научного процесса. Некоторые виды объяснения, как выясняется, не работают, и поэтому мы должны использовать вместо них другие. Все, что я говорю здесь, совместимо с результатами современной науки; наша картина природного мира расширяется, а не отбрасывается. И это расширение открывает возможность для создания натуралистической теории сознания, которая могла бы оказаться невозможной без него. Ненаучным, мне кажется, было бы игнорировать проблемы сознания; прямое же обращение к ним соответствует научному духу. Того, кто считает, что наука подразумевает материализм, я прошу подождать и посмотреть.

Должен заметить, что выводы этой книги – это именно выводы, в самом сильном смысле слова. По своему темпераменту я очень расположен к материалистическому редуктивному объяснению, и у меня нет выраженных спиритуалистических или религиозных наклонностей.

Многие годы я питал надежду на материалистическую теорию; и я лишь с большой неохотой оставил ее. В конце концов мне стало ясно, что этих выводов нельзя избежать никому из тех, кто хочет всерьез принимать сознание. Материализм – это прекрасная и захватывающая картина мира, но для объяснения сознания мы должны использовать дополнительные ресурсы.

В настоящий момент я чувствую почти полную удовлетворенность этими выводами. Я не вижу у них каких-либо опасных следствий, и они дают возможность размышлять и теоретизировать о сознании в таком ключе, который превосходит иные варианты почти по всем параметрам. И расширение научного мировоззрения принесло позитивные результаты, по крайней мере для меня: мир стал казаться более интересным местом. […]

Глава 1
Два понятия ментального
1. Что такое сознание?

Сознательный опыт – самая обычная, но и самая таинственная вещь в мире. Нет ничего, что было бы более непосредственно известно нам, чем сознание, но далеко не ясно, как сочетать это с прочими нашими знаниями. Почему оно существует? Что оно делает? Как оно может возникать из комка серого вещества? Мы знаем сознание гораздо ближе, чем все остальное, но мы понимаем все остальное гораздо лучше, чем сознание.

Сознание может быть на удивление интенсивным. Это самый яркий феномен; нет ничего реальнее его. И при этом оно может раздражать своей эфемерностью: хорошо известно, как трудно, говоря о сознательном опыте, указать, о чем, собственно, идет речь. «Международный психологический словарь» даже не пытается напрямую охарактеризовать его:

Сознание: наличие восприятий, мыслей и чувств; осведомленность. Нельзя определить этот термин, не прибегая к терминам, непостижимым без уяснения того, что имеется в виду под сознанием. Многие попадают в ловушку смешения сознания с самосознанием – для сознания нужно лишь осознание внешнего мира. Сознание – удивительный, но ускользающий феномен: невозможно уточнить, что оно такое, что оно делает и почему эволюционировало. Ничего стоящего о нем не написано (Sutherland 1989).

Почти всякий, кто напряженно размышлял о сознании, поймет эти настроения. Сознание до такой степени неуловимо, что даже эта робкая попытка дефиниции может быть оспорена: вполне могли бы существовать неосознаваемые восприятия и мысли, о чем свидетельствуют понятия подсознательного восприятия и бессознательного мышления. Ключевым для сознания, по крайней мере в самом его интересном смысле, является опыт. Это, однако, не дефиниция, а в лучшем случае разъяснение.

Попытка определить сознательный опыт в терминах более элементарных понятий не дает никаких результатов. С тем же успехом можно было бы попробовать определить *материю* или *пространство* в терминах чего-то более фундаментального. Все, на что мы способны, – проиллюстрировать и охарактеризовать его на его же уровне. Такие характеристики нельзя считать подлинными дефинициями из-за их неявной круговой природы, но они помогают пришпилить предмет обсуждения. Я допускаю, что у всех читателей имеется сознательный опыт. И если все пойдет хорошо, то эти характеристики помогут уяснить, что мы говорим именно об *этом*.

Наш предмет, возможно, лучше всего охарактеризовать как «субъективное качество опыта». При восприятии, мышлении и действии запускается целый рой каузальных и информационных процессов, но обычно они не протекают в темноте. Тут есть и какой-то внутренний аспект; что-то, выражающее то, каково это – быть когнитивным агентом. Этот внутренний аспект и есть сознательный опыт. Сознательный опыт варьируется от ярких визуальных ощущений цветов до чувства едва уловимых привычных ароматов; от резких болей до ускользающих мыслей, которые мы вот-вот должны припомнить; от повседневных звуков и запахов до потрясающей музыки; от банального зуда до глубинного экзистенциального ужаса; от специфичности вкуса мятной конфеты до всеобщности опыта самости. Всем этим вещам присущи особые переживаемые в опыте качества. Все они играют видную роль во внутренней ментальной жизни.

Мы можем сказать, что некое существо сознательно тогда, когда есть нечто, выражающее то, каково это – быть этим существом, если воспользоваться фразой, прославленной Томасом Нагелем[40]. Аналогично, ментальное состояние

[40] Имеется ввиду статья Томаса Нагеля «Каково быть летучей мышью?» – Nagel T. What is it Like to be a Bat? // The Philosophical Review, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435-450. (прим. сост.)

сознательно, если можно говорить о том, каково это – находиться в таком ментальном состоянии. То есть мы можем сказать, что ментальное состояние сознательно, если с ним связано квалитативное чувство, ассоциировано опытное качество. Эти квалитативные чувства известны также как феноменальные качества, или, кратко, *квалиа*[41]. Проблема объяснения этих феноменальных качеств и есть проблема объяснения сознания. Это действительно трудная часть проблемы «сознание – тело».

Почему вообще должен существовать сознательный опыт? Он имеет основополагающее значение для субъективной точки зрения, но с объективной точки зрения он кажется чем-то совершенно непредвиденным.

Находясь на объективной позиции, мы можем рассуждать о тонких взаимодействиях полей, волн и частиц пространственно-временного многообразия, приводящих к возникновению таких сложных систем, как мозг. В принципе, в том факте, что подобные системы могут комплексно обрабатывать информацию, реагировать на стимулы хитроумным поведением и даже обнаруживать у себя такие сложные способности, как способность к обучению, памяти и языку, не заключено никакой глубокой философской тайны. Все это впечатляет, но не поражает в метафизическом смысле. А вот существование сознательного опыта кажется с этой позиции какой-то *новой* характеристикой. Мы не предсказали бы его только из тех параметров.

В общем, в сознании есть что-то неожиданное. Если бы мы знали лишь физические факты или даже факты, имеющие отношение к динамике сложных систем и обработке информации в них, у нас не было бы убедительных оснований постулировать существование сознательного опыта. Если бы это не было прямо засвидетельствовано с позиции первого лица, такая гипотеза казалась бы необоснованной, а возможно, и мистической. И все же мы напрямую знаем о существовании сознательного опыта. Вопрос в том, как мы согласуем это со всеми остальными нашими познаниями?

Сознательный опыт есть часть природного мира, и, подобно другим естественным феноменам, он требует объяснения. Здесь можно говорить по меньшей мере о двух главных вещах, которые надо объяснить. Первой и наиболее важной из них является само существование сознания. Почему существует сознательный опыт? Если – что выглядит правдоподобным – он порождается физическими системами, то как это происходит? Это подталкивает к более конкретным вопросам. Является ли само сознание физическим, или же оно попросту сопутствует физическим системам? Насколько распространено сознание? Есть ли сознательный опыт, к примеру, у мышей?

---

[41] Разные авторы по-разному используют термин «квалиа». Я использую его, как мне кажется, в стандартном смысле для указания на те свойства ментальных состояний, которые типологизируют эти состояния через то, каково это – иметь их. Употребляя этот термин, я не собираюсь предрешать ход дальнейшего обсуждения таких, к примеру, вопросов, как вопрос о том, является ли знание о квалиа безошибочным, являются ли они интенциональными свойствами и т. д. Квалиа могут быть свойствами как «внутренних» ментальных состояний, так и ощущений. Зачастую удобно выражаться так, как если бы квалиа бьиш свойствами, напрямую реализуемыми субъектом, а не ментальными состояниями этого субъекта; эта практика не приносит вреда, и ее оправдывает тот факт, что квалиа по самой своей сути соответствуют типам ментальных состояний.

Вторая вещь, нуждающаяся в объяснении, – это специфический характер сознательного опыта. Если допустить существование сознательного опыта, то почему конкретные переживания устроены именно так? Когда я открываю глаза и осматриваю свой кабинет, почему передо мной раскрывается многообразный опыт именно такого рода? Или более фундаментально: почему красное видится так, а не иначе? Кажется представимым, что, глядя на что-то красное, к примеру на розу, можно было бы испытывать то, что фактически испытывается при взгляде на синее. Почему опыт именно таков? И почему, кстати, наше ощущение красновато, а не выглядит как-то совершенно иначе, скажем, как звук трубы?

Когда кто-то нажимает среднюю клавишу До на фортепьяно, это дает начало сложной цепи событий. В воздухе возникают звуковые вибрации, и волна попадает в мое ухо. Эта волна обрабатывается, разбивается на частоты в моем ухе, и сигнал отправляется в слуховую кору. Здесь происходит дальнейшая обработка: выделение различных аспектов этого сигнала, категоризация и, в конечном счете, реакция. Все это в принципе несложно понять. Но почему это должно сопровождаться опытом? И почему, в частности, это должно сопровождаться именно таким опытом, с характерным богатым тоном и тембром? Это два центральных вопроса, на которые мы хотели бы получить ответ в теории сознания.

В идеале мы хотели бы, чтобы теория сознания делала по меньшей мере следующее: она должна была бы указывать условия, при которых физические процессы порождают сознание, и по отношению к процессам, порождающим сознание, она должна была бы специфицировать, какой именно тип опыта оказывается связан с ними. И мы хотели бы, чтобы эта теория объясняла, как оно порождается, чтобы возникновение сознания казалось понятным, а не магическим. В итоге мы хотели бы, чтобы она позволила нам увидеть сознание в качестве интегральной части природного мира. Возможно, пока нам трудно уяснить, какого рода была бы эта теория, но без нее нельзя будет сказать, что мы полностью понимаем сознание.

Прежде чем идти дальше, одно терминологическое замечание. Термин «сознание» неоднозначен и отсылает к множеству феноменов. Иногда он используется для обозначения когнитивных способностей, таких как способность интроспекции или способность давать отчет о ментальных состояниях. Иногда он используется как синоним «бодрствования». Иногда он тесно увязывается с нашей способностью фокусировать внимание или произвольно контролировать наше поведение. Иногда «сознание чего-то» отождествляется с «знанием о чем-то». Всё это принятые способы употребления данного термина, но все они говорят о феноменах, отличных от того предмета, о котором я веду речь, и эти феномены гораздо менее трудны для объяснения. Позже я еще вернусь к этим альтернативным понятиям сознания, пока же, говоря о сознании, я имею в виду исключительно субъективное качество опыта: каково это – быть когнитивным агентом.

Множество альтернативных терминов и выражений обозначает примерно тот же класс феноменов, что и «сознание» в его главном смысле. Среди них «опыт», «квалиа», «феноменология», «феноменальный», «субъективный опыт»

и «каково это»). Помимо грамматических отличий, различия между этими терминами сводятся по большей части к смысловым оттенкам. «Осознавать» в этом смысле – примерно то же самое, что и «обладать квалиа», «иметь субъективный опыт» и т. д.

Два понятия сознания

Исходя из того, что очень многие ментальные термины имеют двойную природу, не удивительным будет узнать, что даже термин «сознание» имеет как феноменальный, так и психологический смысл. До сих пор я говорил о сознании в феноменальном смысле, вбирающем в себя все ранее упомянутые феноменальные аспекты ментального. Быть сознательным в этом смысле – значит реализовывать какое-то феноменальное качество. Это основной смысл «сознания» или, по крайней мере, тот смысл, с которым связаны главные объяснительные проблемы. Но это не единственный смысл данного термина. Он может использоваться также и для отсылки к множеству психологических свойств, таких как способность отчитаться о чем-то или иметь интроспективный доступ к информации. Мы можем сгруппировать психологические свойства такого рода под рубрикой психологического сознания, противопоставляемого феноменальному сознанию, на котором я до сих пор фокусировал свое внимание.

Эта двусмысленность может приводить к немалой путанице при обсуждении сознания. Нередко бывает так, что кто-то, претендующий на объяснение сознания, ставит соответствующую проблему со всей тяжестью проблемы феноменального сознания, но в итоге объясняет какой-либо из аспектов психологического сознания, к примеру способность к интроспекции. Подобное объяснение может быть ценным само по себе, но у нас остается чувство, что мы получили меньше, чем было обещано.

Разновидности психологического сознания

Существует множество психологических понятий, по отношению к которым подчас используется термин «сознание». Среди них:

Бодрствование. Иногда мы говорим, что кто-то находится в сознании, имея в виду, что он не спит. Логично предположить, что у нас имеются какие-то переживания во сне, так что это понятие явным образом не совпадает с феноменальным сознанием. Вполне вероятно, что бодрствование может быть проанализировано в функциональных терминах – скажем, в первом приближении, в терминах способности обрабатывать информацию о мире и рациональным образом использовать ее.

Интроспекция. Это процесс, благодаря которому мы можем распознать содержательную сторону наших внутренних состояний. Если вы спрашиваете меня о моих ментальных состояниях, я найду ответ при помощи интроспекции. Этот доступ к своим ментальным состояниям – важный компонент обыденного понятия сознания, и, по крайней мере отчасти, здесь идет речь о функциональном понятии. Его можно было бы проанализировать в терминах рациональных процессов субъекта, обнаруживающих надлежащую чувствительность к

информации, касающейся его внутренних состояний, и способности надлежащего использования последней.

Способность давать отчет. Имеется в виду способность отчитываться о содержании наших ментальных состояний. Она предполагает способность к интроспекции, но более ограничена, так как предполагает и языковую способность. Это понятие сознания зачастую было главным объектом философов и психологов операционистского толка.

Самосознание. Этот термин отсылает к нашей способности мыслить о самих себе, к нашей осведомленности о собственном существовании в качестве индивидов и о нашем отличии от других. Мое самосознание могло бы быть проанализировано в терминах моего доступа к моей самостной модели или же в терминах наличия у меня определенного рода представления, неким образом связанного со мной самим. Вполне может оказаться, что самосознание свойственно только людям и некоторым видам животных.

Внимание. Мы часто говорим, что некто осознает что-то, именно тогда, когда он обращает внимание на это что-то; иными словами, когда значительная часть его когнитивных ресурсов направлена на обработку соответствующей информации. Мы можем феноменально осознавать и не будучи внимательными, о чем свидетельствует периферическое зрение.

Произвольный контроль. Еще один смысл: мы говорим, что какой-то поведенческий акт сознателен, если он совершается намеренно, то есть если он надлежащим образом порождается некими предшествующими мыслями.

Знание. В другом обыденном смысле мы говорим, что некто сознает какой-то факт, именно тогда, когда он знает этот факт, и что он сознает вещь - именно тогда, когда он знает о ней. Это понятие редко оказывается в центре технических дискуссий о сознании, но похоже, что оно не менее значимо для обыденного использования этого термина, чем и все другое.

То, что все эти понятия по большей части функциональны, можно понять, взглянув на то, как можно было бы объяснить данные феномены. Если бы нам надо было попытаться объяснить внимание, можно было бы придумать модель когнитивных процессов, позволяющую концентрировать ресурсы на каком -то одном аспекте доступной информации. Если бы нам надо было попытаться объяснить интроспекцию, мы попробовали бы объяснить процессы, благодаря которым субъект оказывается надлежащим образом чувствителен к его внутренним состояниям. Подобного можно было бы ожидать и от объяснения других свойств. В каждом из этих случаев функциональное объяснение, похоже, схватывает самую суть дела.

Но хотя эти понятия имеют психологическое ядро, многие из них связаны с феноменальными состояниями. К примеру, с самосознанием связано определенного рода феноменальное состояние. Это же справедливо и для интроспекции, внимания и произвольного контроля за поведением. Подобно другим обсуждавшимся выше двуаспектным терминам, такие термины, как «интроспекция» и «самосознание», иногда используются для обозначения феноменальных состояний, что может приводить к путанице. В самом деле, кто-нибудь мог бы попытаться доказать, что некий процесс может считаться

подлинной «Интроспекцией», подлинным «вниманием» и т. п., лишь если ему свойствен феноменальный аспект. Но и в этом случае, как и раньше, спор по большей части идет о словах. Ясно, что с каждым из этих понятий сопряжены как феноменальные, так и психологические свойства. Тот, кто не хочет награждать психологическое свойство ментальным термином вроде «внимания», может использовать термин «псевдовнимание». Но как бы мы ни назвали эти свойства, сущностные философские проблемы останутся теми же самыми, что и прежде. Феноменальные и психологические свойства, сопряженные с этими понятиями, обычно сосуществуют, но, как и в случае с другими ментальными понятиями, их нельзя смешивать. Мы не должны смешивать и феноменальные смыслы этих терминов с феноменальным сознанием вообще.

Чалмерс Д. Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории.
М.: УРСС, Книжный дом «ЛИБЕРКОМ», 2013. С. 9-13; 19-23; 46-52.

Вопросы

1. *Как Дэвид Чалмерс определяет «трудную» проблему сознания и чем она отличается от «легких» проблем?*
2. *Почему Д. Чалмерс полагает, что для исследования проблем сознания недостаточно средств эмпирической науки?*
3. *Что такое квалиа и феноменальный опыт?*
4. *На каком основании Д. Чалмерс разграничивает феноменальное сознание и психологическое сознание?*

ТЕМА 7. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Проблемы познания традиционно входили в круг основных вопросов теоретической философии и с одной стороны тесно примыкали и даже считатались неотъемлимой частью метафизики – «первой философии», а с другой – рассматривались как предмет самостоятельной дисциплины – логики. С XIX в. этот раздел получил наименование – гносеология, в англо-американской традиции также используют понятие эпистемология, но последния может трактоваться и в более узком смысле как теория научного познания. В круг наиболее важных проблем гносеологии входят вопросы познаваемости мира, соотношения субъекта и объект познания, различных форм знания, истины и ее критериев. Философия науки, в свою очередь, получает свое дисциплинарное оформление уже в XX веке и занимается всесторонним изучением специфики и развития науки как формы знания, познавательной деятельности и социального института.

В данной части хрестоматии представлена работа русского философа В.С. Соловьёва «Философские начала цельного знания», в которой рассматривается проблема взаимосвязи эмпирического, рационального и мистического знания, а соотвественно науки, философии и религии.

В приведенных фрагментах труда немецкого философа Г. Фоллмера излагается его концепция эволюционной эпистемологии, в рамках которой он осуществляет анализ оснований научного знания, возможности адекватного познания мира, роли врожденных познавательных структур на базе современного естествознания.

Для знакомства с философией науки постпозитивизма предлагаются выдержки из книги «Предположения и опровержения» К. Р. Поппера – основоположника этого направления, где излагается его концепция роста научного знания, принцип фальсифицируемости и проблемы теории истины.

Статья выдающегося отечественного философа науки В.С. Стёпина содержит оригинальную модель развития науки через смену типов научной рациональности, а также раскрывает структуру оснований науки, фундаментальные связи науки с цивилизационным развитием человека и общества.

Владимир Сергеевич Соловьёв (1853 – 1900)
Философские начала цельного знания

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 бы 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[42], и есть искомое 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. […]

Итак, натурализм должен признать единственным предметом познания то, что дано в действительном внешнем опыте, то есть явления в их внешней связи последовательности и подобия. Но изучение явлений в этом смысле есть дело положительных наук, к которым, таким образом, и сводится последовательный натурализм, переставая быть философией. Он избегнул гиперфизики только для того, чтобы быть поглощенным без остатка эмпиризмом и слиться с положительными науками. Такой результат для многих есть выражение сущей истины, окончательное торжество человеческого разума над туманными призраками метафизики. Вместо сущностей явления, вместо причин и целей – неизменные законы явлений, вместо трансцендентальной философии – положительная наука – в таком замещении эмпиризм видит свое полное торжество, которое для него, разумеется, есть торжество истины над заблуждением. Но беда в том, что неумолимая логика рассудка не позволяет эмпиризму успокоиться даже в этой мелкой, но, по-видимому, совершенно безопасной пристани положительной науки; она неудержимо толкает его в темную пропасть безусловного скептицизма. В самом деле, наука стремится узнать закон явлений, то есть необходимые и всеобщие их отношения –

[42] Разгадка (фр.)

отношения, общие всем однородным явлениям во всех частных случаях, прошедших и будущих, то есть во все времена. Предполагается, что эти законы наука узнает из опыта. Но в опыте мы можем наблюдать только эмпирические отношения явлений, то есть их отношения в данных случаях, подлежавших нашему опыту. Известное отношение последовательности и подобия между данными явлениями, одинаковое во всех наших прошедших опытах, есть факт; но что ручается за неизменность этого отношения во все времена безусловно, как последующие, так и предшествовавшие нашим опытам, в которые, следовательно, мы не можем утверждать этого отношения в качестве факта? Что дает эмпирической, фактической связи явлений характер всеобщности и необходимости, что делает ее законом? Наш научный опыт существует, можно сказать, со вчерашнего дня, и количество случаев, ему подлежавших, в сравнении с остальными бесконечно мало. Но если бы даже этот опыт существовал миллионы веков, то и эти миллионы веков ничего не значили бы в отношении к бесконечному времени впереди нас и, следовательно, нисколько не могли бы способствовать безусловной достоверности найденных в этом опыте законов. Итак, на чем же основывают эмпирики свои всеобщие законы явлений? Тут нам приходится констатировать нечто совершенно невероятное: те самые современные эмпирики, которые так смеются над схоластиками, утверждавшими в виде аксиом, что природа не терпит пустоты, не делает скачков и тому подобное, сами совершенно серьезно объявляют, что всеобщность и необходимость, иначе – неизменность, законов явлений основывается на той аксиоме, что природа постоянна и однообразна в своих действиях. Если достойны смеха схоластики, которые, однако, имели право утверждать такие аксиомы, потому что они вообще признавали veritates aeternae et universales[43], то чего же достойны эти современные эмпирики, которые, отрицая всякие априорные истины, подносят нам между тем такую чистейшую veritatatem aeternam касательно природы и ее действий? Да и что такое сама природа для эмпирика? Общее понятие, отвлеченное от явлений и их законов и, следовательно, не имеющее никакого собственного содержания, независимого от этих явлений и законов; таким образом, аксиома о постоянстве природы сводится к утверждению, что законы явлений неизменны, и мы получаем чистейшее idem per idem[44]: неизменность законов явлений, основанную на простом утверждении этой самой неизменности.

Итак, на вопрос: почему известное данное в опыте отношение явлений есть всеобщий и необходимый закон? – остается для эмпиризма единственный ответ: потому что это отношение всегда наблюдалось до сих пор. Но в таком случае это есть закон лишь до первого наблюдения, которое может показать другое отношение между явлениями этого рода, следовательно, это уже не есть настоящий закон, всеобщий и необходимый. Если же допустить, что данное отношение есть закон, потому что оно необходимо само по себе, то есть a priori, то мы уже переходим из эмпиризма к умозрительной философии. Таким образом,

[43] Вечные истины и универсалии (лат.)

[44] То же самое через то же самое (лат.) – логическая ошибка, состоящая в том, что в определение или в доказательство незаметным образом вводится доказываемое положение или определяемое понятие.

с эмпирической точки зрения невозможно даже познание явлений в их всеобщих необходимых законах; последовательный эмпиризм разрушает не только философию, но и положительную науку в ее теоретическом значении. Остается только возможность эмпирических сведений о явлениях в их данной фактической связи, изменчивой и преходящей, – сведений, могущих иметь практическую пользу, но, очевидно, лишенных всякого теоретического интереса.

Эмпиризм допускает познание только явлений. Но что такое явление? Оно противополагается сущему в себе и, следовательно, определяется как то, что не есть в себе, а существует только относительно другого, именно относительно нас, как познающего субъекта. Все явления сводятся к нашим ощущениям или, точнее, к различным состояниям нашего сознания. Все, что мы обыкновенно принимаем за внешние, независимые от нас предметы, все, что мы видим, слышим, осязаем и т. д., состоит в действительности из наших собственных ощущений, то есть из видоизменений нашего субъекта, и, следовательно, не может иметь притязания на какую-нибудь иную реальность, кроме той, какую имеют и все остальные видоизменения субъекта, как-то: желания, чувства, мысли и т. д. Таким образом, исчезает противоположение внутреннего и внешнего опыта; нельзя уже говорить о внешних предметах и о наших психических состояниях как о чем-то противоположном друг другу, так как и внешние предметы суть в действительности наши психические состояния и ничего более – все одинаково есть явления, то есть видоизменения нашего субъекта, различные состояния нашего сознания. Это относится не только к так называемым неодушевленным предметам, но и к предполагаемым субъектам вне нас. Все, что мы можем знать о других людях, сводится к нашим же собственным ощущениям: мы их видим, слышим, осязаем, как мы видим, слышим, осязаем другие внешние предметы; в этом отношении – в отношении способа нашего познания о них – между людьми и остальными предметами нет никакого различия, и если, как это делает эмпиризм, из способа познания выводить заключение об образе бытия познаваемого, из того, что этот вещественный предмет познается мною в моих ощущениях, заключать, что он и состоит только из моих ощущений, то такое заключение должно применяться и к людям. Я знаю о других людях только посредством моих ощущений, они существуют для меня только в этих состояниях моего сознания, следовательно, они и суть не что иное, как состояния моего сознания. Но и о самом себе как субъекте я знаю только в состояниях своего сознания, следовательно, я и сам как субъект должен быть сведен к состояниям своего сознания; но это нелепо, так как мое сознание уже предполагает меня. Остается, следовательно, допустить, что существуют явления сознания, но не моего, так как меня нет, а сознания вообще, без сознающего, так же как и без сознаваемого. Существуют явления сами по себе, представления сами по себе. Но это прямо противоречит логическому смыслу этих терминов. Явление, в противоположность сущему, значит только то, что не есть само по себе, а существует лишь для другого; точно то же значит и представление. Если же этого другого – представляющего – нет, то нет и представления, нет и явления, то все сводится к какому-то безразличному, в себя заключенному и никакого отношения к другому (так как другого нет) не

имеющему бытию, – заключение, нелепое логически и не имеющее ничего общего с эмпирической действительностью, которым, следовательно, эмпиризм окончательно уничтожается.

Во избежание такого заключения остается признать, что познающий субъект как такой обладает не феноменальным, а абсолютным бытием, есть не явление, а истинно-сущее. Такое утверждение есть начало второго направления или типа школьной философии, который обыкновенно обозначается названием идеализма. Здесь истинно-сущее полагается уже не во внешнем мире, где ищет его натурализм, а в нас самих – в познающем субъекте. Последовательный сознающий себя эмпиризм, поглотивший принцип натурализма через сведение всякого внешнего предметного бытия к ощущениям субъекта, составляет, таким образом, естественный переход от натурализма к идеализму.

Утверждая абсолютное бытие за познающим субъектом, идеализм, разумеется, имеет в виду не эмпирических субъектов в их конкретной множественности, в частных отдельных актах их материально обусловленного познания; он имеет в виду познающий субъект как такой, то есть в общих и необходимых образах его познания, или идеях (отсюда название идеализма). Эти идеи, как всеобщие и необходимые, очевидно, не могут быть даны эмпирически; они доступны только априорному мышлению чистого разума; поэтому идеализм относительно способа познания есть необходимо чистый рационализм. [Это воззрение с наибольшей сознательностью и чистотой было развито, как известно, в новейшей германской философии, берущей свое начало от Канта. Развитие этой философии всем известно, и я только напомню его здесь в нескольких словах]. Истинно-сущее для идеализма есть то, что познается чистым мышлением; но чистым мышлением познаются только общие понятия; к этому сводится идея, поскольку она дана в чистом рациональном мышлении. Итак, истинно-сущее есть общее понятие, а так как все существующее должно быть проявлением истинно-сущего как всеобщей основы, то все существующее есть не что иное, как развитие общего понятия, но это последнее как такое общее понятие κατ εξοχην[45] может быть лишь то, которое не заключает в себе никакого конкретного содержания, то есть понятие чистого бытия, решительно в себе ничего не содержащего, ничем не различающегося от понятия ничто и, следовательно, равного ему. Таким образом, рационалистический идеализм приходит к абсолютной логике Гегеля, по которой все существующее является результатом саморазвития этого чистого понятия бытия, равного ничто. Если все имеет подлинную действительность только в своем понятии, то и познающий субъект есть не что иное, как понятие, и в этом отношении не имеет никакого преимущества перед остальным бытием. Таким образом, понятия или идеи, образующие все существующее, не суть идеи мыслящего субъекта (он сам есть только идея) – они суть сами по себе, и все существующее есть, как сказано, результат их саморазвития или, точнее, саморазвития одного понятия – чистого бытия или ничто. Другими словами, все происходит из ничего или все в сущности есть ничто. Все есть чистая мысль, то есть мысль без мыслящего и без

[45] По преимуществу (греч.)

мыслимого, акт без действующего и без предмета действия. Здесь мы видим разительный пример того, как прямо противоположные направления сходятся в своих крайний заключениях. В самом деле, последовательный эмпиризм приходит, как мы видели, к подобному же результату – к признанию представления без представляющего и без представляемого, состояний сознания без сознающего и без сознаваемого – короче, явления без сущего – к признанию какого-то безразличного текущего бытия. Разница только в том, что эмпиризм определяет это бытие сенсуалистически, как ощущение или же чувственное представление, панлогизм же – рационалистически, как общее понятие. Но и эта разница только кажущаяся, ибо если все признается ощущением и, с другой стороны, все же признается понятием, то и ощущение, и понятие теряют свою определенность, свое характеристическое значение. Ощущение, которое есть все, не есть уже ощущение, и понятие, которое есть все, не есть уже понятие – разница только в словах. И то и другое, лишенные субъекта и объекта, расплываются в безусловную неопределенность, в чистое ничто. Это их сведение к нулю, ими самими совершенное, есть достаточное опровержение этих воззрений в их односторонности. И если такое их саморазрушение происходит (как это несомненно) из логического процесса мысли, выводящего необходимые следствия, заключающиеся уже в исходных точках или в посылках этих воззрений, то, очевидно, заблуждение их состоит в этих самых посылках. Большая посылка эмпирического натурализма утверждает, что истинно-сущее находится во внешнем мире, в природе, и что способ его познания есть внешний опыт. Большая посылка рационалистического идеализма утверждает, что истинно-сущее находится в познающем субъекте, в нашем разуме, и что способ познания его есть чистое рациональное мышление или построение общих понятий. Между тем при последовательном развитии этих начал эмпиризм приходит к отрицанию внешнего мира, природы и внешнего опыта как способа познания истинно-сущего, а рационализм приходит к отрицанию познающего субъекта и чистого мышления как способа познания сущего (поскольку само сущее отрицается). Таким образом, отвергая начала обоих этих направлений или типов философии, мы не нуждаемся ни в каких внешних для них аргументах: они сами себя опровергают, как только приходят к своим последним логическим заключениям, а вместе с ними падает и вся отвлеченная школьная философия, которой они суть два необходимые полюса.

Итак, должно или отказаться вообще от истинного познания и стать на точку зрения безусловного скептицизма[46], или же должно признать, что искомое философии не заключается ни в реальном бытии внешнего мира, ни в идеальном бытии нашего разума, что оно не познается ни путем эмпирии, ни путем чисто рационального мышления. Другими словами, должно признать, что истинно-сущее имеет собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же как и от

[46] Скептицизм есть простое отрицание всякой определенной философии (поскольку и сомнение есть отрицание, именно отрицание уверенности и определения), а потому неосновательно признавать его (как это делают многие) за особенный тип или направление философии.

нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению — его идеальное содержание. Воззрения, признающие в качестве истинно-сущего такое сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало, и притом не в образе только отвлеченного принципа (каким оно является, например, в картезианском и вольфовском деизме), а со всею полнотою его живой действительности, – такие воззрения выходят за пределы школьной философии и рядом с ее двумя типами образуют особенный, третий тип умосозерцания, обыкновенно называемый мистицизмом.

Согласно этому воззрению, истина не заключается ни в логической форме познания, ни в эмпирическом его содержании, вообще она не принадлежит к теоретическому знанию в его отдельности или исключительности – такое знание не есть истинное. Знание же истины есть лишь то, которое соответствует воле блага и чувству красоты. Хотя определение истины относится непосредственно к сфере знания, но никак не к ее исключительности (которая уже есть не истина), это определение должно принадлежать знанию, лишь поскольку оно согласуется с другими сферами духовного бытия, иными словами: истинным в настоящем смысле этого слова, то есть самою истиной, может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота. Правда, существуют так называемые истины, которые доступны для познавательной способности в ее отдельности или отвлеченности; таковы, с одной стороны, истины чисто формальные, с другой – чисто материальные или эмпирические. Какое-нибудь математическое положение имеет формальную истинность без всякого прямого отношения к воле и чувству, но зато оно лишено само по себе всякой действительности и реального содержания. С другой стороны, какой-нибудь исторический или естественнонаучный факт имеет материальную истинность без всякого отношения к этике или эстетике, но зато он лишен сам по себе всякого разумного смысла. Истины первого рода недействительны, второго – неразумны, первые нуждаются в реализации, вторые – в осмыслении. Настоящая же истина, цельная и живая, сама в себе заключает и свою действительность, и свою разумность и сообщает их всему остальному. Согласно с этим, предмет мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному. Разумеется, и мистицизм, как всякая философия, двигается в идеях и мыслях, но он знает, что эти мысли имеют значение, лишь поскольку относятся к тому, что чрез них мыслится и что уже само не есть мысль, а более мысли. Школьная философия или смешивает сущее с тем или другим видом бытия, то есть представления, или же отрицает самую познаваемость сущего. Мистическая философия, с одной стороны, знает, что всякое бытие есть лишь образ представления сущего, а не само оно; с другой стороны, против скептического утверждения, что человек ничего не может знать, кроме представления, она указывает на то, что человек сам есть более чем представление или бытие и что, таким образом, даже не выходя из самого себя, он может знать о сущем.

Мистицизмом заключается круг возможных философских воззрений, ибо очевидно, что искомое философии может иметь свою действительность или во внешнем мире, то есть в познаваемом объекте как таковом, или же в нас – познающем субъекте как таком, или, наконец, в себе самом независимо от нас и от внешнего мира – четвертое предположение, очевидно, немыслимо. И если два первые воззрения, образующие школьную философию, не могут быть приняты, потому что сами себя уничтожают, то нам остается или вообще отказаться от искания истины, или принять это третье воззрение как основу истинной философии. Если истина, не находимая ни во внешнем мире, ни в нас самих, может ео ipso[47] принадлежать только собственной трансцендентной действительности абсолютного первоначала и если тем не менее, как это заключает скептицизм, мы не можем познавать этой трансцендентной действительности, то это значит, что мы вообще не можем знать истины, и, таким образом, аргументы скептицизма против возможности мистической философии направлены тем самым против всякого искания истины, против всякой философии, а в конце и против всякого знания.

Итак, мистическое знание необходимо для философии, так как помимо его она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду. Но это мистическое знание может быть только основой истинной философии, подобно тому как внешний опыт служит основой философии эмпирической, а логическое мышление – основой рационализма, но само по себе мистическое знание еще не образует системы истинной или синтетической философии, того, что я назвал цельным знанием или свободной теософией. Эта система по самому понятию своему должна быть свободна от всякой исключительности и односторонности, между тем как мистицизм, в отдельности взятый, может быть и действительно является исключительным, утверждая только одно непосредственное знание, имеющее форму внутренней безусловной уверенности. Разумеется, на такой уверенности и должно основываться истинное знание, но, чтобы быть полным или цельным, оно не должно на этом останавливаться (как это делает исключительный мистицизм): ему необходимо еще, во-первых, подвергнуться рефлексии разума, получить оправдание логического мышления, а во-вторых, получить подтверждение со стороны эмпирических фактов. Отвергая ложные принципы и нелепые заключения эмпиризма и рационализма, истинная философия должна заключать в себе объективное содержание этих направлений в качестве вторичных, или подчиненных, элементов. Ибо если цельное знание вообще есть синтез философии с теологией и наукой, то, очевидно, этому широкому синтезу должен предшествовать соответствующий ему более тесный синтез в среде самой философии, именно между тремя ее направлениями: мистицизмом, рационализмом и эмпиризмом. Аналогия здесь несомненна: мистицизм соответствует теологии, эмпиризм – положительной науке, а рационализму принадлежит собственно философский, отвлеченный характер, поскольку он

[47] Тем самым (лат.)

ограничивается чистым философским мышлением, тогда как мистицизм ищет опоры в данных религии, а эмпиризм – в данных положительной науки.

В системе цельного знания или свободной теософии взаимное отношение трех философских элементов определяется указанной аналогией. Мистицизм по своему абсолютному характеру имеет первенствующее значение, определяя верховное начало и последнюю цель философского знания; эмпиризм по своему материальному характеру служит внешним базисом и вместе с тем крайним применением или реализацией высших начал, и, наконец, рационалистический, собственно философский элемент по своему преимущественно формальному характеру является как посредство или общая связь всей системы.

Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч. в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 180-181; 185-194.

Вопросы

1. *В чем В.С. Соловьев видит ограниченность рационализма и эмпиризма?*
2. *Как вы понимаете смысл концепции цельного знания?*
3. *Что такое мистицизм в трактовке В.С. Соловьева?*
4. *К какому гносеологическому направлению Вы бы отнесли концепцию В.С. Соловьева?*

Герхард Фоллмер (1943)
Эволюционная теория познания

Постулаты научного познания

1. Постулат реальности: имеется реальный мир, независимый от восприятия и сознания.

Этот постулат исключает теоретико-познавательный идеализм, обращён особенно против концепций Беркли, Фихте, Шеллинга или Гегеля, против фикционализма Файхингера или монизма ощущений Маха. Возможно такая позиция будет объявлена наивной. При этом могут быть приведены факты, которые не оспариваются также и здесь, например, что возможны оптические и иные ошибки восприятия; что мир не независимо от языка разделяется на факты или только возможное положение дел; что имеются галлюцинации, бред и безумие; что наши ощущения, восприятия, представления, знания частично обусловлены субъектом через наш язык и структуры нашего познавательного аппарата.

На основе такой критики заключают, что всё познание якобы субъективно и речи об объективной действительности и объективном познании якобы наивная фикция. По этому поводу нужно сказать, что также и для субъективности всех высказываний нет доказательств; что предположение о существовании внешнего мира является гипотезой, которая имеет выдающееся подтверждение; что имеются аргументы, делающие такую гипотезу очевидной; что такая позиция совсем не идентична с позицией наивного реализма, так как о структуре и познаваемости этой «объективной реальности» ещё ничего не говорится.

2. Постулат структурности: реальный мир структурирован.

[…] В качестве структур рассматриваются: симметрии, инвариантности, топологические и метрические структуры, взаимодействия, естественные законы, вещи, индивиды, системы. «Так, например, я верю что универсум подчиняется никогда не разрушаемому единству не противоречащих друг другу естественных законов. Это убеждение, которое для меня лично имеет аксиоматический характер, исключает сверхъестественные события» (Lorenz,1973a, 87). Сами упорядочивающие принципы (структуры) являются реальными, объективными, действительными. Также и мы, с нашими чувственными органами и когнитивными функциями принадлежим реальному миру и имеем определённую структуру. Лишь для рассмотрения познавательного процесса мы различаем внешний мир и сознание.

3. Постулат непрерывности: между всеми областями действительности существует непрерывная связь.

Если иметь ввиду кванты действия, элементарные частицы, мутационные скачки, революции и фульгурации, то, быть может, более подходящим названием будет квази-непрерывность. Во всяком случае, нет непроходимой пропасти между мёртвой материей и живыми организмами, между растениями и животными, между животными и человеком, между материей и духом.

Некоторые гуманитарии настаивают на резком противопоставлении; они говорят: человека мы понимаем, а неживую природу - нет. Не нужно спорить о словах; но важно не забывать о непрерывной связи, которая существует в действительности между резко различными граничными случаями. […]

4. Постулат о чужом сознании. Также и другие индивиды (люди и животные) имеют чувственные впечатления и сознание.

Этот постулат находится в соответствии с предположениями большинства биологов, физиологов и психологов. Его отрицание ведёт к стерильному солипсизму, который исчерпывается в самовопрошании. То, что мы «верим» в субъективные переживания также и у животных, свидетельствуют законы и объединения защиты животных. […]

5. Постулат взаимодействия: наши чувствственные органы аффицируются реальным миром

Это значит, что внешняя поверхность нашего тела обменивается энергией с окружением. Некоторые из изменений в чувствительных клетках обрабатываются как сигналы и направляются далее. Некоторые из этих возбуждений подвергаются специальной обработке в нервной системе и в мозге. Они становятся воспринимаемыми, интерпретируются как информация о внешнем мире и осознаются. […]

6. Постулат функции мозга: мышление и сознание являются функциями мозга, естественного органа.

Результаты исследований мозга, например электроэнцефалография (запись волн мозга), фармакологии и экспериментальной психологии, например, исследований сна, подтверждают гипотезу, что все явления сознания связаны с физиологическими процессами. Эта гипотеза называется иногда психологической аксиомой. […]

7. Постулат объктивности: научные высказывания должны быть объктивными.

Объективность означает здесь отнесённость к действительности. Научные высказывания относятся (кроме как, быть может, в психологии) не к состояниям сознания наблюдателя, а к (гипотетически постулируемой) реальнности. Эта интерпретация покоится, следовательно, на постулате реальности. Постулаты 1 и 7 вместе утверждают, что объективные высказывания в принципе возможны. (7-ой только их требует.)

Для объективности высказываний следует указать различные критерии, которые необходимы, но лишь в их конъюнкции могут быть достаточными.

a. Интерсубъективная понятность: наука не частное предприятие. Научные высказывания должны передаваться другим, а потому должны быть сформулированы на общем языке.

b. Независимость от системы отнесения: не только независимость от личности наблюдателя, но также его местоположения, состояния его сознания, его «перспективы».

c. Интерсубъективная проверяемость: каждое высказывание должно контролироваться, т.е. должна иметься возможность проверки его правильности посредством соответствующих мероприятий.

d. Независимость от метода: правильность высказывания не должна зависеть от метода, который используется для его проверки. Согласно этому критерию, утверждение «электрон есть частица» не объективно (и потому в научном отношении является ложным).

e. Неконвенциональность: правильность высказывания не должна основываться на произвольном акте (решении, конвенции).

8. Постулат эвристичности: рабочие гипотезы должны содействовать исследованию, а не затруднять его.

Это методологический постулат. Он ничего не говорит о мире или о нашем познании; скорее он принцип нашей исследовательской стратегии. Он не ведёт конструктивно к новым предположениям, но помогает выбрать между равноценными, но противоречащими друг другу гипотезами. Эвристично осмысленной является та гипотеза, которая рассматривает объект как наличный и наблюдаемый, свойство как измеримое, факт как объясняемый. Ещё большую значимость имеют высказывания, которые доказательно ограничивают или отрицают наблюдаемость событий, измеримость величин, доказуемость утверждений, например, принцип эквивалентности теории относительности (Эйнштейн), соотношение неопределённостей квантовой механики (Гейзенберг) или неполнота и неразрешимость в логике (Гёдель). […]

9. Постулат объяснимости: факты опытной действительности могут анализироваться, описываться и объясняться посредством «естественных законов».

Этот постулат следует, собственно, из постулата об эвристичности. Рассматривать процесс или факт в качестве принципиально необъяснимых не только не эвристично, но означает во многих случаях безответственное отрицание знаний. Постулат объяснимости представляет собой отказ от любых

форм иррационализма, телеологии или витализма. Такие теории, например, утверждают, что эволюция, прежде всего биологическая эволюция якобы необъяснима и дают этой необъяснимости различные имена. […]

10. Постулат экономии мышления: следует избегать ненужных гипотез.

Это есть методологическое правило, а не онтологический принцип; оно может служить только для выбора, а не для формирования гипотез. Вильгельм фон Оккам также рассматривал свой принцип экономии: entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem («бритва Оккама») в качестве методологического правила для исследования. Мах, напротив, толковал принцип экономии мышления как сущность законов природы, даже как цель науки вообще. […]

Постулат экономии требует, следовательно, минимума объяснений: что из теоретических понятий и предпосылок, как минимум, необходимо, чтобы наблюдаемые явления были объяснены полностью и непротиворечиво. Он, правда, не гарантирует однозначности объяснения, но значительно ограничивает произвол толкований.

Ненужной, например, с позиций этого постулата, является гипотеза эфира, т. е. предположения, что электромагнитные волны рапространяются в определённой среде. Понятие эфира из физики поэтому исчезло. Приведённые постулаты не независмы друг от друга. Так, постулат объяснимости выполняет требование аксиомы эвристичности и постулат непрерывности может быть выведен из 8 и 10. Они приведены по отдельности для достижения большей эксплицитности.

Гипотетический реализм

Теоретико-познавательную позицию, характеризуемую пунктами 1-7 мы обобщающе называем гипотетическим реализмом. Его главные тезисы таковы: Гипотетический характер всего познания; наличие независимого от сознания (1), закономерно структурированного (2) и взаимосвязанного мира (3); частичная познаваемость и понимаемость этого мира посредством восприятия (5), мышления (6) и интерсубъективной науки (7).

Характеристика «гипотетический реализм» затрагивает только важнейшие компоненты этой позиции. Его гипотетический характер отражает теоретико-научный взгляд, согласно которому мы не можем получить надёжного знания о мире. Реалистическую черту эта позиция разделяет со многими другими. В принципе, любой реализм делает утверждения как о существовании, так и познаваемости (независимого от сознания) внешнего мира, т.е. представляет собой одновременно онтологическую и теоретико познаваетельную позицию. С этой точки зрения, допустимо представить различные виды реализма следующим образом:

Наивный реализм: Имеется реальный мир; он таков, каким мы его воспринимаем.

Критический реализм: Имеется реальный мир; но он не во всех чертах таков, каким он нам представляется.

Строго критический реализм: Имеется реальный мир; однако ни одна из его структур не является таковой, какой она представляется.

Гипотетический реализм: Мы предполагаем, что имеется реальный мир, что он имеет определённые структуры, что эти структуры частично познаваемы, и проверяем, насколько состоятельна эта гипотеза.

Наивный реализм с полным основанием считается опровергнутым. Однако, эта позиция сослужила хорошую службу, содействуя своим наивным оптимизмом исследованию данностей, хотя результаты этих исследований доводили её до абсурда.

Критический реализм, начиная с учения Демокрита о субъективности восприятий (цвета, теплоты, звука, вкуса), всегда находил сторонников. К нему принадлежит, например, Локк с его различением первичных и вторичных качеств, марксистская теория познания (теория отражения). Согласно строго критическому реализму, ни об одном свойстве мы не можем утверждать, что оно идентично с тем, которое существует независимо от всякого чувственного опыта. Эта позиция проводит строгое различие между прямым опытом и существующим независимо от него.

Гипотетический реализм в отношении значимости своих высказываний о существующем и структуре мира слабее, чем прочие виды реализма. Он полагает, что все высказывание о мире имеют гипотетический характер. Однако эта скромность только логическая. Позиция, согласно которой существование мира «там во вне» не доказуемо, не препятствует логикам и теоретикам науки в это верить.

Предположение, что вся жизнь есть сон, в котором мы сами себе создаём предметы, логически не невозможна. Но ничего не говорит в пользу того, что это предположение является истинным. […]

Процесс познания

[…] Но как осуществляется познание действительности? Согласно постулату взаимодействия, все наши органы чувств наполняются сигналами внешнего мира. Только некоторые из этих сигналов подвергаются специфической обработке. При этом, передаваемая информация многократно кодируется по-новому; например, информация о вспышке света, т.е. оптическом сигнале, ограниченном в пространстве и во времени «переводится» в разницу потенциалов, ионный сдвиг, химические реакции, поляризацию мембран, электрический нервныйй импульс и т.д.

При этих многократных процессах кодирования и декодирования, информация из внешнего мира может сильно изменяться, искажаться и даже уничтожаться. То, что «попадает» в мозг (или даже в сознание) не есть световая вспышка, а сигнал, который в благоприятном случае может быть прочитан (воспринят или познан) как световая вспышка. Во всяком случае, далеко не все сигналы попадают на уровень сознания. Намного больше отфильтровывается, некоторые сигналы изменяются, некоторые «дополняются».

На основе этих данных наш познавательный аппарат конструирует, а точнее осуществляет гипотетическую реконструкцию реального мира. Эта реконструкция в восприятии осуществляется в основном бессознательно, в науке полностью сознательно. В формирорвании опыта и научного познания участвуют логические заключения; Гельмгольц полагал поэтому, что обработка

данных в восприятии также основана на (бессознательных) заключениях. Такая связь, правда, напрашивается и оправдана постольку, поскольку духовная обработка сигналов, идущих из органов чувств, осуществляется на основе прочных принципов, но она вуалирует гипотетический характер познания на уровне восприятия. Также и в восприятии выдвигаются гипотезы о внешнем мире, которые могут находиться в большем или меньшем соответствии с внешними структурами.

Каков характер этого соответствия? Поставляют восприятия, опыт и наука точные отображения действительности, существует только частичная изоморфия (структурное равенство) или структуры нашей «картины мира» не имеют ничего общего с действительностью?

Прежде чем дать обоснованный ответ на эти вопросы, необходимо разъяснить, в каких формах субъект вообще может воздействовать на познание. Этот субъективный вклад может быть перспективным, селективным и конструктивным. Он является перспективным, когда положение, движение, состояние сознания субъекта включаются в познавательный процесс. (Например: параллельные рельсы кажутся вдали сходящимися.) селективным, когда познанию доступна только часть из объективно имеющихся возможностей. (Например: видимый свет образует только малую часть электромагнитного спектра.) Конструктивным, когда позитивно соопределяет познание или делает его возможным. (Например: различающиеся только количественно, длиной волны, части видимого спектра, в восприятии становятся качественно различными цветами.) Эти возможности естественно не исключают друг друга, но могут присутствовать все одновременно. […]

Окружающий мир собаки есть прежде всего мир запахов, летучей мыши – мир звуков, человека – видимый мир и т.д. Мнения о весе субъективного вклада вообще и о конструктивной и селективной функции далеко расходятся. Так, рационализм расценивает субъективный вклад как очень значительный. По мнению рационализма, чтобы было возможным независимое от опыта познание, его структуры должны быть субъективно обусловленными. Для трансцедентальной философии, внешний мир (вещь-в-себе) привносит в опыт только содержание, в то время как его форма зависит от субъекта. Согласно Канту (1781, A 20), «материя любого опыта дана нам, правда, апостериори, но его форма, по отношению ко всей совокупности, должна находится в душе априори». Поэтому структуры познания не только независимы от всякого опыта (априорны), но они вообще лишь и делают опыт возможным, они составляют условия возможности опыта, являются конститутивными для опыта. С другой стороны, строгий эмпиризм настаивает на том, что субъекту свойственна, в лучшем случае, «перспективная» функция; умеренный эмпиризм признаёт ещё селективную роль. Впрочем, также и для него структуры познания определяются только внешним миром. Независимые от опыта высказывания не являются ни самоочевидными, ни врождёнными, они тавтологичны, т.е. пусты. Из взаимной критики рационализма и эмпиризма, как философских направлений, можно многому научиться. Но также и конкретные науки (прежде

всего логика, психология, этология, психология восприятия, языкознание), и теория науки пролили новый свет на вопрос о структурах познания. […]

Применение к эволюционной теории познания

…Эволюционная теория познания – не изолированная теория, она находится в связи с результатами многих наук. Эта связь с релевантным базисным знанием является важнейшим аргументом в пользу этой теории. Далее, эволюционная теория познания проверяема: она имеет следствия, которые могут быть эмпирически верифицированы или фальсифицированы. Если познавательные способности сформировались в ходе эволюции, то должны иметься генетически обусловленные, врождённые структуры познания. По этому поводу Моно писал: «Если поведение содержит элементы, которые приобретены опытным путём, то они прибретенны в соответствии с программой, которая является врождённой, т.е. генетически обусловленной... Нет оснований предполагать, что с основными категориями познания у человека дело обстоит иначе, а может быть и со многими другими, мененее основополагающими, но очень существенными для человека и общества элементами человеческого поведения. Подобные проблемы принципиально доступны для эксперимента. Этологи осуществляют такие эксперименты ежедневно.» (Monod, 1971, 186f) Врождённость является, следовательно, эмпирически фиксируемым понятием. Следует ожидать, что также и врождённые идеи, в форме врождённых познавательных структур, могут получить эмпирическое обоснование. […] Ценность врождённых познавательных структур для выживания объясняет, почему они полностью приспособлены к области повседневного опыта, применимы для макрокосмоса до- и ранне-научного опыта, для «мира средних размеров» и почему они могут отказывать. Это приспособление действует не только применительно к достижениям чувственных органов и восприятия, но также применительно к общим структурам познания, формам нашего созерцания, принципам заключения и к языку.

Мы можем только кратко обозначить некоторые из этих проблем. Обстоятельная дискуссия потребовала бы самостоятельного исследования. Задача, однако, состоит не в том, чтобы решить как можно большее число проблем, а в том, чтобы показать радиус действия эволюционной точки зрения и увидеть с этих позиций много вопросов. То, что среди них имеется много философских проблем, однозначно опровергает утверждение, что теория познания не должна иметь ничего общего с науками о действительности. Эмпирико-научная теория, которая даёт ответ на теоретико-познавательные вопросы, прямо соответствует теории познания!

Познаваемость мира

«Согласование между природой и разумом имеет место не потому, что природа разумна, а потому, что разум природен.» (Klumbies,1956, 765) Важнейший закон теории эволюции состоит в том, что приспособление вида к своему окружению никогда не бывает идеальным. Отсюда вытекает, как общепризнанный факт, то, что наш (биологически обусловленный) познавательный аппарат несовершенен, а также его объяснение в качестве

непосредственного следствия эволюционной теории познания. Наш познавательный аппарат оправдан в тех условиях, в которых был развит. Он «приспособлен» к миру средних размеров, но при необычных явлениях может привести к ошибкам. Это легко показать по отношению к восприятию и уже давно известно благодаря оптическим заблуждениям. Но современная наука – прежде всего физика нашего столетия – показала, что это относится и к другим структурам опыта.

Применимость классической трактовки пространства и времени получает отчётливые границы в теории относительности. Были сняты не только эвклидов характер пространства, но также взаимная независимость пространства и времени и их абсолютный характер. Наглядность не является больше критерием правильности теории. Такие категории как субстанция и каузальность получили в квантовой теории глубочайшую критику. Распад частицы осуществляется, правда, в соответствии со (стохастическими) законами, но почему он осуществляется именно в данный момент, квантовая теория не может ни предсказать, ни объяснить. Как повседневный язык, так и язык науки, особенно понятийная структура классической физики, ведут к неконсистентности, которая может быть устранена только посредством принципиальной ревизии. Даже применимость классической логики иногда ставится под сомнение. Из этих немногочисленных примеров становится ясным, что структуры нашего опыта отказывают в непривычных измерениях: в микрокосмосе (атомы и элементарные частицы, квантовая теория), в мегакосмосе (общая теория относительности), в случае высоких скоростей (специальная теория относительности), высокосложных структур (круговороты, организмы) и т.д. Отсюда вытекает очень пессимистичный взгляд относительно достоверности наших познавательных структур. Уже Демокрит и Локк определяли как субъективные и отбрасывали цвет, звук, вкус и т.д., т.е. «вторичные качества». Однако также и «первичные качества», масса, непроницаемость, протяжённость, в современном естествознании, особенно в теории поля, не могут считаться «объективными». Наконец, даже эвклидово пространство и ньтоновское время утратили свой абсолютный характер.

Что же остаётся от объективного? Мы хотели исследовать мир и не находим ничего кроме субъективности. Не уходим ли мы только дальше от цели? Не окажемся ли мы наконец на кантовской позиции, согласно которой мы сами привносим все структуры познания. Эти скептические вопросы получают ответ в рамках эволюционной теории познания.

Возможность объективного познания

Приспособительный характер познавательного аппарата позволяет объяснить не только его ограниченность, но и его достижения. Главное из них состоит в том, что он способен схватывать объективные структуры «адекватно выживанию». Но это возможно только благодаря тому, что он учитывает константные и принципиальные параметры окружающих условий. Во всяком случае, он не может быть совершенно неадекватным; структуры восприятия, опыта, умозаключений, научного познания не могут быть полностью произвольными, случайными или совершенно ложными, а должны в

определённой степени соответствовать реальности. Это соответствие не нуждается в иденнтичности.

«Не следует ожидать, что категории опыта полностью соответствуют реальному миру и ещё менее, что они его воспроизводят. Им не нужно отражать связь действительных событий, но они должны быть – с определённым допуском – ему изоморфны.» (v. Bertalanffy,1955,257) Частичную изоморфию (структурное равенство) можно исследовать посредством сравнения различных аппаратов, отображающих реальность. В принципе она существует уже у инфузории туфелька. «Если такое одноклеточное после столкновения с препятствием меняет направление, то, хотя оно и не имеет точного представления о своём окружении, но всё же «право» в том, что имеется нечто, которое нужно обойти.

В его окружающем мире, правда, намного меньше данностей, чем в нашем, но те немногие, которые имеются, также истинны, как соответствующие видимым в нашей картине мира.» (Lorenz, 1943, 356; ahnlich 1973, 16) Когда мы смотрим на предмет, имеющий два цвета, то, хотя восприятие цвета субъективно, оно основано на объективных различиях спектрального состава цвета. Лучшая аппаратура отображения реальности обычно не дезавуируетет соответствующие примитивные сообщения как ложные, но обрабатывает большее число аспектов.

Любой познавательный аппарат поставляет, следовательно, информацию об объективной действительности. Чем большее число аспектов он обрабатывает и чем большее число раздражений он может отличать друг от друга, тем больше его «разрешающая возможность» и тем ближе подходит он к вне-субъективной реальности. То, что эволюционная теория познания в союзе с гипотетическим реализмом утверждает и обосновывает возможность объективного познания, без сомнения является её важнейшим следствием. В определённой степени она оправдывает тем самым наше интуитивное убеждение в существовании реального мира и его познаваемости. Мы можем опираться на наши чувственные впечатления, восприятия, опытные данные, научное познание, не забывая о гипотетическом характере всего познания. […]

Согласно эволюционной теории познания, можно согласиться с тем, что наш опыт соопределяется нашими структурами восприятия (например, у нас нет возможности естественного восприятия магнитных полей, мы не можем наглядно представить четырёхмерное пространство). «Истинное ядро кантовского априоризма состоит в том, ... что человек сегодня подходит к явлениям с определёнными формами созерцания и мышления, с помощью которых упорядочивает эти явления.» (Bavink,1949,237) Наше познание не остаётся, однако ограниченным опытом. Мы получаем также познание о реальном мире (вещи-в-себе). Кантовская критика справедлива, правда, в том отношении, что это знание не является надёжным, однако оно возможно и более того, проверяемо.

Здесь встаёт вопрос, как биологически возникает познавательное стремление, цели которого выходят за пределы биологических потребностей окружающего мира. Если человек получил стремление к познанию из природы,

может ли оно быть направлено не только на биологически полезные результаты? Это возражение частично опровергается себя само. Независимое от объекта любопытство детей, примитивных людей и высших животных (!) доказывает, что здесь имеет место биологически целесообразное поведение. То, что любопытство у людей сохраняется до старости, в то время как у животных в большинстве случаев проявляется только в молодости, связано с неотенией человека, с сохранением юношеских признаков, что относится к предпосылкам становления человека.

Сложнее, чем вопрос объяснения возникновения стремления к абстрактному познанию, является вопрос о том, как и почему могла возникнуть в ходе эволюции способность к такому абстрактному познанию. «В действительности, достаточно удивительно, что мы в состоянии вообще проникать в такие области природы, которые нас как биологических организмов до определённой степени вообще не «касаются».» (v. Ditfurth,1973,165) Однако, на примере пространственного и образного восприятия мы видели, что количественное развитие биологически важной функции мозга может вести к новым, качественно более высоким достижениям: к пра-формам мышления и абстракции. Различные функции мозга взаимодействуют и именно благодаря этому становится возможным переход на более высокую интеграционную ступень.

То, что развил человек, было не «математическое мышление», а общие способности абстрагирования и генерализации, которые давали огромное селективное преимущество. Это преимущество играло свою роль не только в биологической, но также и в культурной эволюции. То, что способность к абстрагированию и правильным умозаключениям привела вместе с собой – так сказать, побочным образом – к математическим способностям, было «открыто» и использовано лишь в ходе культурного развития. Также и высадка на Луне есть следствие биологически ценного любопытства и способностей, развитых во взаимодействии с данностями биологического и культурного окружения. По-видимому, в наших теориях мы можем испробовать все логически возможные структурные предпосылки (геометрии, системы аксиом и т.д.) и исследовать их на предмет применимости. Фактически, современная физика использует эту возможность и выходит за пределы трёхмерного пространства, эвклидовой геометрии, принципа каузальности. Насколько далеко от конститутирующих опыт структур (напр., от наглядности) исследователь отваживается или способен отклониться в своей теории, является психологическим вопросом. Оправдана ли после этого его теория, есть, правда, опять научный или теоретико-научный вопрос. Гениальность проявляется, очевидно, в том, чтобы воздать должное обоим требованиям. Если эволюционная теория познания показывает принципиальную возможность объективного познания, то ведь удивительным (так сказать эмпирическим) фактом является то, что наука Нового времени фактически и с успехом выходит далеко за пределы человеческого опыта. Очевидно, что высоко развитая познавательная способность только одно из многих условий, которые были необходимы для возникновения такой науки. Другими предпосылками были

разделение труда в культуре, развитие достижений математики и вообще того предположения, что явления объясняемы. Также и строгое различение между «посвящёнными» и «профанами», которое осуществляет христианство в противоположность другим религиям, могло быть предпосылкой для научного мышления: не провозглашать и верить, а сомневаться и исследовать.

Фоллмер Г. Эволюционная теория познания: врождённые структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М.: Русский Двор, 1998. С. 47-151.

Вопросы

1. *Что, согласно Г. Фоллмеру, обеспечивает возможность адекватного познания мира человеком?*
2. *В чем заключается, по мнению Г. Фоллмера, преимущество гипотетического реализма?*
3. *Как Г. Фоллмером решается вопрос о соотношении субъекта и объекта познания?*
4. *Какие постулаты научного познания, выделяемые Г. Фоллмером, имеют методологическое значение?*

Карл Р. Поппер (1902 – 1994)
Предположения и опровержения: Рост научного знания

Глава 10. Истина, рациональность и рост научного знания
1. Рост знания: теории и проблемы
Часть I

Цель данной лекции состоит в том, чтобы подчеркнуть значение одного частного аспекта науки – необходимость её роста или, если хотите, необходимость её прогресса. Я имею в виду здесь не практическое или социальное значение необходимости роста науки. Прежде всего я хочу обсудить интеллектуальное значение этого роста. Я утверждаю, что непрерывный рост является существенным для рационального и эмпирического характера научного знания и, если наука перестаёт расти, она теряет этот характер. Именно способ роста делает науку рациональной и эмпирической. На его основе учёные проводят различия между существующими теориями и выбирают лучшую из них или (если нет удовлетворительной теории) выдвигают основания для отклонения всех имеющихся теорий, формулируя некоторые условия, которым должна удовлетворять приемлемая теория.

Из этой формулировки видно, что, когда я говорю о росте научного знания, я имею в виду не накопление наблюдений, а повторяющееся ниспровержение научных теорий и их замену лучшими и более удовлетворительными теориями. Между прочим, этот процесс представляет интерес даже для тех, кто видит наиболее важный аспект роста научного знания в новых экспериментах и наблюдениях. Критическое рассмотрение теорий приводит нас к попытке проверить и ниспровергнуть их, а это, в свою очередь, ведёт нас

к экспериментам и наблюдениям такого рода, которые не пришли бы никому в голову без стимулирующего и руководящего влияния со стороны наших теорий и нашей критики этих теорий. Наиболее интересные эксперименты и наблюдения предназначаются нами как раз для *проверки* наших теорий, в особенности – новых теорий. […]

Слово «прогресс» я использовал в различные периоды своей деятельности, и я хотел бы ясно сказать, что меня совершенно правильно считали не верящим в исторический прогресс. Действительно, ранее я выдвигал различные возражения против веры в закон прогресса и считал, что даже в науке отсутствует что-либо похожее на прогресс. История науки, подобно истории всех человеческих идей, есть история безотчётных грёз, упрямства и ошибок. Однако наука представляет собой один из немногих видов человеческой деятельности – возможно, единственный, — в котором ошибки подвергаются систематической критике и со временем довольно часто исправляются. Это даёт нам основание говорить, что в науке мы часто учимся на своих ошибках и что прогресс в данной области возможен. В большинстве других областей человеческой деятельности существует изменение, но редко встречается прогресс (если только не принимать очень узкого взгляда на наши возможные жизненные цели), так как почти каждое приобретение уравновешивается – или более чем уравновешивается – некоторой потерей. В большинстве областей мы даже не знаем, как оценить происшедшее изменение.

В области же науки у нас есть *критерий прогресса*: даже до того, как теория подвергнется эмпирической проверке, мы способны сказать, будет ли эта теория – при условии, что она выдержит определённые специфические проверки, – улучшением ранее принятых нами теорий. В этом состоит мой первый тезис.

Иными словами, я утверждаю, что мы *знаем*, какой должна быть хорошая научная теория, и даже до её проверки нам известно, какого рода теория будет ещё лучше — при условии, что она выдержит определённые решающие проверки. Это и есть то (метанаучное) знание, которое даёт нам возможность говорить о прогрессе в науке и о рациональном выборе теорий.

Часть II

Таким образом, мой первый тезис состоит в том, что даже до того, как теория будет проверена, мы можем знать, что она будет лучше некоторой другой теории, *если* выдержит определённые проверки.

Из первого тезиса вытекает, что у нас есть критерий относительной *приемлемости*, или *потенциальной* прогрессивности, который можно применить к теории даже до того, как мы узнаем с помощью некоторых решающих проверок, оказалась ли она *действительно* удовлетворительной.

Этот критерий относительной потенциальной приемлемости … является чрезвычайно простым и интуитивно ясным. Он отдаёт предпочтение той теории, которая сообщает нам больше, то есть содержит большее количество эмпирической информации, или обладает большим *содержанием*; которая является логически более строгой; которая обладает большей объяснительной

и предсказательной силой; которая, следовательно, может быть *более строго проверена* посредством сравнения предсказанных фактов с наблюдениями. Короче говоря, интересную, смелую и высокоинформативную теорию мы предпочитаем тривиальной теории.

Все эти свойства, наличия которых мы требуем у теории, равнозначны, как можно показать, одному – более высокой степени эмпирического *содержания* теории или её проверяемости.

Часть III

Моё исследование *содержания* теории (или любого высказывания) опирается на ту простую и очевидную идею, что информативное содержание конъюнкции любых двух высказываний a и *b (ab)* всегда больше или по крайней мере равно содержанию любой из её частей. […]

Таким образом, если в науке мы стремимся к высокоинформативному содержанию, если рост знания означает, что мы знаем больше, что мы знаем a и A, а не только одно a, и что содержание наших теорий возрастает, то мы должны согласиться с тем, что в науке мы стремимся к низкой вероятности (в смысле исчисления вероятностей).

Из того, что низкая вероятность означает высокую вероятность фальсификации, следует, что высокая степень фальсифицируемости, опровержимости или проверяемости является одной из целей науки — точно такой же целью, как и высокоинформативное содержание.

Итак, критерием потенциальной приемлемости является проверяемость или невероятность: лишь в высокой степени проверяемая (невероятная) теория достойна проверки, и она актуально (а не только потенциально) приемлема, если она выдерживает строгие проверки, в частности, те, которые мы считаем решающими для этой теории ещё до того, как они были предприняты.

Во многих случаях строгость проверок можно сравнить объективно. Мы можем даже определить меру строгости проверок. С помощью того же метода мы можем определить объяснительную силу и степень подкрепления теории.

Часть IV

Применимость выдвинутого нами критерия к анализу прогресса науки легко проиллюстрировать на примерах из истории науки. Теории Кеплера и Галилея были объединены и заменены логически более строгой и лучше проверяемой теорией Ньютона; аналогичным образом теории Френеля и Фарадея были заменены теорией Максвелла. В свою очередь, теории Ньютона и Максвелла были объединены и заменены теорией Эйнштейна. В каждом из этих случаев прогресс состоял в переходе к более информативной и, следовательно, логически менее вероятной теории – к теории, которая была более строго проверяема благодаря тому, что делала предсказания, опровержимые более легко в чисто логическом смысле. […]

Можно даже сказать, что некоторые открытия, такие как открытие Колумбом Америки, подтверждают одну теорию (сферичности Земли), опровергая в то же самое время другую теорию (теорию относительно размеров Земли и тем самым ближайшего пути в Индию). Такие открытия являются случайными лишь в той степени, в которой они противоречат всем ожиданиям и получены не в результате сознательной проверки тех теорий, которые были ими опровергнуты.

Часть V

Выдвижение на первый план изменения научного знания, его роста и прогресса может в некоторой степени противоречить распространённому идеалу науки как аксиоматизированной дедуктивной системы. Этот идеал доминирует в европейской эпистемологии, начиная с платонизированной космологии Евклида (я думаю, что «Начала» Евклида предназначались именно для изложения космологии), находит выражение в космологии Ньютона и далее в системах Бошковича, Максвелла, Эйнштейна, Бора, Шрёдингера и Дирака. Эта эпистемология видит конечную задачу научной деятельности в построении аксиоматизированной дедуктивной системы.

В противоположность этому я считаю, что восхищающие нас дедуктивные системы следует рассматривать не как завершение научной деятельности, а как один из её этапов, как важный шаг на пути к более богатому и лучше проверяемому научному знанию.

Будучи связующими звеньями или переходными этапами научной деятельности, дедуктивные системы оказываются совершенно необходимыми, так как мы вынуждены развивать наши теории именно в форме дедуктивных систем.

Если мы требуем от наших теорий все лучшей проверяемости, то оказывается неизбежным и требование их логической строгости и большего информативного содержания. Всё множество следствий теории должно быть получено дедуктивно; теорию, как правило, можно проверить лишь путём непосредственной проверки отдалённых её следствий – таких следствий, которые трудно усмотреть интуитивно.

Подчеркнём, однако, что не это изумительное по форме дедуктивное развёртывание системы делает теорию рациональной или эмпирической, а то, что мы можем критически проверить её, то есть сделать её предметом опровержений, включающих проверки наблюдением, и то, что в определённых случаях теория способна выдержать эту критику и эти проверки, причём такие проверки, которых не смогли выдержать её предшественницы, и даже ещё более строгие.

Рациональность науки состоит в рациональном выборе новой теории, а не в дедуктивном развитии теорий.

Следовательно, формализация и тщательная разработка дедуктивной неконвенциональной системы обладают значительно меньшей ценностью по сравнению с задачей её критики, проверки и критического сравнения её с соперницами. Это критическое сравнение, хотя и включает, по-видимому,

некоторые незначительные конвенциональные и произвольные элементы, в основном является неконвенциональным благодаря наличию критерия прогресса. Такое сравнение представляет собой критическую процедуру, которая объединяет и рациональные, и эмпирические элементы науки. Оно даёт те основания выбора, те опровержения и решения, которые показывают, чему мы научились из наших ошибок и что мы добавили к нашему научному знанию.

Часть VI

И всё же нарисованная нами картина науки как деятельности, рациональность которой состоит в том, что мы учимся на наших ошибках, возможно, не вполне удовлетворительна. Всё ещё можно полагать, что наука прогрессирует от теории к теории и что она представляет собой последовательность улучшающихся дедуктивных систем. Я же хочу предложить рассматривать науку как *прогрессирующую от одной проблемы к другой* – от менее глубокой к более глубокой проблеме.

Научная (объяснительная) теория является не чем иным, как попыткой решить некоторую научную проблему, то есть проблему, связанную с открытием некоторого объяснения.

Считается, что наши ожидания и наши теории исторически предшествуют нашим проблемам. *Однако наука начинает только с проблем.* Проблемы, в частности, возникают в тех случаях, когда мы разочаровываемся в наших ожиданиях или когда наши теории приводят нас к трудностям и противоречиям. Противоречия же могут возникать либо в некоторой отдельной теории, либо при столкновении двух различных теорий, либо в результате столкновения теории с наблюдениями. Следует подчеркнуть, что только благодаря проблеме мы сознательно принимаем теорию. Именно проблема заставляет нас учиться, развивать наше знание, экспериментировать и наблюдать.

Таким образом, наука начинает с проблем, а не с наблюдений, хотя наблюдения могут породить проблему, если они являются *неожиданными*, то есть если они приходят в столкновение с нашими ожиданиями или теориями. Осознанной задачей, стоящей перед учёным, всегда является решение некоторой проблемы с помощью построения теории, которая решает эту проблему путём, например, объяснения неожиданных или ранее не объяснённых наблюдений. Вместе с тем каждая интересная новая теория порождает новые проблемы – проблемы согласования её с имеющимися теориями, проблемы, связанные с проведением новых и ранее не мыслимых проверок наблюдением. И её плодотворность оценивается главным образом по тем новым проблемам, которые она порождает.

Итак, мы можем сказать, что наиболее весомый вклад в рост научного знания, который может сделать теория, состоит из новых, порождаемых ей проблем. Именно поэтому мы понимаем науку и рост знания как то, что всегда начинается с проблем и всегда кончается проблемами – проблемами возрастающей глубины – и характеризуется растущей способностью к выдвижению новых проблем.

2. Теория объективной истины: соответствие фактам
Часть VII

До сих пор я говорил о науке, её прогрессе и о критерии её прогресса, не упоминая понятия *истины*. Удивительно, но это можно делать, не впадая в прагматизм или инструментализм. Действительно, можно высказывать соображения в пользу интуитивной приемлемости критерия научного прогресса, не говоря об истинности научных теорий. До того как я познакомился с теорией истины Тарского, мне казалось безопаснее обсуждать критерий прогресса, не вдаваясь слишком глубоко в чрезвычайно спорные проблемы, связанные с использованием слова «истинно».

Моя позиция в то время была такова: хотя я сам, как почти каждый, признавал объективную, или абсолютную, теорию истины как соответствия фактам, я предпочитал избегать пользоваться этим понятием. Мне казалось безнадёжным пытаться ясно понять эту весьма странную и неуловимую идею соответствия между высказыванием и фактом. […]

Ситуация изменилась после появления предложенной Тарским теории истины как соответствия высказываний фактам. Величайшее достижение Тарского и реальное значение его теории для философии эмпирических наук заключается, я думаю, в том, что он реабилитировал теорию соответствия, то есть теорию абсолютной, или объективной, истины, к которой относились с подозрением. Он показал, что вправе использовать интуитивную идею истины как соответствия фактам. (Мнение о том, что его теория применима только к формализованным языкам, мне представляется ошибочным. Она применима к любому непротиворечивому языку, в том числе даже к «естественному» языку, при условии, что мы, опираясь на анализ Тарского, можем освободить такой язык от противоречий, для чего следует, по-видимому, внести некоторую долю «искусственности» или осторожности в использовании такого языка.)

Хотя я предполагаю, что у читателя есть некоторое знакомство с теорией истины Тарского, я хочу пояснить, каким образом эту теорию можно рассматривать – с интуитивной точки зрения – как простое выражение идеи *соответствия фактам*. Мне хочется подчеркнуть именно этот почти тривиальный момент, так как, несмотря на свою тривиальность, он будет играть ключевую роль в моей последующей аргументации.

В высшей степени интуитивный характер идей Тарского становится более очевидным (как я обнаружил в процессе преподавания), если мы сначала явным образом признаем «истину» синонимом выражения «соответствие фактам», а затем (полностью забыв об «истине») *перейдём к определению идеи «соответствия фактам»*.

Поэтому сначала мы рассмотрим следующие две формулировки, каждая из которых очень просто устанавливает (в метаязыке), при каких условиях определённое утверждение (объектного языка) соответствует фактам.

1. Высказывание (или утверждение) *«Снег белый»* соответствует фактам тогда и только тогда, когда снег действительно белый.
2. Высказывание (или утверждение) *«Трава красная»* соответствует фактам тогда и только тогда, когда трава действительно красная.

Эти формулировки (в которых слово «действительно» употреблено только для облегчения понимания и может быть опущено) выглядят, конечно, совершенно тривиально. Однако Тарскому удалось обнаружить, что, несмотря на свою видимую тривиальность, эти формулировки содержат решение проблемы объяснения идеи соответствия фактам.

Решающим является открытие Тарского, что для того, чтобы говорить о соответствии фактам, как это сделано в (1) и (2), мы должны использовать метаязык, в котором можно *говорить о двух вещах: о высказываниях и о фактах, к которым относятся эти высказывания.* (Такой метаязык Тарский называет «семантическим»; метаязык, в котором можно говорить об объектном языке, но не о фактах, к которым он относится, Тарский называет «синтаксическим».) Как только была осознана необходимость использования семантического метаязыка, всё стало ясным. […]

Часть VIII

Благодаря работе Тарского идея объективной, или абсолютной, истины, то есть истины как соответствия фактам, в наши дни с доверием принимается всеми, кто понял эту работу. Трудности в её понимании имеют, по-видимому, два источника: во-первых, соединение чрезвычайно простой интуитивной идеи с достаточно сложной технической программой, которую она породила; во-вторых, широкое распространение ошибочного мнения, согласно которому удовлетворительная теория истины должна содержать критерий *истинной веры*, то есть обоснованной, или рациональной, веры. Действительно, три соперницы теории истины как соответствия фактам – теория когеренции, принимающая непротиворечивость за истинность, теория очевидности, принимающая за «истину» понятие «известно в качестве истины», и прагматистская, или инструменталистская, теория, принимающая за истину полезность, – все они являются субъективистскими (или «эпистемическими») теориями истины в противоположность объективной (или «металогической») теории Тарского. Названные теории оказываются субъективистскими в том смысле, что *все они исходят из принципиально субъективистской точки зрения, которая истолковывает знание только как особого рода ментальное, духовное состояние, как некоторую диспозицию или как особый вид веры*, характеризующийся, например, своей историей или своим отношениям к другим видам *веры*.

Если мы исходим из нашего субъективного переживания веры и рассматриваем знание как особый вид веры, то мы действительно можем считать истину, то есть истинное знание, некоторым более специальным видом веры – обоснованной, или оправданной, веры. Это означает, что должен существовать некоторый более или менее эффективный — пусть даже частный – критерий хорошей обоснованности, определённый отличительный признак, который помог бы нам отделить ощущение хорошо обоснованной веры от иных восприятий веры. Можно показать, что все субъективистские теории истины стремятся сформулировать такой критерий: они пытаются определять истину на основе происхождения или источника нашей веры [10], на основе наших

операций верификации, посредством некоторого множества правил принятия веры либо просто через особенности наших субъективных убеждений. Все они в той или иной степени утверждают, что истина есть то, что можно признавать или во что можно верить благодаря определённым правилам или критериям, относящимся к происхождению или источнику нашего знания, к его надёжности или устойчивости, к его биологической полезности, к силе убеждённости или к неспособности мыслить иначе.

Теория объективной истины приводит к совершенно иной позиции. Это можно видеть, в частности, из того, что она позволяет нам высказывать утверждения, подобные следующему: некоторая теория может быть истинной, даже если никто не верит в неё и даже если нет причин для её признания или для веры в то, что она истинна; другая же теория может быть ложной, хотя у нас имеются сравнительно хорошие основания для её признания.

Ясно, что такого рода утверждения показались бы противоречивыми с точки зрения любой субъективистской, или эпистемической, теории истины. Однако в объективной теории они не только не противоречивы, но, несомненно, истинны.

Другое утверждение, которое объективная теория корреспонденции сочла бы совершенно естественным, таково: даже тогда, когда мы наталкиваемся на истинную теорию, мы, как правило, можем только догадываться об этом, и для нас может оказаться невозможным узнать, что это и есть истинная теория.

Утверждение, аналогичное только что приведённому, по-видимому, впервые было высказано Ксенофаном, жившим 2500 лет назад, что свидетельствует о том, что объективная теория истины действительно очень стара — она появилась ещё до Аристотеля, который её придерживался. Однако лишь работа Тарского устранила подозрение относительно того, что объективная теория истины как соответствия фактам является либо противоречивой (вследствие парадоксов типа «лжец»), либо пустой (как предполагал Рамсей), либо бессодержательной, либо в лучшем случае излишней в том смысле, что мы можем обойтись без неё (как когда-то считал я сам).

В своей теории научного прогресса я, возможно, до некоторой степени могу действительно обойтись без неё. Однако благодаря Тарскому я не вижу больше никаких причин избегать её. Если же мы хотим пролить свет на различие между чистой и прикладной наукой, между поисками знания и поисками полезных или эффективных инструментов, то мы не можем обойтись без этой теории. Это различие как раз и состоит в том, что в своих поисках знания мы стремимся найти истинные теории или по крайней мере такие теории, которые ближе к истине, чем другие теории, иначе говоря, которые лучше соответствуют фактам, в то время как в поисках эффективных инструментов мы во многих случаях используем теории, ложность которых известна.

Одно из важных преимуществ теории объективной, или абсолютной, истины состоит в том, что она позволяет нам сказать (вместе с Ксенофаном), что мы ищем истину, но не знаем, когда нам удаётся найти её; что у нас нет критерия истины, но мы тем не менее руководствуемся идеей истины как *регулятивным принципом* (как могли бы сказать Кант или Пирс); что, хотя у нас нет общего

критерия, позволяющего нам отличить истину — исключая, быть может, тавтологии, — существует критерий прогрессивного движения к истине (что я сейчас и намереваюсь объяснить).

Статус истины в объективном смысле – как соответствия фактам – и её роль в качестве регулятивного принципа можно сравнить с горной вершиной, которая почти постоянно закрыта облаками. Альпинист, восходящий на эту вершину, не только сталкивается с трудностями на своём пути, он может даже не знать, достиг он вершины или нет, так как в густой пелене облаков ему трудно отличить главную вершину от второстепенных. Однако это не влияет на объективное существование главной вершины, и если альпинист говорит нам: «У меня есть некоторые сомнения относительно того, поднялся ли я на главную вершину» – то тем самым он признает объективное существование этой вершины. Сама идея ошибки или сомнения (в их обычном, прямом смысле) содержит идею объективной истины – истины, которой мы можем и не получить.

Хотя для альпиниста может оказаться невозможным с уверенностью установить, достиг ли он вершины, ему часто легко понять, что он не достиг её (или ещё не достиг), когда, например, натолкнувшись на отвесную стену, он вынужден повернуть назад. Аналогично этому существуют случаи, когда мы с уверенностью знаем, что не получили истины. Так, хотя когерентность, или непротиворечивость, не является критерием истины – просто потому, что даже системы, непротиворечивость которых доказана, в действительности могут быть ложными, – некогерентность, или противоречивость, системы говорит о её ложности.

Поэтому, если нам повезёт, мы можем обнаружить противоречия и использовать их для обоснования ложности некоторых наших теорий.

В 1944 году, когда Тарский впервые опубликовал на английском языке краткое изложение своих исследований по теории истины (которые в Польше были опубликованы в 1933 году), немногие из философов отважились бы высказать утверждения, подобные упомянутым выше утверждениям Ксенофана. В связи с этим представляет интерес то обстоятельство, что в том номере журнала, в котором была опубликована упомянутая статья Тарского, были помещены ещё две статьи об истине, носящие субъективистский характер.

Хотя с тех пор положение улучшилось, субъективизм всё ещё распространён в философии науки, и особенно в области теории вероятностей.

Субъективистская теория вероятностей, интерпретирующая степени вероятности как степени рациональной веры, вытекает непосредственно из субъективистского подхода к истине, в частности, из теории когеренции. Последняя всё ещё принимается даже теми философами, которые признали теорию истины Тарского. Я подозреваю, что по крайней мере некоторые из них обратились к теории вероятностей в надежде на то, что именно она даст им то, чего первоначально они ожидали от субъективистской, или эпистемической, теории достижения истины *через верификацию*, а именно теорию рациональной, или обоснованной, веры, опирающейся на свидетельства наблюдения.

К сожалению, все эти субъективистские теории неопровержимы (в том смысле, что они легко могут избежать любой критики). Это обусловлено тем, что всегда можно отстаивать ту точку зрения, что все высказывания относительно мира или, например, относительно логарифмов следует заменить высказываниями, относящимися к вере. Так, высказывание «Снег белый» мы можем заменить высказыванием «Я верю в то, что снег белый» или даже высказыванием «В свете всех доступных свидетельств я верю, что рационально верить в то, что снег белый». Возможность замены любого утверждения об объективном мире субъективистскими парафразами подобного рода тривиальна, хотя для утверждений, содержащихся в таблицах логарифмов, которые вполне могут быть выполнены вычислительной машиной, она несколько сомнительна. (Между прочим, можно упомянуть о том, что субъективная интерпретация логической вероятности соединяет эти субъективистские переформулировки (точно так же, как это делает теория когеренции) с таким подходом, который при более тщательном анализе оказывается, по существу, «синтаксическим», а не «семантическим», хотя, конечно, его всегда можно представить в виде некоторой «семантической системы».)

В заключение представляется полезным суммировать взаимоотношения между объективной и субъективистскими теориями научного познания с помощью небольшой таблицы:

Объективные или логические или онтологические теории	*Субъективные или психологические или эпистемологические теории*
истина как соответствие фактам	истина как свойство нашего мышления – знания или веры
объективная вероятность (присущая ситуации и проверяемая статистически)	субъективная вероятность (степень рациональной веры, основанная на всей совокупности нашего знания)
объективная случайность (статистически проверяемая)	отсутствие знания
равновероятность (физическая или ситуационная симметрия)	отсутствие знания

Я склонен утверждать, что не только нужно всегда различать указанные два подхода, но следует также решительно отвергнуть субъективистский подход как ошибку, хотя, быть может, в чём-то и соблазнительную ошибку. Можно построить, однако, аналогичную таблицу, в которой эпистемологическая (правая) сторона не основана на ошибке:

Истина	*Предположение*
Проверяемость	Эмпирическая проверка

Объяснительная или предсказательная сила «правдоподобность»	Степень подкрепления (то есть фиксация результатов проверок)

3. Истина и содержание: правдоподобность вместо вероятности
Часть IX

Как и многие другие философы, я иногда склонен разделять философов на две основные группы: тех, с которыми я не согласен, и тех, которые согласны со мной. Первую группу я называю верификационистами или джастификационистскими философами знания (или веры), вторую — фальсификационистами, фаллибилистами или критическими философами знания (или предположений). Можно выделить и третью группу философов, с которыми я также не согласен. Философов этой группы можно назвать разочаровавшимися джастификационистами, они иррационалисты и скептики.

Члены первой группы – верификационисты или джастификационисты – считают, грубо говоря, что всё то, что не может быть позитивно обосновано, не заслуживает доверия или даже серьёзного рассмотрения.

Члены же второй группы – фальсификационисты или фаллибилисты – утверждают, говоря самым общим образом, что то, что в настоящее время в принципе не может быть опровергнуто критикой, недостойно серьёзного рассмотрения; в то же время то, что в принципе опровержимо, но всё-таки сопротивляется всем попыткам нашей критики, вполне может быть ложным, однако в любом случае заслуживает серьёзного рассмотрения и даже доверия, хотя бы только и временного.

Я допускаю, что верификационисты полны желания защитить наиболее важную традицию рационализма – борьбу разума с суеверием и произвольными авторитетами. Они требуют, чтобы мы принимали определённое убеждение или веру только в том случае, *если его или её можно оправдать позитивными свидетельствами*, то есть *показать* истинность или по крайней мере высокую вероятность такого убеждения или веры. Другими словами, они требуют, чтобы мы соглашались с некоторой верой только в том случае, если её можно *верифицировать* или *подтвердить* с некоторой вероятностью.

Фальсификационисты (группа фаллибилистов, к которой принадлежу и я) считают, как и большинство иррационалистов, что им известны логические аргументы, свидетельствующие о том, что программа первой группы невыполнима; мы никогда не сможем указать позитивных оснований, оправдывающих нашу веру в истинность некоторой теории. Однако в отличие от иррационалистов мы, фальсификационисты, считаем, что нам удалось обнаружить способ реализации старого идеала различения между рациональной наукой и различными формами предрассудков, несмотря на крушение первоначальной индуктивистской, или джастификационистской, программы. Мы считаем, что этот идеал может быть реализован очень просто, если признать, что рациональность науки заключается не в том, что она по традиции прибегает к эмпирическим свидетельствам в поддержку своих положений (астролог делает то же самое), а исключительно в *критическом подходе*, который, конечно,

наряду с другими аргументами критически использует также и эмпирические свидетельства (в частности, при опровержениях).

Следовательно, для нас наука не имеет ничего общего с поисками достоверности, вероятности или надёжности. Наша цель состоит не в установлении несомненности, надёжности или вероятности научных теорий. Осознавая свою способность ошибаться, мы стремимся лишь к критике и проверке наших теорий в надежде найти наши ошибки, чему-то научиться на этих ошибках и, если повезёт, построить лучшие теории.

Поппер К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. М. АСТ, 2008. С. 359-382.

Вопросы

1. *Какую роль играют проблемы в научном познании, согласно Карлу Попперу?*
2. *Какие критерии прогресса науки предлагает Карл Поппер?*
3. *В чем заключается сущность фальсификационизма?*
4. *Какие концепции истины выделяет Карл Поппер?*

Вячеслав Семёнович Стёпин (1934 – 2018)
Научная рациональность в гуманистическом измерении

1. Наука как цивилизационный феномен

В истории человечества существовало множество типов цивилизации. Подавляющее большинство их были традиционными обществами: Древняя Индия и Китай, государства мусульманского Востока, Вавилон и Древний Египет и т. д.

Их культуры были самобытными и вместе с тем характеризовались некоторыми общими чертами; они были ориентированы прежде всего на воспроизводство сложившихся социальных структур, стабилизацию исторически сложившегося образа жизни, господствующего часто на протяжении многих столетий. Инновационная деятельность в этих культурах не воспринималась как высшая ценность. Приоритет имели традиционные образцы и нормы, аккумулирующие опыт предков. Виды деятельности, их средства и цели менялись очень медленно, столетиями воспроизводясь в качестве одних и тех же устойчивых стереотипов. В духовной сфере господствовали религиозно-мифологические представления и канонизированные стили мышления, ориентированные прежде всего на сохранение уже сложившегося уклада социальной жизни. Первые формы научных знаний, возникшие в культуре традиционных обществ, вырабатывались и излагались преимущественно как рецептура для существующих форм деятельности. В этих обществах еще не сложилась и в силу особенностей социальной практики не могла сложится развитая наука, включающая теоретический уровень исследований и способная систематически открывать новы объекты и их связи, выходящие за рамки

предметных структур производства и обыденного опыта соответствующей исторической эпохи.

Множество традиционных обществ можно уподобить разнообразию популяций и видов некоторого одного уровня организованности.

Но в процессе исторической эволюции в европейском регионе возник особый тип цивилизации, который принадлежал к иному уровню социальной динамики и обладал невиданной для традиционных обществ способностью к прогрессу. Цивилизацию этого типа можно было бы назвать техногенной. Ее характерная черта – это быстрое изменение техники и технологий благодаря систематическому применению в производстве научных знаний.

Следствием такого применения являются технические, а затем и научно-технические революции, меняющие отношение человека к природе и его место в системе производства. По мере развития техногенной цивилизации происходит ускоряющееся обновление «неорганического тела человека», то есть той искусственно созданной им предметной среды, в которой непосредственно протекает его жизнедеятельность. В свою очередь, это сопровождается возрастающей динамикой социальных связей, их относительно быстрой трансформацией. Иногда на протяжении жизни одного-двух поколений происходит изменение образа жизни и формирование новых типов личности.

Техногенная цивилизация начала разбег в XVII – XVIII столетии, в эпоху подготовки и развертывания первой промышленной революции, становления науки нового времени, ранних буржуазных революций, закрепляющих господство капиталистических отношений. Но ее предпосылки складывались намного раньше. Основными вехами ее предыстории были: опыт демократии античного полиса и становление в его культуре спектра различных философских систем и первых образцов теоретической науки, а затем сформировавшаяся в эпоху европейского средневековья христианская традиция с ее представлениями о человеческой индивидуальности, концепцией морали и пониманием человеческого разума как созданного по образу и подобию божественного и поэтому способного к рациональному постижению смысла бытия.

Синтез этих двух традиций в эпоху Возрождения бы одним из истоков становления основных ценностей техногенной цивилизации. К их числу относилась и ценность объективного и предметного знания, раскрывающего сущностные связи вещей, их природу и законы, в соответствии с которыми могут изменяться вещи.

Эта ценностная установка обеспечивала не только рост знания, который оправдан его практическим применением в производстве или обыденной жизни некоторой исторической эпохи, но и систематическое получение новых знаний об объектах, которые лишь в будущем, часто на принципиально иных ступенях цивилизованного развития могут стать предметами массового практического освоения. Иначе говоря, для того чтобы наука обеспечила прорыв к новым предметным структурам, не осваиваемым и часто даже не могущим быть освоенными в практике сегодняшнего дня, чтобы она могла заготавливать знания, практически приложимые лишь на будущих этапах развития

цивилизации, ей нужен принцип самоценности объективной истины. Этот принцип представляет собой фундаментальную ценность развитой науки.

Второй ее фундаментальной ценностью выступает установка на постоянное приращение объективного знания о мире, требование постоянной новизны как результата исследования

Возникшие в эпоху Возрождения и начала нового времени, эти две ценностные установки переплавлялись в специфические для науки нормативы ее внутреннего этоса: запрета на умышленное искажение истины в угоду другим, внешним для науки ценностям (политическим, идеологическим, религиозным), и запрета на плагиат.

Утверждение этих ценностных ориентации было условием формирования развитой науки и тех оснований научной рациональности, которые отличают е от других форм познания мира.

В XVII – XVIII столетиях наука завоевывает себе право на формирование самостоятельной целостной картины человека и природы как результата объективного исследования мира. Тем самым наука обретает мировоззренческие функции, а научная рациональность начинает рассматриваться в качестве одной из важнейших ценностей человеческой жизнедеятельности.

Для культуры техногенной цивилизации это было одно из необходимых и существенных приобретений. Оно гарантировало опережающее развитие научных знаний, что открывало возможности для будущих научно-технических революций, превращения науки в производительную, а затем и социальную силу, регулирующую управление различными социальными процессами.

Окончательное утверждение ценности науки и научной рациональности в шкале приоритетов техногенной цивилизации, по-видимому, завершилось в эпоху Просвещения. […] В системе этих установок фиксировалась особая ценность прогресса науки и техники, а также убеждение в принципиальной возможности рациональной организации социальных отношений.

Под знаком этих идей техногенная цивилизация прошла стадию индустриального развития и социальные революции XIX – XX столетий. Возникшие в ходе этого процесса различные социальные системы, несмотря на полярность многих мировоззренческих установок, сохраняли в шкале своих фундаментальных ориентаций веру в ценность научно-технического прогресса и в ценность науки как основы управления социальными процессами.

Эти ценности не подвергались сомнению до последней трети XX столетия, пока техногенная цивилизация не столкнулась с глобальными проблемами, порожденными ее предшествующим научно-техническим развитием.

Во-первых, это проблема выживания в ядерный век и сохранения человечества как рода. Сегодня стало очевидностью, что предотвращение ядерного самоубийства стало исходной ценностной установкой, с которой должны соизмеряться любые программы организации и переустройства общественной жизни.

Во-вторых, это глобальные экологические проблемы и вызванная ими необходимость радикального изменения нашего отношения к природной среде. Для современного философского сознания стало почти очевидным, что

существование человека как части природы и как деятельностного существа, преобразующего природу, находится в диалектически противоречивой зависимости. Причем в наше время это противоречие приобрело конфликтный характер, поскольку современное техногенное давление на природу создает опасность вырождения биосферы, а значит, угрожает самому человеческому существованию.

В-третьих, ускорение социального развития человечества в XX столетии чрезвычайно остро поставило проблему человеческих коммуникаций, общения, преодоления отчуждения человека от им же порожденных социальных структур. Усложнение человеческого мира и расширение поля человеческих коммуникаций, которое несет современный научно-технический прогресс, часто оборачивается усилением стрессовых нагрузок на человека, манипуляций человеческим сознанием, дегуманизацией социальных связей людей.

Все эти сугубо жизненные проблемы современности носят мировоззренческий характер и на первый взгляд ставят под сомнение традиционные для техногенной цивилизации ценности науки и научно-технического прогресса.

Возникли антисциентистские концепции, возлагающие на науку и ее технологические применения ответственность за нарастающие глобальные проблемы. Крайний антисциентизм с его требованиями ограничить и даже затормозить научно-технический прогресс, по существу, предлагает возврат к традиционным обществам, не способным в современных условиях решать проблемы обеспечения постоянно растущего населения элементарными жизненными благами.

Выход состоит не в отказе от научно-технического прогресса, а в придании ему гуманистического измерения. В качестве одного из аспектов этого положения формулируется проблема нового облика науки, включающего в себя в явном виде гуманистические ориентиры и ценности. […]

2. Основания науки и их структура

Современная наука дисциплинарно организована. Она состоит и з различных областей знания, взаимодействуюших между собой и вместе с тем имеющих относительную самостоятельность. В каждой отрасли науки в свою очередь можно обнаружить многообразие различных форм знания: эмпирические факты, законы, гипотезы, теории различного типа и степени общности, Все разнородные знания организуются в целостность благодаря основаниям, на которые они опираются. Основания определяют стратегию научного поиска и во многом обеспечивают включение его результатов в культуру соответствуюшей исторической эпохи.

Можно выделить, по меньшей мере, три главных составляющих блока оснований науки: идеалы и нормы исследования, научную картину мира и философские основания. Каждый из них, в свою очередь, имеет достаточно сложную внутреннюю структуру.

Как и всякая деятельность, научное познание регулируется определенными идеалами и нормативами, которые выражают ценностные и

целевые установки науки, отвечая на вопросы: для чего нужны те или иные познавательные действия (ценностные регулятивы), какой тип продукта (знание) должен быть получен в результате их осуществления (целевые установки) и каким способом получить этот продукт (методологические регулятивы).

Блок идеалов и норм исследования включает в себя идеалы и нормы: 1) доказательности и обоснования знания; 2) объяснения и описания; 3) построения и организации знания. Это основные формы, в которых реализуются и функционируют идеалы и нормы научного исследования. Ч т о же касается их содержания, то здесь можно обнаружить несколько взаимосвязанных уровней. Первый уровень представлен нормативными структурами, общими для всякого научного познания. Это – вариант, который отличает науку от других форм познания (искусства, обыденного познания, религиозного и мифологического отражения мира и т. п.). На каждом этапе исторического развития этот уровень конкретизируется посредством исторически преходящих установок, свойственных науке соответствующей эпохи. Система таких установок (представлений о нормах объяснения, описания, доказательности, организации знаний и т. д.) выражает стиль мышления этой эпохи и образует второй уровень в содержании идеалов и норм исследования.

Наконец, в содержании идеалов и норм научного исследования можно выделить третий уровень. В нем установки второго уровня конкретизируются применительно к специфике предметной области каждой науки (физики, биологии, химии и т.п.).

В идеалах и нормативных структурах науки выражена некоторая обобщенная схема метода, а метод должен соответствовать объекту. Поэтому специфика исследуемых объектов непременно сказывается на характере идеалов и норм научного познания и каждый новый тип системной организации объектов, вовлекаемый в орбиту исследовательской деятельности, как правило, требует трансформации идеалов и норм научной дисциплины. Но не только спецификой объекта обусловлено функционирование и развитие идеалов и нормативных структур науки. В их системе выражен определенный образ познавательной деятельности, представление об обязательных процедурах, которые обеспечивают постижение истины. Этот образ всегда имеет социокультурную обусловленность. Он формируется в науке, испытывая влияние мировоззренческих структур, лежащих в фундаменте культуры той или иной исторической эпохи. Это влияние определяет специфику обозначенного выше второго слоя содержания идеалов и норм исследования. Именно в рассматриваемом содержании идеалов и норм отчетливо прослеживается их зависимость от культуры эпохи, от доминирующих в ней мировоззренческих установок и ценностей. Систему идеалов и норм исследования можно рассмотреть к а к своего рода «сетку метода», которую наука «забрасывает в мир», с тем чтобы «выудить» из него определенные типы объектов. Эта «сетка» детерминирована двояким образом: с одной стороны, социокультурными факторами, мировоззренческими установками, доминирующими в культуре той или иной исторической эпохи, а с другой – характером исследуемых объектов.

Поэтому с изменением идеалов и норм открывается возможность познания новых типов объектов.

Второй блок оснований науки составляет научная картина мира. Она складывается в результате синтеза знаний, получаемых в различных науках, и содержит общие представления о мире, вырабатываемые на соответствующих стадиях их исторического развития. В этом значении ее именуют общей научной картиной мира, которая включает представления как о природе, так и о жизни общества. Аспект общей научной картины мира, который соответствует представлениям о структуре и развитии природы, принято называть естественнонаучной картиной мира.

Синтез знаний, получаемых в различных науках, является весьма сложной процедурой. Он предполагает установление связей между предметами наук. Видение предмета наук, представлений о его главных системно-структурных характеристиках выражено в структуре каждой из наук в форме целостной картины исследуемой реальности. Этот компонент знания часто называют специальной (локальной) научной картиной мира. Здесь термин «мир» применяется уже в особом смысле. Он обозначает уже не мир в целом, а мир каждой, отдельно взятой науки, то есть тот фрагмент или аспект материального мира, который изучается в данной науке ее методами. В этом значении говорят о физическом, биологическом мире, мире химических или астрономических процессов и т. п.

Обобщенная характеристика предмета исследования вводится в картине реальности посредством представлений: 1) о фундаментальных объектах, из которых полагаются построенными все другие объекты, изучаемые соответствующей наукой; 2) о типологии изучаемых объектов; 3) об общих особенностях их взаимодействия; 4) о пространственно-временной структуре реальности. Все эти представления могут быть выражены в системе онтологических постулатов, посредством которых описывается картина исследуемой реальности и которые выступают как основание научных теории соответствующей дисциплины. Например, постулаты, согласно которым мир состоит из неделимых атомов, их взаимодействие осуществляется как мгновенная передача сил по прямой, атомы и образованные из них тела перемещаются в абсолютном пространстве с течением абсолютного времени, описывают картину физического мира, сложившуюся во второй половине XVII века и получившую впоследствии название механической картины мира. Переход от механической к электродинамической (последняя четверть XIX века), а затем к квантово-релятивистской картине физической реальности (первая половина XX века) сопровождался изменением системы онтологических принципов физики.

Особенно радикальным он был в период становления квантово-релятивистской физики (ломка принципов неделимости атомов, существования абсолютного пространства-времени, лапласовской детерминации физических процессов).

Картина реальности обеспечивает систематизацию знаний в рамках соответствующей науки. С ней связаны различные типы теорий научной

дисциплины (фундаментальные и прикладные), а также опытные факты, на которые опираются и с которыми должны быть согласованы принципы картины реальности. Одновременно она функционирует и как исследовательская программа, которая целенаправляет постановку задач эмпирического и теоретического поиска и выбор средств их решения. Поэтому ломка картины реальности означает изменение глубинной стратегии исследования и всегда представляет собой научную революцию

По отношению к общей научной картине мира картины реальности можно рассматривать как ее относительно самостоятельные фрагменты или аспекты.

Формирование научной картины мира всегда протекает не только как процесс внутринаучного характера, взаимодействие науки с другими областями культуры. Причем это взаимодействие осуществляется не только в сфере духовной культуры, но и через опредмечивание научных знаний в производстве, приводящее к созданию новых объектов искусственной материальной среды, которые, в свою очередь, становятся эталонными формами и основой для продуцирования новых предметных образов, с которыми оперирует человеческое мышление.

В процессе становления и развития картин мира наука активно использует образы, аналогии, ассоциации, уходящие корнями в предметно-практическую деятельность человечества (образы корпускулы, волны, сплошной среды, образы соотношения части и целого как наглядных представлений о системной организации объектов и т.д.).

Этот слой наглядных образов входит в картину исследуемой реальности и во многом делает ее понятной и «естественной» системой представлений о природе.

В этом смысле научная картина мира развивается, с одной стороны, под непосредственным воздействием новых теорий и фактов, постоянно соотносимых с ней, а с другой – испытывает на себе влияние господствующих ценностей культуры, меняется в процессе их исторической эволюции, оказывая на них активное обратное воздействие.

Третий блок оснований науки образуют философские идеи и принципы, которые обосновывают идеалы и нормы, и онтологические постулаты науки и обеспечивают включение научного знания в культуру.

Как правило, в фундаментальных областях исследования развитая наука имеет дело с объектами, которые еще не освоены ни в производстве, ни в обыденном опыте (иногда практическое освоение таких объектов осуществляется даже в иную историческую эпоху, чем их открытие). Для обыденного здравого смысла эти объекты могут быть непривычными и непонятными. Знания о них и методы получения таких знаний могут существенно не совпадать с нормативами и представлениями о мире обыденного познания соответствующей исторической эпохи.

Поэтому научная картина мира, а также идеалы и нормативные структуры науки в период их формирования и последующей трансформации нуждаются в своеобразной состыковке с господствующим мировоззрением той или иной исторической эпохи, с ценностями ее культуры.

Такую состыковку обеспечивают философские основания науки. Любая новая идея, чтобы стать либо постулатом картины мира, либо принципом, выражающим новый идеал и норматив научного познания, должна пройти через процедуру философского обоснования. Например, когда Фарадей обнаружил в опытах электрические и магнитные силовые линии и попытался на этой основе ввести в научную картину мира представления об электрическом и магнитном поле, то он сразу же столкнулся с необходимостью обосновать эти идеи. Его предположение, что силы распространяются в пространстве с конечной скоростью от точки к точке, приводило к представлению о силах как существующих в отрыве от их материальных источников (зарядов и источников магнетизма). Но это противоречило принципу: силы всегда связаны с материей. Чтобы устранить противоречие, Фарадей рассматривает поля сил в качестве особой материальной среды. Философский принцип неразрывной связи материи и силы выступал здесь основанием для введения в картину мира постулата о существовании электрического и магнитного полей, имеющих такой же статус материальности, как и вещество.

Философские основания науки наряду с функцией обоснования уже добытых знаний выполняют также эвристическую функцию. Они активно участвуют в построении новых теорий, целенаправляя перестройку нормативных структур науки и картин реальности. Используемые в этом процессе философские идеи и принципы могут применяться и для обоснования полученных результатов (новых онтологий и новых представлений о методе).

Но совпадение философской эвристики и философского обоснования не является обязательным. Может случиться, что в процессе формирования новых представлений исследователь использует одни философские идеи и принципы, а затем развитые им представления получают другую философскую интерпретацию, и только так они обретают признание и включаются в культуру. Таким образом, философские основания науки гетерогенны и допускают вариации философских идей и категориальных смыслов, применяемых в исследовательской деятельности.

Философские основания наук не следует отождествлять с общим массивом философского знания. Из большого поля философской проблематики и вариантов ее решений, возникающих в культуре каждой исторической эпохи, наука использует в качестве обосновывающих структур лишь некоторые идеи и принципы. Философия не является только рефлексией над наукой. Она – рефлексия над основаниями всей культуры. В ее задачу входит анализ под определенным углом зрения не только науки, но и других аспектов человеческого бытия – анализ смысла человеческой жизни, обоснование желательного образа жизни и т. д. Обсуждая и решая эти проблемы, философия вырабатывает и такие категориальные структуры, которые могут быть использованы в науке.

Формирование и трансформация философских оснований науки требует как философской, так и специальной научной эрудиции (понимание особенностей предмета соответствующей науки, ее традиций, ее образцов деятельности и т.п.). Они осуществляются путем выборки и последующей

адаптации идей, выработанных в философском анализе, к потребностям определенной области научного познания, что приводит к конкретизации исходных философских идей, их уточнению, возникновению новых категориальных смыслов, которые после вторичной рефлексии эксплицируются как новое содержание философских категорий. Весь этот комплекс исследований на стыке между философией и конкретной наукой осуществляется совместно философами и учеными-специалистами в данной науке. В настоящее время этот особый слой исследовательской деятельности обозначен как философия и методология науки. В историческом развитии естествознания особую роль в разработке проблематики, связанной с формированием и развитием философских оснований науки, сыграли выдающиеся естествоиспытатели, соединившие в своей деятельности конкретно-научные и философские исследования (Декарт, Ньютон, Лейбниц и другие).

3. От классической к постнеклассической науке

Развитие различных элементов оснований науки осуществляется неравномерно. Наиболее лабильна научная картина мира. Реже трансформируются идеалы и нормы исследования, и философские основания науки. Но в историческом развитии научного познания можно обнаружить и такие примеры, когда происходит радикальное изменение всех элементов оснований науки. Такие периоды являются глобальными революциями, меняющими облик науки.

В естествознании можно обнаружить четыре таких революции. Первой из них была революция XVII века, ознаменовавшая собой становление классического естествознания.

Через все классическое естествознание начиная с XVII века проходит идея, согласно которой объективность и предметность научного знания достигаются только тогда, когда и з описания и объяснения исключается все, что относится к субъекту и процедурам его познавательной деятельности. Эти процедуры принимались как данные и неизменные. Идеалом было построение абсолютно истинной картины природы. Главное внимание уделялось поиску очевидных, наглядных, «вытекающих из опыта», онтологических принципов, на базе которых можно строить теории, объясняющие и предсказывающие опытные факты.

В XVII – XVIII столетиях эти идеалы и нормативы исследования сплавлялись с рядом конкретизирующих положений, которые выражали установки механического понимания природы. Объяснение истолковывалось как поиск механических причин и субстанций – носителей сил, которые детерминируют наблюдаемые явления. В понимание обоснования включалась идея редукции знаний о природе к фундаментальным принципам и представлениям механики.

В соответствии с этими установками строилась и развивалась механическая картина мира, которая выступала одновременно и как картина реальности применительно к сфере физического знания, и как общенаучная картина мира.

Наконец, идеалы, нормы и онтологические принципы естествознания XVII—XVIII столетий опирались на специфическую систему философских оснований, в которых доминирующую роль играли идеи механицизма. В качестве эпистемологической составляющей этой системы выступали представления о познании как наблюдении и экспериментировании с объектами природы, которые раскрывают тайны своего бытия познающему разуму в идеале сам разум наделялся статусом суверенности. В идеале он трактовался как дистанцированный от вещей, как бы со стороны наблюдающий и исследующий их, не детерминированный никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик изучаемых объектов.

Эта система эпистемологических идей соединялась с особыми представлениями об изучаемых объектах.

Они рассматривались преимущественно в качестве малых систем (механических устройств), и соответственно этому применялась категориальная «сетка», определяющая понимание и познание природы. Малая система характеризуется относительно небольшим количеством элементов, их силовыми взаимодействиями и жестко детерминированными связями. Для их освоения достаточно полагать, что свойства целого полностью определяются состоянием и свойствами его частей, вещь представлять как относительно устойчивое тело, а процесс как перемещение тел в пространстве с течением времени, причинность трактовать в лапласовском смысле. Соответствующие смыслы как раз выделялись в категориях «вещь», «процесс», «часть» и «целое», «причинность», «пространство» и «время» и т.п., которые образовывали онтологическую составляющую философских оснований естествознания XVII—XVIII веков. Эта категориальная матрица обеспечивала успех механики и предопределяла редукцию к ее представлениям всех других областей естественнонаучного исследования.

Радикальные перемены в этой целостной и относительно устойчивой системе оснований естествознания произошли в конце XVII – первой половине XIX века.

Их можно расценить как вторую глобальную научную революцию, определившую переход к новому состоянию естествознания – дисциплинарно организованной науке.

В это время механическая картина мира утрачивает статус общенаучной. В биологии, химии и других областях знания формируются специфические картины реальности, нередуцируемые к механической. Одновременно происходит дифференциация дисциплинарных идеалов и норм исследования. Например, в биологии и геологии возникают идеалы эволюционного объяснения, в то время как физика продолжает строить свои знания, абстрагируясь от идеи развития. Но и в ней, с разработкой теории поля, начинают постепенно размываться ранее доминировавшие нормы механического объяснения.

Все эти изменения затрагивали главным образом третий слой организации идеалов и норм исследования, выражающего специфику изучаемых объектов. Что же касается общих познавательных установок классической науки, то они

еще сохраняются в данный исторический период. Соответственно возникающей дисциплинарной организации науки видоизменяются ее философские основания. Они становятся гетерогенными, включают довольно широкий спектр смыслов тех основных категориальных схем, в соответствии с которыми осваиваются объекты (от сохранения в определенных пределах механицистской традиции до включения в понимание «вещи», «состояния», «процесса» и другой идеи развития). В эпистемологии центральной становится проблема соотношения разнообразных методов науки, синтеза знаний и классификации наук. Выдвижение ее на передний план связано с утратой прежней целостности научной картины мира, а также с появлением специфики нормативных структур в различных областях научного исследования. Поиск путей единства науки, проблема дифференцирования и и интеграции знания превращаются в одну из фундаментальных философских проблем, сохраняя свою остроту на протяжении всего последующего развития науки.

Первая и вторая глобальные революции в естествознании протекали как – формирование и развитие классической науки и ее стиля мышления.

Третья глобальная научная революция была связана с преобразованием этого стиля и становлением нового, неклассического естествознания. Она охватывает период с конца XIX до середины XX столетия. В эту эпоху происходит цепная реакция революционных перемен в различных областях знания: в физике (открытие делимости атома, становление релятивистской и квантовой теории), в космологии (концепция нестационарной Вселенной), в химии (квантовая химия), в биологии (становление генетики. Возникают кибернетика и теория систем, сыгравшие важнейшую роль в развитии современной научной картины мира.

В процессе всех этих революционных всех этих революционных преобразований формировались идеалы и нормы новой, неклассической науки. Они характеризовались отказом от прямолинейного онтологизма и пониманием относительной истинности теорий и картины природы, выработанной на том или ином этапе развития естествознания. В противовес идеалу единственно истинной теории, «фотографирующей» исследуемые объекты, допускается истинность нескольких отличающихся друг от друга конкретных теоретических описаний одной и той ж е реальности, поскольку в каждом из них может содержаться момент объективно-истинного знания. Осмысливаются корреляции между онтологическими постулатами науки и характеристиками метода, посредством которого осваивается объект. В связи с этим принимаются такие типы объяснения и описания, которые в явном виде содержат ссылки на средства и операции познавательной деятельности.

Наиболее ярким образцом такого подхода выступали идеалы и нормы объяснения, описания и доказательности знаний, утвердившиеся в квантово-релятивистской физике. Если в классической физике идеал объяснения и описания предполагал характеристику объекта «самого по себе», без указания на средства его исследования, то в квантово-релятивистской физике в качестве необходимого условия объективности объяснения и описания выдвигаются требования четкой фиксации особенностей средств наблюдения, которые

взаимодействуют с объектом (классический способ объяснения и описания может быть представлен как идеализация , рациональные моменты которой обобщаются в рамках нового подхода). Изменяются идеалы и нормы доказательности и обоснования знаний. В отличие от классических образцов обоснование теорий в квантово-релятивистской физике предполагало экспликацию при изложении теории операциональной основы вводимой системы понятий (принцип наблюдаемости) и выяснение связей между новой и предшествующими ей теориями (принцип соответствия).

Новая «сетка» познавательных идеалов и норм обеспечивала значительное расширение поля исследуемых объектов, открывая пути к освоению сложных саморегулирующихся систем. В отличие от малых систем такие объекты характеризуются уровневой организацией, наличием относительно автономных и вариабельных подсистем, массовым стохастическим взаимодействием их элементов, существованием управляющего уровня и обратных связей, обеспечивающих целостность системы.

Именно втягивание таких объектов в орбиту научного исследования вызвало резкие перестройки в картинах реальности ведущих областей естествознания. Процессы интеграции этих картин и развитие общенаучной картины мира также стали осуществляться на базе представлений о природе как сложной динамической системе. Этому способствовало открытие специфики законов микро -, макро- и мегамира в физике и космологии, интенсивное исследование механизмов наследственности в тесной связи с изучением надорганизменных уровней организации жизни, обнаружение кибернетикой общих законов управления и обратной связи. Тем самым создавались предпосылки для построения целостной картины природы, в рамках которой прослеживалась иерархическая организованность Вселенной как сложного динамического единства.

Картины реальности, вырабатываемые в отдельных науках, на этом этапе еще сохраняли свою самостоятельность, но каждая из них участвовала в формировании представлений, которые затем включались в общенаучную картину мира. Последняя, в свою очередь, рассматривалась не как точный и окончательный портрет природы, а как постоянно уточняемая и развивающаяся система относительно истинного знания о мире.

Все эти радикальные сдвиги в представлениях о мире и процедурах его исследования сопровождались формированием новых философских оснований науки.

Идея исторической изменчивости научного знания, относительной истинности вырабатываемых в науке онтологических принципов соединялась с новыми представлениями об активности субъекта познания. Он рассматривается уже не как дистанцированный от изучаемого мира, - а как находящийся внутри его, детерминированный им. Возникает понимание того обстоятельства, что ответы природы на наши вопросы определяются не только устройством самой природы, но и способом нашей постановки вопросов, который зависит от исторического развития средств и методов познавательной деятельности. На

этой основе вырастало новое понимание категорий истины, объективности, факта, теории, объяснения и т. п .

Радикально изменялась и онтологическая подсистема философских оснований науки. Развитие квантово-релятивистской физики, биологии и кибернетики было связано с включением новых смыслов в категории части и целого, причинности, случайности и необходимости, вещи, процесса, состояния и др. В принципе можно показать, что эта «категориальная сетка» вводила новый образ объекта, который представал как сложная система.

Представления о соотношении части и целого применительно к таким системам включают идею несводимости состояний целого к сумме состояний его частей. Важную роль при описании динамики системы начинает играть категория случайности, потенциально возможного и действительного. Причинность не может быть сведена только к ее лапласовской формулировке – возникает понятие «вероятностной» причинности, которое расширяет смысл традиционного понимания данной категории.

Новым содержанием наполняется категория объекта: он рассматривается уже не как себе тождественная вещь (тело), а как процесс, воспроизводящий некоторые устойчивые состояния и изменчивый в ряде других характеристик. […]

В естествознании первыми фундаментальными науками, столкнувшимися с необходимостью учитывать особенности исторически развивающихся систем, были биология, астрономия и науки о Земле. В них сформировались картины реальности, включающие идею историзма и представления об уникальных развивающихся объектах (биосфера, Метагалактика, Земля как система взаимодействия геологических, биологических и техногенных процессов). В последние десятилетия на этот путь вступила физика. Представление об исторической эволюции физических объектов постепенно входит в картину физической реальности, с одной стороны, через развитие современной космологии (идея «Большого взрыва» и становления различных видов физических объектов в процессе исторического развития Метагалактике, а с другой – благодаря разработке идей термодинамики неравновесных процессов (И. Пригожин) и синергетики.

Именно идеи эволюции и историзма становятся основой того синтеза картин реальности, вырабатываемых в фундаментальных науках, которые сплавляют их в целостную картину исторического развития природы и человека и делают лишь относительно самостоятельными фрагментами общенаучной картины мира, пронизанной идеями глобального эволюционизма.

Ориентация современной науки на исследование сложных исторически развивающихся систем существенно перестраивает идеалы и нормы исследовательской деятельности. Историчность системного комплексного объекта и вариабельность его поведения предполагают широкое применение особых способов описания и предсказания его состояний - построение сценариев возможных линий развития системы в точках бифуркации. С идеалом строения теории как аксиоматически-дедуктивной системы все больше конкурируют

теоретические описания, основанные на применении метода аппроксимации, теоретические схемы, использующие компьютерные программы, и т. д.

В естествознание начинает все шире внедряться идеал исторической реконструкции, которая выступает особым типом теоретического знания, ранее применявшегося преимущественно в гуманитарных науках (истории, археологии, историческом языкознании и т. д.).

Образцы исторических реконструкций можно обнаружить не только в дисциплинах, традиционно изучающих эволюционные объекты (биология, геология), но и в современной космологии и астрофизике (современные модели, описывающие развитие Метагалактики, могут быть расценены как исторические реконструкции, посредством которых воспроизводятся основные этапы эволюции этого уникального исторически развивающегося объекта).

Среди исторически развивающихся объектов современной науки особое место занимают природные комплексы, в которые включен в качестве компонента сам человек. Примерами таких «человекоразмерных» комплексов могут служить медико-биологические объекты, объекты экологии, включая биосферу в целом (глобальная экология), объекты биотехнологии (в первую очередь генетической инженерии), системы «человек – машина» (включая проблемы информатики, искусственного интеллекта) и т. д.

При изучении «человекоразмерных» объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений практического преобразования такого объекта, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности.

В этой связи трансформируется идеал «ценностно-нейтрального исследования». Объективно истинное объяснение применительно к «человекоразмерным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений.

Развитие всех этих новых методологических установок и новых представлений об исследуемых объектах приводит к существенной модернизации философских оснований науки.

Научное познание начинает рассматриваться в кон тексте социальных условий его бытия и его социальных последствий как особая часть жизни общества, детерминируемая на каждом этапе своего развития общим состоянием культуры данной исторической эпохи, ее ценностными ориентациями и мировоззренческими установками. Осмысливается историческая изменчивость не только онтологических постулатов, но и самих идеалов и норм познания. Соответственно развивается и обогащается содержание категорий «теория», «метод», «факт», «обоснование», «объяснение» и т. п.

В онтологической составляющей философских оснований науки начинает доминировать «категориальная матрица», обеспечивающая понимание и познание развиваюшихся объектов. Возникает новое понимание категорий пространства и времени (учет исторического времени системы, иерархии пространственно-временных форм), возможности и действительности (идея множества потенциально возможных линий развития в точках бифуркаций),

детерминации (предшествующая история определяет избирательное реагирование системы внешние воздействия) и др.

Итак, в историческом развитии науки начиная с XVI столетия возникли три типа научной рациональности и соответственно три крупных этапа эволюции науки, сменявшие друг друга в рамках развития техногенной цивилизации: 1) классическая наука в двух её состояниях: додисциплинарная и дисциплинарно организованная наука; 2) неклассическая наука; 3) постнеклассическая наука. Между этими этапами существуют своеобразные «перекрытия», причем появление каждого нового этапа не отбрасывало предшествующих достижений, а только очерчивало сферу их действия, их применимость к определенным типам задач

Каждый этап характеризуется особым состоянием научной деятельности, направленной на постоянный рост объективно-истинного знания. Если схематично представить эту деятельность как отношения «субъект – средства – объект» (включая в понимание субъекта ценностно-целевые структуры деятельности, знания и навыки применения методов и средств), то описанные этапы эволюции науки выступают в качестве разных типов научной рациональности, характеризующейся различной глубиной рефлексии по отношению к самой научной деятельности.

Классический тип рациональности концентрирует внимание только на объекте и выносит за скобки все, что относится к субъекту и средствам деятельности. Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте. Наконец, постнеклассическая рациональность учитывает соотнесенность знаний об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности.

Когда современная наука на переднем крае своего поиска поставила в центр исследований уникальные, исторически развивающиеся системы в качестве особого компонента включен сам человек, то требование экспликации ценностей в этой ситуации не только не противоречит традиционной установке на получение объективно-истинных знаний о мире, но и выступает предпосылкой реализации этой установки. Конкретным механизмом указанной экспликации служат социально-гуманитарная и экологическая экспертиза крупных научно-технических программ. Именно в процессе такой экспертизы прослеживаются возможные последствия реализации программы под углом зрения гуманистических ценностей и решения глобальных проблем. Есть все основания полагать, что по мере развития современной науки эти процессы будут усиливаться. Техногенная цивилизация ныне вступает в полосу особого типа прогресса, когда гуманистические ориентиры становятся исходными в определении стратегий научного поиска.

Стёпин В.С. Научная рациональность в гуманистическом измерении // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 138-166.

Вопросы

1. *Что такое научная революция и какие глобальные научные революции развитии науки выделяет В.С. Стёпин?*
2. *Какие фундаментальные ценностные установки способствовали формированию современной науки, согласно В.С. Стёпину?*
3. *Что привело к пересмотру сциентистских ценностных установок, по мнению В.С. Стёпина?*
4. *Дайте характеристику структуры оснований науки по В.С. Стёпину.*
5. *Какую роль играют философские основания науки в процессе её развития?*

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Проблемы общественного бытия являются объектом исследования целого ряда философских дисциплин – философии права, политической философии, философии хозяйства, философии истории, философии культуры, философии образования, этики, и, конечно же, социальной философии. Именно она может рассматриваться как фундаментальная и интегральная философская дисциплина, которая, с одной стороны, вырабатывает основоположения для осмысления общества, а с другой, - аккумулирует знания других философских дисциплин и социальных наук.

В настоящей хрестоматии представлены тексты ряда мыслителей, посвященных проблемам общества и его развития. Во-первых, это введение из книги отечественного философа С.Л. Франка «Духовные основы общества», где он размышляет о назначении и предмете социальной философии, о ее отношении к социологии и другим социально-философским дисциплинам.

Следующим текстом является доклад основоположника феноменологической социологии А. Шюца, в котором излагаются гносеологические и методологические проблемы, связанные со спецификой социального познания, отношения социальных и естественных наук, роли понимания в научном исследовании.

Главный труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», написанный в 60-е гг. XIX в. сыграл важную роль в формировании и развитии так называемого цивилизационного подхода в философии истории. В приведенном здесь отрывке раскрываются основные законы развития культурно-исторических типов, виды их взаимодействия и особенности понимания смысла исторического процесса русским философом.

Первая глава книги А. Данто «Аналитическая философия истории» посвящена критике традиционной или субстантивной, по определению американского философа, философии истории, которой противопоставляется аналитический подход к проблемам исторического знания.

Завершает эту часть хрестоматии статья российского социального философа К.Х. Момджяна, демонстрирующая оригинальный подход к осмыслению проблемы общественного прогресса, его форм и критериев.

Семён Людвигович Франк (1877 – 1950)
Духовные основы общества

Введение. О задачах социальной философии
1. Проблема социальной философии

Что такое есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за всем многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь орды диких кочевников, и кончая сложными и обширными современными государствами? Какое место занимает общественная жизнь в

жизни человека, каково ее истинное назначение и к чему, собственно, стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия? И наконец, какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?

Все эти вопросы и сами по себе, т. е. как чисто теоретические вопросы, достаточно интересные, чтоб привлечь к себе напряженное внимание и стать предметом философской пытливости, вместе с тем имеют далеко не только «академический» или теоретический интерес. Проблема природы и смысла общественной жизни есть, очевидно, часть, и притом, как это ясно само собой, очень существенная часть проблемы природы и смысла человеческой жизни вообще – проблемы человеческого самосознания. Она связана с вопросом, что такое есть человек и каково его истинное назначение. Этот основной религиозно-философский вопрос, который есть, в сущности, последняя цель всей человеческой мысли, всех наших умственных исканий вообще, с какой-то весьма существенной своей стороны сводится к вопросу о природе и смысле общественной жизни. Ибо конкретно человеческая жизнь ведь всегда есть совместная, т. е. именно общественная, жизнь. И если человеческая жизнь вообще полна страстей и напряженной борьбы, так что, по словам Гёте, «быть человеком значит быть борцом», то больше всего это обнаруживается в общественной жизни. Миллионы людей на протяжении всей мировой истории жертвуют своей жизнью и всем своим достоянием общественной борьбе – будет ли то борьба между народами или борьба партий и групп, – с величайшей, всеохватывающей страстью отдаваясь в ней осуществлению каких-либо общественных целей или идеалов; они придают этому осуществлению, очевидно, какой-то абсолютный смысл, оправдывающий такие величайшие жертвы. Но ведь, по существу, очевидно, что всякая отдельная общественная цель приобретает ценность и смысл только как средство осуществления или форма выражения общей цели и, следовательно, общего существа общественной жизни, как таковой. И если в действительности, на практике человеческие общества и партии живут и действуют так же, как отдельные люди, под властью слепых, неосмысленных страстей, не отдавая себе отчета в том, зачем именно и почему они стремятся к осуществлению данной цели, то ведь это не меняет существа дела; напротив, именно ввиду этой слепоты тем большую практическую остроту приобретает требование подлинного осмысления общественной жизни, развития подлинного общественного самосознания. […]

Мы живем в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности. Мы не знаем, чему мы должны служить, к чему нам стремиться и чему отдавать свои силы. Именно это сочетание духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения образует характерное трагическое своеобразие нашей эпохи. В безверии, казалось бы, история должна остановиться, ибо она творится верой. Мы же, потеряв способность творить историю, находимся все же во власти ее мятежных сил; не мы творим ее, но она несет нас. Мутные, яростные потоки

стихийных страстей несут нашу жизнь к неведомой цели; мы не творим нашу жизнь, но мы гибнем, попав во власть непросветленного мыслью и твердой верой хаоса стихийных исторических сил. Самая многосведущая из всех эпох приходит к сознанию своего полного бессилия, своего неведения и своей беспомощности.

В таком духовном состоянии самое важное – не забота о текущих нуждах и даже не историческое самопознание; самое важное и первое, что здесь необходимо, – это усилием мысли и воли преодолеть обессиливающее наваждение скептицизма и направить свой взор на вечное существо общества и человека, чтоб через его познание обрести положительную веру, понимание целей и задач человеческой общественной жизни. Мы должны вновь проникнуться сознанием, что есть, подлинно есть вечные незыблемые начала человеческой жизни, вытекающие из самого существа человека и общества, и попытаться вспомнить и понять хотя бы самые основные и общие из этих начал.

Другими словами, проблема социальной философии – вопрос, что такое, собственно, есть общество, какое значение оно имеет в жизни человека, в чем его истинное существо и к чему оно нас обязывает, – этот вопрос, помимо своего постоянного теоретического философского значения, имеет именно в наше время огромное, можно сказать, основополагающее практическое значение. Если когда-либо, то именно теперь наступила пора раздумья – того раздумья, которое, не останавливаясь на поверхности жизни и ее текущих запросах сегодняшнего дня, направляется вглубь, в вечное, непреходящее существо предмета. Все подлинные, глубочайшие кризисы в духовной жизни – будь то жизнь отдельного человека или целого общества и человечества – могут быть преодолены только таким способом. Когда человек заплутался и зашел в тупик, он не должен продолжать идти наудачу, озираясь только на ближайшую, окружающую его среду; он должен остановиться, вернуться назад, призадуматься, чтобы вновь ориентироваться в целом, окинуть умственным взором все пространство, по которому проходит его путь. Когда человек уже не знает, что ему начать и куда идти, он должен, забыв на время о сегодняшнем дне и его требованиях, задуматься над тем, к чему он, собственно, стремится и, значит, в чем его истинное существо и назначение. Но именно этот вопрос в применении к совместной, общественно-исторической жизни людей и есть проблема социальной философии, философского осмысления общего существа общественного бытия.

Невнимание и пренебрежение к этому единственно правильному философскому уяснению и обоснованию общественного самопознания через познание вечных и общих основ общественного бытия есть отражение того пренебрежительно-отрицательного отношения к философскому познанию вообще, которое свойственно так называемым «практическим» людям. В основе его лежит одно недоразумение, постоянно владеющее умами ограниченными, не способными воспринять реальность во всей ее глубине и полноте, и особенно господствующее в наше время всеобщей демократизации и варваризации. Это недоразумение состоит в утверждении, что философия уводит мысль от познания конкретной реальности, единственно нужного для практической жизни, в область абстракций. Конкретным считается только единичное, здесь и

теперь перед нами стоящее, чувственно видимое и действующее на нас; все общее, вечное и всеобъемлющее есть ненужная или, во всяком случае, обедняющая абстракция. На самом деле для того, кто умеет подлинно видеть реальность, дело обстоит как раз наоборот. Общее – именно подлинно общее – не есть абстракция, оно есть целое; но конкретно есть именно целое. Напротив, все единичное, вырванное из связи с общим и рассматриваемое изолированно, есть именно абстракция; оно искусственно обеднено, обесцвечено, умерщвлено, ибо оно живет только в целом, будучи укоренено в нем и питаясь его силами. Истинно и конкретно есть не часть, а только целое; все частное именно тогда можно понять в своей полноте и жизненности, когда оно постигнуто на фоне целого, как неотъемлемый момент и своеобразное выражение целого. Философия есть поэтому не самая абстрактная, а, напротив, самая конкретная или, вернее, единственная конкретная наука; ибо, направленная на всеединство, она имеет дело с реальностью во всей ее полноте и, следовательно, с единственно подлинной реальностью. […]

Социальная философия и есть попытка увидать очертания общественной реальности в ее подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности.

2. Социальная философия и социология

Но не есть ли задача, которую мы приписываем социальной философии, предмет другой, давно известной, и притом «положительной», науки – именно социологии? Вопрос идет здесь, конечно, не о названии этой области знания – название каждый может избрать по своему вкусу; вопрос идет о характере и методологической природе обобщающего социального знания.

Надлежит отметить, что так называемая «социология» впервые возникла – в трудах Огюста Конта – из замысла и духовной потребности, аналогичных тем, которые мы выше наметили для обоснования социальной философии. После крушения французской революции, этой необузданно-мятежной попытки осуществить общественные мечты радикальных реформаторов, своевольно, рационально-самочинной человеческой волей заново построить человеческое общество, возникло сознание, что человеческому самочинию поставлены пределы, что есть вечные, неизменяемые начала общественной жизни, над которыми не властна человеческая воля. Таково именно основное содержание гениальной, религиозно осмысленной интуиции Жозефа де Местра, под влиянием которой возник замысел «социологии» Огюста Конта. «Абстрактному» или «метафизическому» мировоззрению доктринеров XVIII века, которые хотели строить общественный порядок на основании отвлеченных планов, Конт противопоставляет «социологию» как положительную науку об обществе, познающую естественную, неотменимую человеческой волей закономерность общественной жизни. Так зародился замысел обобщающего социального знания, который с того времени, в течение уже почти 100 лет, разрабатывается под именем социологии.

Любопытно, однако, что, несмотря на эту свою давность и на наличие огромной литературы, «социология» доселе не имеет ни точно определенного предмета, ни общепризнанных методов и научных традиций; в сущности, еще до

сих пор нет социологии, как определенной науки, а есть едва ли не столько же отдельных «социологии», сколько авторов, о ней писавших. Уже из этого ясно, что замысел ее не удался и страдает каким-то внутренним дефектом. Нам нет надобности подробно останавливаться на этой литературе и входить в детали ее разногласий. Для наших целей достаточно указать, в чем заключается основной недостаток общего замысла социологии и чем этот замысел существенно отличается от намеченной нами задачи социальной философии.

«Социология» с самого начала поставила своей задачей познать «законы» общественной жизни, аналогичные «законам природы»; она хотела и хочет быть положительной наукой об обществе, и притом наукой по образцу естествознания. Преодоление абстрактного утопизма она заранее считает возможным только в одной форме – в форме распространения на обществоведение начал натуралистического мировоззрения, познания человека и его общественной жизни как частного случая жизни природы. Но правомерно ли и возможно ли вообще подлинное обобщающее социальное знание в этой форме? И указанный опыт социологического познания, никаких определенных и положительных результатов не давший, и общие философские соображения приводят к отрицательному ответу на этот вопрос.

Общественная жизнь есть жизнь человеческая, творение человеческого духа, в которое вкладываются и в котором соучаствуют все силы и свойства последнего. Обобщающее познание общественной жизни неизбежно носит, как уже сказано, характер самопознания человека. Кто заранее отказывается от философского познания общественных явлений и видит в них только объективную предметную действительность, познаваемую «положительной» наукой, тот запирает себе путь вглубь, в истинное, а следовательно, и в подлинное общее существо общественной жизни. Такие вопросы, как, например, вопрос об отношении между свободой и необходимостью, или об отношении между идеалом и действительностью, или о наличии и своеобразии закономерности общественной жизни, неизбежно выходят из круга ведения всякой положительной науки. Основные вопросы обобщающего социального знания по своему существу суть вопросы феноменологии духа и потому требуют философского изучения. Положительная наука, изучающая эмпирию действительности, здесь – как и всюду – может быть только специальной наукой; нити, связующие частные области в высшее, общее единство, проходят через глубину, не доступную эмпирическому знанию. А когда положительная наука, как это имеет место в замысле социологии, не только игнорирует такие самые общие и основополагающие стороны своего предмета, но с самого же начала исходит из философски необоснованного, предвзятого подведения их под определенные категории – именно под категории натуралистического мировоззрения, когда она сразу же решает, что предмет ее познания ничем не отличается от предмета других, именно естественных наук, – она не только замыкает и ограничивает свое познание, но ведет его по неправильному или, во всяком случае, произвольному пути. Есть ли в действительности человек и его общественная жизнь «явление природы» или что-либо иное, может ли, и если да, то в какой мере, закономерность общественной жизни быть приравнена

закономерности явлений природы – эти вопросы именно и подлежат обсуждению обобщающего обществоведения, которое, следовательно, не может исходить из предвзятого, уже готового их решения. Что и по существу натурализм в обществоведении, как и натурализм в качестве общего философского направления вообще, есть мировоззрение ложное – об этом нам нет надобности здесь распространяться; достаточно и того, что он произволен, предрешает именно то, что подлежит еще философскому уяснению. Но если даже признать, что в общественной жизни есть такая сторона, с которой она аналогична области «природного» бытия и может познаваться по образцу естествознания, то несомненно, что в ней есть и другая сторона, уже недоступная предметно-натуралистическому познанию и им либо игнорируемая, либо прямо искажаемая. […] Вопреки своему сознательному замыслу социология не могла избежать и не избегла участи быть социальной философией; но эта философия, будучи неосознанной, обычно является вульгарной и банальной, духовно и научно не углубленной и необоснованной; в ней по большей части преобладают течения, давно преодоленные философской мыслью, но утвердившиеся в общественном мнении толпы, вроде эволюционизма, дарвинизма, материализма или же популярного этического идеализма и т. п.

Признаем ли мы или нет законность науки, именующейся «социологией», – из сказанного во всяком случае ясно, что она не может заменить собою ясно и сознательно поставленного замысла социальной философии и что подлинно обобщающее, достаточно глубоко и широко захватывающее свой предмет обществоведение может быть только социальной философией.

3. Социальная философия и философия права

Есть еще одна наука, как будто конкурирующая с замыслом социальной философии – в отличие от социологии не «модная» наука, не плод умственных настроений, новейшего времени, а наука, освященная давней, древнейшей традицией. Это есть философия права, которая уже у Платона и Аристотеля выступает как сложившаяся дисциплина с ясными очертаниями, но составляет основной предмет размышлений уже «софистов» и зачаточно намечена уже у одного из древнейших греческих мыслителей – у Гераклита. В каком отношении к этой науке стоит замысел социальной философии?

Философия права по основному, традиционно-типическому ее содержанию есть познание общественного идеала, уяснение того, каким должен быть благой, разумный, справедливый, «нормальный» строй общества. Бесцельно ставить вопрос о законности такого рода исследования – он оправдан уже исторически как естественное удовлетворение некоего постоянного, неискоренимого запроса человеческого духа. Во все времена люди думали и должны были думать о том, что есть подлинная правда, что должно быть в их общественной жизни и, естественно, что эта мысль и духовная забота должна была сложиться в особую научную дисциплину. Что философией права во всяком случае не исчерпывается социально-философское познание – это ясно само собой; ибо, кроме вопроса об общественном идеале, остается еще вопрос о существе и смысле общественного бытия; наряду с социальной этикой стоит как

особая, не совпадающая с ней область знания социальная феноменология и онтология. Но для того чтобы уяснить себе, не совпадает ли все же известный, и притом значительный и практически наиболее существенный, отдел социальной философии с философией права, надо установить подлинное отношение между онтологией и этикой в обществоведении, т. е. понять методологическую природу и условия возможности самой философии права.

Возможны и фактически существуют два типа философско-правовых построений. Один тип, быть может, даже более распространенный, в литературе так называемых «политических учений» имеет характер непосредственного исповедания общественной веры. В разные эпохи под влиянием различных «потребностей времени» или опытного сознания ненормальности той или иной стороны существующего общественного порядка возникают разные общественные требования и стремления. Их глашатаями, прежде чем они становятся лозунгами политических партий, организованных общественных движений или неорганизованного общественного мнения, бывают вначале обычно отдельные «политические мыслители». Требование той или иной общественной реформы принимает у них часто «философский» характер в том смысле, что облекает в целостное общественное миросозерцание, в котором требуемое выставляется как некое центральное, основополагающее и насущное начало нормальной общественной жизни вообще. Несмотря на внешний философский или научный облик произведений такого рода, они, как всякое чистое исповедание веры, выражение непосредственного требования или запроса человеческого духа, стоят вне сферы объективного познания; в них выражена не мысль, а воля, действенный призыв к новой, утверждаемой человеческой волей ценности. Литература такого рода, при всей ее очевидной законности и естественности, есть, в сущности, не «философия», а публицистика; она выражает политические страсти и домогательства или, в лучшем случае, практические духовные устремления; она может, как и все на свете, быть объектом познания, но сама не содержит познания.

В принципе существенно отличен от этого типа (хотя на практике часто с ним перемешан) другой тип литературы, который в строгом смысле слова один лишь заслуживает названия философии права: сюда относятся произведения, в которых общественный идеал не просто декретируется и требуется, а философски обосновывается и выводится либо из общего философского мировоззрения, либо из анализа природы общества и человека. Только касательно философии права в этом смысле может быть осмысленно поставлен и имеет существенное значение вопрос об ее отношении к социальной философии.

Философия права в этом смысле как философское учение об общественном идеале есть, очевидно, часть социальной философии; более того, поскольку идеал обосновывается в ней на анализе природы человека и общества, поскольку социальная этика имеет своим основанием социальную феноменологию и онтологию, она может в сущности даже совпасть с социальной философией, отличаясь от нее не по существу, а как бы только психологически – именно тем, что основной интерес исследования сосредоточен в ней на проблеме

общественного идеала. И может быть поставлен вопрос, зачем нужно менять старое, освященное давнишней традицией название и говорить вместо философии права о социальной философии.

На самом деле здесь, как и в вопросе об отношении к социологии, дело идет не о названии, а о весьма важном моменте в существе дела. Широко распространенное философское умонастроение, психологически весьма естественное и теоретически подкрепляемое господствующим кантианским мировоззрением, резко противопоставляет этику онтологии, познание того, что должно быть, познанию того, что есть, отделяет первое от второго и претендует на совершенную «автономию», на самодовлеющую авторитетность чистой этики, как таковой. Вместе с этикой философия права, на ней основанная, мыслится при этом как чисто «нормативная» наука, превращается в систему норм, предписаний и обязательств общественной жизни, выводимую только из «идеала», из «идеи добра», но не обосновываемую на самом существе, на онтологической природе общества и человека.

Философия права, так понимаемая, выступает – независимо от конкретного содержания ее учений – революционно или оппозиционно не только в отношении данного, наличного общественного порядка, но в принципе и в отношении всего существующего и существовавшего; всему историческому опыту человечества, всему конкретно осуществленному она противопоставляет державное право человеческого духа свободно утверждать общественное «добро» – то, что должно быть. Философия права, как такая основополагающая и самодовлеющая общественная наука, опирается на идею абсолютной автономии этики как свободного духовного творчества, из себя самого черпающего или непосредственно усматривающего идеал жизни вне всякого отношения к тому, что эмпирически или метафизически есть независимо от целеполагающей человеческой воли.

Но именно это воззрение, для которого философия общества становится философией права, этико-телеологическим построением идеального общества, по существу ложно. Конкретно-эмпирически или психологически его ложность обнаруживается в том, что оно основано на гордыне, на незаконном самомнении отдельного, единичного человека (или отдельного поколения), самочинно созидающего или утверждающего истинный идеал. […]

Поэтому в области общественного самосознания основополагающей наукой является не философия права, не самодовлеющее познание общественного идеала, а именно социальная философия как феноменология и онтология социальной жизни. Подлинно обоснованный общественный идеал не может ни противоречить существу общественного бытия, ни быть независимым от него, а должен вытекать из познания этого существа. Поэтому – при всей независимости его от частной, единичной эмпирии общественной жизни – для него не может быть безразличен целостный исторический опыт человечества, ибо именно в нем и через него познается пребывающее, онтологическое существо человека и общества. Планы будущего идеального устроения общества заслуживают внимания, лишь если они учитывают весь исторический опыт человечества и строятся на понимании имманентного существа общественной

жизни, а не противопоставляют ему самочинные создания своей отвлеченной мысли, своего личного понимания добра. Отвлеченные же рецепты таких самочинных целителей и спасителей человечества должны встречаться с величайшим недоверием.

Еще с другой точки зрения можно показать подчиненное положение философии права в отношении социальной философии. Ведь общественный идеал для своего оправдания требует не только того, чтобы он был верным идеалом, но и того, чтобы он был осуществимым. Поэтому наше знание идеала не может ограничиваться знанием его внутреннего содержания, но должно распространяться на его отношение к реальным силам, фактически творящим общественное бытие и составляющим его. Не отвлеченный нравственный идеал, как таковой, а конкретная реальная нравственная воля человека есть подлинное содержание нравственной жизни. Нравственное сознание должно направляться на ту конкретную точку бытия, в которой идеальное соприкасается с реальным, становится, с одной стороны, само реальной действующей силой и, с другой стороны, должно преодолевать противодействие других, противонравственных сил человеческого духа. […] Конкретная этика поэтому не может быть просто системой предписаний и чистых целей – она должна быть ориентировкой в целостной идеально-реальной драме человеческого бытия – ориентировкой, дающей понимание не только целей, но и средств к их достижению и границ, поставленных этому достижению.

Идеал – в жизни личной, как и в жизни общественной – есть лишь момент целостной конкретной человеческой жизни. И потому как этика вообще подчинена как производная часть религиозной философии и антропологии, так и философия права подчинена социальной философии.

4. Критика «историзма»

Но есть ли действительно то вечное существо, та непреходящая природа человека и общества, которые составляют предмет социальной философии и из познания которых только и можно понять назначение человека и неизменный, истинный идеал общества? Воззрение, наиболее распространенное в наше время, склонно решительно отрицать это.

Это воззрение мы условимся называть «историзмом». В течение XIX века впервые вообще возникло научное изучение истории и был накоплен большой материал исторического знания. Тщательное и пристальное изучение прошлого, умение вживаться в него, отрешившись по возможности от настоящего, привело к сознанию, прежде не известному, – к сознанию полного своеобразия эпох, их жизненных укладов, быта и верований. Отчасти под влиянием этого научного развития, отчасти под впечатлением характерной для новейшего времени быстроты общественного развития, частой смены политических и даже бытовых условий жизни возникло и широко распространилось представление об изменчивости, текучести всех общественных явлений, об отсутствии неизменных форм и условий социальной жизни.

Это представление привело к учению «историзма», согласно которому не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и

закономерностей социальной жизни, в силу чего обобщающее обществоведение, имеющее сверхвременное значение, представляется вообще невозможным и всякое социальное знание мыслится как только историческое, как отчет о единичном и его изменении во времени. Для современного «историзма» обобщающее знание общества и человека как сверхвременного единства, объемлющего разные исторические эпохи и народы, представляется замыслом, противоречащим установленным выводам исторической науки, именно не совместимым с хаотической текучестью и неопределимой сложностью общественной жизни. Не существует «человека» и «общества» вообще; существуют лишь общество и человек данной эпохи и среды.

Историзм есть социально-философский релятивизм. […]

Если бы историзм был прав в своем утверждении абсолютной разнородности исторических состояний, то оказалось бы и практически бессмысленным, и даже вообще невозможным то самое историческое знание, на которое он опирается и которым так гордится. Оно было бы бессмысленно и не нужно, ибо при совершенной разнородности исторических эпох знание прошлого не имело бы никакого значения для понимания настоящего; историческое знание ничем не обогащало бы нашего духа, не расширяло бы наш умственный кругозор, не помогало бы нам ориентироваться в жизни; неприложимое к пониманию настоящего, оно оставалось бы делом праздного любопытства, собранием ненужных курьезов. Но хотя часто в наше время тот нигилизм, который лежит в основе историзма и действительно приближает историческое знание к такому бесплодному коллекционерству, – еще жива вера, что история нужна нам для нашего собственного самосознания, и подлинные, великие исторические интуиции носят всегда такой характер самосознания, уяснения нашего собственного прошлого, нужного для осмысления настоящего. Но историческое знание было бы не только не нужно, оно было бы при этом условии и невозможно: если нас. людей нынешнего времени, отделяет от прошлого непроходимая бездна абсолютной разнородности, то как мы могли бы вообще знать и понимать прошлое? Если мы умеем вживаться в прошлое, значит, оно еще живет в нас, между ним и нами есть живая связь. Самое тонкое и точное, основанное на умении отрешиться от настоящего описание своеобразия прошлого осуществляется через комбинацию признаков, каждый из которых в своем общем содержании понятен нам, заимствован из жизненного материала, имеющего силу и для нас. Историческое знание, как всякое знание вообще, возможно только через понятия, т. е. через общие содержания, имеющие, в силу своей общности, сверхвременный смысл, а так как этими понятиями выражаются качества и силы самой действительности, то мы должны признать, что бесконечно пестрая конкретная ткань многообразия исторических состояний и процессов сплетена из нитей, непрерывно проходящих через всю ткань и в своем существе неизменных. Все временное, во всей своей изменчивости и мимолетности, есть выражение и воплощение сверхвременно-общих начал.

Историческая жизнь человечества есть драма, которая во множестве актов и перипетий выражает единое, неизменное существо человеческого духа, как такового, – точно так же, как история жизни отдельной личности во всем

многообразии ее судеб и переживаний выражает единое существо данной личности, и еще старик узнает себя самого, вспоминая младенчество. Общественная жизнь, как и бытие вообще, имеет два разреза: временной и вневременный. Она, с одной стороны, есть многообразие и беспрерывная изменчивость и, с другой стороны, есть непреходящее единство, объемлющее и пронизывающее всю эту изменчивость. Поэтому конкретное историческое знание меняющегося многообразия есть лишь одна сторона знания человеческой жизни, которой, как соотносительная ей другая сторона, соответствует философское созерцание общего и вечного в ней. […]

5. Социальная философия и философия истории

Из сказанного сразу же уясняется и отношение социальной философии к философии истории. Как социальная философия есть познание вечного в общественной жизни, соотносительное историческому познанию ее изменчивости и многообразия, так, с другой стороны, итоги социальной философии суть тот устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно-синтетическая философия истории.

Существуют два типа философии истории, из которых один ложен, а другой – истинен. Ложный (наиболее доселе распространенный) тип философии истории заключается в попытке понять последнюю цель исторического развития, то конечное состояние, к которому она должна привести и ради которого творится вся история; все прошедшее и настоящее, все многообразие исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь к этой конечной цели, а не как нечто имеющее смысл в самом себе и на равных правах соучаствующее в целостной жизни человечества. Философия истории такого рода опирается на веру в «прогресс». Человечество – согласно этому воззрению – беспрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально-завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели. Таков основной замысел первой систематической «Философии истории» Гердера. Независимо от него к тому же мировоззрению пришли во Франции Тюрго и Кондорсе. В грандиозной форме идею такой философии истории развил Гегель. Этой же идеей проникнут так называемый «закон трех стадий» (богословной, метафизической, позитивной), проходимых человечеством, в «Социологии» Огюста Конта. С того времени, и в особенности в популяризации Бокля, этот общий взгляд вошел в обиход общественной науки и еще больше – общественного мировоззрения в форме безотчетной веры в «прогресс», с точки зрения которого рассматривается и в отношении к которому постигается смысл всех явлений исторической жизни. […]

Основное заблуждение этого типа философии истории заключается, таким образом, в том, что он рассматривает историю только как временной процесс, как внешнюю совокупность и смену разных периодов, как временную линию, уходящую в необозримую даль, и хочет ее понять в этом линейном ее разрезе. Но это совершенно невозможно; ибо в этом своем аспекте история становится

«дурной», бессмысленной бесконечностью, не имеющей никакого средоточия и никакой цельности.

Подлинная, единственно возможная и осмысленная философия истории, осуществляемая в другом ее типе, имеет совсем иной характер. Единственный возможный смысл истории заключается не в том, что ее сменяющиеся эпохи суть средства к какой-то воображаемой конечной цели, лежащей в будущем, а в том, что ее конкретное многообразие во всей его полноте есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества. Как биография отдельного человека имеет свое назначение вовсе не в объяснении того, как на протяжении своей жизни человек шел к высшему своему достижению, осуществленному в его старости (последнее, как известно, бывает далеко не всегда и есть скорее исключение из общего порядка), а в том, чтобы через нее постигнуть единый образ человеческой личности во всей полноте ее проявлений от младенчества до самой смерти, так и обобщающее, синтезирующее понимание истории может состоять только в том, чтобы постигнуть разные эпохи жизни человечества как многообразное выражение единого духовного существа человечества. Философия истории есть конкретное самосознание человечества, в котором оно, обозревая все перипетии и драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинные условия своего существования. Философия истории в этом смысле прежде всего действительно осуществима. Пусть целое истории в ее внешней завершенности нам недоступно, но как отдельный человек может и на середине своего жизненного пути из обобщающего его рассмотрения понять свое существо, так и человечество способно на всякой стадии своей истории через ее познание доходить до своего самосознания. Ибо целое здесь есть не сумма, не внешняя совокупность всех своих частей: целое как сверхвременное существо жизни присутствует, как таковое, хотя и не во всей конкретной полноте своих выражений, в каждой своей части, в любом отрезке исторического бытия. Человеческий дух находится и постигает себя в своем сверхвременном единстве, в каждом своем историческом состоянии. И если целое тут присутствует в каждой своей части, то и наоборот: все части реально и совместно присутствуют в целом. Если бы история была только временной последовательностью, в которой каждый момент, заменяясь другим, исчезает, уходя в безвозвратное прошлое, то философия истории, как и вообще историческое знание, было бы невозможно: всякая эпоха знала бы только себя саму и жила бы только самой собой. Но именно потому, что исторические состояния суть выражения единого человеческого духа, они и не проходят для него и в нем, исчезая внешне, во времени, они не только оставляют следы в его духе, но продолжают реально присутствовать в нем: каждый человек и каждая эпоха, будучи только стадией и своеобразным выражением жизни сверхвременного единства человеческого духа, потенциально несет в своей глубине все это единство, а следовательно, и все его исторические выражения.

И такая философия истории есть, с другой стороны, действительное, а не мнимое и искажающее обобщение исторического развития. Все стадии его входят здесь на равных правах в целое; настоящее, а тем более воображаемое,

опытно еще не осуществленное будущее не имеют никакого приоритета перед всей полнотой прошлого. Целое, которое достигается в этом синтезе и через отнесение к которому осуществляется философское истолкование истории, есть подлинное целое, объемлющее все свои части и, как указано, присутствующее в каждой из них.

Отсюда следует, что философия истории сама – в отличие от положительной исторической науки – есть не историческое, а сверхисторическое знание. Его предмет есть не исторический процесс, как таковой, во временном его течении, а история как, символ и выражение сверхвременного, цельного существа человеческого духа. Но отсюда же следует, что философия истории должна опираться на социальную философию, которая образует как бы твердый остов для нее.

Для того чтобы ориентироваться в частных состояниях духовной жизни и понять их значения для ее целого, нужно знать постоянным общие условия жизни. Конкретно-сверхвременное бытие есть единство временного и вневременно-общего. Так и конкретное самосознание человечества, познание в философии истории его конкретно-сверхвременного единства, как оно выражается в разных его исторических состояниях – в каждом из них в отдельности и в их совокупности, – слагается из познания исторического многообразия и знания общих, постоянных условий его духовно-общественного бытия. Социальная философия, как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека, есть необходимое введение в подлинно объективную, адекватную полноте своего предмета (доселе еще не достигнутую) философию истории.

6. О характере закономерности общественной жизни

Социальная философия исходит, таким образом, из допущения наличия в общественной жизни вечных, неизменимых, имеющих силу при всяком историческом порядке закономерностей и старается их познать. Прежде чем приступить, по существу, к разрешению этой задачи, мы должны уяснить себе, в чем заключаются общие свойства таких закономерностей, каковы собственно те необходимые связи, которые здесь имеют место и подлежат нашему изучению.

[…] Существуют вечные сами по себе, по своему внутреннему значению, ненарушаемые и неизменимые законы общественной жизни, которые одни лишь определяют сохранение и развитие этой жизни; но эмпирически эти законы могут нарушаться и часто нарушаются, причем результатом такого нарушения является именно гибель или в лучшем случае паралич, ослабление и болезнь общества. Именно такого рода законы всегда имелись в виду в учении о «естественном праве» или «естественном (нормальном) состоянии» общества. Это – онтологические закономерности, с одной стороны, нарушимые человеческой волей и, с другой стороны, служащие вечными, идеально определяющими ее нормами. (Что фактически в политических учениях нового времени, и в особенности XVIII века, под именем естественного права часто развивались требования, отвлеченно придуманные и иногда прямо противоречившие подлинным, в историческом опыте засвидетельствованным,

вечным условиям общественной жизни, не нарушает методологической правильности самого понятия и замысла «естественного права».) В этих законах, имеющих непререкаемо-вечную силу, обеспечивающих здоровую жизнь общества, – в законах, нарушение которых карается общественным разложением и гибелью, человек имеет твердое мерило того, что истинно должно быть, к чему он должен направлять и приспособлять свои стремления.

Человек есть существо свободное; он волен по своему разумению избирать путь своей жизни; но в своей жизни он навсегда подчинен различию между истиной и заблуждением. Он может заблуждаться, и тогда он гибнет; он может подчиняться требованиям истины, законам, установленным не его волей, а источником высшей правды, и тогда он утверждает и укрепляет свою жизнь. Таково, в сущности, давнее, исконное религиозное убеждение человечества. […]

Современная общественная наука по большей части игнорирует это древнее, исконное религиозное убеждение человека в наличии ненарушимых божественных законов, исполнение которых дарует ему жизнь и нарушение которых карается его гибелью. Она знает только эмпирические закономерности общественной жизни, в остальном же, именно в самом полагании общественных целей, мыслит человека неограниченно-державным, своевольным властелином его жизни. Даже нравственный идеал понимается именно только как идеал, свободно усматриваемый и ставимый человеком, а не как выражение вечной онтологической необходимости – выражение того, что истинно есть. В противоположность этому социальная философия должна с самого начала исходить из религиозного убеждения (подтверждаемого историческим опытом и углубленным рассмотрением общественной жизни), что есть вечные, вытекающие из существа человека и общества закономерности, которые человек хотя и может нарушить, но которые он не может нарушать безнаказанно и которые поэтому определяют истинную цель его стремлений. Человек не есть своевольный хозяин своей жизни; он есть свободный исполнитель высших велений, которые вместе с тем суть вечные условия его жизни. И последняя задача социальной философии – найти и определить основные из этих законов.

[…] наша задача – познать истинное, постоянное существо общественного бытия, обусловленное вечным существом человека, и сделать из этого познания выводы, практически существенные для общественного миросозерцания. Наша задача – такое философское – по самому существу дела, тем самым и религиозное – постижение природы общественной жизни, из которого можно извлечь твердые указания для направления общественной воли.

Франк С.Л. Духовные основы общества.
М.: Республика, 1992. С. *15-36.*

Вопросы

1. *Как понимает предмет и задачи социальной философии С.Л. Франк?*
2. *Что общего и различного видит С.Л. Франк между социальной философий и социологией, философией права, философией истории?*
3. *Как определяется «историзм» С.Л. Франком и какие его недостатки он указывает?*

Альфред Шюц (1899 – 1959)
Формирование понятия и теории в социальных науках

Это название восходит к Симпозиуму, состоявшемуся в декабре 1952 года на ежегодной встрече Американской Философской ассоциации. Большой вклад в ее работу внесли Э. Нагель и К. Гемпель, стимулировав обсуждение этой проблемы, сформулированной столь ясно и отчетливо, как вообще свойственно этим ученым. Ее темой стало противоречие, которое более чем на полвека раскололо не только логиков и методологов, но также и социальных ученых на два лагеря. Одни из них придерживались точки зрения, согласно которой одни лишь методы естественных наук, приведшие к столь блистательным результатам, являются научными, и что лишь они во всей их полноте должны использоваться для изучения человеческих дел. Отказ от их использования, как утверждалось, не позволил социальным наукам развить объяснительные теории, по точности сравнимые с естественнонаучными, и породил споры по эмпирическим основаниям небольшого числа наук, отвечавших этим требованиям, например, экономики.

Представители другой школы видели фундаментальное различие в структуре социального и природного миров. Это ощущение привело к другой крайности, а именно к заключению, что социальные науки всецело отличны от естественных. В поддержку этой точки зрения приводилось множество аргументов. Утверждалось, что социальные науки являются идиографическими, им свойственна индивидуализирующая концептуализация и поиск единичных утвердительных суждений, в то время как естественные науки являются номотетическими, для которых характерна обобщающая концептуализация и поиск всеобщих достоверных суждений. Они имеют дело с постоянными отношениями, величина которых может быть измерена, могут проводить эксперименты, в то время как ни измерение, ни эксперимент не практикуются в социальных науках. Словом, сторонники этой школы утверждают, что естественные науки должны иметь дело с материальными объектами и процессами, социальные же науки – с психологическими и интеллектуальными и что, следовательно, методом первых является объяснение, вторых – понимание.

Конечно, большая часть этих обобщающих утверждений при ближайшем рассмотрении оказывалась несостоятельной по нескольким причинам. Некоторые сторонники приведенных аргументов имеют весьма ошибочное представление о методах естественных наук. Другие склонны распространять методологическую ситуацию, сложившуюся в одной социальной науке, на методы социальных наук вообще. А поскольку история имеет дело с единичными и неповторяющимися событиями, утверждалось, что содержание всех социальных наук ограничено единичными утвердительными положениями. То, что эксперимент едва ли возможен в культурной антропологии, заставляло пренебрегать тем фактом, что социальные психологи могут успешно

использовать лабораторные эксперименты, во всяком случае, в определенной степени. Наконец, и это самое важное, подобные аргументы упускают из виду тот факт, что набор правил научной процедуры имеет равную достоверность для всех эмпирических наук, изучают ли они объекты природы или деяния людей. И в естественных, и в социальных науках преобладают принципы вывода и обоснования, а также теоретические идеалы единства, простоты, универсальности и точности.

Подобное неудовлетворительное положение дел происходит главным образом из-за того, что развитие современных социальных наук долгое время осуществлялось в условиях, когда наука логики занималась в основном логикой естественных наук. Их методы часто провозглашались единственно научными, на манер монополистического империализма, а специфические проблемы, с которыми сталкивались социальные ученые в своей работе, не принимались во внимание. Оставленные без помощи и руководства в своем восстании против этого догматизма, социальные ученые вынуждены были развивать свои собственные концепции, которые, как им казалось, должны были стать методологией социальных наук. Они делали это, не располагая достаточными познаниями в философии, и оставили свои попытки, когда достигли уровня обобщений, который, как им казалось, отвечал их глубокому убеждению в том, что цель их исследований не может быть достигнута методами естественных наук без их надлежащих изменений или приспособлений. Неважно, что их аргументы часто несостоятельны, их формулировки — неудовлетворительны, а непонимание затемняет противоречия. Нас будет главным образом интересовать не то, что *сказали* социальные ученые, а что они *имели в виду.*

Работы «позднего» Ф. Кауфмана и недавний вклад Нагеля и Гемпеля подвергли критике многие ошибочные аргументы, выдвинутые социальными учеными, и подготовили фундамент иного подхода к проблеме. Я сосредоточу внимание на критике проф. Нагелем утверждения М. Вебера и его школы, что социальные науки стремятся «понять» социальные явления в терминах «значащих» категорий человеческого опыта и что, следовательно, «причинно-функциональный» подход естественных наук не приложим к исследованию социальной реальности. Эта школа, как представляется д-ру Нагелю, придерживается той точки зрения, что все социально значимое человеческое поведение является выражением мотивированных психических состояний и что в конечном счете социальный ученый не может быть удовлетворен рассмотрением социальных процессов как взаимосвязи «внешних» событий, а установление соответствий или даже универсальных отношений взаимосвязи не может быть их конечной целью. Напротив, он должен конструировать «идеальные типы» или «модели мотиваций», в терминах которых он пытается «понять» публичное социальное поведение, приписывая мотивы действия участвующим в нем действующим лицам. Если я правильно понимаю критику проф. Нагеля, он придерживается точки зрения, что:

1) Эти мотивы действия не доступны чувственному наблюдению. Из этого следует, как часто утверждается, что социальный ученый должен умозрительно отождествить себя с участниками и смотреть на ситуацию их глазами. Конечно,

мы, однако, не должны переживать психический опыт других людей, для того, чтобы предсказать их публичное поведение.

2) Приписывание эмоций, установок и целей в процессе исследования публичного поведения является двойной гипотезой: она предполагает, что участники некоторых социальных явлений находятся в определенном психическом состоянии; она также предполагает определенные взаимоотношения между такими состояниями, а также между ними и публичным поведением. Но ни одно из воображаемых нами психических состояний, которым мог бы обладать изучаемый субъект, не может в реальности быть им присуще, и даже если наше приписывание корректно, ни одно из воспринимаемых действий, вытекающих из этих состояний, не может показаться нам доступным пониманию или разумным.

3) Мы не «понимаем» природы и действия человеческих мотивов и их проявлений в публичном поведении более адекватно, чем «внешние» причинно-обусловленные отношения. Если в смысловом объяснении мы лишь утверждаем, что отдельное действие является примером образца поведения во множестве различных обстоятельств и что человек может проявлять этот образец лишь в определенной форме, то не существует резкой границы между такими объяснениями и теми, что основаны на «внешнем» знании причинных зависимостей. Мы можем обрести знание о действиях людей на основе их публичного поведения аналогично тому, как мы открываем атомную структуру воды на основе физического и химического поведения этого вещества. Так что отвержение чисто «объективной» или «бихевиористской» социальной науки сторонниками «смыслового подхода» не оправдано.

Поскольку я вынужден не согласиться с утверждениями Нагеля и Гемпеля по нескольким вопросам фундаментального характера, я позволю себе начать с краткого подведения итогов по менее важным вопросам, в отношении которых я имею счастье достичь с ними полного согласия. Я согласен с проф. Нагелем, что все эмпирическое знание включает в себя мыслительные процессы правильного вывода и должно быть выражено в форме высказываний, быть проверяемо любым, кто готов и в состоянии это сделать путем наблюдения — однако, в отличие от проф. Нагеля, я не верю, что это наблюдение должно быть чувственным в собственном смысле слова. Более того, я согласен с ним в том, что термин «теория» во всех эмпирических науках означает ясную и четкую формулировку определенных отношений между набором переменных, с помощью которых может быть объяснен класс эмпирически достоверных регулярностей.

Далее, я всем сердцем согласен с утверждением, что ни то, что эти регулярности имеют весьма ограниченное применение в общественных науках, ни то, что они позволяют предсказывать лишь в очень ограниченных пределах, не составляет основного различия между социальными и естественными науками, поскольку многим отраслям последней присущи те же черты. Как я постараюсь показать далее, мне кажется, что проф. Нагель не понимает веберовского постулата субъективной интерпретации. Тем не менее, он прав, утверждая, что метод, необходимый ученому для того, чтобы отождествить себя

с наблюдаемым агентом социального действия и понять его мотивы, или метод, необходимый для отбора наблюдаемых фактов и их интерпретации в личной системе ценностей определенного наблюдателя, приводит к неконтролируемым личным и субъективным образам в голове отдельного ученого, но не к научной теории.

Но я не знаю ни одного социального ученого, кто разделял бы понятие субъективности, раскритикованное проф. Нагелем. Можно с абсолютной достоверностью утверждать, что оно не имеет отношения к М. Веберу.

Я также думаю, что наши авторы не приемлют базисной философской точки зрения сенсуалистического эмпиризма или логического позитивизма, отождествляющих опыт с чувственным наблюдением и утверждающих, что только альтернативное контролируемому и, следовательно, объективному чувственное наблюдение является субъективным, следовательно, неконтролируемой и непроверяемой интроспекцией.

Здесь, разумеется, не место возобновлять старый философский спор относительно скрытых предпосылок и подразумеваемых метафизических допущений этой философии. Но чтобы проиллюстрировать собственную позицию, я должен был бы привести обширное описание определенных феноменологических принципов. Вместо этого я приведу несколько простых положений:

1) Изначальная цель социальных наук состоит в достижении организованного знания социальной реальности. Под понятием «социальная реальность» я склонен понимать тотальную сумму объектов и событий в социокультурном мире в том виде, как они воспринимаются в опыте обыденного мышления людей, живущих повседневной жизнью среди других людей, связанных с ними множеством отношений и взаимодействий. Это мир культурных объектов и социальных институтов, в котором мы родились, несем свою ношу и с которым должны поладить. Мы, действующие и живущие в социальном мире, изначально воспринимаем его в опыте как мир природы и культуры, и не как свой собственный, но как интерсубъективный, т.е. как общий всем нам мир, актуально и потенциально доступный каждому; а это означает, что он включает в себя взаимную коммуникацию и язык.

2) Все формы натурализма и логического эмпиризма рассматривают социальную реальность как изначальную данность, как соответствующий объект социальных наук. Интерсубъективность, взаимодействие, взаимная коммуникация и язык не проблематизируются, выступая непроясненным основанием этих теорий. Они исходят из предположения, что социальный ученый якобы уже решил свои фундаментальные проблемы еще до того, как приступил к научному исследованию. Д.Дьюи с ясностью, достойной этого великого философа, подчеркивал, что любое исследование начинается и заканчивается в определенных социокультурных рамках; и проф. Нагель, безусловно, знал о том, что наука и способы ее проверки имеют социальную природу. Но постулат описания и объяснения человеческого поведения в терминах проверяемого чувственного наблюдения не доходит до описания и объяснения процесса, в котором ученый Б контролирует и проверяет

наблюдения и выводы ученого А. Чтобы осуществить это, Б должен знать, что наблюдает А, какова цель его исследования, почему он считает наблюдаемый факт заслуживающим наблюдения, т.е. значимым для решения данной проблемы. Такое знание принято называть пониманием. То, как именно возникает такое понимание, социальные ученые не объясняют. Но каким бы оно ни оказалось, ясно одно: подобное интерсубъективное понимание не возникает ни из наблюдения ученого Б за поведением ученого А, ни из интроспекции ученого Б, ни из самоотождествления ученого Б с А. Если подобное утверждение сформулировать на языке логического позитивизма, оно означает, как показал Ф.Кауфман, что так называемые протокольные предложения о физическом мире имеют совершенно иную природу, чем протокольные предложения о психофизическом мире.

3) Отождествление опыта с чувственным наблюдением вообще и в особенности опыта с публичным действием (что предлагает Нагель) исключает некоторые измерения социальной реальности из любых возможных исследований.

а) Даже идеально рафинированный бихевиоризм может, как показано, к примеру, Дж.Мидом, объяснить поведение лишь наблюдаемого, но не наблюдающего бихевиориста.

б) Такое же публичное поведение (например, пышная племенная церемония, схваченная видеокамерой) может иметь совершенно иное значение для ее участников. Социального же ученого интересует лишь то, является ли она танцем, обменом товарами, приемом дружественного посла или еще чем-то в этом роде.

в) Более того, понятие социального действия в терминах обыденного знания и в социальных науках включает в себя то, что можно было бы назвать «негативными действиями», т.е. сознательное воздержание от действия, которое, конечно же, не поддается чувственному наблюдению. Отказ продавать определенные товары по установленной цене, без сомнения, такое же экономическое действие, как и их продажа.

г) Более того, как показал У. Томас, социальная реальность содержит верования и убеждения, которые, будучи определены самими участниками, вполне реальны, но не поддаются чувственному наблюдению. Для обитателей Салема XVII века колдовство было не самообманом, а элементом их социальной реальности и в качестве такового доступно наблюдению социального ученого.

д) Наконец, – и это самое важное – постулат чувственного наблюдения публичного человеческого поведения берет в качестве модели специфический и относительно небольшой сектор социального мира, а именно ситуации, в которых действующий дан наблюдателю в так называемых отношениях лицом-к-лицу.

Но существует множество других измерений социального мира, в которых подобные ситуации отнюдь не преобладают. Опуская письмо в почтовый ящик, мы предполагаем, что анонимный другой, называемый почтальоном, исполнит серию действий, нам неизвестных и нами не наблюдаемых, которые приведут к тому, что адресат, возможно, тоже нам не известный, получит наше сообщение

и отреагирует на него способом, который тоже нами не наблюдаем; в результате мы получим по почте книгу, которую заказывали. Или если я читаю в газетной передовице, что Франция опасается перевооружения Германии, я хорошо знаю, что это означает, не будучи знаком не только с авторами статьи, но даже и с французом или немцем, т.е. безо всякого наблюдения их публичного поведения.

С помощью обыденного мышления повседневной жизни люди обретают знание об этих измерениях того социального мира, в котором они живут. Но этому знанию, уточним, присущ не только фрагментарный характер, поскольку оно ограничено сравнительно небольшим сектором социального мира, оно зачастую и непоследовательно, и ему свойственны различные степени ясности и отчетливости: от всестороннего «знания-о», как назвал его У. Джеймс, через «знание-знакомство», или простую осведомленность, к слепым верованиям, принимаемым в качестве само собой разумеющихся. И в этом отношении существуют значительные различия одного индивида от другого и одной социальной группы от другой. Но, несмотря на его неадекватность, обыденное знание повседневной жизни достаточно для того, чтобы поладить с другими людьми, культурными объектами и социальными институтами, — короче, с социальной реальностью. Потому что мир (как природный, так и социальный) изначально интерсубъективен и, как мы покажем в дальнейшем, наше знание о нем множеством способов социализировано. Более того, социальный мир дан в Опыте как изначально осмысленный. Другой воспринимается в опыте не как организм, а как человек, его публичное поведение является не чем-то вроде явления природы, но человеческим действием. Обычно мы знаем, что делает Другой, для чего он это делает и почему он делает это в данное время и при данных обстоятельствах. Это означает, что мы воспринимаем в опыте действия другого человека посредством его мотивов и целей. Аналогично этому, мы воспринимаем в опыте культурные объекты с помощью человеческих действий, в которых они создаются. К примеру, инструмент воспринимается в опыте не как вещь во внешнем мире (чем он, без сомнения, тоже является), но посредством цели, для которой он создан более или менее известным мне человеком, и его назначения для других.

То, что в обыденном мышлении мы рассматриваем как само собой разумеющиеся – актуальные или потенциальные значения человеческих действий и их результатов, – является именно тем, что хотят выразить социальные ученые, когда говорят о понимании (*Verstehen*) как технике изучения человеческих дел. Таким образом, *понимание* изначально является не методом социальных наук, а особой формой опыта, посредством которой обыденное мышление познает социально-культурный мир. Она не имеет ничего общего с интроспекцией; это продукт процессов сбора или изучения, аналогичных повседневному опыту восприятия мира природы. Более того, *понимание* не является частным делом наблюдателя, неподвластным проверке в опыте других наблюдателей. Представим себе дискуссию в зале суда присяжных о том, действительно ли подсудимый проявил «обдуманное преступное намерение» или «умысел» убить человека, способен ли он был оценить последствия своего деяния и т.д. В нашем распоряжении лишь «правила процедуры», укорененные

в «правилах очевидности» в юридическом смысле, и способы подтверждения полученных данных, исходящие из процессов их понимания апелляционным судом. Более того, предсказания, основанные на *понимании,* с большим успехом делаются и в обыденном мышлении. То, что должным образом маркированное и адресованное письмо, опущенное в почтовый ящик в Нью-Йорке, достигнет Чикаго — нечто большее, чем просто шанс.

Тем не менее, как защитники, так и критики *понимания* вполне обоснованно сходятся в том, что *понимание* «субъективно». К несчастью, однако, этот термин используется обеими сторонами в различных смыслах. Критики понимания называют его субъективным, поскольку полагают, что понимание мотивов чужого действия основано на частной, непроверяемой и неподтверждаемой интуиции наблюдателя или относится к его личной системе ценностей. Такие же ученые, как Макс Вебер, однако, называют *понимание* субъективным потому, что его цель состоит в том, обнаружить, что «имеет в виду» действующий под своим действием, в отличие от того значения, которое придает его действию коммуникативный партнер или невовлеченный наблюдатель. Таково происхождение знаменитого веберовского постулата субъективной интерпретации, о котором мы будем много говорить в дальнейшем. В целом же этой дискуссии недостает четкого различия между *пониманием* 1) как опытной формы обыденного знания человеческих дел; 2) как эпистемологической проблемы; 3) как специфического метода социальных наук.

До сих пор мы сосредотачивали внимание на *понимании* как на способе возникновения обыденного мышления в социальном мире и прилаживания к нему. Что касается эпистемологического вопроса: «Как такое понимание возможно?», сошлемся на высказывание Канта, сделанное в другом контексте. Я считаю «скандалом в философии» то, что удовлетворительного решения проблемы чужих сознаний и связанной с ним проблемы интерсубъективности нашего опыта, как природного, так и социального мира, до сих пор не найдено и что до самого последнего времени эта проблема вообще ускользала от внимания философов. Но решение этой наиболее сложной проблемы философской интерпретации является первым из того, что обыденным мышлением воспринимается как данность и практически решается безо всяких трудностей в любом повседневном действии. А поскольку человеческие существа рождены матерями, а не состряпаны в пробирках, опыт существования других людей и значение их действий является, без сомнения, первым и наиболее подлинным эмпирическим наблюдением, сделанным человеком.

С другой стороны, столь разные философы, как Джеймс, Бергсон, Дьюи, Гуссерль и Уайтхед, солидарны в том, что обыденное знание повседневной жизни является непроблематизированным, но всегда проблематизируемым основанием, на котором единственно основывается и проводится исследование.

Таким фундаментом является *жизненный мир (Lebenswelt),* как назвал его Э. Гуссерль, в рамках которого, как он полагал, возникают все научные и даже логические понятия; это социальная матрица, в которой, согласно Д. Дьюи, возникают непроясненные ситуации, которые в процессе исследования должны быть переделаны в оправданные утверждения; и Уайтхед указал, что целью

науки является создание теории, согласующейся с опытом, объяснение конструктов здравого смысла с помощью идеальных объектов науки.

Все эти мыслители солидарны в том, что любое знание о мире, как обыденное, так и научное, включает ментальные конструкты, синтез, обобщения, формализации, идеализации, характерные для определенного уровня организации мышления. Э. Гуссерль показал, что понятие Природы, например, с которым имеют дело представители естественных наук, является идеализированной абстракцией жизненного мира – абстракцией, которая в принципе и, конечно же, вполне законно исключала людей и их жизни, а также восходящие к человеческой деятельности объекты культуры. Однако именно этот слой жизненного мира, от которого должны были абстрагироваться представители естественных наук, является социальной реальностью, которую должны исследовать социальные ученые.

Эти рассуждения проливают свет на некоторые методологические проблемы социальных наук. Оказывается, утверждение о том, что строгое принятие принципов формирования понятий и теорий, свойственных естественным наукам, ведет к достоверному знанию социальной реальности, непоследовательно. Если теория и может быть построена на этих принципах, например, в форме идеально рафинированного бихевиоризма, что вполне можно себе представить, то она ничего не скажет нам о социальной реальности, воспринимаемой людьми в опыте повседневной жизни. Сам проф. Нагель допускает, что она будет в высшей степени абстрактной, и ее понятия будут, по-видимому, далеки от очевидных и знакомых черт, которые можно обнаружить в любом обществе. С другой стороны, теория, нацеленная на объяснение социальной реальности, должна развить особые методологические средства, отличные от естественнонаучных, для того, чтобы достичь согласия с обыденным опытом социального мира. Это, конечно же, то, что уже сделали все занимающиеся человеческими проблемами теоретические науки – экономика, социология, юридические науки, лингвистика, культурная антропология и т. д.

В основе этого лежит существенное различие в структуре идеальных объектов или ментальных конструктов, созданных социальными учеными и представителями естественных наук. Последние, т.е. представители естествознания, сами вольны определять – в соответствии с процедурными правилами своей науки – поле наблюдения, факты, данные или события, относящиеся к поставленной ими проблеме или ближайшей цели. Ни факты, ни события заранее не отобраны, а исследовательское поле не является предварительно интерпретированным. Мир природы, изучаемый социальным ученым, ничего «не значит» ни для молекул, ни для атомов, ни для электронов. Но поле наблюдения социального ученого – социальная реальность – имеет специфическое значение и структуру релевантности для человеческих существ, в нем живущих, действующих и думающих. С помощью набора конструктов обыденного знания они расчленили и по-своему интерпретировали этот мир, данный им в опыте как реальность их повседневной жизни. Именно их мыслительные объекты определяют их поведение путем мотивации. Мыслительные же конструкты социального ученого, чтобы постичь эту

социальную реальность, должны быть основаны на объектах мышления, сформированных в рамках обыденного сознания людей, живущих повседневной жизнью в социальном мире. Таким образом, конструкты социальных наук являются, так сказать, конструктами второго порядка, т.е. конструктами конструктов, созданных действующими людьми на социальной сцене, чье поведение социальный ученый должен наблюдать и объяснять в соответствии с процедурными правилами своей науки.

Таким образом, изучение всеобщих принципов, в соответствии с которыми человек в повседневной жизни организует свой опыт, и особенно опыт социального мира, является главной задачей методологии социальных наук. […]

Как же работает специалист в области социальных наук? Он наблюдает определенные факты и события в социальной реальности, относящиеся к человеческому действию, и конструирует типичное поведение или образцы исполнения действия, которые он наблюдает. В соответствии с этими образцами исполнения действия он создает модель идеального типа действующего или действующих, воображая их наделенными сознанием. Однако содержание такого сознания ограничено лишь элементами, относящимися к образцу наблюдаемого типа исполнения действия. Таким образом, он приписывает этому вымышленному сознанию набор типичных понятий, задач и целей, которые считаются постоянными для этой воображаемой модели действующего. Предполагается, что такие гомункулы, или марионетки, вступают в образцы взаимодействия с другими гомункулами подобным же образом. Среди таких гомункулов, которыми социальный ученый населил свою модель социального мира повседневной жизни, – набор

Мотивов, целей и ролей, – словом, систем релевантностей, распределенных таким образом, как того требует изучаемая научная проблема. Однако – и это главное — эти конструкты не являются произвольными. Они подчинены постулату логической последовательности и постулату адекватности. Последний означает, что каждый термин в научной модели человеческого действия должен быть сформулирован таким образом, чтобы поведение индивидуального действующего лица в реальном мире, в соответствии с типическим конструктом поведения, было бы понятно как самому действующему, так и его партнеру с помощью обыденных интерпретаций повседневной жизни. Соответствие с постулатом логической последовательности гарантирует объективную достоверность объектов мышления, созданных социальным ученым; соответствие же с постулатом адекватности гарантирует их совместимость с конструктами повседневной жизни.

Позволим себе два заключительных замечания. Первое: ключевым понятием философского натурализма является так называемый принцип непрерывности, хотя и не совсем ясно, означает ли он непрерывность опыта или анализа, или интеллектуальный критерий подобающего контроля за используемыми методами.

Мне кажется, что принцип непрерывности в каждой из этих различных интерпретаций содержит характерные приемы социальных наук, которые даже

устанавливают непрерывность между практикой повседневной жизни и концептуализацией социальных наук.

Второе замечание относится к проблеме методологического единства эмпирических наук. Мне кажется, что социальный ученый может согласиться с тем, что принципиальное различие между социальными и естественными науками не следует усматривать в различных логиках, управляющих каждой из этих отраслей знания. Но это не означает, что социальные науки должны избегать использования особых приемов для исследования социальной реальности во имя идеала единства методов, основанного на абсолютно недостоверном допущении, что лишь методы естественных наук, и особенно физики, являются научными. Насколько я знаю, сторонники «единства науки» не сделали ни одной серьезной попытки ответить или даже поставить вопрос, не является ли методологическая проблема естественных наук в ее нынешнем состоянии лишь частным случаем более общей, еще не исследованной проблемы того, как вообще возможно научное знание, каковы его логические и методологические предпосылки. Лично я убежден в том, что феноменологическая философия подготовила фундамент для такого исследования. Вполне возможно, что его результат покажет, что методологические приемы, развитые социальными науками для постижения социальной реальности, в большей мере, чем методы естественных наук, ведут к открытию всеобщих принципов, управляющих всем человеческим познанием.

Шюц А. Формирование понятия и теории в социальны науках // Вестник культурологии. 2003. С. 5-24.

Вопросы

1. *Какие подходы к специфике социального познания выделяет А. Шюц, в чем он видит их недостатки?*
2. *Назовите общие черты естественных и социальных наук по А. Шюцу? Чем, по его мнению, отличаются социальные науки от естественных?*
3. *В чем состоят особенности понимания как формы опыта и метода социальных наук по А. Шюцу?*
4. *Что, согласно А. Шюцу, обеспечивает возможность объективного знания в социальных исследованиях?*

Николай Данилевский (1822 – 1885)
Россия и Европа

Культурно-исторические типы и некоторые законы их движения или 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, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой 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 политической независимостью.

Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, – 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 одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз [и] навсегда их жизненную силу.

Первые два вывода не требуют больших пояснений; сомневаться в них невозможно. В самом деле, из десяти культурно-исторических типов, развитие которых составляет содержание всемирной истории, три принадлежат племенам семитической породы или расы, и каждое племя, характеризованное одним из трех языков семитической группы, – халдейским, еврейским и арабским, имело свою самобытную цивилизацию. Арийская группа языков подразделяется, как известно, на семь главных лингвистических семейств: санскритское, иранское, эллинское, латинское, кельтическое, германское и славянское. Из племен, соответствующих этим семи семействам языков, пять – индийское, персидское, греческое, римское, или древнеиталийское, и германское – представляли или представляют самобытные культурно-исторические типы, развившиеся в самобытные цивилизации. Правда, одно племя – кельтское – не составило самостоятельного типа, а (в смешении с разложившимися элементами римской цивилизации и под влиянием германского образовательного и формационного принципа) вошло как этнографический материал в состав германо-романского культурно-исторического типа. Но кельты потеряли свою политическую независимость в ранний период своего общественного возраста; и хотя у галлов и британцев были все задатки самобытного развития, как в особенностях народного характера, так и в самостоятельном религиозном и поэтическом мировоззрении, к тому же при выгодных местных условиях обитаемой ими страны, – все эти задатки были задавлены римским завоеванием. Нет ни одной цивилизации, которая бы зародилась и развилась без политической самостоятельности, хотя, достигнув уже известной силы, цивилизация может еще несколько времени продолжаться и после потери самостоятельности, как видим

на примере греков. Явление это, из которого нет ни одного исключения в истории, понятно, впрочем, и само по себе. Та же причина, которая препятствует развитию личностей в состоянии рабства, препятствует и развитию народностей в состоянии политической зависимости, так как в обоих случаях индивидуальность, имеющая свои самостоятельные цели, обращается в служебное орудие, в средство для достижения чужих целей. Если такие обстоятельства застигнут личность или народность в раннем возрасте развития, то очевидно, что самобытность их должна погибнуть. Итак, кельты представляют кажущееся исключение из первого закона культурно-исторического движения только потому, что этого требует второй закон.

Вне семитических и арийских племен два других самобытных племени, хамитское, или египетское, и китайское, тоже образовали своеобразные культурно-исторические типы. Все же прочие сколько-нибудь значительные племена не образовали самобытных цивилизаций – или потому, что были, подобно кельтскому, поглощены другими племенами, подчинены другим культурно-историческим типам (как, например, племена финские), или потому, что, живя в странах, малоудобных для культуры, не вышли из состояния дикости или кочевничества (как вся черная раса, как монгольские и тюркские племена). Эти племена остались на степени этнографического материала, то есть вовсе не участвовали в исторической жизни или возвышались только до степени разрушительных исторических элементов. […]

Вся история доказывает, что цивилизация не передается от одного культурно-исторического типа другому; но из этого не следует, чтоб они оставались без всякого воздействия друг на друга, – только это воздействие не есть передача, и способы, которыми распространяется цивилизация, надо себе точнее уяснить. Самый простейший способ этого распространения есть пересадка с одного места на другое посредством колонизации. Таким образом финикияне передали свою цивилизацию Карфагену, греки – Южной Италии и Сицилии, англичане – Северной Америке и Австралии. Если бы где-либо и когда-либо существовала общечеловеческая цивилизация, то, очевидно, должно было бы желать в ее интересах, чтоб этот способ распространения был повсеместно употреблен, то есть чтобы других народов, кроме выработавших эту общечеловеческую цивилизацию, вовсе не было, – точно так, как, например, в интересах земледелия весьма было бы желательно, чтобы никаких сорных трав на свете не было; и, пожалуй, как позволительно земледельцу всеми мерами их уничтожать, так было бы позволительно распространителям единой общечеловеческой цивилизации уничтожать прочие народы, служащее более или менее тому препятствием. Ибо, без сомнения, те, которые выработали цивилизацию в наичистейшем виде, способны ее сохранить и распространить ее по лицу земли, что было бы самым прямейшим, легчайшим и действительнейшим методом осуществления прогресса. Если же такая метода, не раз, впрочем, с успехом употребленная в Америке и других местах, показалась бы слишком радикальной, то, во всяком случае, следовало бы народы и государства, не принадлежащие к общечеловеческому культурному типу, лишать силы противодействия, то есть политической самобытности (хотя бы то

было посредством пушек или опиума, – как говорится, не мытьем, так катаньем), дабы обратить их со временем в подчиненный, служебный для высших целей этнографический элемент, мягкий как воск и глина и принимающий без сопротивления все формы, которые ему заблагорассудят дать.

Другая форма распространения цивилизации есть прививка, и обыкновенно это и разумеют под передачей цивилизации. Но, к сожалению, прививку разумеют здесь в таинственном, мистическом смысле, приписываемом этой операции людьми, не знакомыми с физиологической теорией, ни с садоводной практикой, – в том смысле, по которому привитый глазок или прищепленный черенок обращает дичок в благородное плодовитое дерево или даже яблоню в грушу, сливу абрикос, и обратно. Но в этом таинственном, так сказать, волшебном смысле прививки нет ни между растениями, ни между культурно-историческими типами, как тому представлено было довольно примеров. Почка, вставленная в разрез древесной коры, как черенок, прикрепленный к свежему срезу ствола, нисколько не изменяют характера растения, к которому привиты. Дичок остается по-прежнему дичком, яблоня – яблоней, груша – грушей. Привитая почка или черенок также сохраняют свою природу, только почерпают нужные им для роста и развития соки через посредство того растения, к которому привиты, и перерабатывают их сообразно своему специфическому и формационному образовательному началу. Дичок же обращается в средство, в служебное орудие для лелеемого черенка или глазка, составляющих как бы искусственное чужеядное растение, в пользу которого продолжают обрезывать ветви, идущие от самого ствола и корня, чтобы они его не заглушили. Вот истинный смысл прививки. Таким точно греческим черенком или глазком была Александрия на египетском дереве, так же точно привил Цезарь римскую культуру к кельтскому корню, – с большой ли пользой для Египта и для кельтского племени, предоставляю судить читателям. Надо быть глубоко убежденным в негодности самого дерева, чтобы решаться на подобную операцию, обращающую его в средство для чужой цели, лишающую его возможности приносить своеобразные цветы и плоды; надо быть твердо уверенным, что из этих цветов и плодов ничего хорошего в своем роде выйти не может. Как бы то ни было, прививка не приносит пользы тому, к чему прививается, ни в физиологическом, ни в культурно-историческом смысле.

Наконец, есть еще способ воздействия цивилизации на цивилизацию. Это тот способ, которым Египет и Финикия действовали на Грецию, Греция – на Рим (поскольку это последнее действие было полезно и плодотворно), Рим и Греция – на германо-романскую Европу. Это есть действие, которое мы уподобим влиянию почвенного удобрения на растительный организм, или, что то же самое, влиянию улучшенного питания на организм животный. За организмом оставляется его специфическая образовательная деятельность; только материал, из которого он должен возводить свое органическое здание, доставляется в большем количестве и в улучшенном качестве, и результаты выходят великолепные; притом всякий раз – результаты своего рода, вносящие разнообразие в область всечеловеческого развития, а не составляющие бесполезного повторения старого, как это неминуемо должно произойти там, где

один культурно-исторический тип приносится в жертву другому посредством прививки, требующей к тому же для своего успеха частого обрезывания ветвей, все продолжающих расти из первобытного ствола, несмотря на прививку. Только при таком свободном отношении народов одного типа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свое политическое и общественное устройство, свой быт и нравы, свои религиозные воззрения, свой склад мысли и чувств, как единственно ему свойственные, – одним словом, сохраняет всю свою самобытность, – может быть истинно плодотворно воздействие завершенной или более развитой цивилизации на вновь возникающую. Под такими условиями народы иного культурного типа могут и должны знакомиться с результатами чужого опыта, принимая и прикладывая к себе из него то, что, так сказать, стоит вне сферы народности, то есть выводы и методы положительной науки, технические приемы и усовершенствования искусств и промышленности. Все же остальное, в особенности все относящееся до познания человека и общества, а тем более до практического применения этого познания, вовсе не может быть предметом заимствования, а может быть только принимаемо к сведению как один из элементов сравнения – по одной уже той причине, что при разрешении этого рода задач чуждая цивилизация не могла иметь ввиду чуждых ей общественных начал и что, следовательно, решение их было только частное, только ее одну более или менее удовлетворяющее, а не общеприменимое. [...]

Прогресс, как мы сказали выше, состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития. Так, в отношении идеи красоты Греческий мир дошел, можно сказать, до крайнего предела совершенства, и новая европейская цивилизация не произвела ничего такого, что бы могло не только затмить, но даже сравняться с произведениями греческого пластического искусства, которое поэтому изучается наравне с природою, как самое полное и лучшее ее истолкование. Греческое искусство сделалось достоянием всего человечества, собственностью последующих цивилизаций, но именно только собственностью, то есть тем, чем они могут пользоваться, наслаждаться, что они могут понимать, но не приобретать вновь, как приобрели его греки, а тем менее идти в том же направлении дальше. Потому народы европейского культурного типа пошли по другому направлению, по пути аналитического изучения природы, и создали положительную науку, которой ничего подобного не представляет никакая другая цивилизация. Конечно, духовные дары народов каждого типа не так односторонни, чтоб исключительно преследовать одну сторону жизни, – чтобы греки осуществляли только изящное и прекрасное, а европейцы – одно положительное знание. И греки сделали много для науки, выставили даже одного гения – Аристотеля, который среди Греческого мира был как бы предвозвестником европейского направления. Точно так же и европейцы сделали много для искусства; и если не в состоянии были повести его далее, то

расширили его область. В чистой области прекрасного, то есть в красоте формы и в полной гармонии содержания с формой, народы Германо-Романского мира, конечно, не произвели ничего подобного поэмам Гомера, статуям Фидия или трагедиям Софокла; но зато пошли далее в глубине психического анализа, в выражении характеров, в живописи страстей, хотя и не без нарушения гармонии формы. Там же, где они думали идти совершенно по стопам древних, как во французской псевдоклассической трагедии, – произвели только карикатуры. Подобным образом высшие религиозные идеи вырабатывались только семитическими племенами. Этим я вовсе не думаю отвергать сверхъестественности полученного евреями откровения, – ибо и в этом случае только семитическое племя (без сомнения, по особенностям своей психической природы) могло принять и сохранить вверенную ему истину единобожия. То же применяется и к более частным сферам. Система гражданского права, выработанная римской жизнью, составляет до сих пор недосягаемый образец. Не имеет себе также ничего подобного величие политического здания, созданного небольшим римским народом, который, жертвуя всем носимому им в душе идеалу вечного государства, умел привить дух свой стольким чуждым народностям, заставить их поклоняться его идолу и даже признать этого идола своим. С Римом сравнивают часто в этом отношении Англию, но ничто не может быть несправедливее такого сравнения. чувства ее Англия даже собственные свои колонии, населенные английским же народом, не умела заставить разделять государственного величия; а уж о прививке этого чувства к другим народностям и говорить нечего. Я говорю это вовсе не в укор ей; как достоинства, так и недостатки Англии – совершенно иного рода. Скорее за Францией можно признать этот римский дух, хотя и в гораздо меньших размерах; а желание вполне ему подражать в больших размерах (как во времена Карла Великого, так и во времена Людовика XIV и Наполеона) произвело опять-таки одни карикатуры, окончившиеся совершенным фиаско.

Эта двойственность в жизни культурно-исторических племен, выражающаяся в неопределенно длинном периоде образовательном, когда бессознательным образом заготовляется материал и кладутся основы будущей деятельности, и в сравнительно кратком проявительном, или деятельном, периоде, когда эти запасы истрачиваются на создание цивилизации, – имеет своим посредником тот промежуток времени, в который народы приготовляют, так сказать, место для своей деятельности, строят государство и ограждают свою политическую независимость, без которой, как мы видели, цивилизация ни начаться, ни развиться, ни укрепиться не может. Переход как из этнографического состояния в государственное, так и из государственного в цивилизационное или культурное обусловливается толчком или рядом толчков внешних событий, возбуждающих и поддерживающих деятельность народа в известном направлении. [...]

Выше я старался показать, что правильная, сообразная с законами естественной системы группировка исторических явлений приводит нас к тому выводу, что до сих пор развитие человечества шло не иначе как через посредство самобытных культурно-исторических типов, соответствующих великим

племенам, то есть через посредство самобытных национальных групп; остается показать, что оно иначе идти и не может.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа.
М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 113-139.

Вопросы

1. *Какие законы развития культурно-исторических типов выделял Н.Я. Данилевский?*
2. *В каких формах происходит взаимодействие культур?*
3. *В чем, по Н.Я. Данилевскому, заключается смысл исторического развития?*
4. *Какие виды культурной деятельности и типы культур на их основе выделил Н.Я. Данилевский?*

Артур Данто (1924 – 2013)
Аналитическая философия истории

Глава I. Аналитическая и субстантивная философия истории

Выражение «философия истории» относится к двум разным видам исследования. Я буду говорить о них как о субстантивной [substantive] и аналитической философии истории. Первая из них связана с обычным историческим исследованием. Это означает, что философ-субстантивист, как и историк, занимается описанием того, что произошло в прошлом, хотя стремится сделать нечто большее. С другой стороны, аналитическая философия истории не просто связана с философией, она и есть философия, но философия, применяемая для решения специальных концептуальных проблем, возникающих как в практике изучения истории, так и в субстантив ной философии истории. На самом деле субстантивная философия истории столь же мало связана с философией, как и сама история. Эта книга представляет собой исследование по аналитической философии истории.

Сначала я проанализирую, на что еще, помимо описания прошлого, претендует субстантивная философия истории. Несколько огрубляя, можно было бы сказать, что в отличие от обычных исторических сочинений, пусть даже самых амбициозных, философия истории стремится дать описание всей истории. Такая характеристика, однако, сразу сталкивается с некоторыми трудностями. Допустим, мы взяли вместе все обычные исторические сочинения и затем добавили к ним новые исторические сочинения, восполняющие все пробелы истории, так что в итоге мы получили полное, завершенное описание всего, что когда-то произошло. Тогда можно было бы сказать, что мы дали изложение всей истории, следовательно, создали философию истории. Однако на самом деле мы этого не сделали: в лучшем случае мы получили изложение всего прошлого. Поэтому мы должны отличать целостность истории от целостности прошлого. Один из способов осуществить это заключается в следующем.

Обычно мы считаем, что историк заинтересован в тщательном изучении и описании конкретных событий прошлого. Слово «событие» я использую здесь в

достаточно широком значении, но, скажем, Французская революция может служить примером события, изучением и описанием которого интересуется историк. Должно быть, существует бессчетное множество событий, относительно которых мы имеем очень мало свидетельств, и большое число других событий, которые, как мы считаем, должны были произойти, но о которых мы знаем только то, что они должны были случиться. Короче говоря, в нашем описании прошлого имеется множество пробелов.

Допустим, однако, что все эти пробелы заполнены и о любом событии нам известно столько же, сколько мы знаем о Французской революции. Предположим, нам известно все, что когда-либо случилось, и у нас есть идеальная хроника всего прошлого. И все-таки это была бы еще не вся история, которая, как я отметил, интересует философа-субстантивиста. Идеально полное изложение всего прошлого предоставило бы, в лучшем случае, лишь данные для субстантивной философии всей истории. Понятие данных соотносится с понятием теории, и здесь напрашивается мысль о том, что субстантивная философия истории представляет собой попытку обнаружить некую теорию, связанную со все еще не проясненным понятием всей истории. Я буду развивать эту мысль и выделю два вида таких теорий – описательные и объяснительные.

Под описательной в данном контексте понимается теория, которая стремится выявить некоторую структуру в череде событий прошлого и экстраполировать эту структуру в будущее, делая вывод о том, что будущие события либо повторяют, либо дополняют структуру, выявленную в событиях прошлого. Объяснительная теория пытается дать истолкование этой в терминах причинности. Я полагаю, что объяснительная теория является философией истории лишь в той мере, в которой она связана с описательной теорией. Существует множество причинных теорий, стремящихся дать наиболее общее объяснение исторических событий с помощью наиболее общих терминов, ссылаясь на расовые, климатические или экономические факторы.

Однако такие теории в лучшем случае вносят вклад в социальные науки и сами по себе отнюдь не являются философией истории. Философией истории является, например, марксизм, включающий в себя обе теории – описательную и объяснительную. С точки зрения его описательной теории, основным является конфликт между классами, причем любой данный класс создает своего антагониста как условие собственного существования и ниспровергается им: «вся прежняя история... была историей борьбы классов»[48]. И история носит диалектический характер. Эта структура будет существовать до тех пор, пока действуют определенные причины, и попытка отождествить эти причины с различными экономическими факторами образует объяснительную теорию марксизма. Маркс предсказывал, что эта структура прекратит свое существование в будущем вследствие того, что причины, благодаря действию которых она существует, прекратят свое действие. О том, что произойдет после этого, Маркс не решался высказываться, ограничившись несколькими

[48] Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. ПСС, т. 19, с. 208.

осторожными намеками. Он чувствовал, однако, что термин «история» уже не будет использоваться. История в его понимании должна была бы закончиться с исчезновением классовых конфликтов. Он, Маркс, предлагает лишь теорию истории. Отсюда ясно, что выражение «вся история» охватывает гораздо больше, чем «все прошлое». Оно относится также и ко всему будущему или, если это важно, ко всему историческому будущему. К этому я еще вернусь.

Если связь между историей и философией мы рассматриваем указанным образом, то может возникнуть желание истолковать эту связь по аналогии с той, которая существует между астрономическими наблюдениями и теоретической астрономией. Так, например, Тихо Браге получил известность благодаря тому, что в течение длительного времени осуществлял чрезвычайно точные наблюдения положений (помимо всего прочего) известных планет. Однако самому ему не удалось в этих различных положениях обнаружить устойчивую структуру. Только Кеплер после длительной и напряженной работы смог открыть, что положения планет укладываются в эллипс, в одном из фокусов которого находится Солнце. Это напоминает то, что я назвал описательной теорией. Ньютону осталось объяснить, почему имеет место эта конкретная структура, т.е. построить объяснительную теорию. Философы истории иногда видят свою задачу именно в этом. Кант, например, писал:

«Какое бы представление в метафизическом смысле мы ни составили себе относительно понятия свободы воли, все же ее проявления, человеческие действия, точно так же, как и всякое другое природное явление, определяются всеобщими законами природы. История, занимающаяся повествованием об этих явлениях, как бы глубоко ни были скрыты их причины, все же позволяет надеяться, что, если бы она рассматривала игру свобод ной человеческой воли в целом, она могла бы открыть ее закономерный ход; и то, что у отдельных субъектов выглядит запутанным и лишенным всяких правил, по отношению ко всему роду все же можно было бы по знать как некое неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его первоначальных задатков... Посмотрим, удастся ли нам найти путеводную нить для такой истории, и предоставим затем природе произвести человека, который был бы в состоянии ее сочинить. Ведь породила же она Кеплера, неожиданным образом подчинившего эксцентрические орбиты планет определенным законам, а также Ньютона, объяснившего эти законы всеобщей естественной причиной»[49].

Если бы мы продолжили дальше это сравнение, то могли бы сказать, что субстантивная философия истории находится в таком же отношении к обычному историческому исследованию, в котором теоретическая наука находится к научному наблюдению. Существовали и, возможно, все еще существуют в науке разделы, которые не выходят за рамки наблюдений, сбора образцов и т.п. Обычная история как раз и является такой наукой. Тогда субстантивную философию истории можно было бы представить как шаг вперед, поднимающий историю на следующие два уровня (соответственно кеплеровский и ньютоновский) научного познания. По сути, «философия истории» была бы научной историей, и слово «философия» в этом контексте представляло бы собой просто старое употребление этого термина, в соответствии с которым физика когда-то называлась «философией природы». Законы Кеплера хотя и опирались

[49] Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в 6 томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 7-8.

на данные, собранные Тихо де Браге, однако были чем-то гораздо большим, предоставляя астрономам возможность не толь

ко систематизировать положения планет, наблюдавшиеся Тихо, но и предсказывать их будущие положения, причем даже тех планет, которые еще не были известны во времена Кеплера. Законы Ньютона объясняли не только те факты, которые были известны Тихо и Кеплеру, но (потенциально) и громадное число фактов, о которых они не знали. Точно так же можно было бы сказать, что по-настоящему успешная историческая теория далеко превосходит данные, собранные историей, и не только приводит их в некоторую систему, но также предсказывает и объясняет даже события будущей истории. Можно сказать, что именно в этом смысле субстантивная философия истории имеет дело со всей историей — со всем прошлым и будущим, со временем в целом. Историки же, напротив, интересуются только прошлым, а будущим начинают заниматься только тогда, когда оно становится прошлым. Это обусловлено тем, что все имеющиеся сегодня данные взяты из настоящего и прошлого, сейчас мы не можем получить данные из будущего, а история как раз и представляет собой деятельность по сбору данных.

Для субстантивной философии истории такая трактовка оказывается слишком лестной. Однако она чрезмерно принижает саму историю. Даже если считать, что предложенные концепции философии истории были по пытками создать нечто подобное научным теориям, то уже самое слабое знакомство с ними показывает, что это были довольно неудачные попытки, настолько неудачные, что при сопоставлении хотя бы со столь простой описательной теорией, как теория Кеплера, они кажутся совершенно не уместными и почти полностью лишенными предсказательной силы. Даже наиболее влиятельные из концепций объяснительной философии истории обладают чрезвычайно низкой степенью проверяемости. С другой стороны, если взять обычные исторические исследования (даже не самые лучшие), они выглядят вполне удовлетворительными в своем собственном жанре, соответствуют критериям этого жанра и выполняют свои задачи, в то время как концепции философии истории едва ли удовлетворяют критериям, сформулированным для научных теорий.

Кроме того, жанр, критериям которого, видимо, удовлетворяют исторические сочинения, не предполагает таких вещей, как последовательные записи о положениях планет каждую ночь. Такие работы, как, скажем, «История упадка и разрушения Римской империи» Гиббона, весьма трудно сравнивать с записями о наблюдениях Тихо или с любыми другими отчетами о научных наблюдениях. Скорее в рамках самой истории существует сходный вид деятельности, с которым история как целое соотносится в рассматриваемом отношении. Я имею в виду те процедуры, в которых историк пользуется специальными приемами для установления подлинности документов и предметов культуры, при датировке событий, при идентификации отдельных личностей или при решении таких вопросов, как, например, вопрос о том, действительно ли сэр Уолтер Рэли был атеистом. Такого рода процедуры действительно полезно рассматривать как процедуры наблюдения, приводящие

к установлению предположительно истинных единичных предложений типа: «Сэр Уолтер Рэли не был атеистом». Однако деятельность историка никоим образом не сводится только к этому. В самой истории встречаются попытки соединить известные факты в последовательные структуры и такое упорядочение фактов имеет почти столь же много общего с научными теориями, как и концепции философии истории. Конечно, эти структуры нельзя проецировать в будущее. Тем не менее, они обладают не которой предсказательной силой. Определенное понимание того, что произошло в прошлом, основанное на свидетельствах, дает нам возможность предсказать некоторый дополнительный факт – факт, о котором мы прежде не знали, и независимое исследование может подтвердить это предсказание. То обстоятельство, что предсказанный факт имел место в прошлом, недолжно нас смущать: это действительно предсказание. Если оно правильно, то мы, осуществив историческое исследование, впоследствии установим предсказанный факт. Это весьма похоже на предсказание того, что мы увидим на небе, если осуществим определенные наблюдения. Так, обнаружив типично римские могилы в разных местах Югославии и зная обычай римлян хоронить мертвых вдоль дорог, мы можем предположить, что все эти могилы расположены у некоей главной дороги. Дальнейшее исследование может подтвердить данное предсказание. Различие между наблюдением теорией, таким образом, в истории совершенно аналогично этому отношению в науке. Конечно, существует огромная разница между построениями историков и научными теориями, однако она не больше, чем разница между концепциями философии истории и естественнонаучными теориями.

Далее, неверно рассматривать сочинения историков просто как материал для будущих концепций философии истории (Тихо надеялся найти описательную теорию для своих наблюдений, однако нельзя предполагать, что историки именно так рассматривают свои «наблюдения»). Отсюда не следует, что деятельность историков нельзя было бы так рассматривать, просторами они этого не делают. Точно так же художник не смотрит на себя как на поставщика данных для историка искусства, даже если порой оказывается что его деятельность дает материал для историка. Как бы мы ни характеризовали деятельность историка в ином контексте, данное ее истолкование не учитывает тех целей и критериев их достижения, которые свойственны профессиональным историкам. И согласиться с этим толкованием значило бы полностью изменить наше понятие об истории как интеллектуальной дисциплине. Если мне случается прочесть изложение Тридцатилетней войны, которое побуждает меня к размышлениям относительно исторического объяснения, то мы вправе сказать, что историк, написавший это изложение, побуждает к философским размышлениям. Однако в его цели не входило побуждать читателя к такого рода размышлениям. Здесь, конечно же, имеет место следующая ситуация. Один историк очень добросовестно занимается установлением, скажем, некоторого факта прошлого.

Затем другой историк использует этот факт, создавая определенное описание какого-то фрагмента прошлого. В глазах его коллег это описание

может быть удовлетворительным или неудовлетворительным. Если данное изложение неудовлетворительно, может быть предложено другое изложение, точно такого же вида, что и первое, но удовлетворяющее тем критериям, с точки зрения которых было отвергнуто это первое изложение. Такие изложения (я еще буду говорить о критериях, которым должно удовлетворять историческое описание) являются завершенными – в том смысле, что любое их улучшение продолжает оставаться в рамках истории. Иными словами, эти описания не являются подготовительными материалами для какого-то другого вида деятельности. Они могут быть использованы лишь для описаний такого же рода, удовлетворяющих тем же самым критериям.

В таком случае различие между историей и философией истории не может состоять в том, что последняя, в отличие от первой, создает описания, опирающиеся на исторический материал. Такие описания создаются как самой историей, так и философией истории. Поэтому, чтобы выходить за рамки истории и представлять собой нечто иное по сравнению с историей, описание, создаваемое философом истории, должно быть совершенно иным по характеру. Конечно, в случае сходства с научными теориями, оно было бы иным, ибо, как представляется на первый взгляд, научные теории относят к совершенно иному жанру и удовлетворяют иным критериям, нежели обычные исторические описания. Однако трудность заключается в том, что концепции философии истории отнюдь не похожи на научные теории. Если они и похожи на что-нибудь, то лишь на обычные исторические описания, в которые они вносят некоторые утверждения о будущем, что обычно не характерно для истории.

Это последнее сходство заключается не только в том, что, подобно историческим описаниям, концепции философии истории часто имеют структуру повествования. Оно проявляется также в том, что концепции философии истории обычно стремятся к определенной интерпретации событий прошлого, что часто встречается в самой истории, но очень нетипично для науки. Концепции философии истории используют понятие интерпретации совершенно не свойственным, как мне представляется, для науки образом, – как определенное понятие «значения». Они стремятся раскрыть то, что в особом и исторически приемлемом смысле этого слова является «значением» того или иного события. Проф. Левит следующим образом характеризует субстантивную философию истории: это есть, говорит он, «систематическая интерпретация всеобщей истории в соответствии с некоторым принципом, благодаря которому исторические события и процессы связываются в последовательности, чтобы обрести окончательное значение»[50].

Как можно понять это особое употребление слова «значение», которое совершенно отлично от того, как мы употребляем его, когда говорим, на пример, о значении термина, предложения или некоторого выражения? Мне кажется, это можно понять приблизительно следующим образом. Когда мы говорим, что события обладают определенным «значением», мы имеем в виду некоторую

[50] *Lowith K.* Meaning in History. Chicago, 1957, p 1.

более широкую временную структуру, компонентами которой они являются. Такое употребление этого термина не является совсем уж необычным. Говоря, например, о каком-либо романе или пьесе, мы можем ритически отметить, что тот или иной эпизод не имел значения, «был несущественным». Тем самым мы хотим сказать, что он не повлиял на дальнейшее действие, был излишним и, следовательно, эстетически неоправданным. Однако такое суждение относительно конкретного эпизода мы можем высказать лишь тогда, когда познакомились со всем романом или пьесой. До этого мы можем лишь сказать, что нам все еще неизвестно значение того или иного эпизода, хотя мы предполагаем, что они играют некоторую роль в развитии сюжета. Впоследствии мы могли бы сказать, что данный эпизод обладал тем или иным значением (если не окажется так что он вообще не имел никакого значения и является недостатком пьесы). Я подчеркиваю, что только ретроспективно мы имеем право говорить, что некоторый эпизод имеет определенное значение, и только относительно произведения в целом. Однако информация обо всем произведении у нас как раз и отсутствует, когда мы только начинаем с ним знакомиться. Поэтому если что-то раздражает нас как лишенное значения, мы должны подождать, чтобы убедиться, так ли это; а если что-то кажется нам имеющим определенное значение, мы опять-таки должны подождать, чтобы убедиться в своей правоте! Мы часто вынуждены пересматривать свои оценки значения того или иного эпизода в свете дальнейших событий. В этом смысле понятие значений используется также и в истории. И вот теперь, когда Великая французская революция давно завершилась, мы можем сказать, каково было значение клятвы в зале для игры в мяч – значение, относительно которого могли сильно заблуждаться даже сами участники этого события. В этом смысле мы можем считать, что философы истории пытаются понять значение событий в контексте исторического целого, напоминающего художественную целостность, однако в этом случае мы имеем дело с целостностью истории, охватывающий прошлое, настоящее и будущее. В отличие от тех, кто прочитал весь роман и с определенной уверенностью способен судить о значении тех или иных событий в нем, философ истории не обладает знанием всей истории. В лучшем случае он знаком с ее фрагментом – всем прошлым. Однако он рассуждает в терминах всей истории и, опираясь только на известный ему ее фрагмент, пытается, с одной стороны, открыть структуру всей исторической целостности, которую он экстраполирует в будущее, а с другой стороны, в свете этой целостной структуры установить значение событий прошлого.

Я вполне согласен с утверждением проф. Левита относительно того, что такой способ рассмотрения истории является, по сути дела, теологическим 7 или, во всяком случае, обладает общим структурным сходством с теологическим истолкованием истории, которое рассматривает историю in toto (в целом), как осуществление некоего божественного замысла. […]

Спрашивать о значении некоего события в историческом смысле этого термина – значит ставить вопрос, на который можно ответить только в контексте завершенного рассказа [story]. Одно и то же событие будет приобретать различные значения в соответствии с тем рассказом, в который оно включается,

или, иными словами, в соответствии с разными множествами более поздних событий, с которыми его можно связать. Рассказ образует тот естественный контекст, в котором события приобретают историческое значение, и существует множество вопросов, которых я здесь даже не смогу коснуться, относительно критериев включенности в тот или иной рассказ – тех критериев, опираясь на которые, мы говорим, напри мер, что событие E включено в рассказ S, а событие E – нет. Однако ясно, что рассказывать историю — значит исключать какие-то события, т.е. неявно обращаться к такого рода критериям. Столь же очевидно, что рассказ, в котором в качестве существенного элемента фигурирует событие E, мы можем поведать только в том случае, если знаем, какие более поздние события связаны с E, поэтому – в определенном смысле – мы можем рассказывать только истинные истории относительно прошлого. Иногда этому смыслу противоречат концепции субстантивной философии истории. Употребляя понятие значения в том же смысле, как и историки, полагающие, что события вплетаются в рассказ, представители философии истории пытаются открыть значение событий еще до того, как про изошли более поздние события, которые только и придают значение первым. Они экстраполируют в будущее структуры повествования. Короче говоря, они пытаются рассказать историю еще до того, как это можно сделать. А рассказ, который их интересует, есть, без сомнения, вся история, рассказ об истории в целом. Конечно, отсюда не следует, что каждое событие должно найти себе место в этом рассказе (рассказ, чтобы быть рассказом, должен опускать некоторые вещи). Это означает лишь, помимо всего прочего, что представитель философии истории пытается открыть значение событий в контексте истории в целом. Стало быть, его способ упорядочения материала такой же, как у историка. Однако, как мы увидим, разница заключается не только в более широком масштабе. Она связана также с определенным видом высказываний о будущем. Существуют способы установить, что именно случится в будущем, и существуют даже способы исторического описания будущих событий.

Один из наиболее надежных способов состоит в том, чтобы подождать и увидеть, что произойдет, а потом написать историю этого. Но философы истории нетерпеливы. Они сегодня хотят сделать то, что историк, естественно, сможет сделать лишь гораздо позже. Они хотят настоящее и прошлое увидеть в перспективе будущего (причем завершенного будущего, ибо у всякого рассказа должен быть конец). Они стремятся описать события. так, как обычно нельзя сделать в тот момент, когда эти события происходят. Существуют описания (и я буду много говорить о них в этой книге), которые мы встречаем в сочинениях историков и которые характерны для их способа изложения, – описания, которые мы считаем достаточно понятными и даже истинными. Однако мы сочли бы их весьма невразумительными и не заслуживающими доверия, если бы они были высказаны в тот момент, когда происходило описываемое событие. Историк может написать: «Автор «Племянника Рамо» родился в 1715 г.». Но было бы весьма странно, если бы кто-то в 1715 г. произнес: «Автор «Племянника Рамо» только что родился». И еще более странно было бы, если бы кто-то, скажем, в 1700 г. произнес эту фразу в будущем времени. Что могло бы означать такое

утверждение в 1715 или, хуже того, в 1700 г.? Конечно, можно было бы предсказать, что мадам Дидро родит какого-то писателя, может быть, даже члена «Энциклопедии» («Вы произведете на свет энциклопедиста»), на том, например, основании, что на протяжении не скольких поколений мужчины в семье Дидро были литераторами. Однако говорить о нем как о потенциальном авторе конкретного еще не написанного произведения – значит далеко выходить за рамки предсказания и впадать в пророчество, т.е. описывать настоящее в свете тех будущих событий, которые еще не произошли («Ты родишь Спасителя»). Тем не менее, именно такое описание событий, существенно опирающееся на более поздние события, – будущие события по отношению к тому времени, когда дается описание, – пытается представить субстантивная философия истории. Фактически она стремится написать историю событий до того, как они произошли, и дать изложение прошлого, опираясь на пони мание будущего.

Именно это в субстантивной философии истории я нахожу и интересным, и одновременно странным с философской точки зрения. Критики тогда проводят важное различие между значением истории и значением «истории», чтобы выразить сомнение относительно законности всей философской истории. Говорить о значении некоторого события – значит принимать какой-то контекст, в котором это событие значимо. […] Для истории в целом не существует более широкого контекста, чем она сама. Хотя это чрезвычайно важное обстоятельство, оно, как мне представляется, по существу не затрагивает субстантивную философию истории. Во-первых, философ может сказать, что история в целом получает свое значение из некоторого совершенно внеисторического контекста, например из некоторого Божественного замысла, а Бог находится вне истории и вне времени. Во-вторых, он может, о чем я уже упоминал, указать на то, что приписывание исторического значения само зависит от приписывания некоего иного, внеисторического значения, например, деяния А исторически значимы как повлиявшие на В, ибо деяния В мы рассматриваем как важные в некотором совершенно ином смысле. Затем философ может согласиться с тем, что нельзя говорить об историческом значении истории в целом, однако историческое значение никоим образом не является единственным видом значения. Наконец, он может указать на то, что под «историей в целом» он не обязан понимать все события, которые произошли или произойдут. Далеко не все оказывается частью истории в целом и история в целом не является самым широким из возможных контекстов. Рассказ, как мы отмечали, что-то должен оставлять в стороне. Все, что происходило в Сибири, например Гегель не считал частью истории. Он не отрицал того факта, что в Сибири происходили какие-то события, однако, с его точки зрения, эти события не имели никакого значения для главного развития событий, историю которого он стремился представить. Говоря о значении истории в целом, он усматривал его в следующем: история – это поступательное движение к самосознанию Абсолютного Духа. Все происходившее в истории имело значение применительно к этому развитию или было лишено значения, однако Гегель никогда не задавался вопросом о значении окончательного самосознания Абсолютного Духа. Если бы он поставил такой вопрос, то, безусловно, перешел

бы к совершенно иному смыслу понятия «значение», нежели тот, в котором это понятие применяется к обычным историческим событиям. Однако ошибка философов истории, как мне представляется, не сводится просто к смешению двух разных смыслов понятия значения. Я уже говорил, что даже обычные историки отнюдь не всегда употребляют слово «значение» в одном и том же смысле. Если бы вещи были важны только с точки зрения истории, то бессмысленно было бы говорить о чем-либо (скажем, о неаполитанской живописи XVIII столетия), что оно представляет только исторический интерес.

И все-таки мне кажется, что субстантивная философия истории по сути своей ошибочна и опирается на фундаментальную ошибку. Ошибочно предполагать, что мы способны написать историю событий еще до того, как они совершились. Эту ошибку можно представить таким образом: философы. пытаются дать неподходящее по времени описание событий, описать события так, как их нельзя описывать в данный момент. Я подразумеваю здесь тот известный факт, что мы пишем историю событий лишь после того как события произошли. Конечно, одной ссылки на этот факт еще недостаточно. Подлинно философская проблема состоит в том, чтобы объяснить этот факт. Ученые делают точные предсказания относительно будущего, да и все мы на это способны в повседневной жизни. Однако этот вид высказываний о будущем, которые делает философ истории или которых требует от него его деятельность, вызывает у меня подозрения. Их утверждения о прошлом и настоящем логически связаны с их утверждениями о будущем, и если последние неправомерны, первые не являются надежными. Историк описывает некоторые прошлые события, ссылаясь на другие события, которые для первых событий находятся в будущем, но для самого историка являются прошлым. Философ же истории описывает прошлые события, ссылаясь на другие события, которые находятся в будущем и для описываемых событий и для самого философа. Я утверждаю, что нельзя принять точку зрения, оправдывающую такой род деятельности. Присущий истории способ упорядочения событий не допускает экстраполяции в будущее и структуры, в соответствии с которыми осуществляется такое упорядочение, в этом смысле не являются научными теориями. Отчасти это обусловлено тем, что историческое значение связано с внеисторическим значением, а это последнее изменяется вместе с интересами людей. Рассказы, повествуемые историками, связаны не только с периодом, к которому они относятся, но и внеисторическими интересами историков как представителей человеческого рода. Если я прав, то в историческом описании всегда присутствует неустранимая конвенциональность и произвольность, поэтому чрезвычайно трудно, если вообще возможно, говорить – как это пытаются делать представители субстантивной философии истории – о единственном рассказе, повествующем об истории в целом или о любом множестве событий, философия истории является интеллектуальным монстром, «кентавром», однажды назвал ее Якоб Буркхардт, не являющимся ни историей, ни наукой, хотя этот кентавр похож на первую и решается делать выводы, на которые способна только наука.

Задача истории – согласовывать, пишет Буркхардт, а философии – подчинять, поэтому выражение «философия истории» является внутренне

противоречивым. Это верно в общем, но очень мало говорит о способе, посредством которого история согласовывает и который отличает ее – интуитивно мы чувствуем различие – от науки. И это приводит нас к аналитической философии истории, главная цель которой заключается в том, чтобы сделать ясным этот способ согласовывания. Главное, о чем при этом нужно помнить, что согласуемые события отделены друг от друга временным промежутком и одно из них по отношению к другому находится в прошлом, а другое – в будущем, хотя для историка все они принадлежат прошлому. Почему все они для историка должны быть в прошлом и так ли это, есть основной вопрос, обсуждаемый в данной книге. Обсуждая наше знание о прошлом, я не могу не обсуждать наше знание о будущем, если здесьвообще возможно говорить о знании. Поэтому субстантивная философия истории интересует меня в той же мере, как и сама история. Я утверждаю, что наше знание о прошлом существенно ограничено нашим незнанием будущего. Установление границ есть общая задача философии, а установление этой границы есть специфическая задача аналитической философии истории в моем понимании. […]

Данто А. Аналитическая философия истории.
М.: Идея-Прес, 2002. С. 11-24.

Вопросы

1. *На каком основании А. Данто разграничивает субстантивную и аналитическую философию истории?*
2. *Какие недостатки субстантивной философии истории выделяет А. Данто?*
3. *Какие задачи должна решать аналитическая философия истории?*

Карен Хачикович Момджян (1948 – 2025)
Гипотеза общественного прогресса в современной социальной теории

Общепризнано, что идея прогресса – восходящего развития, усовершенствования общества – играла колоссальную роль в самосознании европейской цивилизации.

Конечно, модальность прогресса, его источник и характер понимались по-разному. Кто-то верил в трансцендентный источник поступательного развития, считая, что переход от «…примитивного прошлого к славному будущему… является реализацией изначального плана Провидения»[51]. Кто-то трактовал прогресс как гуманистический проект – желаемую цель разумных, свободных людей, которые используют растущие знания для улучшения общества и самих себя. Кто-то понимал прогресс как объективный процесс дифференциации и усложнения, который имманентен обществу и не зависит от желаний и воли живущих в нем людей.

[51] Нисбет Р. Прогресс: история идеи. М., 2007. С. 527.

Как бы то ни было, нельзя не согласиться с английским историком и философом Кристофером Доусоном, считавшим, что идея прогресса долгие столетия выступала как «рабочая вера европейской цивилизации». Ту же мысль разделяет Р. Нисбет, считающий, что «…ни одна идея не была более важна и, возможно, даже равна ей по значимости, как идея прогресса в западной цивилизации на протяжении почти трех тысяч лет»[52].

Вместе с тем ни для кого не секрет, что в современном обществознании популярность идеи прогресса существенно уменьшилась. Очевидной причиной этого стало массовое «разочарование в истории», связанное с реалиями XX в., который поэт Е. Евтушенко назвал «газовой камерой надежд». Прошедший век не оправдал оптимистических ожиданий человечества, ознаменовавшись мощнейшими социальными деструкциями в виде кровопролитных войн, тоталитарного насилия над личностью, деградации культуры и прочего.

Как следствие, все большее число теоретиков склонны согласиться с Ж.-Ф. Лиотаром, считающим, что наше время ознаменовалось «концом великих басен», к которым относят «метарассказы» о прогрессе[53]. Утратив прежний оптимизм, современная социальная теория, словами Роберта Холтона, «одержима идеей кризиса»[54], который рассматривается многими как хронический, всеобщий, не оставляющий надежд на улучшение[55].

Впрочем, в послевоенной истории Запада был кратковременный ренессанс социального оптимизма, связанный с крушением «социалистического лагеря», который породил надежду на окончательное торжество либеральной модели общественного устройства. Но и этот оптимизм развеялся, сменившись осознанием того, что современный социум, используя выражение английского антрополога Бронислава Малиновского, вновь вступает в эпоху «негарантированных исходов».

Таким образом, идея поступательного развития общества подвергается мощной ***фактологической*** критике, которая отрицает сам факт прогресса, считает, что современная цивилизация характеризуется скорее регрессивными, чем прогрессивными трендами[56].

Существует, однако, и иная – ***методологическая*** – критика, которая абстрагируется от социальных надежд и разочарований и запрещает любые суждения о восходящем или нисходящем векторе общественных изменений.

---

[52] Там же. С. 34.

[53] «Мы считаем "постмодерном", – пишет Лиотар, – недоверие в отношении метарассказов… Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель» (Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 10)

[54] Цит по: 59.

[55] Многие теоретики полагают, что разочарование в идее прогресса характерно не только для научного, но и для массового сознания. По мнению Р. Нисбета, сбывается прогноз Алексиса де Токвиля, считавшего, что из-за упадка религии и господства консьюмеризма, порождающего экзистенциальную скуку, немалое число людей впадет «…в то полное, скотское безразличие к будущему, которое вполне соответствует определенным инстинктам человеческой натуры» (Нисбет Р. Прогресс: история идеи. М., 2007. С. 531)

[56] Впрочем, идею прогресса как доминирующей тенденции истории отрицают не только алармисты, разочарованные ходом общественного развития, но и сторонники циклического развития истории. К примеру, П. Сорокин считал «закат» современной ему Европы не результатом внезапной катастрофы, а естественным следствием закона циклической смены социокультурных суперсистем, происходящей во всей известной человеческой истории. (См.: Сорокин П. Социальная и культурная динамика. М., 2006.)

Именно с этой темы я и хочу начать краткий анализ эвристической ценности идей прогресса/регресса общества.

В основе методологической критики лежит упрощенно понятый принцип «свободы от оценки», сформулированный М. Вебером. Оценочные суждения признаются априори субъективными, а поскольку рассуждения о прогрессе или регрессе оценочны по определению, им отказывают в статусе суждений науки, претендующей на объективность.

Как утверждал немецкий социолог Леопольд фон Визе, ученый может и должен констатировать факт социального изменения и объяснять его, но не вправе оценивать изменения в терминах «лучшее – худшее», «совершенное – несовершенное» и т.д. Такая точка зрения широко распространена среди современных теоретиков, считающих, что «…прогресс всегда соотносится с ценностями, т.е. это не чисто описательная, детальная, объективированная концепция, а, скорее, ценностная категория. Один и тот же процесс может квалифицироваться по-разному в зависимости от предполагаемых ценностных предпочтений, которые совершенно различны у разных индивидов, групп, классов, наций»[57].

Не соглашаясь с таким подходом, я полагаю, что оценочный характер суждений о прогрессе/регрессе не является основанием для их априорной научной дисквалификации.

Дело в том, что оценка оценке рознь. Мне уже приходилось говорить о необходимости различать два типа оценок[58]. Первый из них представлен ***суждениями ценности***, которые связаны с мотивационным выбором конечных целей человеческого существования в мире. Человек субстанциально свободен в выборе таких целей. Это значит, что каждый из нас сам решает, что для него важнее – факт жизни или качество жизни, безопасность или свобода, долголетие или чувственные удовольствия.

Однако, делая осознанный выбор, считая его субъективно правильным, мы не вправе рассматривать его как гносеологически истинный. Точно так же никто не имеет права трактовать наш выбор в пользу одной, а не другой ценности как гносеологически ложный – по той причине, что должное в этом мире не сводится к сущему и не выводится из него[59].

В отношении таких ценностных суждений М. Вебер, несомненно, прав – они не поддаются гносеологической проверке на истинность или ложность и потому не должны использоваться в научном дискурсе[60]. Конечно, нельзя

---

[57] Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996. С. 50-51.

[58] См: Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества и истории. М., 2013. С. 11-19.

[59] Согласно этому принципу, именуемому «гильотиной Юма», мы обязаны различать суждения факта, проверяемые на истинность (дескриптивные суждения), и суждения долга (прескриптивные суждения), имеющие статус внеистинностных утверждений. Юм считал невозможным делать из дескриптивных суждений прескриптивные выводы, то есть выводить суждения о должном для человека из суждений о сущем в мире. Ту же мысль о взаимной несводимости сущего и должного мы встречаем у Канта, который, использовал ее для обоснования этики. Подробный анализ социально-философских следствий сказанного смотри в: Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества и истории. М., 2013.

[60] Конечно, ученый не может не иметь собственного мнения по этим вопросам, но принцип «интеллектуальной честности», сформулированный М. Вебером, не позволяет ему смешивать свои гражданские убеждения со

забывать, что суждения ценности (к примеру, о допустимости или недопустимости абортов, смертной казни или эвтаназии) могут обретать определенную общезначимость и даже юридическую общеобязательность, что тем не менее не делает их истинными.

Существует, однако, второй тип оценок, представленный ***суждениями значимости***, которые – в отличие от суждений ценности – вполне доступны проверке на истинность или ложность и потому могут и должны использоваться наукой. Есть два вида таких суждений, имеющих разное отношение к теории прогресса.

Первый представлен оценками, отображающими безальтернативные предпочтения человеческого тела, которое в отличие от человеческого духа не обладает свободой воли и существует в диапазоне объективно полезного и объективно вредного. Именно поэтому оценка курения или неумеренного потребления алкоголя как «плохих привычек», вызывающих в нашем организме физиологические дисфункции, является вполне проверяемой, доказуемой наукой[61].

В основе второго вида суждений значимости лежит выбор средств достижения поставленной конечной цели или, словами Питирима Сорокина, выбор «ценностей как средств», служащих достижению «ценностей как целей». Как говорил великий Гёте, «свободен только первый шаг, но мы рабы другого». Это значит, что гносеологическая свобода в выборе конечных целей, улетучивается в процессе их реализации, поскольку характер цели определяет характер средств, с помощью которых она может быть достигнута[62].

Соответственно, выбор средств утрачивает «гносеологический иммунитет», присущий выбору конечных целей: он оказывается праксеологически «правильным» или «неправильным», что связано напрямую с гносеологически истинным или ложным пониманием ситуации. В результате право ценностного выбора, защищенного от гносеологических инвектив, превращается в пределе в эфемерное «право на ошибку», то есть, «право оказаться дураком», от которого любой человек с радостью откажется.

своими же научными утверждениями. Максимум того, что может и должен сделать ученый – рассказать людям о последствиях их ценностного выбора, но не делать этот выбор за них, ссылаясь на авторитет науки.

[61] Оценкой, по моему убеждению, следует считать процедуру установления значимости (ценности) объекта для субъекта, когда оцениваемый объект рассматривается не в аспекте его внутренних свойств, а с точки зрения его влияния на жизнь оценивающего субъекта, способности удовлетворять его потребности или вести к их депривации. При таком понимании суждение о вреде табака или пользе физических упражнений, несомненно, являются оценочными.

[62] Это обстоятельство прекрасно понимал М. Вебер, писавший: «Размышление о последних элементах осмысленных человеческих действий всегда связано с категориями “цели” и “средства”. Мы in concreto стремимся к чему-нибудь либо “из-за его собственной ценности”, либо рассматривая его как средство к достижению некоей цели. Научному исследованию прежде всего и безусловно доступна проблема соответствия средств поставленной цели. Поскольку мы (в границах нашего знания) способны установить, какие средства соответствуют (и какие не соответствуют) данной цели, мы можем тем самым взвесить шансы на то, в какой мере с помощью определенных средств, имеющихся в нашем распоряжении, вообще возможно достигнуть определенной цели и одновременно косвенным образом подвергнуть критике, исходя из исторической ситуации, саму постановку цели, охарактеризовав ее как практически осмысленную или лишенную смысла в данных условиях» [Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 347–348].

Именно это господство цели над средствами делает возможной верификацию оценочных суждений значимости, на которых и строится научная теория общественного прогресса.

Руководствуясь таким подходом, я полагаю, что рассуждения о прогрессе или регрессе могут быть научными, если речь идет об оценке ***функциональных*** феноменов общественной жизни, имеющих внешнее назначение, которое оправдывает сам факт их существования и определяет их сущность.

Функция в этом случае понимается, словами Дюркгейма, как соответствие между бытием объекта и его назначением. Функционировать – это значит служить средством осуществления внешней, не собственной цели. В этом плане функциональные объекты качественно отличны от субстанциальных систем, обладающих ***самоцельностью***, способностью не только функционировать, но и ***жить***, осуществлять собственные цели в процессе самопорождения, самоподдержания и саморазвития. В обществе такими субстанциальными сущностями являются, прежде всего, отдельно взятые, конкретные живые люди, самоцельность которых обретает высшую форму ***субъектности*** – способности не просто следовать собственным целям, но и свободно полагать их, не опасаясь никаких гносеологических экспертиз.

Иначе обстоит дело с функциональными феноменами (вещами, символами, связями, институтами, сферами общественной жизни и даже самим обществом), которые поддаются верифицируемой научной оценке. «Прогрессивность» или «регрессивность» таких феноменов имеет объективный критерий измерения, каковым является соответствие объекта породившей его функции, способность или неспособность эффективно справляться с ее исполнением.

К примеру, мы знаем, что легковые автомобили – это функциональные объекты, главное назначение которых состоит в быстром, комфортном и безопасном передвижении. Признав этот факт, мы должны будем признать, что спор о качестве машин, выходящий за рамки их внешнего вида, вовсе не дело вкуса (о котором не спорят), а предмет объективной инженерной оценки. Конечно, кто-то может утверждать, что автомобили ВАЗ лучше автомобилей BMW, поскольку последние ему не по карману. Но в этой ситуации плохой следует считать не автомашину, а зарплату: на том основании, что у нас нет денег на хорошую вещь, не следует называть хорошей плохую (впрочем, доступность или недоступность вещей для нуждающихся в них людей – это важный аспект теории прогресса, к рассмотрению которого мы перейдем чуть ниже).

Ясно, конечно, что сопоставление автомобилей выходит за рамки теории общественного прогресса, которая касается не отдельных предметов, а общественных институтов, отвечающих за их создание и распределение. Простейшие аргументы, использованные выше, приведены для защиты самой идеи верифицируемых оценок, лежащей в основе научной теории прогресса. В рамках той же логики мы имеем право оценивать не только автомобили, телевизоры или утюги, но и любые функциональные институты общественной жизни, имеющие определенное назначение. Так, ученый имеет полное право, оставаясь ученым, считать несовершенной, «плохой» полицию, не способную

обеспечивать правопорядок, или Академию наук, которая не справляется со своими уставными задачами, да и в целом государство, если оно не способно обеспечить баланс общественных интересов и безопасность своих граждан.

Убедившись в верифицируемости суждений значимости, мы должны сделать следующий шаг в рассмотрении идеи прогресса, который предполагает различение трех связанных, но не совпадающих аспектов интересующей нас проблемы – ***прогресса в обществе***, ***прогресса общества*** и, наконец, ***прогресса человечества***. Не сделав этих уточнений, мы рискуем превратить практически полезную, операциональную теорию в идеологему, не подлежащую научной апробации.

Чтобы пояснить сказанное, следует вспомнить, что обществом мы называем самодостаточный человеческий коллектив, члены которого способны самостоятельно создавать и воссоздавать все условия своего существования, в том числе формировать людей как социальных существ. Так понятое общество представляет собой систему органического типа, состоящую из целого ряда взаимосвязанных функциональных ***подсистем***, имеющих собственное разветвленное строение, ***элементов***, которые далее не делятся без утраты специфицирующего социальную систему качества, и ***компонентов***, занимающих промежуточное положение между подсистемами и элементами общества.

Так, в любом обществе, независимо от времени и места его существования, имеются четыре вида элементов, из которых строится любая ткань социального взаимодействия. К этим элементам относятся: 1) ***субъекты***, инициирующие и осуществляющие целенаправленную деятельность[63]; 2) ***вещи*** – объекты практического назначения, посредством которых люди физически изменяют природную и социальную среду своего существования (а также собственное тело, представляющее собой внутреннюю среду общественного человека); 3) ***знаки***, представляющие опредмеченную информацию, посредством которой люди изменяют не сам мир, а свое представление о мире, программируют и координируют свои индивидуальные сознания; 4) ***связи и отношения***, которые должны обеспечивать упорядоченный характер совместных усилий, эффективное разделение труда и распределение его продуктов.

Очевидно, что названные элементы, без которых невозможна общественная жизнь людей, в готовом виде с неба не падают. Они подлежат производству и воспроизводству, за которое отвечают четыре типа деятельности, необходимые для самодостаточного существования людей, образующих общество, их выживания и развития.

Речь идет: 1) о ***социальной деятельности***, производящей дееспособных субъектов путем рождения людей, их воспитания, обучения, здравоохранения и

---

[63] Считая субъектами деятельности отдельно взятых людей, важно понимать, что их «элементарность», неделимость имеет сугубо структурный характер. Как известно, структурный анализ интересуется частями системы, а не ее свойствами или состояниями. Множество таких свойств и состояний делают человека атрибутивно более сложным образованием, чем общество. В структурном же аспекте общественный человек элементарен, поскольку образующие его части интересуют лишь анатомию и медицину, но не социальные науки.

проч.; 2) о ***хозяйственной деятельности***, производящей необходимые людям вещи; 3) об ***организационной деятельности***, создающей и регулирующей социальные связи и отношения (видами этой активности являются коммуникативная и управленческая деятельность в ее административной и политической формах); 4) о ***духовной деятельности***, производящей разнообразные виды информации (знания, мнения, технические и социальные нормы, художественные образы, религиозные верования и проч.).

Именно эти виды производства лежат в основе одноименных подсистем общества, или сфер общественной жизни. Каждая из них включает в себя инвариантные сферам уклады общественной жизни, которые соответствуют компонентному уровню социальной структуры. Речь идет: 1) об ***экономическом укладе***, в основе которого лежат распределительные отношения, возникающие по поводу создаваемого людьми предметного богатства; 2) об ***институциональном укладе***, представляющем собой групповую инфраструктуру общества (распределение членов общества по социальным группам и институтам); 3) о ***культурном укладе***, включающем в себя системную совокупность символических программ мышления и чувствования, используемых субъектами в каждой из сфер.

После этого краткого экскурса в проблематику «социальной статики», мы можем вернуться к идее трех разных аспектов теории общественного прогресса. Говоря о первом из них, обозначенном нами как ***«прогресс в обществе»***, мы имеем в виду поступательное развитие в рамках отдельных подсистем общественной системы. Этот прогресс представляет собой ***технологическое улучшение*** разных видов общественного производства, которое измеряется эффективностью исполнения возложенной на них функции. Хочу подчеркнуть, что речь идет именно о технологическом аспекте прогресса, рассматривая который мы сознательно абстрагируемся от вопроса о том, каким образом улучшения (или ухудшения) в способе производства людей, вещей, социальных связей и информации влияют на иные сферы общества и на положение людей, живущих в нем. Рассмотрим кратко этот аспект прогресса, помня о том, что предметом нашего исследования является не калькуляция конкретных достижений и неудач, а концептуальная возможность их объективного различения.

Видимо, проще всего дело обстоит с технологическим прогрессом в ***сфере материального производства***, где мы имеем четкие критерии «лучшего» и «худшего» и, в целом, позитивную динамику развития, когда все лучшие вещи создаются за меньшее время и с меньшими издержками.

Сложнее обстоит дело с поступательным развитием ***организационной сферы***. Конечно, никто не будет оспаривать технологический прогресс коммуникативной деятельности, которая создает организационную связь людей и людей, людей и предметов, предметов и предметов (об этом свидетельствуют беспрецедентные достижения в области транспорта, связи, банковских транзакций и проч.).

Не столь очевидна ситуация в сфере социального управления, задача которого – не только создавать связи, но и оптимизировать их с использованием

властных механизмов. С одной стороны, в наиболее развитых странах мы имеем административные и политические достижения, связанные с утверждением демократических форм правления, которые – несмотря на ряд внутренних сложностей[64] – обеспечивают баланс интересов, эффективную обратную связь между властью и гражданским обществом. В результате мы можем констатировать минимизацию контрпродуктивного насилия, переход от принуждения к более эффективному побуждению, возможность демпфировать кризисные явления, не доводя их до масштабов Великой депрессии, умение поддерживать правопорядок, предотвращая и раскрывая преступления и т.д. С другой стороны, мы имеем постоянное и неуклонное усложнение организационных задач, включая защиту от вновь возникающих глобальных опасностей, ставящих под угрозу и жизнь человека, и качество этой жизни.

Даже если удается статистически обосновать наличие организационных улучшений, мы не можем быть уверены, что эта тенденция исторически необратима. Впрочем, хочу напомнить, что рассуждения о прогрессе в обществе (в отличие от рассуждений о прогрессе человечества как такового) не требует от нас стратегических прогнозов – речь идет об операциональной возможности отличать «технологически совершенное» от «технологически несовершенного», оставаясь при этом в рамках научной объективности.

Проявления технологического прогресса обнаружимы в ***социальной сфере***, отвечающей за производство и воспроизводство непосредственной человеческой жизни. В самом деле, трудно найти пессимиста, который сомневался бы в прогрессе медицины, способной побороть множество ранее неизлечимых болезней, серьезно удлинившей средний срок человеческой жизни. Менее очевидно поступательное развитие в сфере воспитания и особенно обучения людей, где несомненные достижения соседствуют с очевидными утратами – оборотной стороной технического прогресса (я бы выделил в первую очередь: проблемы, связанные с кризисом семьи, самодовлеющая ценность которой приносится в жертву гедонистической свободе ее членов; кризис образования, связанный с его коммерциализацией, когда сложнейшие отношения учитель – ученик превращаются в «сферу услуг, оказываемых населению»).

Еще сложнее обстоит дело с прогрессом в ***духовной сфере общества***. Чтобы оценить возможности такого прогресса следует учесть, что духовная деятельность, создающая необходимую людям информацию, выступает в двух разных формах – ***ориентационной*** и ***проектной***, где прогресс проявляет себя по-разному. Задачей ориентационной подсистемы является постижение наличного бытия, реально существующего мира, задачей проектного сознания – конструирование, «придумывание» того, чего в мире еще нет.

Добавим к сказанному, что ориентационная активность делится на ***познание*** мира, которое пытается понять мир в его собственной логике – логике

[64] Неустранимым дефектом демократии французский философ Р. Арон считал ситуацию, при которой граждане адресуют власти два взаимоисключающих требования: 1) чтобы ими управляли мудро; 2) чтобы ими управляли в соответствии с их собственными желаниями [Арон Р. Лекции по философии истории. М., 2014.].

его бытия, не зависящей от ценностных преференций познающего субъекта, и ***осознание*** мира, которое интересуется не миром, а значениями мира для живущих в нем людей, соотносит мир с потребностями человека, чтобы понять, что в этом мире является добром, а что злом и т.д.

Учитывая эти различия, можно утверждать, что наиболее очевидным является прогресс в сфере рефлективной ориентации или познания мира. Можно вслед за Экклезиастом ставить под сомнение способность знания служить человеческому счастью, но нельзя отрицать тот факт, что мы знаем все больше о все большем, хотя следствия этого прогресса, действительно, неоднозначны.

С экспоненциальным ростом знаний связано поступательное развитие в такой сфере проектного сознания, как ***инженерные умения***, лежащие в основе всех форм технологического прогресса. Формула Конта «знать, чтобы уметь, уметь, чтобы мочь» имеет особое значение для современной эпохи научно-технических революций.

Характерно, что проявлением инженерного прогресса приходится считать не только изобретения, улучшающие человеческую жизнь, но и создание смертоносных вооружений (хотя возможность убить все большее число людей за ту же единицу времени едва ли соответствует «нетехнологическим» измерениям прогресса, о которых нам еще предстоит говорить).

Особым образом технологический прогресс проявляет себя в сфере ценностного осознании мира. Видом такого осознания является, к примеру, валюативная философия, которая ищет и концептуализирует смыслы человеческого существования в мире и моделирует конгениальные этим смыслам формы общественного устройства. В отличие от эпистемной философии валюативная традиция дает нам не ***знания*** о мире, а ***мнения*** о нем, связанные с двумя последними вопросами кантовской триады – на что я могу надеяться в этом мире и что я должен делать в нем (вопрос о том, что я могу знать о мире относится к компетенции эпистемной, а не софийной философии, познающей, а не осознающей мир, говорящей на языке суждений истины, а не на языке неверифицируемых суждений ценности).

Существует ли прогресс в сфере философского осознания? Можем ли мы соотносить Эпикура и Кьеркегора, Сенеку и Бердяева как более или менее мудрых мыслителей? Едва ли. И все же утверждать наличие прогресса в этой сфере можно при условии, что мы умеем различать две формы поступательного развития в обществе – ***прогресс как совершенствование*** и ***прогресс как прибавление значимых результатов*** человеческого труда, в данном случае накопление софийной информации, или попросту мудрости.

Подобным образом обстоит дело с технологическим прогрессом и в такой сфере проектного сознания как искусство, творящее мир по законам красоты. У нас нет оснований утверждать, что Толстой является лучшим писателем, чем Шекспир, а Шостакович лучшим композитором, чем Бах. Подобные сопоставления бессмысленны хотя бы потому, что эстетические пристрастия

людей меняются от эпохи к эпохе, что делает невозможными объективные оценки[65].

Тем не менее прогресс в искусстве существует, выступая – как и в случае с валюативной философией – в качестве «прогресса как прибавления». Можно утверждать, что музыка, в которой есть и Бах, и Шостакович, богаче музыки, в которой есть только Бах, а потому она лучше справляется со своей функцией доставлять наслаждение слушателям.

Наиболее сложным является вопрос о прогрессе в сфере морального сознания. Собственно говоря, сама мораль как совокупность неформализованных норм, регулирующих поведение, едва ли прогрессирует – со времен Нагорной проповеди вряд ли придуманы новые заповеди, сохраняющие свою способность программировать поведение людей.

Поэтому правильнее рассуждать не о прогрессе морали, а о ***прогрессе нравов***. Нравы – это социализация морали, практическая готовность (или неготовность) множества людей добровольно и бескорыстно подчинять свое поведение усвоенным моральным нормам.

Существует ли такой нравственный прогресс? Многие отвечают на этот вопрос утвердительно, связывая его с ростом уважения к человеку, отказом от демонстративной жестокости в отношении его жизни и достоинства.

Да, мы знаем, что в цивилизованных странах прекратилась практика публичных казней, собиравших множество зрителей, что к душевнобольным перестали относиться как к животным, что смягчилась тюремная практика и т.д. Но можно ли считать происходящее смягчением нравов? Можно ли считать, что в современном мире стало больше совестливых, добрых и отзывчивых людей, неравнодушных к чужой боли, способных прийти на помощь незнакомому человеку?

Я полагаю все же, что в основе современного смягчения нравов лежит не столько нравственный прогресс, сколько целерациональный расчет общественной пользы.

Благодаря уже упоминавшемуся организационному прогрессу мы живем в обществе, в котором «пряник» оказался эффективнее «кнута», сотрудничество – эффективнее конфронтации, свобода – эффективнее несвободы. В результате таких изменений многие люди стали вести себя корректно в отношении себе подобных, поскольку понимают, что альтернатива является контрпродуктивной, не приводит к желаемым результатам («violence does not pay»[66], как сказала М. Тэтчер).

---

[65] Это, однако, не значит, что в искусстве нет никаких различий между совершенным и несовершенным, «хорошим» и «плохим», между «маляром негодным» и «мадонной Рафаэля». Эти различия отсутствуют, если мы сравниваем между собой великих писателей или музыкантов, но они очевидны, если объектом оценки становятся авторы ремесленнических поделок, ориентированных на дурной, неразвитый эстетический вкус. Недаром в любом нормальном искусстве существует институт ученичества, позволяющий овладеть секретами мастерства, усовершенствовать свое умение. Впрочем, эта точка зрения не слишком популярна у любителей «современного искусства», которое, по моему убеждению, представляет собой классическое проявление ортеговского «восстания масс».

[66] Англ. – «насилие не приносит выгод» (прим. сост.).

Однако стоит ли этот организационный прогресс, ведущий к минимизации неадаптивных моделей поведения, выдавать за прогресс нравственности? Думаю, что нет. Я полагаю, о таком прогрессе трудно говорить, пока в самых цивилизованных обществах не исчез почти религиозный культ насилия, приносящий колоссальные коммерческие дивиденды. Да, насилие перемещается с улиц в залы кинотеатров, на экраны компьютеров и т.д. И все же о подлинном прогрессе нравов можно будет говорить лишь тогда, когда не только реальное, но и виртуальное насилие над человеком будет вызывать рвотный рефлекс, массовое отвращение людей.

Пока же, я думаю, человечество живет в условиях ситуативной этики, когда мера нашей толерантности зависит не столько от внутреннего убеждения, сколько от социальной конъюнктуры. Поскольку люди в массе своей не стали ни умней, ни лучше, изменение этой конъюнктуры может привести к нежелательной смене ценностных приоритетов, коль скоро благодушие и политкорректность начнут реально вредить целям самосохранения.

Перейдем теперь к рассмотрению второй ипостаси прогресса – ***прогрессу общества***, качественно отличному от ***прогресса в обществе***. Вопрос стоит так: можем ли мы сопоставлять как «лучшие» и «худшие» не отдельные свершения в отдельных сферах общества, а целостные социальные организмы, такие как Англия, Франция, Россия, Япония и проч.?

По моему убеждению, ответ на этот вопрос зависит от позиции, которую ученый занимает в споре «методологического коллективизма» и «методологического индивидуализма»[67]. В самом деле, если вы рассматриваете общество в качестве самостоятельного интегративного субъекта, ведущего самоцельное существование, «живущего», а не «функционирующего» в истории, рассуждения о степенях прогрессивности такого коллективного субъекта теряют смысл.

В этом случае перестает действовать надежный функциональный критерий прогресса, поскольку разные образы жизни основываются на выборе разных конечных целей, которые нельзя квалифицировать как правильные или неправильные, истинные или ложные.

Соответственно, сопоставлять между собой разные страны и народы в этом ключе столь же бессмысленно, как спорить о том, кем лучше быть – мужчиной или женщиной, где лучше жить – в городе или деревне и т.д. Думаю, что самые изощренные пропагандисты не смогли бы убедить Александра Македонского и его сподвижников в преимуществах спокойной сытой жизни в современном американском пригороде, где воины, завоевавшие полмира, просто умерли бы со скуки.

Иначе обстоит дело в том случае, если мы, руководствуясь посылками умеренного «методологического индивидуализма» (не путать с социологическим номинализмом![68], рассматриваем общество не как субъект, а

[67] См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992.

[68] Сторонники умеренного методологического индивидуализма (в отличие от номиналистов) не ставят под сомнение тот факт, что надындивидуальные социальные институты (общество, государство и пр.) существуют в качестве самостоятельной онтологической реальности, обладающей интегральными свойствами, которые

как онтологически реальный, надындивидуальный институт, лишенный субъектных свойств (т.е. собственных потребностей, интересов и целей, которые отличались бы от потребностей, интересов и целей образующих общество людей). Понятое подобным образом, общество перестает быть самоцельной субстанциальной системой и превращается в функциональный объект, имеющий назначение – способствовать выживанию и развитию образующих его людей.

Разные общества справляются с этой функцией по-разному: в одном из них люди живут до 80 лет, в другом умирают в 30; в одном едят досыта, в другом страдают от голода; в одном имеют гарантии безопасности, в другом – постоянно рискуют жизнью, свободой или имуществом; в одном получают возможность самоопределения и жизненного роста, в другом – лишены ее и т.д.

При таком подходе критерий прогресса общества сохраняет свой функциональный характер, однако его содержание отличается от критерия технологической эффективности, который мы использовали при рассуждении о прогрессе в обществе. Можно сказать, что при оценке прогрессивности обществ мы переключаемся с ***деятельностного*** аспекта проблемы на аспект ***субъектный***, с характера ***производства*** на характер ***распределения*** и ***потребления***, с состояния ***сфер*** общественной жизни на состояние ее ***укладов***.

В самом деле, опыт человеческой истории показывает, что эффективное производство элементов общественной жизни является необходимым, но недостаточным условием их адекватного распределения и потребления, учитывающего баланс между деяниями людей и получаемым ими воздаянием. Увы, феномен «сапожника без сапог» и другие формы отчуждения человека сопутствовали и сопутствуют нашей истории.

Поэтому критерием прогресса общества следует считать не технологическую эффективность, а то, в какой мере это общество способствует удовлетворению потребностей своих членов. Этот критерий, по моему убеждению, вполне объективен, поскольку потребности человека имеют видоспецифический характер, одинаковы у всех людей, являясь компонентом их родовой сущности[69].

Именно это позволяет статистикам ООН использовать данный критерий при ранжировании современных стран по параметрам качества жизни, связанного с полнотой удовлетворения дефициентных и бытийных потребностей людей[70].

Следует заметить, что оценка прогрессивности обществ сталкивается с целым рядом трудностей. Одна из них состоит в наличии социального

отсутствуют у отдельно взятых людей. Отрицается существование у общества и других реальных групп лишь субъектных свойств, то есть собственных потребностей, интересов и целей, которые присущи группе, но отсутствуют у образующих ее людей.

[69] См. об этом: Момджян К.Х. Универсальные потребности и родовая сущность человека // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 3–14.

[70] Нетрудно видеть, что рассматриваемый критерий прогресса общества имеет, по сути, суммативный характер. Несмотря на приверженность к интегральному взгляду на общество, я критически отношусь к попыткам редуцировать критерий его прогрессивности к одному из параметров – будь то развитие производительных сил или рост индивидуальной свободы. Это не значит, что я ставлю под сомнение наличие субординационных связей в обществе – просто наличие такой субординации не дает оснований редуцировать определяемое к определяющему.

неравенства, в результате которого люди, живущие в одном и том же обществе, имеют разный доступ к жизненным благам. Поэтому, говоря о критериях прогресса такого общества и связывая его с мерой удовлетворения потребностей, следует помнить известный анекдот о «средней температуре по больнице» и использовать столь же известный армейский принцип «зачет по последнему» (в соответствии с этим принципом, сопоставляя современность и античность, мы должны сравнивать «низы» с «низами» – современного бедняка с рабом, но никак не с фараоном).

Еще одна трудность связана с разнонаправленным развитием сфер общественной жизни, в результате которого удовлетворение одних человеческих потребностей приводит к депривации других[71]. В результате социальные системы, прогрессивные в одном измерении, могут выглядеть регрессивными в другом[72].

К примеру, в современных цивилизованных обществах физиологические потребности людей, их потребности в безопасности, признании, самоактуализации и проч., удовлетворяются лучше, чем в родоплеменных структурах. Однако этот прогресс сопровождается депривацией потребности в принадлежности, о чем писал еще Ф. Тённис, сравнивая «общество» (Gesellschaft) и «общину» (Gemeinschaft)[73]. Именно цивилизованные люди страдают от одиночества, испытывают дефицит неформального общения, чего не было и не могло быть в структурах с родовой солидарностью (чтобы убедиться в этом достаточно сравнить статистику самоубийств в благополучной Скандинавии и в самых неразвитых странах, где прогресс еще не разрушил естественную среду общения людей).

Точно так же прогресс в информационных технологиях создает риск культурного упадка, создавая поколение молодых людей, практически переставших читать книги; прогресс материального производства превращает Homo Faber в угрозу существования Homo sapiens и т.д.

Не думаю, что эти и подобные проблемы дают основания для отрицания прогресса общества. Не будем забывать, что вместе с осознанием угроз растут готовность и возможность бороться с ними. В тех же случаях, когда эта борьба бывает безуспешной, мы вынуждены платить за прогресс утратой того, что уже невозможно сохранить. Подобно человеку, общество взрослеет, теряя лучшие свойства детства. Важно лишь, чтобы сумма обретений превышала сумму утрат, не понижая, а повышая способность общества обеспечивать факт и совокупное качество человеческой жизни.

В заключение несколько слов о третьем измерении проблемы – ***прогрессе человечества***. Речь идет о концепте, согласно которому «общая копилка» человеческих достижений, создаваемых в процессе развития и взаимодействия

---

[71] См.: Маслоу А. Мотивация и личность. СПб., 2008.

[72] О подобных диспропорциях общественного развития ярко писал К. Маркс, мечтавший о временах, когда «…человеческий прогресс перестанет уподобляться тому отвратительному языческому идолу, который не желал пить нектар иначе, как из черепа убитого» [Маркс К. Будущие результаты британского владычества в Индии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 тт. Т. 9. М., 1957. С. 367–368].

[73] См.: Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб., 2002.

отдельных стран и народов, пополняется из века в век, несмотря на провалы и падения, нередкие в человеческой истории.

Я полагаю, что эта идея должна оцениваться в зависимости от того, касается ли она прошлого/настоящего человечества или его будущего. Если речь идет об оценке итогов минувшей и нынешней истории, то несмотря на множественные катаклизмы мы можем характеризовать результирующую общественного развития от первобытных сообществ до современной информационной цивилизации как прогресс в его деятельностном и субъектном измерениях.

Если речь идет о будущем, идея прогресса становится объектом веры, поскольку гарантий дальнейшего беспрестанного улучшения у человечества не было и нет. Думаю, что реалии XX в., в ходе которого наша история едва не пришла к своему завершению, положили конец наивным ожиданиям «вечного роста».

В любом случае, рассуждая о судьбах человечества, ученый должен отринуть мифологемы предустановленного «смысла истории», а также историцистскую идею прогресса как объективного закона истории, не зависящего от воли делающих ее людей[74]. Увы, мы не можем утверждать, что человечество «обречено на прогресс», который представляет собой не предзаданный результат истории, а дело человеческих рук, всецело зависящее от мудрости и трудолюбия людей, их способности находить нестандартные решения нестандартных задач, обуздывать эгоизм и контролировать эмоции. Прогресс требует от нас не только умения делать все то, что необходимо, но и способности не делать то, чего делать нельзя. Можно лишь надеяться, что все эти условия будут соблюдены будущими поколениями, о судьбах которых мы, к сожалению, ничего не знаем и знать не можем.

В заключение замечу, что идея общественного прогресса, рассмотренная дифференцированно, без абсолютизации и мистификаций, является полезнейшим инструментом научного исследования общества, имеющим в то же время первостепенное мировоззренческое значение. От веры в прогресс зависит душевное здоровье людей, а альтернативой этой идее, словами британского историка Сиднея Полларда, «может быть только всеобщее отчаяние».

Момджян К.Х. Гипотеза общественного прогресса в современной социальной теории // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 36-46.

Вопросы

1. *Чем вызвано недоверие к идее прогресса по мнению К.Х. Момджяна?*
2. *В чем отличие прогресса в обществе, прогресса общества и прогресса человечества?*
3. *Какие особенности прогресса в различных сферах общественной жизни выделяет К.Х. Момоджян?*
4. *Какие формы поступательного развития общества выделяет автор статьи?*

[74] См.: Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

Проблема человека является одной из ключевых на протяжении почти всей истории философской мысли, а по мнению ряда философов, как например И. Канта, Л. Фейербаха, Н.А. Бердяева является самой главной проблемой философии. Действительно, если понимать философию как исследование фундаментальных оснований отношения человека к миру и к самому себе, то философская антропология является узловым пунктом пересения основных философских дисциплин: онтологии, гносеологии, социальной философии, этики. Бывает даже сложно провести дисциплинарную границу и строго определить, где начинается и заканчивается то или иное поле исследования. В частности, этическая проблематика непосредственно пересекается с антропологической и социальной, затрагивая такие темы как добро и зло, свобода и ответственность, смысл и цель жизни. В современной философии проблемы человеского бытия и этики получили широкое осмысление в экзистенциализме, персонализме, неомарксизме, религиозной философиии, герменевтике, аналитической философии.

В настоящей хрестоматии представлены фрагменты представителя русского экзистенциализма и персонализма Н.А. Бердяева из его последней прижизненной книги «Царство Духа и Царство Кесаря» в которых освещаются такие темы как взаимоотношение человека и общества, противоречия свободы.

Выдержки из труда «Проблема человека» философа-персоналиста М. Бубера помогут разобраться с основными подходами в философской антропологии и причинами ее актуализации в XX в.

Глава «Человек» из произведения «Философская вера» виднейшего представителя экзистенциализма К. Ясперса демонстрирует специфику философского осмысления человека в сравнении с естественнонаучными и социологическими парадигмальными установками.

Приведенное здесь «Введение» из важнейшей работы знаменитого русского религиозного философа В.С. Соловьева «Оправдание добра» действительно служит хорошим введением в этику, так как дает представление о месте этическй проблематики в системе философского знания, раскрывает особенности релятивисткой и универсалисткой трактовок понятия добра, а также показывает основные трудности, связанные с вопросом о свободе воли.

Завершают раздел выдержки из книги «Человек для самого себя» философа и психолога Э. Фромма, который опираясь на идеи К. Маркса, З. Фрейда, философов-экзистенциалистов стремился дать обоснование гуманистической этики, как фундамента реализации принципов добра, справедливости и любви в современном мире.

Николай Бердяев (1874 – 1948)
Царство Духа и Царство Кесаря

Глава III. Человек и общество. Социализм.

Человек есть существо природное, социальное и духовное. Он также есть существо свободное и рабье, склонное к жертве и любви и к эгоизму, высокое и низкое, несущее в себе образ Божий и образ мира, природного и социального. И потому человек определяется своим отношением к Богу, к природе и к обществу. Иногда он в гораздо большей степени чувствует себя поставленным перед обществом, чем перед космосом, и гораздо больше чувствует власть общества. И власть техники он чувствует как власть общества, а не власть природы. Поэтому с наибольшей остротой ставится вопрос о границах власти общества над человеком. Общество имеет тоталитарные притязания и склонно говорить человеку: «Ты мое создание и безраздельно принадлежишь мне». Христос утверждал дуализм – царства Божия и царства Кесаря. Ныне происходит возврат к античному, языческому сознанию, которое признавало безраздельную власть общества-государства. Отношения между человеком и обществом представляются парадоксальными. Извне, из объекта, человеческая личность есть лишь малая часть общества, изнутри, из субъекта, общество есть часть человеческой личности, ее социальная сторона, подобно тому, как космос есть часть человеческой личности как малой вселенной, заключающей в себе все. Важнее всего сознать, что человек принадлежит не только общественному плану, но и плану духовному, и в этом источник его свободы. Необходимо всеми силами обличать ложь всякого монизма, который всегда есть источник тирании. Общество, понятое монистически, всегда имеет тенденцию к тирании. Более был бы приемлем плюрализм, но плюрализм в обществах буржуазных и капиталистических связан с индивидуализмом и есть прикрытая форма тирании через капиталистическое господство. Поэтому речь может идти только о создании совершенно нового братского общества, общества персоналистического и коммюнотарного. Общество есть объект для человека, извне его детерминирующий. Его надо превратить в субъект, внутренно обозначающий коммюнотарный и социальный характер человека.

Коммунизм, совершенно так же и фашизм, отрицает трагический конфликт личности и общества. Этот конфликт признается свойственным лишь обществу, состоящему из классов. Так представляется, если оставаться на поверхности, но на большей глубине этот конфликт совершенно устраняется только в Царствии Божием. Трагизм ситуации человека заключается в том, что он принужден жить в природном и объективированном порядке, т.е. доля действия на него необходимости больше доли действия в нем свободы. Общество не есть ни особое существо, ни организм. В этом отношении совершенно ложна метафизика коллективизма, которая в социальном коллективе видит реальность, стоящую над человеком. К этому вопросу мы еще вернемся. Но общество есть некая реальность. Реальность не только «я» и «ты», но и «мы». Но реальность «мы» нисколько не дает права признавать примат общества над человеческой личностью. Вне человека и отношений человека к человеку общества не

существует или существует как отчуждение вовне природы самого человека. Универсализм Гегеля, Маркса, Дюркгейма, Шпанна и др., признающий примат общества или государства над человеческой личностью, есть ложный универсализм и основан на логике реализма понятий, для которой общее реальнее индивидуального. Маркс в этом отношении противоречив, но у него, в противоречии с материализмом, есть схоластический реализм понятий. Для него класс реальнее человека. Очень интересно, что это противоречие социальной диалектики, как подтвердил Ж.-Ж. Руссо, приводит к деспотическому государству якобинцев. Руссо уже отрицал свободу религиозной совести и возвращался к античному, дохристианскому пониманию свободы. Более правы были Прудон, у нас Герцен и Н. Михайловский, утверждавшие социализм во имя индивидуума, во имя человека.

Свобода человеческой личности не может быть дана обществом и не может по своему истоку и признаку зависеть от него - она принадлежит человеку как духовному существу. Общество, если оно не имеет тоталитарных претензий, должно лишь признать эту свободу. Эта основная истина о свободе находила свое отражение в учении об естественном праве, о правах человека, не зависящих от государства, о свободе не только как свободе в обществе, но и свободе от общества, безграничного в своих притязаниях. Бенжамен Констан видел в этом отличие понимания свободы в христианский период истории от понимания ее в античном греко-римском мире. Учение о естественном праве, которое признавало права человека независимо от политических прав, установленных государством, делало теоретическую ошибку, которая свойственна незрелой метафизике того времени. В действительности неотъемлемые права человека, устанавливающие границы власти общества над человеком, определяются не природой, а духом. Это духовные права, а не естественные права, природа никаких прав не устанавливает. Такую же ошибку делали, когда совершали революцию во имя природы; ее можно делать только во имя духа, природа же, т.е. присущий человеку инстинкт, создавала лишь новые формы рабства. Христианство некогда совершило величайшую духовную революцию, оно духовно освободило человека от неограниченной власти общества и государства, которая в античном мире распространялась и на религиозную жизнь. Оно открыло в человеке духовное начало, которое не зависит от мира, от природы и общества, зависит от Бога. Это и есть истина христианского лишь персонализма, незнакомая древнему, дохристианскому миру. Но в своей исторической судьбе христианство искажалось приспособлением к царству Кесаря, склонялось перед государственной силой и пыталось сакрализировать эту силу. Так образовывались принудительные христианские теократии, так дошли до приспособления и оправдания капиталистического режима, который находится в самом остром противоречии с христианством. Роковое значение имели слова ап. Павла: «Несть бо власть, аще не от Бога», которые не имели никакого религиозного значения, а лишь временное, историческое значение. Слова ап. Павла стали источником оппортунизма. На Павловом христианстве утвердились два пути: или аскетический путь ухода из мира, оправдывавший аскетически-метафизическое миросозерцание, или путь приспособления к силам,

господствующим в мире. Христианство всегда определяло свое отношение к организациям общества, которые делали другие, но не раскрывало правды организации общества из глубины самого христианства. Христианская правда об обществе еще не была раскрыта, не наступили еще для этого времена и сроки. Поэтому до времени нужно утверждать дуализм «божьего» и «кесарева», дуализм природно-социального, как и дуализм общества и государства. Это источник свободы. Но это не есть окончательное, это дуализм в пути, дуализм временный. Окончательная обращенность должна быть обращенностью к Царству Божьему, в котором всякий дуализм преодолен. Необходимо также установить различие между обществом и коммюнотарной общиной. Организация общества, в котором всегда большая доля необходимости, не есть создание коммюнотарности. В следующей главе будет речь о глубоком различии между идеей религиозной соборности и социалистической идеей коллективизма. Конечные цели человеческой жизни не социальные, а духовные. Но с другой стороны совершенно ложно разделение индивидуально-морального акта и социально-морального. Нельзя быть моральным человеком и хорошим христианином в индивидуальной, личной жизни и быть жестоким эксплуататором и аморальным в социальной жизни в качестве представителя власти, хозяина предприятий, главы семьи и пр. Ложно и античеловечно различие человека и иерархического чина, замена человека иерархическим чином. Главная же причина кризиса христианства и кризиса общества и упадка веры – в понимании христианства исключительно как религии личного спасения. На почве такого сознания невозможно разрешение проблемы отношений человека и общества. Только новое сознание в христианстве, только понимание его как религии не только личного, но и социального и космического преображения, т.е. усиление в христианском сознании мессианства и пророчества, может привести к разрешению мучительной проблемы отношений человека и общества.

Проблема отношения человека и общества очень обострилась из-за роли, которую играет социализм в мировой жизни. Самое слово «социализм» происходит от слова «общество». Когда социализм был еще мечтой и поэзией, не стал еще прозой жизни и властью, он хотел быть организованной человечностью. Даже Маркс думал, что социализм должен осуществить новое общество во имя человека. Роковая диалектика всего осуществляемого в мире, в царстве кесаря, еще не обнаружилась. Но несмотря на несомненную практическую правду социализма – во всяком случае, критическую правду в отношении к капитализму – метафизикасоциализма ложна. Эта метафизика основана на примате общества над человеческой личностью, хотя и при предположении, что человек может от этого примата только выиграть. Социализм двойствен: он может создать или новое свободное общество, или новое рабство. Глубина и правда социализма в том, что человеческая личность вообще, и особенно личность рабочего, из объекта должна превратиться в субъект. Основным противоположением остается противоположение личности и вещи. Нельзя допустить, чтобы человек рассматривался как вещь и объект. Человек есть субъект и личность, и оправдан социальный строй, который это

признает. О различии между социализмом и коммунизмом будет сказано по существу ниже, в главе о коллективизме и марксизме.

Говорят, что различие между социализмом и коммунизмом в том, что лозунг социализма: «от каждого по его способностям, каждому по его труду», лозунг же коммунизма: «от каждого по его способностям, каждому по его потребностям». Это различие не принципиальное, вторичное, указывает лишь на разные степени достижения богатства обществом. Гораздо глубже то различие, что социализм не требует тоталитарного миросозерцания, как коммунизм, не стремится к коллективизации всей личной жизни человека и не все средства считает дозволенными. Но и социализм, в большинстве случаев основанный на ложной метафизике, признает мир объектов первичной реальностью, мир же субъекта - вторичной. Это одна из трансформаций царства кесаря. Материализм, т.е. абсолютизация вещи и объекта, есть наследие буржуазного миросозерцания. Капитализм есть практический атеизм. Много верного об этом говорит Рагац. Но есть иллюзия в его мысли, что пролетариату открыта бесконечность, потому что он свободен от собственности. Всегда есть опасность обуржуазвления социализма, это очень остро отметил Герцен. И коммунизм может быть буржуазным в духовном смысле слова. Самое глубокое противоположение есть противоположение не капитализму как экономической категории, а буржуазности как категории духовной и моральной. Революционность в социальной борьбе за новое общество определяется обычно не по социальному идеалу и не по духовному и моральному изменению людей, создающих новое общество, а по средствам, которые применяются в борьбе, по степени применения насилия. Ганди был, конечно в духовном смысле слова, более революционным, чем коммунисты, но его убили именно за эту духовную революционность.

Огромное значение здесь имеет отношение к времени. Можно ли рассматривать настоящее как средство для будущего и современное поколение как средство для поколений грядущих? Социализм революционный часто хотят видеть в этом рассматривании настоящего поколения живых людей как простого средства для будущего. Поэтому считают возможным убивать огромное количество людей, причинять неисчислимое страдание для осуществления грядущего блага и счастья людей. Так всегда создавалось и продолжает создаваться царство кесаря; это его закон. Различие тут лишь в степени. Революцию понимают как антиперсонализм.

Самой мучительной проблемой в социализме является проблема свободы. Как соединить решение проблемы хлеба для всех людей, проблемы, от которой зависит сама жизнь людей, со свободой, от которой зависит достоинство людей? Эта проблема совершенно неразрешима на почве материализма, она могла бы быть разрешима лишь на почве религиозного социализма. Но трагизм положения в том, что человеческие массы проходят через процесс дехристианизации и через материализм, в чем виноваты сами христиане. Социализм сам по себе никогда не осуществит совершенного общества, не осуществит и равенства. Не будет греховных форм эксплуатации человека человеком, не будет классов в том смысле, в каком они созданы капиталистическим строем. Но образуется новый,

привилегированный правящий слой, новая бюрократия, та, что теперь названа «организаторы» (James Burnham).

В истории происходит двойной процесс: процесс социализации и процесс индивидуализации. Коммунизм имеет тенденцию к тоталитарной социализации. В этом его своеобразие. Экономическая система коммунизма могла бы не быть еще тоталитарной социализацией человеческой жизни. Она вытекает из философского мировоззрения коммунизма, из его религиозной веры. В этом его главное отличие от социализма. Социализм менее духовен, в нем процесс индивидуализации. Но социализм можно рассматривать как родовое понятие, и тогда возможны разные формы социализма. Может быть социализм революционный и социализм реформаторский, социализм религиозный и социализм атеистический, социализм демократический и социализм аристократический. Речь сейчас идет не о социальных переменах в Европе, а о принципах. В социализме всегда был элемент хилиастический, он был в социализме утопическом и в социализме Маркса. Но не осознанный, хилиастический и мессианский элемент социализма как раз порождает фанатизм, и с ним связан воинствующий, антирелигиозный его характер. Крайняя вражда к религии может быть желанием религии же. Это скорее та разновидность социализма, которая именуется коммунизмом. Само слово социализм бесцветно и почти ничего не означает, оно происходит от слова «общество». Слово «коммунизм» более значительно, оно связано с приобщением, с коммюнотарностью. Но на практике коммунизм приобретает не столько характер коммюнотарности, сколько характер коллективизма. Мы увидим, что это - основное различие. Если бы не превращение коммунизма в предельный коллективизм, не оставляющий места ни для каких индивидуализаций, то я бы предпочел слово «коммунизм», я бы защищал религиозный и аристократический (не в социальном, а в классическом смысле слова) коммунизм. Но по жизнью установленной терминологии отдаю предпочтение слову «социализм». Нужно признать, что социализм больше стесняется в средствах, менее склонен достигать своих целей насилием. И в прошлом хилиастический христианский коммунизм, задаваясь целью осуществления царства Божьего на земле, был склонен к кровавым насилиям. В этом отношении показательна фигура Фомы Мюнцера. Коммунистическая утопия, напр. утопия Кампанеллы или Кабэ, рисовала идеальный строй, в котором не оставалось места для свободы, и организация общества была тиранической. В сущности, проблема социализма, перед которой стоит современный человек, – проблема «хлеба» и социальной справедливости – элементарна и относительна. Социализм, употребляя это слово в радикальном смысле, не может решить основных вопросов человеческого существования. После осуществления элементарной правды социализма восстанут с особой остротой самые глубокие вопросы для человека и трагизм человеческой жизни станет особенно острым. Цели человеческой жизни духовные, а не социальные, социальное относится лишь к средствам. Борьба против буржуазного общества и буржуазного духа, с которым социализм и коммунизм недостаточно борются, совсем не отрицает заслуг буржуазного и гуманистического периода истории, утверждения свободы мысли и науки,

уничтожения пыток и жестоких наказаний, признания большей человечности. В этом отношении XIX век был великим веком. Совершенно нелепа идея пролетарской культуры, которую никак не утверждали ни Маркс, ни Ленин. Пролетарская психология и пролетарская культура может означать лишь рабство человека. Культура может быть лишь общечеловеческой и непременно предполагает аристократический элемент. Так же нелепо утверждение религии труда. Труд имеет религиозный смысл, но цель в освобождении от тяжести труда. Это будет одним из результатов техники, когда она будет подчинена духу. Но социализм должен быть связан с новым, не буржуазным отношением к жизни, с новым, не буржуазным отношением людей. Это не есть лишь социальная задача, это прежде всего духовная задача, духовная революция. Надо желать развития и победы религиозного социализма, но это совсем не означает религии социализма. Подчинение социализма религиозным началам и целям есть освобождение от ложной религии социализма, от ложной объективации общества.

Глава VI. Противоречия свободы.

Философия свободы начинается со свободного акта, до которого нет и невозможно бытие. Когда в основу кладется бытие и признается примат бытия над свободой, то все им детерминировано, детерминирована и свобода, но детерминированная свобода не есть свобода. Но возможен другой тип философии, который утверждает примат свободы, творческого акта над бытием. Только второй тип благоприятен свободе. Но невозможно рациональное определение свободы. Это признавал и Бергсон. Из двух типов метафизики интеллектуальной и волюнтарной – первый всегда неблагоприятен свободе, второй же благоприятен. Но и волюнтарная метафизика сама по себе не есть еще философия свободы. Что должно быть решительно утверждено, так это то, что свобода есть дух, а не бытие. То, что называли эссенцией или субстанцией, есть создание первичного экзистенциального акта. Интеллектуальная греческая мысль была очень неблагоприятна для свободы. Добро было детерминировано разумом. Примат и господство разума не признают свободы. Я не имею сейчас возможности анализировать сложное отношение между свободой, случаем, роком, промыслом и благодатью. Но на одном соотношении необходимо остановиться, на соотношении свободы и благодати. Вокруг этой темы ряд столетий происходили страстные споры в западном христианстве. Но мне представляется ошибочным самое противопоставление свободы и благодати. Это противопоставление означало объективацию благодати и понимание ее как действующую извне божественную необходимость. Но то, что называют благодатью, действует внутри человеческой свободы как ее просветление. Нельзя смешивать логическую необходимость в познании и необходимость в самой жизни мира; но и в самом познании нет исключительной логической необходимости, которая занимает лишь часть познания. Необходимо признать, что существует и иррациональное познание и оно играет большую роль. Только потому и возможно познание иррационального. Так называемый рационализм заключает в себе совершенно иррациональные элементы, это особенно нужно сказать о материализме. Философски определить свободу пытались через

волюнтаристическое понимание ее как акта причинности (напр., Мен де Биран, Лопатин); но это не доходило до глубины проблемы. Глубина требует признания существования первичной несотворенной свободы, которая находится и вне психологической причинности. Так называемое традиционное учение о свободе воли всегда носило педагогическо-учительный характер. Это учение определяет ответственность человека в этой жизни и в жизни иной. Совершенно несостоятельной нужно признать свободу безразличия, которая есть механизация свободы. Настоящая проблема свободы должна быть поставлена вне награды и наказания, вне спасения или гибели, вне споров Бл. Августина с Пелагием, Лютера с Эразмом, вне споров по поводу предопределения, которое нужно отрицать в самой изначальной постановке вопроса, отрицать самое слово и понятие. Все это находится еще в пределах судебного понимания христианства, в пределах идей освящения и оправдания, вместо идеи преображения. Настоящая проблема свободы есть проблема творчества. По замыслу своей книги я буду интересоваться не метафизической идеей свободы по существу, а главным образом ее последствиями в жизни социальной.

Свободу часто понимают статически, между тем как понимать ее нужно динамически. Существует судьба свободы в мире, экзистенциальная диалектика свободы в мире. Свобода может переходить в свою противоположность. Рабство может быть порождением ложно направленной свободы. Наиболее общее определение свободы, обнимающее все частные определения, заключается в том, что свобода есть определение человека не извне, а изнутри, из духа. Духовное начало в человеке есть истинная свобода, а отрицание духа, додуманное до конца, – неизбежно есть отрицание свободы. Материализм неизбежно ведет к отрицанию свободы. Свобода вкоренена в царство Духа, а не в царство Кесаря. Кесарь никому не хочет давать свободы. Она получается лишь через ограничение царства Кесаря. Объективированный мир, каким и является царство Кесаря, есть мир порабощающий. Другое различие свободы, которое часто делают, есть различие свободы внутренней и свободы внешней. Говорят, что человек может быть внутренне свободен и в цепях, может быть свободен, когда его сжигают на костре. Это верно. Но вопрос о внутренней свободе сложнее, чем обыкновенно думают, особенно когда не интересуются внутренней жизнью человека. Человек может быть рабом не только внешнего мира, но и самого себя, своей низшей природы. Освобождение рабов во внешнем обществе не есть еще освобождение от внутреннего рабства. Человек может стать внутренне рабом. В этом причина того, что революции не приводят обыкновенно к созданию нового свободного общества и всегда заключают в себе возврат к старому обществу. В революциях обыкновенно бывает меньше всего свободы. Определение свободы как выбора есть еще формальное определение свободы. Это лишь один из моментов свободы. Настоящая свобода обнаруживается не тогда, когда человек должен выбирать, а тогда, когда он сделал выбор. Тут мы приходим к новому определению свободы, свободы реальной. Свобода есть внутренняя творческая энергия человека. Через свободу человек может творить совершенно новую жизнь, новую жизнь общества и мира. Но было бы ошибкой при этом понимать свободу как внутреннюю причинность. Свобода находится вне причинных

отношений. Причинные отношения находятся в объективированном мире феноменов. Свобода же есть прорыв в этом мире. Свобода приходит из иного мира, она противоречит закону этого мира и опрокидывает его. Одинаково неверно рассматривать свободу лишь как средство для осуществления коллективного социального строя и рассматривать свободу как исключительно зависящую от социального строя. Мы увидим, что от формального и реального понимания свободы зависят противоречия свободы в социальной жизни. Свобода, которая делается слишком легкой, не требующей героической борьбы, вырождается и теряет свою ценность. Выродившаяся свобода выражается лишь в отрицательном сознании, что меня не насилуют. Предельное выражение упадочной свободы – это «оставьте меня в покое». Свобода совсем не есть легкость, свобода трудна и тяжела. Свобода есть не право, а обязанность. Либералы обыкновенно понимают свободу как право, а не обязанность, и свобода для них означает легкость и отсутствие стеснений. Поэтому свобода превращается в привилегию господствующих классов. В более глубоком смысле свобода есть совершеннолетие человека, сознание долга перед Богом быть свободным существом, а не рабом. Героическое понимание свободы противоположно старому либеральному пониманию свободы. Свобода предполагает сопротивление, она есть обнаружение силы. Декларация прав человека и гражданина, чтобы не быть формальной, должна быть также декларацией обязанностей человека и гражданина. И ударение должно быть сделано на человеке как существе духовном, чего обыкновенно не делалось в политических революциях. Слишком известно, что в демократиях может совсем не быть настоящей свободы. В якобинской демократии, вдохновленной Руссо, может утверждаться принцип тоталитарного государства, самодержавие народного суверенитета. В демократиях капиталистических деньги и подкупленная печать могут править обществом и лишать реальной свободы, между тем как декларация прав человека и гражданина имела религиозные истоки, она родилась в утверждении свободы совести реформацией. Но от этого религиозного истока потом произошло отдаление. Поэтому внутренне не освобожденные души создавали новые формы рабьего общества. Лживая пропаганда совершает насилие над массами. Массы, подверженные этой пропаганде, не имеют внутренней свободы. Злоба и ненависть, вызванные демагогической пропагандой, делают людей внутренне рабами. И этими рабьими чувствами пользуются для своих целей и власть и партии. Ни о какой действительной демократии при этом не может быть и речи. Общество будет таким, каковы составляющие его люди.

Свобода как выбор и свобода как творческий акт есть основное различие свобод. Но есть еще более важный, основной вопрос, который ставится, когда речь заходит о свободе, и от его решения зависит судьба свободы в мире. И мы встречаемся с труднопреодолимым противоречием. Это вопрос об отношении свободы и истины. Возможна ли свобода без познания истины и возможно ли познание истины без свободы? В Евангелии сказано: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными». Это предполагает, что истина, истинная истина, освобождает. Эти евангельские слова перефразированы в современном мире, и

их повторяет современный тоталитаризм, враждебный свободе. Так, марксизм-коммунизм говорит: «Познайте истину марксистскую, коммунистическую истину, и она сделает вас свободными. Вне этой истины свободы нет, вне ее есть ложь, ложная формальная свобода, утверждаемая в капиталистических обществах». Помня связь марксизма с гегельянством, можно сказать, что это познание истины дает свободу как признание необходимости. Это совершенно обратное христианству понимание свободы. Для христианства истина есть также Путь и Жизнь. Она не только дает свободу, но и открывается в свободе. Для истины нужна свобода. Христианство впервые по-настоящему утверждает свободу духа. Истина о свободе была запечатлена кровью мучеников. Христианство есть религия распятой правды. Распятая правда не принуждает, она обращена к свободе. И было изменой христианству, когда христианскую правду хотели сделать принудительной. До конца времен остаются два царства. Конфликт христианства и империи был конфликтом духа и кесаря, которого не могло быть в дохристианском языческом сознании. В своей религии античный человек принадлежал государству. Никакой сферы свободы от государства и общества, свободы духа не могло быть. Это есть монизм, который не может знать по-настоящему свободы. Тоталитаризм не есть исключительно новое явление нашего времени. Христианская теократия и империализм были тоталитарными, и они монистически отрицали свободу духа. Империалистический режим Наполеона был тоталитаризмом, не доведенным до конца. Но тоталитаризм в христианский период истории есть всегда возвращение к языческому монизму. Абсолютное государство Гегеля как воплощение духа было также возвратом к язычеству. То же надо сказать об авторитарном, режиме О. Конта, который можно характеризовать как католичество без Бога. Бога сделали врагом свободы и хотели видеть свободу в освобождении от идеи Бога. В этой страшной лжи повинно было христианство в истории. Дух тоже сделали врагом свободы и признали даже материализм благоприятным для свободы. Но трудно себе представить большую аберрацию. Свобода предполагает существование духовного начала, не детерминированного ни природой, ни обществом. Свобода есть духовное начало в человеке. Если человек – существо целиком детерминированное природой и обществом, то не может быть никакой свободы. Материализм есть полное отрицание свободы, и социальный строй, основанный на материализме, не может знать никакой свободы. Мы это и видим на практике. Свобода есть прежде всего свобода личности. Если отрицать ценность личности и сомневаться в ее реальности, то ни о какой свободе не может быть и речи. Личность есть граница власти природы, власти государства, власти общества. Но личность существует лишь в том случае, если человек есть свободный творческий дух, над которым кесарь не всесилен.

Сложность проблемы свободы – в ее социальных последствиях, в том, что средний человек масс, в сущности, не очень дорожит свободой. И совсем не к свободе стремятся революционные движения масс. Для того чтобы человек боролся за свободу, нужно, чтобы свобода в нем уже была, чтобы внутренне он не был рабом. Демагогия, к которой всегда прибегают в обращении к массам, есть лишение людей свободы, есть психологическое насилие. Управлять

массами, активно вступившими в историю, совсем не легкая вещь. В сущности свобода аристократична, а не демократична. С горечью нужно признать, что свобода мысли дорога лишь людям, у которых есть творческая мысль. Она очень мало нужна тем, которые мыслью не дорожат. В так называемых демократиях, основанных на принципе народного суверенитета, значительную часть людей составляет народ, еще не сознающий себя свободными существами, несущими в себе достоинство свободы. Предстоит еще воспитание к свободе, что не делается быстро. Старый принцип авторитета, ограничивающий, а иногда и совсем отрицающий свободу, сокрушен, и его нельзя восстановить. Но потом создались новые авторитеты, для которых пытаются найти санкцию в самих массах, но авторитеты эти шатки и более тяжки, более истребительны для свободы, чем прежние. Нужно признать, что свобода скорее аристократична, чем демократична. И вместе с тем свобода делает возможными демократии. Отрицательным в демократиях является то, что они не столько ограничивают власть, сколько переносят ее на новый субъект. В либерализме когда-то была доля истины, но она была совершенно извращена и искажена. Осуществленный в жизни экономический либерализм стал капиталистической системой «laisser faire, laisser passer» (пусть все идет, как идет). Наименее благоприятно для свободы якобинское понимание демократии. Противоречия свободы в социальной жизни выражаются еще в том, что, дорожа сохранением данного режима, напр. капитализма, начинают воспринимать неподвижность и неизменность как свободу, а движение и изменение как нарушение свободы. Класс, который в молодости видел свободу в движении и требовал свободы, в старости начинает видеть свободу в неподвижности. Буржуазные классы, склоняющиеся к упадку, видят в социальных реформах, самых скромных, нарушение свободы. И в самом деле всякое движение и изменение производит перестановки в окружающей среде, которые могут казаться насилием. Это только доказывает, что совершенно несостоятельно статическое понимание свободы. Такая статическая свобода торжествует в status quo, это кесарев принцип. И потому мы имеем такое парадоксальное явление, что реакционеры, враждебные всяким социальным изменениям, могут прикрываться защитой свободы. Против этого нужно утверждать динамическое понимание свободы, свободы творческого движения. Но всегда подстерегает опасность, что во имя свободы начнут отрицать свободу. Диктаторы и тираны, отрицая свободу для других, для себя очень любят свободу и всегда утверждают ее для тех, которые идут за ними и с ними связаны. По-настоящему любит свободу тот, кто утверждает ее для другого. Есть одно мерило, которым можно измерить свободу, это - веротерпимость, явление редкое, если понять ее в глубине. Совершенно неверно отожествление веротерпимости с индифферентным скептицизмом. Нетерпимость обыкновенно связывали с сильными религиозными верованиями и в нетерпимости национальной или революционно-социальной видели перенесение религиозной веры на другие сферы. Крайняя форма нетерпимости есть фанатизм. Люди терпимые представляются тепло-прохладными. Это поверхностное суждение. Фанатизм, т.е. предельная форма нетерпимости, есть утеря внутренней свободы. Фанатика порабощает идея, в которую он верит, она

суживает его сознание, вытесняет очень важные человеческие состояния; он перестает внутренне владеть собой. Фанатик не может установить никакой связи между идеей, которой он одержим, и свободой. И это даже в том случае, если он делается одержимым идеей свободы. Нетерпимость, смягченная форма фанатизма, есть всегда также сужение сознания, есть непонимание множественности и индивидуальности жизни. Истина требует свободы, свободы для того, кто открывает истину, и свободы для других. Веротерпимость связана с тем, что истина бесконечна, открывает бесконечный путь, и превращение истины в конечность, что есть нетерпимость и фанатизм, есть в сущности измена истине. Нетерпимые и фанатики обыкновенно бывают страшно ортодоксальны, все равно какие – католики, православные, марксисты, – и в ортодоксальности этой происходит окостенение веры, прекращение движения жизни. Спор означает терпимость. Его не приемлят ортодоксии. Терпимость, которая не будет индифферентизмом, есть движение в бесконечность. И ни один человек не может себя считать обладающим полнотой и завершенностью истины.

В социальной жизни существуют ступени свободы. Свобода должна увеличиваться по мере приближения к духу и уменьшается по мере приближения к материи. Максимальная свобода есть свобода духовной жизни, минимальная свобода есть свобода материальной жизни. Понятно, что нормально должно быть так, ибо дух есть свобода, материя же есть необходимость. Но часто бывают извращения, отрицается свобода мысли и духа и признается очень большая свобода в жизни экономической. Экономика есть работа духа над материей мира, от которой зависит самое существование людей в условиях этого мира. Абсолютная свобода в экономической жизни, т.е. совершенная ее автономия, и была системой «laisser faire, laisser passer», т.е. капиталистической системой. Она ставит в очень тяжелое положение огромные массы человечества. Это делается источником эксплуатации. Поэтому экономическая свобода должна быть ограничена, ограничена во имя свободы же. По мере того как мы возвышаемся от материальной стороны жизни к ее духовной стороне, свобода должна увеличиваться. Если иногда возможна диктатура экономическая и политическая, то совершенно недопустима и не может быть оправдана диктатура интеллектуальная и духовная. Когда остро ставится вопрос о «хлебе» (символ экономики) для человеческого общества, то можно признать необходимой экономическую диктатуру. Диктатуру интеллектуальную считают справедливой, потому что без нее, т.е. без навязанного государственной властью известного миросозерцания, не может осуществляться диктатура экономическая. Это и есть тоталитарный строй, который практически всегда означает господство полиции над жизнью народа. Очень труден и драматичен вопрос об отношении двух великих символов в жизни общества: символа «хлеба» и символа «свободы». Когда начинается движение масс в борьбе за «хлеб», то всегда жертвуют «свободой». Духовную и интеллектуальную свободу защищают лишь небольшие культурные слои. К этому присоединяется еще то, что символом «свободы» злоупотребляли для дурных, совсем не освободительных целей. И тем не менее свобода остается величайшей духовной ценностью, большей, чем ценности витальные. Для свободы можно и должно пожертвовать жизнью, для

жизни не должно жертвовать свободой. Со свободой связано качество жизни, достоинство человека. Нельзя дорожить жизнью, недостойной человека. Трудящиеся массы естественно дорожат материальной стороной жизни, которая их не удовлетворяет и ставит их в зависимое положение. Им кажется, и им это внушают, что они борются за экономические блага, которые признают первоосновой жизни, но тем самым они должны бороться за свободу. Недостаток «хлеба» есть также недостаток «свободы». Нерешение вопроса экономического не дает возможности реализовать свободу. В действительности мы видим, что неизбежность социального переустройства общества сопровождается уменьшением свободы не только экономической и политической, но и интеллектуальной и духовной. Сосредоточенность на материальной стороне жизни, которая наиболее далека от свободы, ведет к тому, что в ней начинают видеть не средства, а цель жизни, творческую духовную жизнь или совсем отрицают, или подчиняют материальной жизни, от нее получают директивы. Борьба за свободу духа может принимать героический характер. Мы должны сохранить веру, что после периода погружения в материальную сторону жизни и торжества материализма начнется период более очищенный и направленный к духовности. Духовность прошлого была иногда слишком прикреплена к материальной жизни, которая почиталась освященной органической жизнью, как бы сотворенной Богом и неизменной. Ныне дух отрывается от этой связанности с органической плотью жизни. Свобода основана не на природе (естественное право), а на духе. Это период мучительный и трудный, в котором радость жизни ослабевает. Свобода есть главный источник трагизма жизни. Жизнь в божественной необходимости была бы бестрагична. Этот трагизм свободы должен быть принят человеком. Он не имеет права облегчать себя. Легкого решения проблемы свободы не существует. Два великих принципа жизни – свобода и любовь могут вступать в конфликт. Свобода может быть ограничена любовью, любовь ограничена свободой. И это не всегда бывает гармонично. В жизни же социальной происходит столкновение менее чистых принципов. Свобода ограничивается не любовью, а экономикой, которая делается всевластной. Иногда это называется требованием справедливости, но не всегда это можно так назвать. Достижение же монизма можно мыслить лишь эсхатологически.

Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика,1995. С. 305-310; С. 324-330.

Вопросы

1. *Как Н.А. Бердяев реал вопрос о соотношении природного, социального и индвидуального в человеке?*
2. *Почему Н.А. Бердяев, полагал, что либерализм и тоталитаризм не способны реализовать подлинную свободу человека?*
3. *Какие противоречия свободы выделял Бердяев?*

Мартин Бубер (1878 – 1965)
Проблема человека

Часть первая
Путь проблемы
Радел I
Вопросы Канта

Самым энергичным сторонником философской антропологии был Кант. Во «Введении» к лекциям по логике, изданном, правда, не самим автором и не воспроизводящем дословно всех его основополагающих заметок, но тем не менее им одобренном, Кант различает философию по школьному понятию и философию по мировому понятию, in sensu cosmico[75]. Эту последнюю он определяет как "науку о последних целях человеческого разума" или "науку о высшей максиме потребления нашего разума»[76]. Поприще философии в этом всемирно-гражданском значении может быть намечено, по мысли Канта, в следующих вопросах: 1) Что я могу знать? 2) Что мне надлежит делать? 3) На что я смею надеяться? 4) Что такое человек? На первый вопрос отвечает метафизика, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. «В сущности, – добавляет Кант, – все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»[77]. Эта формулировка воспроизводит три вопроса, по поводу которых Кант в одной из глав «Критики чистого разума», названной «Об идеале высшего блага»[78], сказал, что в них заключены все интересы разума — спекулятивные и практические. Но в отличие от «Критики» «Логика» сводит их к четвертому вопросу о сущности человека и указывает на дисциплину, именуемую антропологией, под которой, ввиду ее нацеленности на основной вопрос философской мысли о человеке, можно разуметь лишь философскую антропологию. Итак, антропология призвана быть фундаментально философской наукой. Но весьма примечательно, что собственно антропологическое учение Канта, зафиксированное и в авторских изданиях, и в весьма пространных лекциях о человеке, увидевших светлишь долгое время спустя после его смерти, и по ясно сформулированной задаче, и по всему своему содержанию предлагает нечто совсем иное, а именно множество ценных заметок к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке.

Сам же вопрос, что такое человек, здесь вообще не ставится, равно как не затрагиваются всерьез и скрытые за ним проблемы, и среди них – особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представление о своих собратьях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей

[75] Во вселенском значении (лат.).
[76] Кант И. Логика // Трактаты и письма. М., 1980. С. 331-322.
[77] Там же. С. 332.
[78] Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3 С. 661.

человеческую жизнь тайной. Но человеческой целостности в этой антропологии нет. Похоже, что Кант так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными. […]

Философская антропология не рассчитывает свести все проблемы философии к человеческому бытию или, что называется, юставить все философские дисциплины с головы на ноги. Она стремится только к познанию самого человека. Поэтому и задача совершенно иная, чем на всех других путях человеческой мысли, ибо в философской антропологии человеку в качестве предмета в самом точном смысле слова дан он сам. Здесь, постольку, поскольку речь идет о целостном подходе, исследователь не может довольствоваться рассмотрением человека как одной из многих частей природы (а именно это демонстрирует нам антропология в качестве специальной дисциплины) и забыть том, что он, исследователь, сам, будучи человеком, познает свою человечность в собственном внутреннем опыте и таким способом, каким он просто не мог бы познать никакую иную часть природы – не только в совершенно иной перспективе, но в ином измерении бытия, в том, в каком он ее одну, в отличие от всех остальных частей природы, только и познает. Философское познание человека есть по самой своей сути самосознание человека, а человек может осознавать себя лишь при условии, что познающая личность, т. е. философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность. Принцип индивидуализации основополагающий факт бесконечного многообразия человеческих личностей, каждая из которых выходит только такой, а не иной, – не делает антропологическое познание чем-то относительным, но, напротив, составляет его ядро и остов. Вокруг того, что обнаружит в себе осознающий себя философ, должно строиться и кристаллизоваться, дабы стать подлинной философской антропологией, и все то, что он найдет у людей настоящего прошлого – у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, бродяг и императоров, у слабоумных и гениев. Но это совсем не тот случай, когда, предположим, психолог на основании изучения самого себя через самонаблюдение, самоанализ и эксперимент над собой дополняет и разъясняет все то, что он узнал из книг и наблюдений иного рода. Ведь речь шла бы тогда лишь об отдельных объективированных процессах и феноменах, об извлеченном из контекста целостной живой личности. Ибо философ-антрополог должен уловить по меньшей мере живую ее целостность, ее конкретное «Я». Более того, для этой цели ему вовсе не достаточно сделать свое собственное «Я» объектом познания. Узнать целостную личность он сможет лишь в том случае, если не упустит из виду своей субъективности и не превратится в бесстрастного наблюдателя. Но для того, чтобы стало возможным познание человеческой целостности, он должен действительным образом и полностью войти в акт самосознания. Иначе говоря, он должен совершить акт вхождения в это единственное в своем роде измерение как дело своей жизни, без всякой философской страховки. Сверх того он должен подвергнуть себя всем ударам и случайностям, какие возможны в действительной жизни. Здесь ничего нельзя узнать, оставаясь на сухом берегу и вглядываясь в морскую пучину издали. Нужна решимость броситься в волны, плыть бодро и из последних сил, даже если

в какой-то миг покажется, что сознание покидает нас: ведь именно так, а не иначе рождается сознание антропологическое. До тех пор, пока мы «берем» себя в качестве объекта, мы узнаем человека лишь как вещь среди вещей, его искомая целостность еще не «здесь». И только когда мы есть (и ни при каких других обстоятельствах), она оказывается «здесь» и становится постижимой. Постигаем же мы ровно столько, сколько позволяет постичь действительность «при-этом-бытия (Dabeiseins)». Но так или иначе мы постигаем, и ядро нашего кристалла разрастается.

Раздел II
От Аристотеля до Канта

Более всего склонен и наилучшим образом подготовлен к самосознанию, о котором мы говорили, человек, ощущающий себя одиноким, т. е. тот, кто по складу ли характера, под влиянием ли судьбы или вследствие того и другого остался наедине с собой и своими проблемами, кому удалось в этом опустошающем одиночестве встретиться с самим собой, в собственном "Я" увидеть человека, а за собственными проблемами – общечеловеческую проблематику. Те периоды истории духа, в которых антропологическая мысль и поныне видит неисчерпаемый кладезь опыта, были временем, когда человеком владело чувство острого одиночества; тогда-то и нашлись среди людей самые что ни на есть одиночки, чья мысль дала наиболее зрелые плоды. В ледяной атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру самое его сокровенное, то человек приобретает и опыт самопознания.

В истории человеческого духа я различаю эпохи обустроенности (Behaustheit) и бездомности (Hauslosigkeit). В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности – как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. В первую эпоху антропологическая мысль – лишь часть космологии, в другую – приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность. Для обоих случаев мне хочется привести несколько примеров, которые будут одновременно и беглым – в несколько параграфов – обзором предыстории философской антропологии.

Бернгард Грейтхойзен, ученик моего наставника Вильгельма Дильтея и основоположник истории философской антропологии, в своем труде, так и озаглавленном «Философская антропология» (1931), справедливо заметил об Аристотеле, что человек у него перестает быть проблематичным и, так сказать, всегда говорит о себе в третьем лице, рассматривает себя лишь как некий «случай» и предстает своему самосознанию как «он», а не «Я». То особое измерение, в котором он познает себя ему одному свойственным образом, становится для него недоступным, а по этой причине остается нераскрытым и особое место человека во Вселенной. Человек мыслится лишь в мире, мир же не мыслится в нем. Выношенная греками идея замкнутого в себе космоса, где отведено место и человеку, нашла завершение в геоцентрической системе сфер Аристотеля, а преобладание зрительного восприятия над всеми другими чувствами, которое у греческого народа явилось впервые и как принципиально

новый момент в истории человеческого духа, – преобладание, которое сделало этот народ способным к пластически оформленной (bildnerische) жизни и созданию культуры на основе образа, – определило и облик эллинской философии. Возникает видимый образ мира, составленный из зрительных впечатлений и объективированный настолько, насколько способно к объективации человеческое зрение; опыт же остальных чувств привнесен в эту картину как бы задним числом. Ведь и идеальный мир Платона – тоже видимый мир, мир зримых образов. Но только у Аристотеля видимый образ Вселенной достигает небывалой актуализации как мир вещей. Отныне человек – вещь среди этих вещей, вид, объективно познаваемый наравне с другими видами, не гость на чужбине, как человек Платона, а обладатель собственного угла в мироздании – не в самых верхних, правда, его этажах, но и не в нижних, а скорее всего где-то в средних, вполне сносных по условиям проживания. Для философской антропологии в духе четвертого вопроса Канта здесь явно недостает предпосылок. […]

Часть вторая
СОВРЕМЕННЫЕ ПОИСКИ
Раздел I
Кризис и его проявление

Антропологическая проблема достигла зрелости, т. е. была признана и стала предметом обсуждения как самостоятельная философская проблема, лишь в наше время. Кроме общего хода философского развития, пробудившего интерес к проблематике человеческого бытия (о наиболее важных моментах этого процесса я уже рассказывал), и в многообразной связи с этим развитием такому созреванию содействовали два фактора. Не выяснив их характера и значения, нельзя перейти к рассмотрению нынешней философской ситуации.

Первый из этих факторов имеет преимущественно социологическую природу. Я имею в виду прогрессирующий распад прежних органических форм прямой человеческой совместной жизни. Здесь подразумеваются те человеческие общности, которые в количественном отношении не могут быть большими, чем это требуется для постоянного пребывания вместе всех объединяемых ими людей и для непосредственных отношений их друг к другу; качественно же они таковы, что для всякого человека, родившегося или вросшего в эти общности, принадлежность к ним определяется судьбой и живой преемственностью, а не свободно возникающими связями с остальными их членами. К таким формам относятся семья, ремесленный союз, сельская и городская общины. Их прогрессирующее разложение было неизбежной платой за освобождение человека Великой французской революцией и связанное с ней рождение буржуазного общества. Тогда же начинается новый приступ мирового одиночества. Человеку нового времени, который, как мы видели, утратил чувство своей обустроенности в мире, т. е. чувство космологической безопасности, органические формы общественного бытия сулят одомашнивание жизни, безмятежное существование в прямых связях с себе подобными и ту социологическую уверенность, которая защитит его от чувства полной

заброшенности. Но теперь и эта возможность чем дальше, тем больше ускользает от него. Старые органические формы часто сохраняют свою внешность, но при этом постепенно разрушаются изнутри, утрачивая былой смысл и духовную крепость. Новые общественные формы и рожденные ими человеческие .взаимосвязи – клуб, профсоюз, партия – могут, конечно, не без успеха разжигать коллективные страсти, "заполняющие" человеческую жизнь, но они не дают былого ощущения стабильности. Обострившееся чувство одиночества заглушается и подавляется деловыми заботами, но стоит человеку, оторвавшись от суеты, войти в своеобычное лоно действительной жизни, он сразу узнает всю глубину этого одиночества, а став лицом к лицу с коренными вопросами своего бытия, изведает и всю глубину человеческой проблематики.

Второй фактор можно определить как фактор истории духа, точнее, души. На протяжении последнего столетия человек все глубже погружался в пучину кризиса, который во многом, за исключением одной существенной черты, напоминает прежние кризисы. Отличительная особенность нашего кризиса – перемена в отношении человека к вещам и связям, созданным его трудом или при его косвенном участии. Эту особенность можно было бы определить как отторжение человека от его творения. Человек отныне не может совладать с миром, который есть создание его рук. Этот мир сильнее своего творца, он обособился от него и встал к нему в отношение элементарной независимости. А человек не знает заклинания, которое могло бы сделать нового Голема кротким и послушным. Эта болезненная хромота человеческой души явила себя нашему времени попеременно в трех тесно связанных между собой областях жизни.

На первом месте здесь – область техники. Машины, изобретенные для того, чтобы служить человеку-работнику, сделали его своим рабом. Они задуманы всего-навсего как инструмент и некий придаток человеческих рук, но человек сам стал их придатком и одной из снующих взад и вперед мелких деталей.

Следующей областью оказалось хозяйство. Увеличенное до чудовищных размеров ради удовлетворения нужд растущего населения производство уже не поддается разумному регулированию, т. е. процесс производства и потребления благ вышел из-под контроля человека и не выполняет его команд.

Третьей областью стала политическая практика. В умножающемся день ото дня ужасе первой мировой войны человек обоих лагерей обнаружил, что находится во власти иррациональных сил. Лишь с виду зависящие от воли человека, они постепенно освобождаются от всяких оков и, презирая человеческие расчеты, обрекают все живое – по ту и другую сторону фронта – на уничтожение.

Так человек оказался перед страшной реальностью, смысл которой в том, что творец демонов перестал быть их господином. Вопрос о природе этой человеческой силы-бессилия вырастает в вопрос о сущности человека – на сей раз в новом, сугубо практическом смысле. […]

Раздел IV
Перспектива

[…] По-настоящему узнать человека поможет нам только сам человек, всей своей жизнью реализующий доступное ему отношение к собственной сущности. И так как мы уже знаем, что вопрос о человеческой сущности открывается во всей своей глубине лишь тому, кто стал одиночкой, то поиски ответа на него приведут нас к человеку, который преодолел это одиночество, но сохранил его познавательную энергию. Отсюда следует, что перед человеческой мыслью стоит новая жизненная задача, и это — именно жизненно новая задача, ибо она предполагает, что человек, который хочет познать себя, должен даже и в обновленной наперекор всему жизни с миром сохранить всю напряженность одиночества, весь пафос его проблематики и только на таком фундаменте строить все свои размышления. Отсюда в свою очередь следует, что, несмотря на множество помех, началось новое движение к преодолению одиночества, с учетом которого и надо осознать и сформулировать новую интеллектуальную задачу. Ясно, что такой процесс на данном отрезке человеческого пути не может совершиться силой одного духа: в известной мере ему должно содействовать и познание. Эту мысль необходимо пояснить хотя бы самым беглым образом.

Критика индивидуалистического метода обычно возникает на почве коллективистских тенденций. Но если индивидуализм интересуется лишь частью человека, то коллективизм просто не может мыслить всего человека иначе как часть; к человеческой Целостности ни тот, ни другой пробиться не в состоянии. Индивидуализм видит человека только в его обращенности к самому себе, коллективизм же вообще не замечает человека: он видит лишь «общество». Там человеческий лик искажен, здесь он замаскирован.

Оба мировоззрения – и современный индивидуализм, и современный коллективизм, – как бы ни были различны их причины, в самом существенном суть итог и проявление одного и того же человеческого состояния. Это состояние можно определить как невиданное по своим масштабам слияние социальной и космической бездомности, миро- и жизнебоязни в жизнеощущении беспримерного одиночества. Личность чувствует себя одновременно и подкидышем природы, брошенным, подобно нежеланному ребенку, на произвол судьбы, и изгоем посреди шумного человеческого мира. Первой реакцией духа, осознавшего эту новую бездомность, стал современный индивидуализм, а следующей – современный коллективизм.

В индивидуализме человеческая личность отваживается принять эту ситуацию, растворить ее в утверждающей рефлексии, в универсальной amor fati[79]: она хочет выстроить цитадель в виде жизненной философии, согласно которой идея объясняет реальность как ей вздумается. Именно как подкидыш природы человек становится индивидом в том самом радикальном смысле, в каком не является им ни одно другое существо; и он соглашается на участь подкидыша, ибо она гарантирует сохранение его индивидуальности. Равным образом соглашается он на бытие изгоя и в качестве личности, ибо только монада, свободная от связей с другими, может осознать и прославить себя как крайнее выражение индивидуальности. Чтобы спастись от отчаяния, которое

[79] Роковая любовь к своему жребию (лат.).

несет одиночество, человек поэтизирует его. Современный индивидуализм в значительной мере основан на иллюзии. В этом и причина его крушения: чтобы справиться с данной ситуацией, одного воображения мало.

Вторая реакция – коллективизм – в своей неудаче подобна первой. Чтобы избежать участи одиночки, личность без остатка растворяется в одном из современных больших групповых образований. Чем массивнее, монолитнее и действеннее это образование, тем надежнее чувствует она свою огражденность от двух форм – социальной и космической – бездомного бытия. Незачем теперь бояться жизни: нужно лишь влиться в «общую волю», а собственную ответственность за непомерно усложнившееся бытие растворить в коллективной, которая доказала уже, что любая сложность ей нипочем. Нет оснований и для космического страха, ибо на смену Вселенной, которая стала неуютной и с которой невозможно, так сказать, никакое соглашение, пришла технизированная природа, а с ней общество, как таковое, вполне справляется (или кажется справляющимся). Коллектив берется обеспечить всеобщую безопасность. Здесь не остается места воображению, бал правит самая что ни на есть плотная реальность, само всеобщее кажется обретшим реальность. Но в существенном смысле современный коллективизм тоже иллюзорен. Присоединение личности к надежно функционирующему и объемлющему собой обширную человеческую массу «целому» совершилось. Но это не соединение человека с человеком. Человек в коллективе – это не человек с человеком; заключая союз с собратьями по жизни, личность не освобождается от своего одиночества, оно остается при ней. Пресловутое «целое» с его претензиями на обладание цельностью каждого человека последовательно и тесно добивается редукции, нейтрализации, обесценивания и обмирщения всех связей с жизнью. Та нежная поверхность личностного существа, что нуждалась в контакте с другим существом, постепенно мертвеет и теряет чувствительность. Изоляция человека не преодолевается, а затушевывается. Человек подавляет в себе сознание этой изолированности, но в глубине своей, как реальное состояние, она остается непреодоленной и постепенно достигает той страшной силы, которая заявляет о себе в крушении коллективистских иллюзий. Современный коллективизм – это последний заслон, которым человек отгородился от неизбежной встречи с собой.

Эта встреча, которая станет возможной и неизбежной после того, как кончатся все мнимости и иллюзии, может состояться лишь как встреча одиночки с его собратьями, и именно как таковая и должна состояться. Когда одиночка узнает Другого во всей его инаковости как самого себя, т. е. как человека, и прорвется к этому Другому извне, только тогда он прорвет в этой прямой и преобразующей встрече и свое одиночество.

Ясно, что это произойдет вслед за пробуждением личности как личности. В индивидуализме личность преодолевает свою основоположную ситуацию лишь в воображении и потому страдает коренным недугом мнимости, сколько бы она ни уверяла себя, что утверждается в бытии именно как личность. В коллективизме, отказавшись от непосредственности личного решения и личной ответственности, она отрекается от самой себя. В обоих случаях прорваться к

Другому ей не под силу. Настоящее отношение возникает только между настоящими личностями.

Эпоха индивидуализма, несмотря на все попытки его возрождения, миновала. Коллективизм, напротив, находится на вершине своего развития, хотя то там, то здесь видны признаки его одряхления. И нет иного выхода, кроме бунта личности, в котором должно освободиться отношение с Другим. Я вижу, как исподволь нарастает, с присущей всем событиям истинно человеческой истории неспешностью, величайшая неудовлетворенность, и она не похожа ни на какую былую неудовлетворенность. Человек восстанет не только против тех или других господствующих тенденций и во имя других тенденций, но против ложной реализации своего огромного тяготения – к общности – и во имя подлинной реализации. Борьба пойдет против искажения и за ту чистую форму, какой; видели ее веровавшие и надеявшиеся поколения человеческого рода.

Я говорю здесь о делах жизни, но вызвать к жизни их может лишь живое познание. Первым его шагом должно стать ниспровержение ложной дилеммы, которой пронизана современная мысль, – дилеммы «индивидуализм или коллективизм». А первым вопросом его должен стать вопрос об «истинном» третьем. Под «истинным» третьим я разумею мировоззрение, которое не будет ни возвратом к одному из названных путей мысли, ни простым компромиссом между ними. Мысль и жизнь стоят здесь перед одинаковыми проблемами. Если жизнь по ошибке вообразит, что выбирать надо лишь между индивидуализмом и коллективизмом, то и мысль придет к ложному выводу о единственно возможном выборе между индивидуалистической антропологией и коллективистской социологией. «Истинное» же третье, если оно будет найдено, укажет верный путь.

Ни одиночка, как таковой, ни совокупность, как таковая, не являются фундаментальными фактами человеческой экзистенции. То и другое, рассматриваемые сами по себе, – всего лишь мощные абстракции. Одиночка есть факт экзистенции постольку, поскольку он вступает в жизненное отношение с другим одиночкой; совокупность есть факт экзистенции лишь постольку, поскольку она слагается из жизненных отношений человеческих единиц. Фундаментальным фактом человеческой экзистенции является «человек с человеком». Если что и составляет характерную особенность человеческого мира, то это прежде всего нечто, возникающее здесь между существом и существом, подобного чему нельзя найти нигде в природе. Язык служит для этой искомой величины лишь знаком и средством общения; им возбуждается всякая духовная деятельность. Она (эта искомая величина) делает человека человеком, но на пути своем не только расцветает, но, случается, хиреет и гибнет. Она коренится в том, что существо мыслит другое как другое, как именно это, определенное, иное существо, чтобы соединиться с ним в сфере, простирающейся за пределы их собственных сфер. Эту сферу, возникшую с тех пор, как человек стал человеком, я называю сферой Между (des Zwischen). Реализуя себя в весьма различной степени, эта искомая величина тем не менее является первичной категорией человеческой действительности. Вот откуда должно выйти истинное Третье.

Особое видение мира, на котором основано понятие «Между», обретается там, где отношения между человеческими личностями локализованы не во внутренней жизни индивидов (как это обычно бывает) и не в объемлющем и определяющем их мире всеобщего, но, по сути дела, между ними. «Между» – не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события.

Ему не уделяли специального внимания, потому что в отличие от индивидуальной души и окружающего мира оно не являет собой гладкую непрерывность, но всякий раз складывается заново, в зависимости от масштаба человеческой встречи. Естественно, что на его долю выпало присоединение к непрерывающимся элементам – душе и миру.

Настоящий диалог (т. е. не обусловленный заранее во всех своих частях, но вполне спонтанный, где каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на непредсказуемый ответ), настоящий урок (а не автоматически повторяемый и не тот, результаты которого наперед известны преподавателю, но сулящий обоюдные сюрпризы), настоящее, а не обратившееся в привычку объятие, настоящий, а не игрушечный поединок – вот примеры истинного «между», суть которого реализуется не в том или в другом участнике и не в том реальном мире, в котором те пребывают наряду с вещами, но в самом буквальном смысле – между ними обоими, как в некоем доступном им измерении. Со мной приключилось нечто – вот обстоятельство, которое может быть без остатка распределено между «внешним» событием и «внутренним» впечатлением. Но когда я и кто-то другой, если употребить корявое, но не имеющее эквивалента выражение, «приключаемся» друг к другу, расчет не, удается: там, где заканчивается душа, но еще не начался мир, получается остаток, а в нем-то и заключена самая суть. То же самое обстоятельство можно обнаружить и в крохотном, скоротечном, вряд ли задержавшемся в сознании происшествии. В дикой толчее бомбоубежища на секунду встретились с выражением удивительной, бескорыстной взаимности глаза совершенно незнакомых людей. Прозвучал сигнал отбоя, встреча забылась, но она тем не менее произошла – в сфере, просуществовавшей не более одного мгновения. Может случиться, что в полутьме зрительного зала оперы между совершенно чужими друг другу слушателями, которые с одинаково чистым восторгом и сосредоточенностью внимают звукам Моцарта, возникнет едва ощутимое и все же элементарно-диалогическое отношение, исчезающее задолго до того, как снова вспыхнут люстры. Но поостережемся видеть в этом скоротечном, хотя и предельно насыщенном эпизоде игру эмоций; то, что произошло, не может быть выражено в психологических понятиях, здесь – нечто онтическое. Во всем своем диапазоне – от мельчайших, исчезающих уже при самом своем возникновении эпизодов до пафоса подлинной в своей неизбывности трагедии, где два полярно противоположных по своему устроению человека вовлечены в одну и ту же жизненную коллизию и безмолвно и однозначно открывают друг другу непримиримое противоречие бытия, – диалогическая ситуация получает адекватное истолкование лишь в понятиях онтологии. Но это объяснение должно исходить не из онтического характера

личной экзистенции (или двух личных экзистенций), а из трансцендентного им сущего между ними. В самые яркие моменты диалога, когда и в самом деле «бездна призывает бездну», со всей несомненностью обнаруживается, что стержень происходящего – не индивидуальное и не социальное, а нечто Третье. По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между.

Эта реальность, открытие которой началось в нашу эпоху, указывает для будущих поколений новый путь жизненного решения, который забирает выше индивидуализма и коллективизма. Здесь намечается то истинное Третье, познание которого поможет человеческому роду вновь обрести подлинную личность и учредить истинную общность.

Для философской же науки о человеке в этой реальности заложена и отправная точка, откуда можно двигаться, во-первых, к обновленному пониманию личности и, во-вторых, к обновленному пониманию общности. Главным предметом этой науки будет не индивидуум и не коллектив, но человек с человеком. Особая сущность человека прямо познается лишь в живом отношении. Ведь и горилла – индивид, и термитник – коллектив, однако Я и Ты имеются в нашем мире только потому, что имеются люди, и притом Я возникает лишь из отношения к Ты.

Именно из рассмотрения этого предмета – «человек с человеком» – и должна исходить философская наука о человеке, включающая также антропологию и социологию. Рассматривая человека-одиночку как он есть, видишь человека настолько, насколько мы видим месяц на ночном небе; образ полного круга составит лишь человек с человеком. Рассматривая совокупность как таковую, увидишь человека настолько, насколько мы видим Млечный Путь, ибо завершенная форма – это только человек с человеком. Рассматривая человека с человеком, всякий раз увидишь динамическую двойственность, которая вместе с тем есть и сущность человека: тут и дающий, и приемлющий, тут и наступательный порыв, и защитное действие, тут и исследователь, и его оппонент – и всегда то и другое в одном дополняющем обоих и составляющем человека взаимопроникновении. А теперь можешь обратиться к одиночке и узнать человека по заложенной в нем возможности отношений; можешь обратиться к людской совокупности и узнать человека по заложенной в ней полноте отношений. Мы приблизимся к ответу на вопрос «Что есть человек?» после того, как научимся видеть в нем существо, в чьей динамической природе и органической способности быть вдвоем совершается и опознается встреча Одного и Другого.

Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. С. 203-204; 210-212; 246-248; 293-300.

Вопросы

1. *В чем заключается специфика философского осмысления проблемы человека, по М. Буберу?*
2. *Почему, по мнению М. Бубера, адекватное сомысление проблемы человека было невозможно в рамках античной философии?*

3. *Какие факторы, согласно М. Буберу, способствовали актуализации проблемы человека в современном мире?*
4. *В чем видит М. Бубер недостатки коллективизма и инивидуализма? Что предлагает он в качестве альтернативы?*

Карл Ясперс (1883 – 1869)
Философская вера

Человек

Знание о человеке для нас, людей, безусловно, чрезвычайно важно. Мы ведь часто слышим: Знать, что есть человек, единственно, собственно говоря, для нас возможное (ибо это мы сами), а также единственно существенное – ибо человек есть мера всех вещей. Обо всем другом можно говорить только в соотнесении с человеком, а именно о том, что он находит в мире, чем он может располагать и что он встречает как превосходящее его по силе. То, что он видит, слышит, осязает, имеет для него значение характерного способа явления реальной действительности.

То, что он сверх того имеет в мыслях, – это его представления, созданные им самим. Если мы будем держаться человека, у нас будет то, что нам доступно, что нас касается, будет все, что есть. На мгновение это может показаться убедительным, но все-таки это полное заблуждение. Верно, правда, что все, что есть, выступает для нас в явлении, постижимом для нас. Поэтому строгое требование к человеку: то, что есть, – должно стать для него настоящим; оно должно быть узнано, введено в его «здесь и теперь».

Выполнение этого требования находит свое выражение в поразительном основном явлении человеческого бытия; оно состоит в том, что человек в его мизерности, это ничто в закоулке бесконечного мироздания, в своих узких рамках все-таки касается всего того, что есть над бытием мира и до него. Для человека значимо только то, что для него присутствует. Написав свои знаменитые слова о звездном небе надо мной и моральном законе во мне, Кант продолжает: «То и другое мне не следует... искать вне моего кругозора и только предполагать; я вижу их перед собой и непосредственно связываю с сознанием моего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственном мире...

Второе начинается с моей невидимой самости... и представляет меня в мире... в котором я познаю себя не так, как там, только в случайной связи, а в связи всеобщей и необходимой...» Однако, хотя то, что есть, и должно быть для человека в настоящем, и все бытие для него заключается в наличии для него, оно создано не человеком – ни чувственная реальность, ни содержание его представлений, мыслей и символов. То, что действительно есть, есть и без человека, даже если для нас оно и является в формах и способах, возникающих из человеческого бытия. Мы даже лучше знаем все то, что не есть мы сами, – быть может, человеку менее ясно, что он есть, чем то, что ему встречается. Он

остается величайшей тайной для самого себя, ощущая, что в его конечности его возможности как будто начинают простираться в бесконечность.

В величественных образах предпослано, что есть человек, будто он это уже знает. *Во-первых,* он воспринимался в *иерархии существ.* В качестве чувственного существа он – высший из животных, в качестве духовного – низший из ангелов, но он не животное и не ангел, хотя и родствен обоим частью своего существа; перед обоими у него есть преимущество, поскольку он обладает тем, чего лишены те и другие и чем он обладает изначально как непосредственное творение Бога.

Или же человек мыслится как микрокосм, в котором содержится все то, что скрывает в себе мир, макрокосм. Человек не соответствует ни одному единичному существу, только миру в целом. Это мыслилось вследствие конкретной наглядности и соответствия его органов чувств явлениям мира. Свое возвышенное выражение это получило в глубоком высказывании Аристотеля: душа есть в известном смысле все.

Во-вторых, бытие человека видели не в его образе, а в его *ситуации.* Основная ситуация, в которой находит себя человек, есть одновременно и основной признак его существа. Бэда рассказывает следующее об англосаксонском собрании 627 г., посвященном вопросу о принятии христианства. Один из герцогов сравнил жизнь человека с пребыванием в помещении воробья в зимнее время. «В очаге горит огонь, согревая зал, а снаружи бушует буря. Прилетает воробей и быстро пролетает через зал, влетев в одну дверь и вылетев из другой. Как только он пролетел через небольшое пространство, где ему было приятно, он исчезает и из зимы возвращается в зиму. Такова и жизнь человека, подобная мгновению. Что ей предшествовало и что за ней последует, нам неизвестно...» Этот германец чувствует, что он зависит от чего-то чуждого, что он случаен здесь, в мире, но здесь, в этой жизни, ему хорошо и он в безопасности; беспокоит его только скоротечность жизни и то, что последует за ней. Августин («De beata vita») так же, как тот, считает наше пребывание на земле загадочным, но его оценка противоположна: «Ибо так как Бог, природа, необходимость, или наша воля, или все они вместе – вопрос этот темен – необдуманно и не размышляя бросили нас в этот мир, как в бушующее море...»

В-третьих, бытие человека рассматривается в его *потерянности* и его *величии* одновременно, в его бренности и его возможностях, в загадочности того, что его шансы и задачи вырастают именно из его шаткости. Этот образ человека проходит с отклонениями через всю историю западного мира. **[…]**

Исторических примеров того, как понимали природу человека, достаточно. Попытаемся внести принципиальную ясность в знание о человеке. Два пути показывают нам человека: либо как предмет исследования, либо как свободу.

Предметом исследования человек служит анатомии, физиологии, психологии и социологии. Антропология как исследование рас и конституций изучает физическую телесность человека в целом.

Достигнуто серьезное знание, *основная черта* которого состоит в следующем: каждое познание носит частный характер, в том числе и относительные целостности; знания остаются разбросанными и не образуют единой картины. Поэтому знание о человеке там, где оно ведет к тотальным суждениям о бытии человека, к мнимому знанию в целом, всегда оказывается в тупике.

Философски существенны следующие основные вопросы. Вопрос о различии между *человеком* и *животным* (а тем самым и вопрос о *становлении человека),* быть может, наиболее волнующий вопрос. Здесь существуют возможности исследования эмпирического материала, тогда как исследование вопроса о различии между человеком и ангелом может происходить лишь в набросках конструирующей фантазии, которая – что, впрочем, поучительно – измеряет человеческую сущность, сопоставляя ее с вымышленными возможностями.

Отправной точкой исследования служат две противоречащие друг другу основные данности опыта. Мы воспринимаем себя как звено в цепи живого, одним из многих. Вопрос о различии между человеком и животным стал неверно поставленным. Определенным и допускающим ответ вопросом может быть только вопрос о различии между человеком и обезьяной, между обезьяной и другими млекопитающими и т. д., но не о различии между человеком и животным.

Вторая данность опыта состоит в следующем: мы видим человеческое тело в его ни с чем не сравнимом выражении. Оно принадлежит самому человеку и обладает тем особым своеобразием красоты и благородства, по сравнению с которым все живое представляется как бы частным, как бы попавшим в тупик. Мы задаем вопрос об этих неповторимых основных чертах, которые проявляются уже в теле человека, и, сравнивая, противопоставляем его другим живым существам.

На обоих путях выяснились факты, но действительно решающие – только на первом пути. Принципиально могли бы иметь большие последствия и ответы, полученные на втором пути; они ограничили бы смысл ответов, полученных на первом пути. Ибо тогда в телесности человека обнаружилось бы нечто совершенно исключительное. До сих пор это не удавалось, несмотря на множество ответов, начиная от утверждения, что только человек умеет смеяться, до утверждения о физиологически и морфологически открытой структуре его телесности, которая в отличие от всех остальных как бы окончательно сложившихся живых существ еще так или иначе скрывает в себе все возможности живого.

Вопрос о фактическом состоянии следует отличать от вопроса о происхождении. Речь идет о втором, если в человеке видят эмбриональное препятствие развитию или явление доместикации вследствие развития культуры, аналогичное доместикации домашних животных; то и другое бессмысленно. Составившие эпоху исследования Портмана о явлениях первых лет жизни и периода половой зрелости человека впервые выявили факты, позволяющие методами биологического исследования показать, что человек в своей

телесности не становится подлинным человеком без факторов, относящихся к его историческому преданию, или что он становится понятным в своих биологических свойствах лишь в соединении с тем, что дано ему традицией, а не наследственностью.

Однако мы далеки от того, чтобы действительно полностью и биологически бесспорно знать человеческую телесность в ее неповторимости, хотя и полагаем, что видим ее даже без научного познания. […]

Человека нельзя выводить из чего-то другого, он – непосредственная основа всех вещей. Понимание этого означает свободу человека, которая в любой другой тотальной зависимости его бытия утрачивается и лишь в этой тотальной зависимости полностью обретает себя. Все виды зависимости в мире и все процессы биологического развития затрагивают как бы вещество человека, но не его самого. Нельзя предугадать, как далеко еще зайдет исследование в познании развития этого человеческого материала. И вряд ли существует область, которая бы больше увлекала и волновала нас.

Каждое знание о человеке, будучи абсолютизировано в мнимое знание о человеке в целом, ведет к исчезновению его свободы. Так обстоит дело и с теми теориями о человеке, которые глубокомысленно предлагаются для ограниченных горизонтов психоанализом, марксизмом, расовой теорией. Они заслоняют самого человека, как только хотят большего, чем исследования аспектов его явления и только их.

Исследование знакомит нас, правда, с поразительными, вызывающими наше удивление данными о человеке, но чем большую ясность оно обретает, тем больше мы осознаем, что оно никогда не сможет превратить человека в целом в предмет исследования. Человек всегда больше того, что он о себе знает. Это относится как к человеку вообще, так и к каждому отдельному человеку. Никогда нельзя подвести окончательный итог и полностью понять как человека вообще, так и отдельного человека.

Абсолютизация всегда остающегося частным знания о человеке ведет к небрежности, к искажению образа человека. А искаженность образа человека ведет к искаженности самого человека. Ибо образ человека, который мы считаем истинным, сам становится фактором нашей жизни. Он предрешает характер нашего общения с нами самими и с другими людьми, жизненную настроенность и выбор задач.

Что есть человек – это мы все и каждый отдельный человек знаем, основываясь на предпосылках и результатах исследования. Это дело нашей свободы, которая знает, что связана с необходимым познанием, но сама в качестве предмета исследования не включена в него. Ибо постольку, поскольку мы исследуем себя, мы уже не видим свободу, а видим определенное бытие, конечность, образ, связь, каузальную необходимость. Сознаем же мы наше человеческое бытие из нашей свободы.

Резюмирую еще раз, чтобы укрепить мост для сознания свободы.

Человек не может быть понят как «развившийся» из животных. Этому противостоит тезис: Иначе чем посредством такого развития невозможно понять происхождение человека. Поскольку это единственное понятное и все в мире

происходит естественным путем, человек должен был возникнуть в ходе такой эволюции.

Ответ: В самом деле для нашего познания все понятно, ибо познание не может выходить за пределы понимаемого, вне познания для познания нет ничего. Однако отнюдь не все бытие исчерпывается тем, что может быть познано, если познанием мы называем научно убедительное предметное постижение в качестве допускающей идентичное понимание сообщаемости. Это познание всегда частично и соотнесено с определенными конечными предметами; оно впадает в принципиальное заблуждение, как только пытается понять целое.

Даже мир в целом не может быть понят из одного, нескольких или многих обозримых принципов. Вслед за первой, неверной и тщетной попыткой схватить целое познание расщепляется. Познание находится в мире и не постигает мир. Универсальное познание, например в математике и естественных науках, схватывает, правда, нечто повсюду присутствующее, но никогда не познает действительность в целом.

Ошибочной была бы также попытка совершить прыжок внутри познания к познанию иного рода, будто на границе познаваем творец мира, вмешательство творца в ход вещей мира – все это для познания лишь тавтологические образы незнания.

Мир бездонен. Однако человек находит в себе то, что он не находит нигде в мире, – нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки: свободу и то, что с ней связано. Здесь я обретаю опыт не посредством знания о чем-то, а посредством действования. Здесь путь ведет через мир и нас самих к трансценденции.

Свобода не может быть доказана тому, кто ее отрицает, наподобие того, как доказываются встречающиеся в мире вещи. Но так как в свободе заключены истоки наших действий и сознания нашего бытия, то, что есть человек не только содержание знания, но и *вера.* То, как человек уверен в своем бытии человеком, составляет основную черту философской веры.

Свобода человека неотделима от осознания *конечности человека.* Наметим вкратце основные черты: конечность человека есть, *во-первых,* конечность всего живого. Он зависит от окружающего его мира, от питания и показаний его органов чувств; он отдан во власть безжалостного немого и слепого природного процесса; он должен умереть.

Конечность человека есть, *во-вторых,* его зависимость от других людей и от созданного человеческим сообществом исторического мира. Он не может ничему довериться в этом мире. Земные блага приходят и уходят. В обществе людей господствует не только справедливость, но и власть, которая объявляет свой произвол органом справедливости и поэтому всегда основана на неправде.

Государство и народное сообщество могут уничтожить людей, работающих на них всю свою жизнь. Доверять можно лишь верности человека в экзистенциальной коммуникации, но это не поддается расчету. Ибо то, чему в данном случае доверяют, не есть объективное, доказуемое наличное бытие. К тому же самый близкий человек может внезапно заболеть, сойти с ума, умереть.

Конечность человека состоит, *в-третьих,* в познании, в его зависимости от данного ему опыта, прежде всего от созерцания, которое никогда не может обходиться без свидетельств чувств. Мысля, я могу схватить только материал наполняющего мысленную форму созерцания.

Человек осознает свою конечность, прилагая к ней масштаб того, что неподвластно конечности, а именно безусловного и бесконечного.

Безусловное становится для него действительным в его решении, выполнение которого указывает ему на иное происхождение, отличное от того, которое он познает посредством исследования в своем конечном существовании.

Бесконечного касаются, хотя и не схватывают его, прежде всего в мысли о бесконечности, затем в представлении о существенно отличном от конечного познания человека божественном познании, наконец, в мысли о бессмертии. Непостижимое, но все-таки осознаваемое им бесконечное позволяет человеку выйти за пределы его конечности благодаря тому, что он ее осознает.

Посредством наличия безусловного и бесконечного конечность не остается для человека только неосознанной данностью его наличного бытия; благодаря свету трансценденции она становится для него основной чертой в сознании того, что он создан. Конечность человека, не будучи устранена, прорывается.

Но если он в безусловности своего решения, противостоящего всему конечному мира, уверится вследствие своей независимости в своей бесконечности как в подлинном самобытии, то в этом проявится новый модус его конечности. Эта конечность в качестве экзистенции означает: человек и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому как он обретает свое наличное бытие в мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен себе трансценденцией. Он должен быть постоянно вновь дарован себе, чтобы не утратить себя. Если человек внутренне утверждается в своей судьбе, если он непоколебим даже в смерти, то всего этого достигает не только своими силами. Но то, что ему помогает, – иного рода, чем всякая помощь в мире. Трансцендентная помощь открывает себя ему только в том, что он может быть самим собой. Тем, что он зависит от самого себя, он обязан непостижимой, ощутимой только в его свободе поддержке трансценденции.

Человек как предмет исследования и человек как свобода познаются нами из радикально отличающихся друг от друга источников.

Первый становится содержанием знания, второй – основной чертой нашей веры. Но если делается попытка превратить свободу, в свою очередь, в содержание знания и предмет исследования, то сразу же возникает особая форма суеверия:

Вера обнаруживается на пути такой свободы, которая не есть абсолютная, пустая свобода, но познает себя как возможность того, что ее может не быть и что она может быть подарена. Только посредством свободы я становлюсь уверенным в трансценденции. Посредством свободы я хотя и достигаю точки независимости от всего мира, но именно благодаря сознанию радикальной связанности с трансценденцией. Ибо я не существую посредством самого себя.

Напротив, *суеверие* возникает на пути, который идет через объект, через нечто как содержание веры, а потому и через мнимое знание о свободе. Так, современной формой суеверия является, например, психоанализ как мировоззрение и ложная медицина, которая превращает свободу человека в мнимый предмет исследования.

То, как я сознаю себя в качестве человека, есть одновременно и сознание трансценденции – есть или ограничение, или возвышение; есть суеверие в сфере предметного (и поэтому связанное с научной ошибкой) или вера в осознании объемлющего (и поэтому связанная с наполняющим незнанием).

Конечность как знак тварности присуща человеку так же, как всему наличному бытию, которое он видит вокруг, так же, как животным. Однако его человеческая конечность *неспособна к той замкнутости,* которой достигает наличное бытие животного.

Каждое животное обладает своей собственной, пригодной для него формой, имеет в своей ограниченности и свое завершение в постоянно повторяющемся круговороте живого. Оно отдано во власть все уничтожающего и все создающего процесса. Лишь конечность человека не завершаема. Только человека его конечность вводит в историю, в которой он хочет стать тем, чем он может быть. Незамкнутость – знак его свободы.

И эта незавершимость с ее следствием – безграничными поисками и попытками (вместо спокойно связанной, бессознательной жизни в повторяющихся круговоротах) – неотделима от знания человека о ней. Из всего живого только человек знает о своей конечности. В качестве незавершимости его конечность становится для него большим, чем-то; что открывается в простом познании конечного. В человеке заключена потерянность, из которой для него вырастает задача и возможность. Он обнаруживает, что находится в отчаянном положении, но так, что этим ему предъявляется настойчивое требование возвыситься посредством свободы. Этим объясняется, что описания человека отличаются поразительной противоречивостью, что в нем видят то самое ничтожное, то самое великое существо.

Утверждение «человек конечен и незавершаем» двойственно по своему характеру. В нем есть познавательное содержание, оно происходит из доказуемого знания о конечном. Но в своей всеобщности оно указывает на содержание веры, в котором возникает свобода человека. Основное понимание его сущности, выходя за пределы всякой познаваемости, сводит воедино его незавершимость и его беспредельную возможность, его скованность и прорывающуюся через нее свободу.

Сознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он может и должен быть. Он рисует *идеал* своей сущности. Подобно тому как познание в ошибочном завершении превращает человека как предмет исследования в образ, его свобода фиксирует абсолютный идеал своего развития. Человек хочет освободиться от беспомощности в вопросах, от путаницы и войти в сферу всеобщего, которому он может подражать в своих конкретных формах.

Существует множество образов людей, считающихся идеалом, которым мы хотели бы уподобиться. В историческом воздействии подобных идеалов, в

реальности общественных типов сомнения быть не может. Идеал может быть поднят до неопределенной высоты, до «величия» человека, которое есть как бы нечто большее, чем человеческое в человеке, – сверхчеловек или нечеловек.

Для нашего философского сознания решающим является убеждение в неистинности и невозможности таких путей. В наиболее чистом виде это выразил Кант: «Но попытки осуществить идеал на примере, т. е. в явлении, скажем, [изобразить] мудреца в романе... нелепы и мало назидательны, так как естественные границы, постоянно нарушающие совершенство в идее, исключают возможность какой бы то ни было иллюзии в такого рода попытках и тем самым делают даже подозрительным и подобным простому вымыслу то добро, которое содержится в идее».

Для нас исчезает человек тогда, когда в расовой теории, психоанализе, марксизме он объявляется понятым или доступным пониманию в целом как предмет исследования, также теряется для нас и задача человеческого бытия в представлениях об идеале человека. Нечто совершенно иное, чем идеал, – идея. Идеала человека не существует, но существует идея человека. Идеал рушится, идея ведет вперед. Идеалы могут быть как бы схемами идей, путевыми знаками. Такова истина наших великих философских образов – образ благородного человека в Китае, мудреца у стоиков. Они побуждают к развитию, но не дают завершения.

Нечто другое и ориентация на исторически определенного, почитаемого и любимого человека. Мы задаем вопрос: что бы он сказал в этом случае, как бы вел себя? И вступаем с ним в живую дискуссию, не рассматривая его при этом как абсолютное средоточие истины, как безусловно достойный подражания образец. Ибо каждый человек есть человек и поэтому пребывает в конечности, в незавершенности, а также в заблуждении.

Всякий идеал человека невозможен, потому что человек не может быть завершен. Совершенного человека быть не может. А это ведет к существенным философским выводам:

1) Подлинная ценность человека заключается не в роде или типе, к которому он приближается, а в *исторически единичном* человеке, который не может быть заменен и замещен. Ценность каждого отдельного человека только тогда будет неприкосновенной, когда конкретных людей перестанут рассматривать как взаимозаменяемый материал для формирования по всеобщей мерке.

Социальный и профессиональный тип, к которому мы приближаемся, мы принимаем только как нашу роль в мире.

2) *Идея равенства всех людей* совершенно очевидно неверна, поскольку речь идет о характере и способности людей в качестве доступных психологическому исследованию существ, но она неверна и как реальность общественного порядка, в котором в лучшем случае могут быть равные шансы и равное право перед законом.

Сущностное равенство всех людей находится исключительно на той глубине, на которой каждому, исходя из свободы, открыт через нравственную жизнь путь к Богу. Это равенство ценности, которая не может быть установлена

и объективирована человеческим знанием, ценности единичного как вечной души. Это — равенство притязания и вечного приговора, который как бы предрекает человеку место на небе или в аду. Это равенство означает: уважение к каждому человеку, которое не дозволяет рассматривать человека как только средство, а требует отношения к нему как к самоцели.

Опасность для человека заключается в самоуверенности, будто он уже есть то, чем он мог бы быть. Тогда вера, исходя из которой он находит путь для реализации своей возможности, становится обладанием, завершающим его путь, будь то из высокомерия моральной самоудовлетворенности или из гордости, основанной на врожденных качествах.

От стоического требования — жить так, чтобы человек сам себе нравился, до согласия с собой, которое Кант приписывает нравственно поступающему человеку, господствовало удовлетворенное самодовольство, в котором апостол Павел, Августин, да и сам Кант видели проявление характера в корне испорченного человека.

Существенно, чтобы человек и в качестве экзистенции видел в своей свободе дар трансценденции. Тогда свобода человеческого бытия становится ядром всех его возможностей при руководстве им трансценденцией, Единым, благодаря чему он достигает своего собственного единства.

Это руководство коренным образом отличается от любого другого руководства в мире, так как оно не становится объективно однозначным; оно совпадает с полным освобождением человека, ибо осуществляется оно только свободой собственного убеждения.

Глас Божий звучит в том, что для единичного человека, открытого традиции и окружающему миру, возникает как собственное убеждение. Глас Божий слышен в свободе самоубеждения, у него нет другого органа, чтобы сообщить о себе человеку. Там, где человек принимает решение, исходя из своей внутренней глубины, он полагает, что послушен Богу, хотя и не обладает объективной гарантией в знании того, что угодно Богу.

Руководство совершается через суждение человека о его собственной деятельности. Такое суждение останавливает и побуждает к действию, корректирует и утверждает. Но в действительности человек никогда не может в целом и окончательно опираться в суждении о себе только на самого себя. Ему необходимы суждения других людей, чтобы обрести в коммуникации ясность. Однако и суждение значимых для него людей не является в конечном итоге решающим, хотя оно и единственное, что доступно ему в реальности. Решающим было бы суждение Бога.

Следовательно, истина суждения во времени достигается в конечном итоге только посредством самоубеждения, и в том случае, если требование общезначимо, и тогда, когда оно исторически обусловлено.

Серьезность послушания постигаемому в свободе всеобщему этическому велению – десяти заповедям – связана со слушанием трансценденции именно в этой свободе.

Однако, поскольку действия человека не могут быть достаточно полно выведены из общего, руководство Бога более непосредственно слышно в истоках

исторически конкретного требования, чем во всеобщем. Но это слушание вызывает еще сомнение в своей достоверности. В нем заключен риск ошибок. Ибо содержание еще остается многозначным; свобода, которая заключалась бы в ясном и однозначном знании необходимого, никогда не бывает полной. Риск – действительно ли это я сам, в самом ли деле я услышал сказанное из истоков – никогда не исчезает.

Это осознание риска остается во времени условием растущей свободы. Оно исключает непоколебимость уверенности, запрещает обобщение как требование ко всем и препятствует фанатизму. Даже при уверенности в своем решении, поскольку оно являет себя в мире, должна оставаться некоторая неустойчивость. Самоуверенность запрещена. Высокомерная убежденность в абсолютно истинном уничтожает истину в мире. В уверенности неизбежна скромность в постановке постоянного вопроса. Ибо в дальнейшем все может оказаться иным. И при чистой, но всегда недостаточно чистой совести может вкрасться заблуждение.

Лишь оглядываясь, можно ощутить удивление по поводу непостижимого руководства. Но и тогда в нем никогда нельзя быть уверенным и истинное руководство Бога не становится обладанием.

С точки зрения психологии, глас Божий может быть выражен во времени только как суждение человека о себе. В этом суждении, которое при подлинном стремлении, в напряженности возможностей и широте горизонта может внезапно появиться как несомненное, человек обнаруживает, хотя не окончательно и всегда двойственно, божественное суждение. Но услышано оно может быть лишь в моменты возвышенного состояния. Исходя из них и в направленности к ним мы живем.

Путь мыслящего человека – это жизнь в философствовании. Поэтому философствование присуще человеку как таковому. Человек – единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие. Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может удовлетвориться наслаждением наличным бытием. Он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность наличного бытия. Он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие, он все же настойчиво стремится к бытию. Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса. Поэтому он преступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении. Он не защищен в истоках и не достигает цели. Он ищет в своей жизни вечное между истоками и целью.

Неверие приводит человека к тому, что он теряет силы, пребывая в каких-либо условиях жизни среди других, к подчинению познаваемой необходимости и неизбежности, к пессимизму, вызванному приближением конца, слабеющим сознанием. Человек задыхается в мнимом качественно определенном бытии. *Философская вера* есть вера человека в свои возможности, в ней дышит его свобода.

Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории.

М.: Политиздат, 1991. С. 442-455.

Вопросы

1. *Какие подходы к изучению человека выделяет К. Ясперс?*
2. *Почему К. Ясперс считает, что сущность человека неопределима?*
3. *На каком основании К. Ясперс полагает, что идея равенства людей неверна?*

Владимир Сергеевич Соловьёв (1853 – 1900)
Оправдание добра. Нравственная философия

Введение. Нравственная философия как самостоятельная наука

I

Собственный предмет нравственной философии есть понятие *добра;* выяснить все, что разум, возбуждаемый опытом, мыслит в этом понятии, и тем самым дать определенный ответ на главный для нас вопрос о *должном* содержании или смысле нашей жизни – такова задача этой философской науки.

Способность к зачаточной оценке вещей в положительном и отрицательном смысле несомненна у высших животных, где она кроме различных *ощущений* приятного и неприятного соединяется с более или менее сложным *представлением* желательных или нежелательных предметов; человек же в этой оценке переходит за пределы единичных ощущений и частных представлений и возвышается до общего разумного *понятия* или идеи добра и зла.

Всеобщий характер этой идеи отрицается многими, но лишь по недоразумению. Нет, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра (каково бы оно ни было) значения постоянной и всеобщей *нормы* и идеала. Краснокожий индеец, поставлявший себе в добродетель скальпировать как можно больше человеческих голов, признавал это добром и доблестью не на сегодня только, а на всю жизнь, и не для себя одного, а для всякого порядочного человека. Эскимос, видящий высшее благо в наибольшем запасе гнилого жира от тюленей и трески, несомненно, придает своему идеалу значение общегодного; он уверен, что то самое, что нравится ему, хорошо также для всех времен и людей и даже для загробного мира; если он услышит о таких варварах, для которых гнилой жир отвратителен, то он или не поверит их существованию, или откажет им в достоинстве нормальных людей. Равным образом и знаменитый готтентот, утверждавший, что добро – это когда *он* украдет много коров, а зло – когда *у него* украдут, присваивал такой этический принцип, конечно, не себе одному, а разумел, что для *всякого* человека добро состоит в успешном похищении чужого имущества, а зло – в потере своего.

Итак, даже при столь несовершенном применении идеи добра формальная ее всеобщность, т. е. утверждение ее как всегдашней нормы для всех,

несомненно, сохраняется, хотя содержание этой предполагаемой нормы (т. е. данные ответы на вопрос: что есть добро?) совершенно не соответствуют здесь формальному требованию, представляя лишь случайный, частный и грубо вещественный характер. Конечно, даже у самых низменных дикарей нравственные представления не исчерпываются ободранными черепами и уведенными коровами: тот же ирокезец и тот же готтентот соблюдают некоторую стыдливость в половых отношениях, знают жалость к близким существам, умеют преклоняться перед чужим превосходством. Но пока эти зачаточные проявления истинной нравственности стоят наряду с какими-нибудь дикими и бесчеловечными требованиями или даже отступают на задний план перед ними, пока свирепость ценится выше стыдливости и хищничество выше сострадания, – должно признать, что идея добра, сохраняя универсальность своей формы, лишена соответствующего ей действительного содержания.

Деятельность разума, образующая идеи, так же изначала присуща человеку, как всякая органическая функция присуща организму. Нельзя отрицать, что питательные органы и их отправления *врождены* животному, но никто не понимает этого в том смысле, что животное родится с готовою пищей во рту; точно так же человек не родится с готовыми идеями, а только с готовою способностью их сознавать.

Но то же самое разумное сознание, благодаря которому человек изначала обладает общею идеей добра как безусловной нормы, в дальнейшем своем росте постепенно сообщает этой формальной идее достойное ее содержание, стремясь установить такие нравственные требования и идеалы, которые были бы по существу всеобщими и необходимыми, выражали бы собственное развитие универсальной идеи добра, а не представляли бы только внешнее ее приложение к тем или другим чуждым ей материальным мотивам. При известной степени ясности, раздельности и систематичности этот процесс человеческого сознания, вырабатывающий истинное содержание нравственности, становится *нравственной философией,* или *этикой,* которая в различных системах и теориях представляет различные степени полноты и последовательности.

II

По существу своему нравственная философия находится в теснейшей связи с религией, а по способу познания – с теоретическою философией. Мы не можем заранее объяснить, в чем состоит эта связь, но мы уже теперь можем и должны сказать, в чем она *не состоит*. Ее не следует представлять как одностороннюю *зависимость* этики от положительной религии, или же от умозрительной философии, – такую зависимость, которая отнимала бы у нравственной области собственное содержание и самостоятельное значение. Взгляд, *всецело* подчиняющий нравственность и нравственную философию *теоретическим* принципам положительно-религиозного или же философского характера, весьма распространен в той или другой форме. Несостоятельность его тем более для меня ясна, что я сам некогда если не разделял его вполне, то был к нему очень близок. Вот некоторые из соображений, заставивших меня покинуть эту точку зрения, – привожу именно только те, которые могут быть понятны и до изложения самой философии.

«Только от истинной религии, – так говорят противники независимой нравственности, – получает человек силы для исполнения добра; но вся ценность добра – в его исполнении; значит, вне истинной религии этика не имеет никакого значения». Что истинная религия дает силы своим истинным приверженцам исполнять добро – это не подлежит сомнению; но чтобы *только* чрез нее давались эти силы и помимо ее невозможно было делать никакого добра – такое исключительное утверждение, требуемое будто бы высшими интересами веры, на самом деле прямо противоречит учению самого великого поборника прав веры – апостола Павла, признающего, как известно, что и язычники по естественному закону могут делать добро. […]

Чтобы получить откуда бы то ни было силы для исполнения добра, необходимо иметь понятие о добре, иначе его исполнение будет только механическим действием. И несправедливо, будто бы вся ценность добра – в факте его исполнения: важен и *образ* исполнения. Бессознательное автоматическое совершение добрых поступков не соответствует достоинству человека, а следовательно, не выражает и человеческого добра. *Его* исполнение необходимо обусловлено сознанием, а сознание добра возможно и помимо истинной религии, как показывает и повседневный и исторический опыт…

Далее: если благочестие требует признать, что силы для исполнения добра даются от Бога, то было бы, напротив, большим нечестием ограничивать Божество в способах сообщения этих сил. И так как по согласному свидетельству опыта и Священного Писания пути для получения нравственных сил не исчерпываются *положительною* религией, ибо и помимо нее некоторые люди сознают и *творят* добро, то, значит, и с религиозной точки зрения остается только принять эту истину и, следовательно, признать в известном смысле независимость нравственности от положительной религии и нравственной философии – от вероучения.

К тому же приводит и третье соображение. Какова бы ни была наша уверенность в истине нашей религии, она не дает нам права закрывать глаза на тот факт, что религий существует множество и что каждая из них приписывает себе исключительную истинность. А этот факт во всяком уме, не равнодушном к истине, производит потребность объективного оправдания нашей веры, т. е. представления таких оснований в ее пользу, которые могли бы иметь убедительность не для нас одних, а и для других, окончательно – для всех. Но все общегодные аргументы в пользу религиозной истины сводятся к одному основному – этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религии перед другими. […]

Когда миссионер убеждает мусульманина или язычника в превосходстве христианского нравственного учения, то он, очевидно, предполагает в своем слушателе присутствие (по крайней мере в потенциальном, скрытом состоянии) тех же самых нравственных норм, как и его собственные. Значит, эти нормы, общие христианину с язычником и у этого последнего «написанные в сердце его», независимы от положительной религии вообще. Более того, все положительные религии, не исключая и абсолютно-истинной, поскольку они в своих взаимных спорах обращаются за подтверждением своих прав или

притязаний к общим нравственным нормам, тем самым признают себя в некотором смысле от них зависимыми, подобно тому как тяжущиеся стороны, и правая и неправая, пока судятся, находятся в одинаковом подчинении законному судилищу, а если сами к нему обратились, то, значит, и признали такое подчинение.

III

Имея собственный предмет (нравственные нормы), независимый от положительных религий (и даже в известном смысле их обусловливающий), и будучи, таким образом, самостоятельною с этой предметной, или реальной, своей стороны, не окажется ли нравственная философия в формальном отношении – как наука – подчиненною теоретической философии, в особенности той ее части, которая рассматривает права и границы наших познавательных способностей? Но, создавая нравственную философию, разум только *развивает,* на почве опыта, изначала присущую ему идею добра (или, что то же, первоначальный факт нравственного сознания) и постольку не выходит из пределов внутренней своей области, или, говоря школьным языком, его *употребление* здесь *имманентно* и, следовательно, не обусловлено тем или другим решением вопроса о (трансцендентном) познании вещей самих в себе. Говоря проще, в нравственной философии мы изучаем только наше внутреннее отношение к нашим же собственным действиям, т. е. нечто *бесспорно* доступное нашему познанию, так как мы сами же это производим, причем остается в стороне спорный вопрос, можем ли мы или нет познавать то, что находится в каких-нибудь иных, не зависящих от нас сферах бытия. Нравственность в своем идейном содержании познается тем же самым разумом, который ее (с этой стороны) создает, следовательно, здесь познание совпадает со своим предметом *(адекватно* ему), не оставляя места для критических сомнений. Ход и результаты этого мысленного процесса отвечают сами за себя, не предполагая ничего, кроме общих логических и психологических условий всякой умственной деятельности. Не имея претензии на теоретическое познание каких бы то ни было метафизических сущностей, этика остается сама по себе безучастной к спору между догматическою и критическою философией, из коих первая утверждает действительность, а следовательно, и возможность такого познания, а вторая, напротив, отрицает его возможность, а потому и действительность.

Несмотря на эту общую формальную независимость этики от теоретической философии, есть, однако, два метафизические вопроса, известное решение которых имеет, *по-видимому,* роковое значение для самого существования нравственности.

Первый состоит в следующем. Исходная точка всякого серьезного умозрения есть сомнение в объективной достоверности нашего познания, т. е. таковы ли вещи на самом деле, какими мы их познаем? Но это сомнение в нашем познании последовательно приходит к сомнению в самом бытии *познаваемого,* т. е. мира и всего, что в нем. […]

Всякое этическое предписание, как такое, лишь наружным концом своим, так сказать, касается объекта действия (других лиц); собственное же его

основание всегда лежит внутри самого действующего (субъекта), куда нет доступа ни для какой положительной или отрицательной теории внешнего мира. А та наружная сторона моральных предписаний, которая связывает их с объектом, составляет собственно область права, а не нравственности в тесном смысле. Хотя, как будет доказано на своем месте, право зависит от нравственности и не может быть отделено от нее, но это не мешает ясному различию этих двух сфер. Когда один и тот же поступок, напр. убийство, одинаково осуждается криминалистом и моралистом, то хотя оба относят свое суждение к одной и той же совокупности психологических моментов, завершившихся материальным фактом умерщвления, и хотя заключения их совпадают между собою, но точки отправления, а потому и весь ход мысли у них различны и противуположны друг другу. С точки зрения криминальной основное значение принадлежит объективному факту убийства, т. е. деянию, нарушающему чужое право и характеризующему совершителя как ненормального члена общества. Для основательности и полноты этой характеристики получают значение и внутренние, психологические моменты, т. е. прежде всего наличность преступного намерения, так называемый animus (дух (лат.)) злодеяния, а затем и все прочие субъективные условия дела, но все это исключительно лишь по отношению к факту убийства или в причинной связи с ним. Хотя бы кто-нибудь всю свою жизнь дышал злобою и убийством, но, если такое настроение духа оставалось лишь психическим состоянием субъекта, не выразившись ни в действительном убийстве или реальном покушении на него, ни в нанесении увечий и т.п., этот субъект при всей своей адской злобе вовсе не подлежал бы ведению криминалиста, как такого. Совершенно напротив с точки зрения нравственной: самый незначительный порыв злобы и гнева, хотя бы он не выразился не только в деле, но и в слове, есть уже сам по себе прямой предмет для этического суждения и осуждения, а факт убийства, наоборот, имеет здесь значение вовсе не с предметной своей стороны, а лишь как выражающий крайнюю степень напряженности того злого чувства, которое уже само по себе на всех своих степенях подлежало осуждению. Для юриста лишение жизни есть нарушение права, или урон, противозаконно причиненный жертве преступления и общественному порядку, но с чисто нравственной точки зрения лишение жизни не есть еще тем самым урон, а может быть даже приобретением для убитого, – убийство есть *несомненный* урон только для убийцы – не как факт, а как последнее слово той злобы, которая сама уже есть урон для человека, поскольку она роняет его достоинство как разумного существа. Конечно, и с этической стороны убийство хуже (грешнее) простой вспышки гнева, но лишь потому, что для первого нужна сильнейшая степень той же дурной страсти, чем для второй, а никак не потому, что одно есть вредный факт, а другое – только чувство. Если кто-нибудь с твердым намерением зарезать своего врага пронзает куклу, то морально он – полный убийца, *хотя* никого не убил и ничьих личных прав не нарушил; а с юридической точки зрения именно *поэтому* в таком преступлении над негодным (для преступления) объектом ничего даже соприкасающегося с убийством не произошло, а случилось разве только ничтожное повреждение чужого имущества.

Крайний идеализм, признающий действительность лишь за внутренними, душевными состояниями субъекта, не отрицает при этом *различия в достоинстве* самих этих состояний как выражающих большую или меньшую степень активности нашего *я.* Следовательно, и с этой точки зрения наши поступки, несмотря на призрачность своих объектов, сохраняют все свое нравственное значение как *показатели* духовных состояний. Если, например, чувство злобы или гнева, как и всякая страсть, показывает *страдательность* духа, или его внутреннее подчинение призрачной внешности, и в этом смысле безнравственно, то ясно, что степень безнравственности здесь прямо пропорциональна степени развития данной страсти, или степени нашей страдательности. Чем сильнее страсть, тем большую пассивность духа она показывает. Поэтому страсть гнева, дошедшая до преднамеренного убийства, более безнравственна, чем минутное раздражение, совершенно безотносительно к теоретической призрачности объектов. И вообще дурные поступки и для субъективного идеализма более безнравственны, нежели дурные аффекты, не доходящие до поступков.

Ясно отсюда заключение нашего вопроса. Если бы весь мир был только моим сновидением, то это было бы фатально лишь для объективной, наружу обращенной стороны этики (в широком смысле), а не для ее собственной внутренней области, это подрывало бы во мне интерес юридический, политический, общественный, филантропический, но оставляло бы в полной силе интерес индивидуально-нравственный, или обязанности к самому себе. […]

Соединяя эти указания с прежде сказанным, мы приходим к следующему общему заключению. В теоретической философии (именно в критике познания) может относительно предметов нравственности возбуждаться только сомнение в их действительном бытии, а никак не уверенность в их небытии; это сомнение (разрешаемое, впрочем, так или иначе в той же философии) не может перевесить уверенности, присущей свидетельству совести; но если бы даже возможна была уверенность в небытии других существ (как предметов нравственного действия), то это имело бы значение лишь для объективной стороны этики, оставляя в неприкосновенности ее собственную, основную область. Это достаточно обеспечивает внутреннюю самостоятельность нравственной философии в первом пункте – со стороны критики познания, второй пункт относится к метафизическому вопросу о свободе воли.

IV

Очень распространен взгляд, что судьба нравственного сознания зависит от того или другого решения вопроса о свободе воли. Вопрос сводят к альтернативе: или наши действия свободны, или они необходимы – и затем утверждают, будто второе из этих двух решений, именно детерминизм, или учение о том, что все наши действия и состояния происходят с необходимостью, делает невозможною человеческую нравственность, и тем отнимают всякий смысл у нравственной философии. Если, говорят, человек есть только колесо в мировой машине, то о каких же нравственных деяниях может быть речь? Но вся сила такого аргумента заключается в неправильном смешении детерминизма

механического с детерминизмом вообще – ошибка, от которой не свободен и сам Кант. Детерминизм вообще утверждает только, что все совершающееся, а следовательно, и всякое действие человека *определяется* (determinatur – откуда и название этого учения) *достаточными основаниями, без* которых оно произойти *не может,* а *при* которых происходит *с необходимостью.* Но эта необходимость, всегда себе равная в своем общем понятии, видоизменяется, однако, в различных областях своего проявления, и по трем главным видам необходимости (относительно явлений и действий) мы различаем и три вида детерминизма: 1) *механический,* который, если бы он был единственным, действительно исключал бы нравственность, как такую; 2) *психологический,* допускающий некоторые нравственные элементы, но плохо согласимый с другими, и 3) *разумно-идейный,* дающий место всем нравственным требованиям во всей их силе и в полном объеме.

Механическая необходимость, несомненно, существует в явлениях, но утверждение, что существует исключительно она одна, есть лишь следствие той материалистической метафизики, которая хотела бы все, что есть, свести к сумме механических движений вещества. Но что же общего между таким взглядом и тем убеждением, что все совершающееся имеет достаточные основания, которыми необходимо определяется? – Чтобы видеть в человеке колесо мировой машины, нужно по крайней мере признавать существование такой машины, а на это согласны далеко не все философы-детерминисты: многие из них считают вещественный мир, как такой, лишь представлением в уме духовных существ, причем не эти существа механически определяются действительными вещами, а лишь кажущиеся вещи умственно определяются по законам внутреннего бытия духовных существ, к которым принадлежим и мы сами.

Оставляя пока в стороне такую метафизическую точку зрения и ограничиваясь пределами общего опыта, мы уже в мире животных, несомненно, находим внутреннюю, психологическую необходимость, по существу несводимую ни к какому механизму.

[…] Психическая жизнь, как она является у животных (и продолжается у человека), имеет у различных родов и особей различные качества, по которым мы различаем, например, животных свирепых и кротких, смелых и трусливых и т.д., и хотя эти качества самими животными не сознаются как добрые или злые, но у людей те же самые качества уже оцениваются как добрая или дурная натура. Таким образом, уже здесь мы имеем некоторый нравственный элемент, и так как из опыта несомненно, что добрая натура может развиваться, а злая ослабляться или исправляться, то вот уже некоторый предмет для нравственной философии и задача для ее практического приложения, хотя о свободе воли здесь нет и речи. Но, конечно, решительная независимость этики от этого метафизического вопроса должна быть обнаружена не в области психической жизни, общей человеку с животными, а в сфере собственно-человеческой нравственности.

V

Как в мире животном к необходимости механической присоединяется психологическая, не упраздняющая первой, но и несводимая на нее, так у

человека к этим двум присоединяется еще *необходимость* идейно-разумная, или *нравственная.* Сущность ее состоит в том, что мотивом или достаточным основанием человеческих поступков кроме частных и конкретных представлений, действующих на способность хотения посредством чувств приятного и неприятного, может еще быть всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива (по терминологии Канта). Говоря проще, человек может делать добро помимо и вопреки всяких корыстных соображений, ради самой идеи добра, из одного уважения к долгу или нравственному закону. Вот кульминационная точка нравственности, и, однако же, она вполне совместима с детерминизмом и вовсе не требует так называемой свободы воли. Утверждающим противное следовало бы прежде всего изгнать из умов и языков человеческих самый термин «нравственная необходимость», ибо он есть contradition in adjecto (противоречие в определении (лат.)), если нравственность возможна только под условием свободного выбора. Между тем мысль, выражаемая этим термином, не только всякому понятна, но и вытекает из сущности дела. Необходимость вообще есть полная зависимость действия (в широком смысле – effectus) от основания, его определяющего, которое поэтому и называется достаточным. Когда это основание есть физический удар или толчок, то необходимость есть механическая; когда душевное возбуждение – то психологическая, а когда идея добра, то необходимость нравственная. Как существовали тщетные попытки свести психологию на механику, так существует столь же тщетное стремление свести нравственность на психологию, т. е. доказать, что настоящими мотивами человеческих действий могут быть только душевные аффекты, а не сознание долга, т. е. что человек никогда не действует из одной совести. Доказать этого, конечно, невозможно; справедливо только, что нравственная идея бывает достаточным основанием действия лишь в редких сравнительно случаях; но что же из этого следует? Растения и животные представляют лишь ничтожную величину сравнительно с неорганическою массою земного шара; но из этого никто не заключит, что на земле нет флоры и фауны. Нравственная необходимость есть только высший цвет на психологической почве человечества, – тем больше значения имеет она для философии.

Все высшее или более совершенное самым существованием своим предполагает некоторое *освобождение* от низшего, или, точнее говоря, от исключительного господства низшего. Так, способность определяться к действию посредством представлений или мотивов есть освобождение от исключительной подчиненности вещественным толчкам и ударам, т. е. необходимость психологическая есть свобода от необходимости механической. В таком же смысле необходимость нравственная, оставаясь вполне необходимостью, есть свобода от низшей необходимости психологической. Если кто-нибудь способен определяться к действиям в силу чистой идеи добра, или по безусловному требованию нравственного долга, то, значит, такой человек свободен от преодолевающей силы душевных аффектов и может успешно бороться против самых могущественных из них. Но эта *разумная свобода* не

имеет ничего общего с так называемою свободой воли, которой точный смысл состоит в том, что воля не определяется ничем, кроме себя самой, или, по безукоризненной формуле Дунса Скота, «ничто, кроме самой воли, не причиняет акта хотения в воле» (nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate). Я не говорю, что такой свободы воли нет, – я утверждаю только, что ее нет в нравственных действиях. В этих действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть идея добра, или нравственный закон – всеобщий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависящий. Быть может, однако, самый акт принятия или непринятия нравственного закона как основания для своей воли зависит только от этой воли, чем и объясняется, что одна и та же идея добра одними принимается как достаточное побуждение для действий, а другими отвергается? Но, во-первых, одна и та же идея имеет для различных лиц различную степень ясности и полноты, чем и объясняется отчасти различие производимого ею действия, а во-вторых, это различие вытекает из неравной восприимчивости данных натур к нравственной мотивации вообще. Но ведь всякая причинность и всякая необходимость предполагает *специальную* восприимчивость данных предметов к двигателям или побуждениям известного рода. Тот же самый удар кия, который приводит в движение бильярдный шар, не производит никакого эффекта на солнечный луч; та же самая сочная трава, которая возбуждает неодолимое влечение в олене, не служит обыкновенно никаким мотивом хотения для кошки и т.д. Если равнодушие солнечного луча к палочным ударам или отвращение плотоядного животного от растительной пищи считать проявлением свободной воли, тогда, конечно, добрые или злые действия человека также придется признать произвольными, но это будет лишь напрасное внесение сбивчивой терминологии и ничего более.

Для того чтобы идея добра в форме должного получила силу достаточного основания или мотива, нужно соединение двух факторов: достаточной ясности и полноты самой этой идеи в сознании и достаточной нравственной восприимчивости в натуре субъекта. […] Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор.

Для того чтобы идея добра могла с полною внутреннею *необходимостью* определять *(детерминировать)* сознательный выбор человека в *ее* пользу, – для того чтобы выбор этот был *достаточно* мотивированным, нужно, чтобы содержание этой идеи было надлежащим образом развито, чтобы ум представил воле эту идею в ее всеоружии, что и исполняется нравственною философиею. Таким образом, этика не только совместима с детерминизмом, но даже обусловливает собою высшее обнаружение необходимости. Когда человек высокого нравственного развития с полным сознанием подчиняет свою волю идее добра, всесторонне им познанной и до конца продуманной, тогда уже для всякого ясно, что в этом подчинении нравственному закону нет никакого произвола, что оно совершенно необходимо.

И все-таки безусловная свобода выбора существует, – но только не в нравственном самоопределении, не в актах практического разума, где ее искал Кант, а как раз на противоположном конце внутреннего мира. Я могу пока только намеком пояснить *отчасти,* в чем дело. Как было замечено, добро не может быть предметом произвольного выбора. Его собственное превосходство (при соответствующем познании и восприимчивости со стороны субъекта) есть вполне достаточное основание для предпочтения его противуположному началу, и произволу здесь нет места. Когда я выбираю добро, то вовсе не потому, что мне так хочется, а потому, что оно хорошо, что оно есть положительное и что я способен оценить его значение. Но чем определяется противуположный акт, когда я отвергаю добро и выбираю зло? Тем ли только, как думает известная школа этики, что я не знаю зла и ошибочно принимаю его за добро? Чтобы так было *всегда,* доказать невозможно. Если достаточное знание добра, в соединении с достаточною к нему восприимчивостью, *необходимо* определяет нашу волю в нравственном смысле, то остается еще вопрос: недостаточная восприимчивость к добру и восприимчивость к злу, есть ли она необходимо факт природы только, – не может ли она также зависеть и от воли, которая в этом случае, не имея рациональных оснований, определяющих ее в этом дурном направлении (ибо подчиняться злу вместо добра противно разуму), может действительно являться собственною и окончательною причиною своего самоопределения. Так как нет никакого объективного основания любить зло, как такое (для разумного существа), то воля может избирать его только произвольно, – разумеется, под условием ясного и полного сознания, ибо в полусознательном состоянии дело достаточно объясняется ошибкою суждения. Добро определяет мой выбор в свою пользу всею бесконечностью своего положительного содержания и бытия, следовательно, этот выбор *бесконечно* определен, необходимость его была абсолютная, и произвола в нем – *никакого*; напротив, при выборе зла нет никакого определяющего основания, никакой необходимости, и, следовательно, бесконечный произвол. Но вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики. Но во всяком случае, прежде чем ставить вопрос, найдется ли такое существо, которое и при полном знании добра может произвольно его отвергнуть и предпочесть зло, следует нам самим дать себе ясный отчет обо всем, что содержится в идее добра и что из нее следует. Это и есть задача нравственной философии, которая и с этой точки зрения предполагается метафизическим вопросом о свободе воли (при серьезном его решении), а никак не зависит от него. Раньше всякой метафизики мы можем и должны узнать, что наш разум находит как добро в человеческой природе и как

он это естественное добро развивает и расширяет, возводя его до значения всецелого нравственного совершенства.

Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 98-119.

Вопросы

1. *Какие взаимосвязи выявляет В.С. Соловьев между этикой, теоретической философией и религией?*
2. *Как В.С. Соловьевым решается вопрос о соотношении универсального и релятивного применительно к понятию добра?*
3. *В чем заключается особенность решения проблемы свободы воли у В.С. Соловьева?*

Эрих Фромм (1900 – 1980)
Человек для самого себя

I
ПРОБЛЕМА

Я написал эту книгу с целью возродить действенность гуманистической этики, показать, что наши знания природы человека ведут не к этическому релятивизму, но, напротив, что источник норм нравственного поведения следует искать в самой природе человека, что моральные нормы основаны на врожденных качествах человека, что нарушение норм приводит к эмоциональному и психическому распаду. Я попытаюсь показать, что структура характера зрелой и продуктивной личности сама является источником «добродетели» и что «зло» есть (как показывает анализ) равнодушие к себе самому и саморазрушение. Не самоотречение и не эгоизм, а любовь к себе, не отрицание индивидуальности, а утверждение подлинно человеческой самости – вот высшие ценности гуманистической этики. Чтобы быть уверенным в своих ценностях, человек должен знать самого себя и свою способность к добру и продуктивности.

II
ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА: ПРИКЛАДНАЯ НАУКА ИСКУССТВА ЖИТЬ

1. Этика гуманистическая и этика авторитарная

Если мы, в противоположность этическому релятивизму, не отказываемся от поиска объективно значимых норм поведения, то какие критерии этих норм мы можем найти? Тип критериев зависит от этической системы, нормы которой мы изучаем. Так, критерии авторитарной этики в корне противоположны критериям гуманистической этики.

В авторитарной этике власть определяет, что хорошо для человека, и устанавливает законы и нормы его поведения. В гуманистической этике человек

сам является законодателем и исполнителем норм, их формальным источником или регулятивной силой и их содержанием.

Употребление термина «авторитарный» вызывает необходимость уточнить смысл понятия авторитета. С этим понятием связано много недоразумений из-за того, что мы часто альтернативно противопоставляем диктаторский, или иррациональный, авторитет отсутствию всякого авторитета. Такая альтернатива ошибочна.

Действительная проблема заключается в том, с какого рода авторитетом мы могли бы иметь дело. Говоря об авторитете, какой из двух мы имеем в виду: рациональный или иррациональный? Источник рационального авторитета – компетентность. Человек, авторитет которого основан на уважении, всегда действует компетентно в выполнении обязанностей, возложенных на него людьми.

И ему не надо ни запугивать людей, ни вызывать их признательность с помощью каких-то неординарных качеств; постольку-поскольку он оказывает им компетентное содействие, его авторитет базируется на рациональной почве, а не на эксплуатации, и не требует иррационального благоговения. Рациональный авторитет не только допускает, но требует оценки и критики со стороны подчиняющихся ему; он всегда временен, его приемлемость зависит от его действенности. Источник же иррационального авторитета – власть над людьми. Эта власть может быть физической или духовной, абсолютной или относительной, обусловленной тревогой и беспомощностью подчиняющегося ей человека. Сила и страх – вот те подпорки, на которых строится иррациональный авторитет. […]

Авторитарную этику можно отличить от гуманистической по двум критериям: один из них – формальный, другой – содержательный. Рассматриваемая формально, авторитарная этика не признает за человеком способности познать добро и зло. Нормы, заданные авторитетом, всегда превалируют над индивидуальными. Такая система основана не на знании и разуме, а на осознании субъектом своей слабости и зависимости от авторитета и благоговении перед ним; подчинение авторитету происходит в результате применения последним неограниченной власти; его решения не могут и не должны подвергаться сомнению. Рассматриваемая же содержательно, авторитарная этика отвечает на вопрос о смысле добра и зла с точки зрения интересов власти, а не интересов индивидов; она по существу эксплуативна, несмотря даже на то, что индивиды могут извлекать из нее значительные для себя выгоды как в плане психического, так и материального благополучия. [...]

Очевидно, что формальный и содержательный аспекты авторитарной этики неразделимы. Если бы власть не желала эксплуатировать подчиненных, не было бы необходимости управлять на основе страха и эмоционального подавления; она могла бы поощрять рациональность суждений и критицизм – но в таком случае рисковала бы обнаружить себя некомпетентной.

Именно потому, что интересы власти поставлены на карту, она предписывает послушание как главную добродетель, а непослушание как главный грех. Самым непростительным грехом с точки зрения авторитарной

этики является бунт, подвергающий сомнению право авторитета устанавливать нормы и его главную догму, что эти нормы создаются именно в интересах народа. Но даже если человек согрешил, он может вернуть себе доброе имя ценой признания вины и принятия наказания, как свидетельство признания превосходства и власти авторитета над собой. […]

В гуманистической этике, так же как и в авторитарной, можно выделить формальный и содержательный критерии. Формальный базируется на принципе, что сам человек, а не отчужденная от него власть может определять критерий добродетели и порока. Содержательный основан на принципе, что «добро» есть то, что является благом для человека, а «зло» – то, что вредит ему. Единственный критерий этической ценности – это благополучие, благоденствие человека.

Различие между гуманистической и авторитарной этикой иллюстрируется при подходе к трактовке слова «добродетель». Аристотель использовал термин «добродетель» для обозначения некоего «наивысшего» качества – качества деятельности, посредством которой реализуются способности, свойственные человеку. Парацельс, например, употреблял понятие «добродетель» как синоним индивидуальных характеристик вещи, а именно ее особенности. Камень или цветок обладают каждый своей добродетелью, своей комбинацией присущих им качеств. Аналогично и добродетель человека – это определенное множество качеств, характеризующих человека как вид, добродетель же каждого отдельного человека – это его уникальная индивидуальность. Он «добродетелен», если реализовал свою «добродетель».

В противоположном смысле понятие «добродетель» употребляется в авторитарной этике. Там добродетель означает самоотречение и послушание, подавление индивидуальности, а не ее полную реализацию.

Гуманистическая этика антропоцентрична. Разумеется, не в том смысле, что человек – центр вселенной, а в том, что его ценностные, равно как и всякие другие, суждения и даже его восприятия коренятся в особенностях его существования и значимы только в их свете. Поистине человек – «мера всех вещей». Гуманистический принцип заключается в том, что нет ничего более высокого и более достойного, чем человеческая жизнь.

2. Этика субъективистская и этика объективистская

Что с точки зрения гуманистической этики мы должны ответить тем, кто отказывает человеку в способности самому устанавливать объективно значимые нормативные принципы?

Одна из школ гуманистической этики принимает вызов и соглашается с тем, что ценностные суждения не имеют объективной значимости и представляют собой не что иное, как произвольные предпочтения или желания индивидов. С этой точки зрения, например, выражение «свобода лучше рабства» описывает просто различие во вкусах, но не имеет объективной значимости.

Ценность в этом смысле определяется как «некое желаемое благо», и желание определяет ценность, а не ценность определяет желание. Такой радикальный субъективизм по самой своей природе несовместим с идеей, что этические нормы должны быть универсальны и применимы ко всем людям. Если

бы такой субъективизм был единственным типом гуманистической этики, тогда и в самом деле мы столкнулись бы с необходимостью выбора между этическим авторитаризмом и полным отказом от общезначимых норм.

Этический гедонизм – первая уступка принципу объективности. Допущение, согласно которому удовольствие есть благо для человека, а страдание — зло, являет собой как бы два крайних полюса принципа, позволяющего оценивать желания: те желания, осуществление которых приводит к удовольствию, – ценностные, остальные – нет. […]

Гуманистическая этика, которая принимает, что «добро» – это то, что хорошо для человека, а «зло» – то, что для него плохо, предполагает, что, для того чтобы знать, что же именно хорошо для человека, необходимо понять его природу. Гуманистическая этика есть прикладная наука «искусства жить», основанная на теоретической «науке о человеке». Здесь, как и в других искусствах, наибольшие достижения («добродетели») пропорциональны знаниям в области науки о человеке, а также приобретенным навыкам и практике. Однако нормы могут быть выведены из теории только при условии, что выбран определенный вид деятельности и поставлены определенные цели. Так, условием для медицинской науки является цель излечения болезней и продления жизни; не будь ее, все ее (медицины) нормы были бы лишены смысла. В основе любой прикладной науки лежит аксиома, являющаяся результатом акта выбора, а именно утверждение цели деятельности в качестве желаемой. Однако аксиома, лежащая в основе этики, отлична от аксиом, лежащих в основе других искусств. Мы могли бы вообразить себе культуру, в которой люди не хотели бы заниматься живописью или строить мосты, но невозможно вообразить такую культуру, в которой люди отказывались бы жить. Тяга к жизни присуща любому живому существу, и человек не может не хотеть жить, независимо от того, что он думает по этому поводу. Выбор между жизнью и смертью скорее кажущийся, чем реальный; реальный же выбор – это выбор между хорошей и плохой жизнью. […]

Сколько бы ни акцентировало современное общество внимание на счастье личности, ее интересах, оно приучило человека к мысли, что вовсе не его счастье (или, используя теологический термин, спасение) является целью его жизни, а служебный долг или успех.

Деньги, престиж и власть – вот стимулы и цели. Человек пребывает в иллюзии, что он действует в своих собственных интересах, тогда как в действительности он служит чему угодно, только не своим собственным интересам. Для него важно все, кроме его собственной жизни и искусства жить. Он живет для чего угодно, только не для себя.

Если этика действительно составляет корпус норм для достижения успеха в искусстве жить, то ее наиглавнейшие принципы должны вытекать из природы жизни вообще и человеческой жизни в частности. Обобщая, можно сказать, что природа всякой жизни – это ее сохранение и утверждение. Любому живому организму присуще врожденное стремление к сохранению своего существования: именно этот факт позволил психологам сформулировать идею «инстинкта» самосохранения.

Первая «обязанность» организма – быть живым. «Быть живым» – это динамическое, а не статическое понятие. Существование и раскрытие специфических сил организма – это одно и то же. Все организмы имеют врожденное стремление к актуализации заложенных в них возможностей. Отсюда цель человеческой жизни следует понимать как раскрытие его сил и возможностей в соответствии с законами его природы.

Однако не существует человека «вообще». Хотя основные качества человека свойственны всем представителям рода человеческого, тем не менее каждый человек всегда индивидуален, уникален, отличен от других. Он отличается особенностями черт характера, темпераментом, талантом, склонностями, так же как отличаются отпечатки его пальцев от отпечатков пальцев других. Он может превратить свои возможности в действительность только путем реализации своей индивидуальности. Долг быть живым означает то же, что и долг стать самим собой, развить свои возможности до зрелого состояния, сформировать свою личность.

Итак, добро в гуманистической этике – это утверждение жизни, раскрытие человеческих сил. Добродетель – это ответственность по отношению к собственному существованию. Злом является помеха развитию человеческих способностей; порок – это безответственность по отношению к себе. Таковы принципы объективистской гуманистической этики.

IV. ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

6. Абсолютная и относительная, универсальная и социально-имманентная этика

Последнее и наиболее важное значение, в котором употребляются в этике термины «абсолютное» и «относительное», то, в котором наиболее адекватно выражается различие между универсальной и социально имманентной этикой. Под «универсальной» этикой я имею в виду нормы поведения, целью которых является рост и развитие человека, а под «социально имманентной» этикой я имею в виду те нормы, которые необходимы для поддержания и функционирования определенного типа общества и живущих в нем. Примерами норм универсальной этики могут быть такие, как: «Люби ближнего твоего как самого себя», «Не убий!» Действительно, этические системы всех великих культур поразительно одинаковы в понимании того, что требуется для развития человека, в понимании тех норм, которые вытекают из самой природы человека, и тех условий, которые необходимы для его самосовершенствования.

Под «социально имманентной» этикой я разумею те нормы, которые содержат запрещения и требования, необходимые только для бесперебойного функционирования и сохранения конкретного общества. Ибо для сохранения целостности любого общества необходимо, чтобы его члены подчинялись законам, обеспечивающим определенный способ производства и определенный образ жизни. Социальная группа стремится так сформировать структуру характера ее членов, чтобы они хотели делать то, что от них требуется при существующих условиях. Так, к примеру, мужество и инициатива становятся

обязательными добродетелями для воинственного общества, терпение и взаимопомощь – в тех обществах, где доминирующим является земледелие. В современном обществе трудолюбие поднялось до степени высочайшей добродетели, поскольку для современной индустриальной системы трудовая энергия – одна из самых главных производительных сил. Качества, которые особенно высоко ценятся в деятельности общества, становятся частью его этической системы. Любое общество жизненно заинтересовано в исполнении его законов и твердом следовании его «добродетелям», ибо от этого зависит его жизнеспособность.

Помимо норм, единых для всего общества, существуют нравственные нормы, характерные для каждого общественного класса. Я говорю в данном случае о так называемых классовых добродетелях – о скромности и послушании для низших классов и честолюбии и энергичности, предприимчивости – для высших. И чем более устойчива и институционально закреплена классовая структура, тем более четко за каждым отдельным классом закрепляется характерное для него множество норм, как, например, нормы для свободного человека или для крепостного в феодальном обществе, либо для белых и черных в Соединенных Штатах. В современных демократических обществах, где классовые различия не институциализированы в общественной структуре, бок о бок соседствуют различные множества норм, которые равно одинаковы для всех: к примеру, этика Нового Завета и нормы, эффективные для успешной деловой жизни. В соответствии с социальным положением и способностями каждый выберет себе подходящее ему множество норм, хотя на словах может признавать и любое другое. […]

В любом обществе функция этической системы – поддерживать жизнь этого общества. А социально имманентная этика служит интересам и отдельного человека; поскольку общество так или иначе разделено на различные группы, слои и т.д., изменить структуру которого отдельному человеку не под силу, постольку его собственные интересы связаны с интересами всего общества. Но в то же время общество может быть организовано таким образом, что нормы, направленные на поддержание его жизнедеятельности в целом, могут вступать в противоречие с универсальными нормами, направленными на полнейшее развитие каждого из его членов. Это особенно характерно для обществ, в которых одна социальная группа занимает господствующее положение. Интересы этой группы противоречат интересам большинства, но поскольку общество так или иначе функционирует на основе данной классовой структуры, постольку нормы этой группы должны признаваться остальными членами общества до тех пор, пока структура этого общества остается неизменной.

Господствующая в данной культуре идеология стремится отрицать наличие в обществе противоречий. Прежде всего утверждается, что нравственные нормы данного общества обладают равной ценностью для всех его членов и что нормы, направленные на сохранение существующей социальной структуры, универсальны и вытекают из потребностей самого человеческого существования. К примеру, утверждается, что запрещение воровать имеет своим источником то же «человеческое» требование, что и запрет на убийство. Таким

образом, нормам, служащим интересам конкретного типа общества, придается значимость универсальных, изначально присущих человеческому существованию, а потому и универсально применимых. До тех пор пока определенный тип социальной организации общества исторически остается неизменным, у индивида нет выбора и он вынужден принимать существующие этические нормы как обязательные. Но когда общество сохраняет ту структуру, которая противоречит интересам большинства, но при этом уже наличествует базис для его изменения, тогда осознание именно социальной обусловленности характера существующих норм становится совершенно необходимым и очень важным для изменения общественного устройства. Разумеется, приверженцами старого порядка подобные усилия объявляются аморальными.

V. МОРАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ НАШИХ ДНЕЙ

Существуют ли какие-то особые моральные проблемы в наши дни? Или моральная проблема едина и одинакова для всех времен и народов? В общем так, и, однако, в каждой культуре существуют свои особые моральные проблемы, обусловленные конкретным общественным устройством, хотя все они лишь разные грани общих моральных проблем человека. Каждая такая грань может быть понята только в связи с основополагающей и общей проблемой человека. В этой заключительной главе я бы хотел остановиться лишь на одной стороне общей проблемы, отчасти потому, что с точки зрения психологии она является решающей, отчасти потому, что мы все время пытаемся уйти от нее, питая иллюзию, что она уже решена: я имею в виду проблему отношения человека к силе и власти.

Это отношение силы коренится в самих условиях человеческого существования. Как существа физические, мы подчинены разным силам –силам природы, силе человека. Физическая сила может лишить нас свободы и даже убить нас. Сможем ли мы противостоять ей или преодолеть ее, зависит от случайных факторов нашей собственной физической силы и силы нашего оружия.

Но вот разум наш неподвержен непосредственно этой силе. Познанная нами истина, идеи, в которые мы верим, не сводятся на нет этой силой. Сила и разум существуют в разных плоскостях, так что сила никогда не опровергнет истин разума.

Значит ли это, что человек свободен, даже если он рождается в цепях? Значит ли это, как утверждали св. Павел и Лютер, что дух раба может быть столь же свободен, как и дух его господина? Если бы это было на самом деле так, это чрезмерно упростило бы проблему человеческой экзистенции. Но такая позиция игнорирует тот факт, что ни идеи, ни истина не существуют где-то вне и независимо от человека, что разум человека находится под влиянием его тела, что его ментальное состояние зависит от его физического и социального существования. Человек способен познавать истину, способен любить, но если ему – не телу его, а ему как целостной личности – угрожает превосходящая его сила, если он при этом испытывает страх и ощущает себя бессильным, тогда и

его разум подвергается всем этим неприятным воздействиям, функции его расстраиваются и парализуются. Парализующее действие силы опирается не только на страх, который она сеет вокруг, но и на неявное обещание: что те, кто обладает силой и властью, смогут защитить «слабого», если он подчинится им, что они смогут освободить человека от бремени ответственности за самого себя, гарантируя порядок и предписывая каждому его место в этом порядке, где каждый якобы будет чувствовать себя в безопасности.

Подчинение человека этой смеси угрозы и обещаний – его самое настоящее «моральное падение». Подчинившись силе = власти, он теряет свою силу = возможности. Он теряет власть самому реализовать все те способности, которые только и делают его действительно человеком; разум его утрачивает самостоятельность; человек может быть умным, способным в какой-то области деятельности, может уметь управлять собой, но принимает за истину то, что стоящая над ним власть преподносит ему как истину. Тогда он утрачивает способность любить, ибо его эмоции подавляются теми, от кого он зависит. Он теряет свое нравственное чувство, ибо невозможность высказать сомнение, подвергнуть критике стоящих у власти сводит на нет его моральные оценки кого бы то ни было или чего бы то ни было. Он становится жертвой предрассудков и суеверий, ибо не способен подвергнуть здравому рассмотрению обоснованность, правдоподобность тех положений, на которых и строятся его ложные, ошибочные мнения и убеждения. Его собственный голос не взывает к нему, ибо он потерял способность внимать ему с тех пор, как стал прислушиваться к голосу тех, кто властвует над ним.

Поистине, свобода – необходимое условие счастья, равно как и добродетели; свобода не в смысле способности совершать произвольный выбор и не свобода от необходимости, а свобода реализовать свои возможности, свобода совершенствовать природу человека в соответствии с законами его существования.

А если свобода, то есть способность сохранить себя как личность перед лицом власти, есть основное условие нравственности, то не следует ли отсюда, что в западном Мире человек преуспел в решении этой проблемы? Разве это проблема не только для тех, кто живет в условиях авторитарного диктаторского режима, лишающего своих граждан личной и политической свободы? Поистине, свобода, достигнутая современными демократическими государствами, заключает в себе перспективу развития человека, которой нет ни в одном государстве диктатуры, сколько бы они ни заявляли о том, что действуют в интересах человека. Но перспектива – это только перспектива, а не реальное осуществление. Мы скрываем от себя нашу моральную проблему, концентрируя внимание на сравнении нашей культуры с тем образом жизни, который отрицает лучшие достижения человечества, и тем самым игнорируем тот факт, что мы тоже преклоняемся перед силой, только не перед силой диктатуры или политической бюрократии, тесно с нею связанной, а перед анонимной силой рынка, успеха, общественного мнения, «здравого смысла» – или, точнее, силой абсурда – и перед силой техники, слугами которой мы стали.

Наша моральная проблема заключается в безразличном отношении человека к самому себе. Последнее видно из того факта, что мы утратили чувство самоценности и уникальности каждого индивида, что мы превратили себя в средство, инструмент для достижения каких-то внешних нам целей, что мы и ощущаем себя вещами, и относимся сами к себе как к вещам, что собственные наши силы отчуждаются от нас. И сами мы, и наши близкие стали вещами. В итоге мы вынуждены переживать собственное бессилие и презирать себя за это. И так как мы перестали доверять собственным силам, мы утратили веру в человека, в самих себя, в свои творческие, созидательные способности. У нас нет совести в гуманистическом смысле слова, раз мы не доверяем собственным суждениям. Мы – стадо, верящее, что дорога, по которой мы идем, непременно приведет нас к желаемой цели, ибо мы видим, что и другие идут по той же дороге. Мы идем в кромешной тьме, но идем мужественно, ибо слышим, что и другие насвистывают так же, как и мы.

Достоевский как-то сказал: «Если Бог умер, то все дозволено». Вот во что верит большинство; разница только в том, что некоторые приходят к выводу, что Бог и Церковь необходимы для поддержания морального порядка, а другим мила идея, что все позволено, что не существует никаких нравственно оправданных принципов и что единственный в жизни регулятивный принцип – это выгода.

В противоположность этому гуманистическая этика занимает ту позицию, что, если человек жив, не мертв душой, он знает, что позволено; а быть живым – значит быть продуктивным, использовать свои силы не для каких-то трансцендентных человеку целей, а для себя самого, для того, чтобы придать смысл собственному существованию, чтобы быть гуманным. Но если кто-то верит, что его идеалы и цели где-то вне его самого, где-то за облаками, то ли в прошлом, то ли в будущем, он непременно выйдет за пределы самого себя и будет искать решение там, где его не может быть. Он будет искать ответы и возможные решения где угодно, только не там, где надо, – в себе самом. […]

Ни добро, ни зло не предопределены и не реализуются автоматически. Решение остается за человеком. Оно зависит от его способности относиться к самому себе, к своей жизни и счастью всерьез; оно зависит от его готовности решать и свои собственные нравственные задачи, и нравственные проблемы всего общества. Оно, наконец, зависит от его мужества быть самим собой и быть для себя.

Фромм Э. Человек для самого себя. М.: АСТ, 2010.
С. 18-21; 24-27; 30-33; 274-277; 279-284.

Вопросы

1. *В чем отличие, согласно Э. Фромму, гуманистической этики от авторитарной?*
2. *Какие критерии добра и зла выделяет Э. Фромм?*
3. *Как Э. Фромм понимает человеческую свободу?*
4. *Какие виды норм социально-имманентной этики выделяет Э. Фромм? Как они соотносятся с универсальной этикой?*