

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**ФГБОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ им. И. И. ПОЛЗУНОВА»**

В МИРЕ ФИЛОСОФСКИХ ЗНАНИЙ

ХРЕСТОМАТИЯ

Под редакцией В. Ю. Инговатова и И. В. Демина

**Изд-во АлтГТУ
Барнаул • 2012**

УДК 1(075.8)

ББК 87я73-3

В117

Рецензент:

доктор философских наук, профессор ААЭП А. С. Фролов

Составители:

Т. Л. Бабаскина, Н. А. Белоусов, В. Д. Боровиков,
Л. С. Боровикова, С. Ф. Васильев, П. Н. Гуйван, А. А. Гусева,
И. В. Демин, А. Г. Инговатова, В. Ю. Инговатов, Т. В. Учайкина,
Т. В. Фаненштиль.

В117 В мире философских знаний : хрестоматия / под ред. В. Ю. Инговатова и И. В. Демина ; Алт. гос. техн. ун-т им. И. И. Ползунова. – Барнаул : Изд-во АлтГТУ, 2012. – 294 с.

ISBN 978-5-7568-0939-8

Хрестоматия ориентирована на изучение базового вузовского курса «Философия» студентами всех направлений подготовки. Книга состоит из ключевых философских текстов, структурированных по проблемно-хронологическому принципу в соответствии с основными отраслями и вопросами философского знания. Особый акцент сделан на недоктринальном освещении тематических блоков курса, что является отражением современных тенденций философского плюрализма. При этом представленные в книге тексты гибко сочетают как историко-философскую классику, так и разработки современных мыслителей.

Издание адресовано студентам, аспирантам и преподавателям вузов, а также всем, кто интересуется философской проблематикой.

УДК 1(075.8)

ББК 87я73-3

ISBN 978-5-7568-0939-8

© Инговатов В. Ю., Демин И. В., 2012

© Алтайский государственный технический университет
им. И. И. Ползунова, 2012

ПРЕДИСЛОВИЕ

Современный специалист все чаще призван раздвигать узкие рамки своей профессиональной и научной деятельности, постоянно обращаясь к системному мировидению. Глобальная концепция «устойчивого развития», опирающаяся на коэволюционную стратегию гармоничного соразвития природы, общества и человека, как никогда повышает роль образовательного универсализма, умения становящегося специалиста решать теоретические и прикладные задачи, исходя из синтеза многообразных форм знания, и в первую очередь научно-теоретической и духовно-практической. Так актуализируется интегративное предназначение философии с ее мировоззренческими и методологическими функциями. Иначе говоря, философия как универсальный интегратор познавательной-практической деятельности человечества предстает как системообразующий центр и фундаментального, и прикладного образования.

Цель этой книги – представить в комплексном виде основные проблемы философии и пути их решения мыслителями различных эпох, школ, течений и направлений. Поэтому составители хрестоматии при подборе фрагментов философских текстов стремились охватить максимально широкий круг учений и представлений, сложившихся в мировой философской культуре и отражающих разнообразные подходы к пониманию предмета и назначения философии, решению дискуссионных проблем в таких областях философского знания, как онтология и теория познания, философия и методология науки, философская антропология и социальная философия. Хрестоматия должна помочь в обосновании собственной мировоззренческой и гражданской позиции, в формировании способности к критически-рефлексивному размышлению над вечными проблемами бытия и скептически-независимому отношению к современной действительности, выработке общей картины мира, концептуальном обеспечении производственной и управленческой деятельности, в педагогической и научной работе.

Данная хрестоматия продолжает серию учебных изданий для студентов вузов, подготовленных кафедрой философии Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова. В ее основе – ГОС ВПО РФ по циклу «Общие гуманитарные и социально-экономические дисциплины», объединенная политика коллектива кафедры в области содержания и преподавания дисциплины «Философия» на разнопрофильных факультетах АлтГТУ, а также успешный опыт создания «Хрестоматии по философии» (Барнаул, 2002).

РАЗДЕЛ 1. ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ И СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ

1.1 Место и роль философии в культуре. Генезис философии. Философия и другие формы мировоззрения

Диоген Лаэртий (1-я пол. III в.)

Философию философией (любомудрием), а себя философом (любомудром) впервые стал называть Пифагор... мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть “мудростью”, а упражняющегося в ней — “мудрецом”, как если бы он изострил уже свой дух до предела; а философ (“любомудр”) — это просто тот, кто испытывает влечение к мудрости. Мудрецы назывались также софистами (мудрователями), и не только мудрецы, но и поэты: так называет Гомера и Гесиода Кратин в “Архилохах”, желая похвалить этих писателей.

<...> Философия же имела два начала: одно – от Анаксимандра, а другое – от Пифагора; Анаксимандр учился у Фалеса, а наставником Пифагора был Ферекид. Первая философия называется ионийской, потому что учитель Анаксимандра Фалес был ионийцем, как уроженец Милета; вторая называется италийской, потому что Пифагор занимался ею главным образом в Италии. Ионийская философия завершается Клитوماхом, Хрисиппом и Феофрастом, италийская же – Эпикуром.

А именно преемником Фалеса был Анаксимандр, за ним следовал Анаксимен, затем – Анаксагор, затем – Архелай, затем – Сократ, который ввел этику; за Сократом – сократики, и среди них Платон, основатель Старшей академии, за Платоном – Спевсипп и Ксенократ, затем Полемон, затем Крантор и Кратет, затем Аркесилай, с которого начинается Средняя академия; затем Лакид, начинатель Новой академии, затем Карнеад, затем Клитوماх; вот как эта философия завершается Клитوماхом. Хрисиппом же она завершается так: учеником Сократа был Антисфен, за ним следовал киник Диоген, затем Кратет Фиванский, затем Зенон Китийский, затем Клеанф, затем Хрисипп. А Феофрастом она завершается так: учеником Платона был Аристотель, а учеником Аристотеля – Феофраст. Вот каким образом завершается ионийская философия.

Италийская же философия такова: учеником Ферекида был Пифагор... затем (следовал. – Сост.) Ксенофан, затем Парменид, затем Зенон Элейский, затем Левкипп, затем Демокрит, затем многие другие... а за ними – Эпикур.

<...> Философы разделяются на догматиков и скептиков. Догматики — это все те, которые рассуждают о предметах, считая их постижимыми; скептики — это те, которые воздерживаются от суждений, считая предметы непостижимыми.

<...> Наконец, одни философы называются физиками, за изучение природы; другие — этиками, за рассуждение о нравах; третьи — диалектиками, за хитросплетение речей. Физика, этика и диалектика суть три части философии; физика учит о мире и обо всём, что в нем содержится; этика — о жизни и о свойствах человека; диалектика же заботится о доводах и для физики, и для этики. До Архелая [включительно] существовал только один род — физика; от Сократа, как сказано выше, берет начало этика; от Зенона Элейского — диалектика.

Диоген Лаэртий. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М. : Мысль, 1986. — С. 58-60.

Эпикур (341-270 до н.э.)

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

Что я тебе постоянно советовал, это делай и об этом размышляй, имея в виду, что это основные принципы прекрасной жизни. Во-первых, верь, что бог — существо бессмертное и блаженное, согласно начертанному общему представлению о боге, и не приписывай ему ничего чуждого его бессмертию или несогласного с его блаженством; но представляй себе о боге все, что может сохранять его блаженство, соединенное с бессмертием. Да, боги существуют: познание их — факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно

которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим — пользу. Именно люди, все время близко соприкасаясь со своими собственными добродетелями, к подобным себе относятся хорошо, а на все, что не таково, смотрят как на чуждое.

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

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

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

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

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

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

Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда мы обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того как мы вытерпим страдания в течение долгого времени. Таким образом, всякое удовольствие, по естественному родству с нами, есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать. Но должно обо всем этом судить по соразмерению и по рассмотрении полезного и неполезного: ведь в некоторых случаях мы смотрим на благо, как на зло, и обратно: на зло — как на благо.

Да и довольство своим [умеренность] мы считаем великим благом не затем, чтобы всегда пользоваться немногим, но затем, чтобы, если у нас не будет многого, довольствоваться немногим в полном убеждении, что с наибольшим удовольствием наслаждаются роскошью те, которые наименее в ней нуждаются, и что все естественное легко добывается, а пустое [излишнее] трудно добывается. Простые кушанья доставляют такое же удовольствие, как и дорогая пища, когда все страдание от недостатка устранено. Хлеб и вода доставляют величайшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность. Таким образом, привычка к простой, недорогой пище

способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни, приводит нас в лучшее расположение духа, когда мы после долгого промежутка получаем доступ к предметам роскоши, и делает нас неустранимыми пред случайностью.

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

Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие. Поэтому благоразумие дороже даже философии. От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. Ведь все добродетели по природе соединены с жизнью приятной, и приятная жизнь от них неотделима. В самом деле, кто, по твоему мнению, выше человека, благочестиво мыслящего о богах, свободного от страха перед смертью, путем размышления постигшего конечную цель природы, понимающего, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло связано с кратковременным страданием; смеющегося над судьбой, которую некоторые вводят как владычицу всего? Он, напротив, говорит, что одни события происходят в силу необходимости, другие — по случаю, а иные зависят от нас, так как необходимость не подлежит ответственности, а случай непостоянен, как он видит, но то, что зависит от нас, не подчинено никакому господину, и за этим следует как порицание, так и противоположное ему. В самом деле, лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков [естествоиспытателей]; миф дает намек на надежду умиловления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость. Что касается случая, то мудрец не признает его ни богом, как думают люди толпы, — потому что богом ничто не делается беспорядочно, — ни причиной всего, хотя и шаткой, — потому что он не думает, что случай дает людям добро или зло для счастливой

жизни, но что он доставляет начала великих благ или зол. Поэтому мудрец полагает, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым. И действительно, в практической жизни лучше, чтобы что-нибудь хорошо выбранное потерпело неудачу, чем чтобы что-нибудь дурно выбранное получило успех благодаря случаю.

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

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

И. Кант (1724-1804)

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

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

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

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

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

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

1. Что я могу знать?

2. Что я должен делать?

3. На что я смею надеяться?

4. Что такое человек?

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

Итак, философ должен определить:

1) источники человеческого знания,

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

3) границы разума.

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

Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 // Кант И. Трактаты и письма. – М. : Наука, 1980. – С. 331-333.

К. Маркс (1818-1883)

Философия, а в особенности немецкая философия, имеет склонность к уединению, к тому чтобы замыкаться в свои системы и предаваться бесстрастному самосозерцанию; все это с самого начала противопоставляет философию, как чему-то для нее чуждому, общему характеру газет – их постоянной боевой готовности, их жадному интересу к шумной злобе дня, о которой они спешат сообщить. Философия, взятая в ее систематическом развитии, не популярна; ее таинственное

самоуглубление является в глазах непосвященных в такой же мере чудаческим, как и непрактичным занятием; на нее смотрят как на профессора магии, заклинания которого звучат торжественно, потому что никто их не понимает.

Философия, сообразно своему характеру, никогда не делала первого шага к тому, чтобы сменить аскетическое священническое одеяние на легкую модную одежду газет. Но философы не вырастают как грибы из земли, они – продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях. Тот же самый дух, который строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов. Философия не витает вне мира, как и мозг не находится вне человека, хотя он и не лежит в желудке. Но, конечно, философия сперва связана с миром посредством мозга, и лишь потом она становится на земные ноги; между тем, многие другие сферы человеческой деятельности уже давно обеими ногами упираются в землю и срывают руками земные плоды, не подозревая даже, что и “голова” принадлежит миру, или что этот мир есть мир головы.

Так как всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени, то с необходимостью наступает такое время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своему проявлению, вступает в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени. Философия перестает тогда быть определенной системой по отношению к другим определенным системам, она становится философией вообще по отношению к миру, становится философией современного мира. Внешние проявления, свидетельствующие о том, что философия приобрела такое значение, что она представляет собой живую душу культуры, что философия стала мирской, а мир философским, — во все времена были одни и те же. Любой учебник истории покажет нам, как стереотипно повторяются простейшие внешние формы, которые с полной ясностью говорят о проникновении философии в салоны, в дом священника, в редакции газет, в королевские приемные, в сердца современников – в обуревающие их чувства любви и ненависти. Философия вступает в мир при криках ее врагов; но и враги философии внутренне заражаются ею, они выдают это своим диким воплем о помощи против пожара идей. Этот крик первый крик ребенка для тревожно прислушивающейся матери; это первый крик ее идей, которые, разорвавши установленную иероглифическую оболочку системы, появляются на свет как граждане мира.

Ф. Ницше (1844-1900)

Я настаиваю на том, чтобы наконец перестали смешивать философских работников и вообще людей науки с философами, — чтобы именно здесь строго воздавалось “каждому свое” и чтобы на долю первых не приходилось слишком много, а на долю последних — слишком мало. Для воспитания истинного философа, быть может, необходимо, чтобы и сам он стоял некогда на всех тех ступенях, на которых остаются и *должны* оставаться его слуги, научные работники философии; быть может, он и сам должен быть критиком и скептиком, и догматиком, и историком, и, сверх того, поэтом и собирателем, и путешественником, и отгадчиком загадок, и моралистом, и прорицателем, и “свободомыслящим”, и почти всем, чтобы пройти весь круг человеческих ценностей и разного рода чувств ценности, чтобы *иметь возможность* смотреть различными глазами и с различной совестью с высоты во всякую даль, из глубины во всякую высь, из угла во всякий простор. Но все это только предусловия его задачи; сама же задача требует кое-чего другого — она требует, чтобы он *создавал ценности*. Упомянутым философским работникам следует, по благородному почину Канта и Гегеля, прочно установить и втиснуть в формулы огромный наличный состав оценок — т.е. *былого установления* ценностей, создания ценностей, оценок, господствующих нынче и с некоторого времени называемых “истинами”, — все равно, будет ли это в области *логической*, или *политической* (моральной), или *художественной*. Этим исследователям надлежит сделать ясным, доступным обсуждению, удобопонятным, сподручным вселучившееся и оцененное, надлежит сократить все длинное, даже само “время”, и одолеть все прошедшее: это колоссальная и в высшей степени удивительная задача, служение которой может удовлетворить всякую утонченную гордость, всякую упорную волю. *Подлинные же философы суть повелители и законодатели*; они говорят: “*так должно быть!*”, они-то и определяют “куда?” и “зачем?” человека и при этом распоряжаются подготовительной работой всех философских работников, всех победителей прошлого, — они простирают творческую руку в будущее, и все, что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом. Их “познавание” есть *созидание*, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть *воля к власти*. — Есть ли нынче такие фило-

софы? Были ли уже такие философы? Не *должны* ли быть такие философы?..

Мне все более и более кажется, что философ, как *необходимый* человек завтрашнего и послезавтрашнего дня, во все времена находился и *должен* был находиться в разладе со своим “сегодня”; его врагом был всегда сегодняшний идеал. До сих пор все эти выдающиеся спешествователи человечества, которых называют философами и которые редко чувствовали себя любителями мудрости, а скорее неприятными безумцами и опасными вопросительными знаками, — находили свою задачу, свою суровую, непреднамеренную, неустрашимую задачу, а в конце концов и величие ее в том, чтобы быть злой совестью своего времени. Приставляя, подобно вивисекторам, нож к груди *современных им добродетелей*, они выдавали то, что было их собственной тайной: желание узнать *новое* величие человека, новый, еще не изведанный путь к его возвеличению. Каждый раз они открывали, сколько лицемерия, лени, несдержанности и распущенности, сколько лжи скрывается под самым уважаемым типом современной нравственности, сколько добродетелей уже *отжило* свой век; каждый раз они говорили: “мы должны идти туда, где *вы* нынче меньше всего можете чувствовать себя дома”. Принимая во внимание мир “современных идей”, могущих загнать каждого в какой-нибудь угол, в какую-нибудь “специальность”, философ, если бы теперь могли быть философы, был бы вынужден отнести величие человека, понятие “величия” именно к его широте и разносторонности, к его цельности в многообразии: он даже определил бы ценность и ранг человека, сообразно тому, как велико количество и разнообразие того, что он может нести и взять на себя, — как *далеко* может простирается его ответственность. Современный вкус и добродетель ослабляют и разжижают волю; ничто не является до такой степени сообразным времени, как слабость воли: стало быть, в идеале философа в состав понятия “величия” должна входить именно сила воли, суровость и способность к продолжительной решимости; на том же основании, как обратное учение и идеал робкой, самоотверженной, кроткой, бескорыстной человечности подходили к противоположному по характеру веку, к такому, который, подобно шестнадцатому столетию, страдал от запруженной энергии воли, от свирепого потока и бурных волн эгоизма. Во времена Сократа среди людей, поголовно зараженных усталостью инстинкта, среди консервативных старых афинян, которые давали волю своим чувствам — “к счастью”, по их словам, на деле же к удовольствиям — и у которых все еще не сходили с уст старые великолепные слова, хотя их

жизнь уже давно не давала им права на это, — тогда для величия души, быть может, была нужна *ирония*, та сократическая злобная уверенность старого врача и плебея, который беспощадно вонзался в собственное тело так же, как в тело и сердце “знатных”, — вонзался в зором, довольно ясно говорившим: “не притворяйтесь предо мной! здесь — мы равны!” Напротив, нынче, когда в Европе одно лишь стадное животное достигает почета и раздает почести, когда “равенство прав” легко может обернуться равенством в бесправии, т.е. всеобщим враждебным отношением ко всему редкому, властному, привилегированному, к высшему человеку, к высшей душе, к высшей обязанности, к высшей ответственности, к творческому избытку мощи и властности, — нынче в состав понятия “величия” входят знатность, желание жить для себя, способность быть отличным от прочих, самостоятельность, необходимость жить на свой страх и риск; и философ выдает кое-что из собственного идеала, если выставит правило: “самый великий тот, кто может быть самым одиноким, самым скрытным, самым непохожим на всех, — человек, стоящий по ту сторону добра и зла, господин своих добродетелей, обладатель огромного запаса воли; вот что должно называться *величием*: способность отличаться такой же разносторонностью, как и цельностью, такой же широтой, как и полнотой”. Но спрошу еще раз: *возможно* ли нынче — величие?..

Научиться понимать, что такое философ, трудно оттого, что этому нельзя выучить: это нужно “знать” из опыта — или нужно иметь гордость *не* знать этого. Однако в наши дни все говорят о вещах, относительно которых *не могут* иметь никакого опыта, а это главным образом и хуже всего отзывается на философах и состояниях философии: очень немногие знают их, имеют право их знать, все же популярные мнения о них ложны. Так, например, истинно философская совместность смелой, необузданной гениальности, которая мчится *presto*, и диалектической строгости и необходимости, не делающей ни одного ложного шага, не известна по собственному опыту большинству мыслителей и ученых, отчего и кажется невероятной, если кто-нибудь заговорит с ними на этот счет. Они представляют себе всякую необходимость в виде нужды, в виде мучительного подчинения и принуждения, и само мышление считается ими за нечто медленное, томительное, почти что за тяжелый труд, и довольно часто за труд, “достойный *пота* благородных людей”, — а вовсе не за нечто легкое, божественное и близко родственное танцу, резвости! “Мыслить” и “относиться серьезно” к делу, “понимать с трудом” — эти вещи для них имеют общую связь: только в таком виде и “переживали” они это явление. <...>

право на философию — если брать это слово в обширном смысле — можно иметь только благодаря своему происхождению — предки, “кровь” имеют решающее значение также и здесь. Многие поколения должны предварительно работать для возникновения философа; каждая из его добродетелей должна приобретаться, культивироваться, переходить из рода в род и воплощаться в нем порознь, — и сюда относятся не только смелое, легкое и плавное течение его мыслей, но прежде всего готовность к огромной ответственности, величие царственного взгляда, чувство своей оторванности от толпы, её обязанностей и добродетелей, благосклонное охранение и защита того, чего не понимают и на что клеветают, — будь это Бог, будь это дьявол, — склонность и привычка к великой справедливости, искусство повелевания и широкая воли, спокойное око, которое редко удивляется, редко устремляет свой взор к небу, редко любит...

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1990. — С. 211-213.

В. С. Соловьев (1853-1900)

Философия существует в человечестве более двух с половиной тысячелетий. Спрашивается: что сделала она для человечества за это долгое время? Что сделала философия в области отвлеченного мышления, при разрешении чисто умозрительных вопросов о бытии и познании, — это известно всем, занимавшимся философией. Но ведь философия не для них же одних существует. Ведь другие науки хотя также имеют свои чисто теоретические задачи, доступны только тем, кто их изучает, однако они не ограничиваются этими задачами, они хотя разрабатываются и изучаются теоретически немногими, но практическое значение имеют *для всех*; коренясь в школе, явные плоды приносят для жизни. Мы знаем, что науки естественные существуют не для одних физиков, химиков и физиологов, а также и для всего человечества; мы знаем явную пользу, которую они ему приносят, улучшая его материальный быт, умножая удобства внешней жизни, облегчая физические страдания людей. Мы знаем также, что и юридические, и исторические науки существуют не для юристов и историков только, а для всех граждан. Содействуя прогрессу общественных и политических отношений между людьми. Но, может быть, философия ближе к искусству, чем к науке, может быть, она, как и чистое художество, рождена не для житейского волнения, не для корысти, не для битв? Но ведь и искусство не остается в кругу художников и эстетиков, а стре-

мится доставлять свои наслаждения и тому множеству людей, которые не имеют никакого понятия ни о теории, ни о технике искусства. Так неужели одна философия составляет исключение и существует только для тех, кто сам ею занимается, для авторов философских исследований или хотя бы только для читателей Канта или Гегеля? Если так, то занятие философией является как дело, может быть, и интересное, но непохвальное, потому что эгоистичное. Если же нет, если и философия имеет в виду не отвлеченный интерес одиноких умов, а жизненный интерес всего человечества, то нужно прямо ответить на этот вопрос: что же делает философия для человечества, какие блага ему дает, от каких зол его избавляет.

Чтобы не разрешать этого вопроса наобум, обратимся к истории, потому что если философия вообще способна приносить живые плоды, то она, конечно, должна была уже принести такие плоды в столь долгое время своего существования.

Начинаю с Востока и именно с Индии не потому только, что в Индии мы имеем наиболее типичную и определенную форму восточной культуры, но главное потому, что из всех народов Востока только индусы обладают вполне самостоятельной и последовательной философией <...>

В Индии первоначально, более чем в какой-либо другой стране Востока, человеческая личность была поглощена внешней средой; это была по преимуществу страна всякого рабства, неравенства и внешне-го обособления. Не четыре, как обыкновенно принимают, а более тысячи каст разделяли население неодолимыми преградами. Понятия о человечности, т.е. о значении человека как человека, не было совсем, потому что человек низшей касты в глазах дважды рожденного представителя высшей касты был хуже нечистого животного, хуже падали; и вся судьба человека исключительно зависела и заранее предопределялась случайным фактором рождения его в той или другой касте. Религия носила характер грубого материализма: человек рабствовал перед природными богами, как перед подавлявшими его силами, от которых зависела его материальная жизнь. В древних гимнах Риг-Веды главным предметом желаний и молитв арийца являются: хорошая жатва, побольше коров и удачный грабеж.

И вот в этой-то стране рабства и разделения несколько уединенных мыслителей провозглашают новое, неслыханное слово: *все есть одно*; все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности, во всяком существе должно видеть своего брата, себя самого.

Все есть одно — это было первое слово философии, и этим словом впервые возмещались человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособление. Ибо если все есть одно, если при виде каждого живого существа я должен сказать себе: это ты сам (*tat twam asi*), то куда денется разделение каст, какая будет разница между брамином и чандалом (высшей и низшей кастами в Индии. — Сост.). Если все есть видоизменение единой сущности, и если эту сущность я нахожу, углубляясь в свое собственное существо, то где найдется внешняя сила, могущая подавлять меня, перед чем тогда я буду рабствовать? Так велико и страшно для существующего жизненного строя было это новое слово, что книги, в которых оно было впервые ясно высказано, получили название Upanishat (Упанишады — древнеиндийские произведения философско-религиозного характера. — Сост.). Но недолго слово всеединства оставалось сокровенной тайною, скоро оно сделалось общим достоянием, приняв форму новой религии — *буддизма*. Если пантеизм браминов был религией, превратившейся в философию, то буддизм был наоборот, философией, превратившейся в религию. В буддизме *начало всеединства* ясно определяется как *начало человечности*. Если все есть одно, если мировая сущность во всем одна и та же, то человеку незачем искать ее в Бrame или Вишну, она в нем самом, в его самосознании она находит себя саму, здесь она у *себя*, тогда как во внешней природе она действует бессознательно и слепо. Вся внешняя природа есть только ее покров, обманчивая маска, в которой она является, и только в пробужденном самосознании человеческого духа спадает этот покров, снимается эта маска. Потому нравственная личность человека выше природы и природных богов: человеку Будде, как своему учителю и владыке, поклоняются не только Агни и Индра, но и сам верховный бог Брами. Буддизм — в этом его мировое значение — впервые провозгласил достоинство человека, безусловность человеческой личности. Это был могущественный протест против той слепой внешней силы, против материального факта, которым на Востоке так подавлялась человеческая личность и в религии, и в общественном быте, это было смелое восстание человеческого лица против природной внешности, против случайности рождения и смерти. “Я больше тебя, — говорит здесь человеческий дух внешнему природному бытию, перед которым он прежде рабствовал, — я больше тебя, потому что я могу уничтожить тебя в себе, могу порвать те связи, которые меня к тебе привязывают, могу погасить ту волю, которая меня с тобою соединяет. Я независим от

тебя, потому что не нуждаюсь в том, что ты можешь мне дать, и не жалею о том, что ты отнимешь”. Так здесь человеческая личность находит свою свободу и безусловность в *отречении* от внешнего природного бытия. Для сознания, выросшего на почве первобытного натурализма, исходившего из религии грубо материалистической, все существующее являлось лишь в форме слепого внешнего факта, во всем данном ему оно видело только сторону фактического неразумного бытия, грубый материальный процесс жизни, — и потому, когда человеческое сознание впервые переросло этот процесс, когда этот процесс стал в тягость сознанию, то оно, отрекаясь от него, отрекаясь от природного хотения и природного бытия, естественно думало, что отрывается от всякого бытия, и та свобода и безусловность, которые личность находила в этой силе отречения, являлась свободой чисто отрицательною, безо всякого содержания. Оставляя внешнее материальное бытие, сознание не находило взамен никакого другого, приходило к небытию, к *Нирване*. Далее этого отрицания не пошло индийское сознание. Переход от коров Риг-Веды к буддийской Нирване был слишком велик и труден, и, совершив этот гигантский переход, индийское сознание надолго истощило свои силы. За великим пробуждением буддизма, поднявшим не только всю Индию, но и охватившим всю восточную Азию от Цейлона до Японии, за эти могучим пробуждением последовал для Востока долгий духовный сон.

Двинуть далее дело философии и вместе с тем дело человечества выпало естественным образом на долю того народа, который уже в самой природе своего национального духа заключал то начало, к которому индийское сознание пришло только в конце своего развития — начало человечности. Индийское сознание сначала было одержимо безобразными чудовищными богами, носителями чуждых диких сил внешней природы; *греческое* национальное сознание отправлялось от богов уже идеализированных, прекрасных, человекообразных, в поклонении которым выражалось признание превосходства, высшего значения человеческой формы. Но в греческой *религии* боготворилась только человеческая внешность, внутреннее же содержание человеческой личности раскрыто было греческою *философией*, вполне самобытное развитие которой начинается с *софистов*, потому что в предшествующую, предварительную эпоху греческая философия находилась под господствующим влиянием восточных учений, следуя которым философское сознание искало себе содержания вне себя и за верховные начала жизни принимало стихии и формы внешнего мира, и только в софистах это сознание решительно приходит в себя. Сущ-

ность софистики — это отрицание всякого внешнего бытия и связанное с этим признание верховного значения человеческой личности. Имея в виду предшествовавших философов, искавших безусловного бытия вне человека, софист Горгиас доказывает, что такого бытия совсем не существует, что, если бы оно существовало, мы не могли бы иметь о нем никакого познания, а если бы имели таковое, то не могли бы его выразить, другими словами: человек только в себе может найти истину, что и было прямо высказано другим софистом Протагором, утверждавшим, что человек есть мера всех вещей — существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют. Из этого не исключаются и боги, утрачивающие, таким образом, всякое самостоятельное значение. Тогда как представители прежней философии, как, например, Ксенофан, с жаром и увлечением полемизируют против национальной мифологии, софисты уничтожают ее своим полным равнодушием. “Относительно богов, — говорит тот же Протагор, — мне неизвестно, существуют они или нет, — узнать это мешает многое — как трудность предмета, так и краткость человеческой жизни”. Невозмутимо-презрительный тон этого изречения сильнее всякого напряженного отрицания доказывает полное освобождение человеческого сознания от внешней религии.

Несмотря на кажущуюся разнородность, софисты представляют существенную аналогию с буддизмом: и там, и здесь отрицаются всякое внешнее бытие и боги; и софистика Греции, и буддизм Индии являются в этом смысле нигилизмом; вместе с тем и там и здесь верховное значение признается за человеческою личностью — и буддизм, и софистика имеют выдающийся характер гуманизма. Но велика и разница. Тогда как индийский гимнософист усиленно и напряженно боролся с материальным началом и, достигнув победы над ним и сознания своего отрицательного превосходства, не находил в себе никакой положительной жизненной силы и истощенный погружался в Нирвану, софистам Греции, уже в общем народном сознании находившим форму человечности, победа над внешними силами давалась легче, и хотя они после этой победы так же, как и буддисты, не находили никакого положительного содержания для освобождения человеческой личности, но у них оставалась личная энергия, с которой они и выступали в жизнь, не стесняясь никакими формами и порядками этой жизни, заранее уже отвергнутыми, и стремясь исключительно во имя своей личной силы и энергии получить господство над темною массой людей. Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу отречься от существования, то созна-

ние софиста говорило этому внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии. Софистика — это безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способность овладеть всяким содержанием. Но эта в себе самодовольная и самоуверенная личность, не имея никакого общего и объективного содержания, по отношению к другим является как нечто случайное, и господство ее над другими будет для них господством внешней чужой силы, будет тиранией. Так здесь освобождение личности только *субъективное*. Для настоящего же объективного освобождения необходимо, чтобы лицо, освобожденное от внешнего бытия, нашло внутреннее содержание, господство факта заменило бы господством *идеи*. Это требование объективной идеи для освобождения личности мы находим у Сократа — центрального образа не только греческой философии, но и всего античного мира.

Сократ был величайшим софистом и величайшим противником софистики. Он был софистом, поскольку вместе с ними решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной истины и правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете — ни в богах народной религии, ни в материальной природе мира, ни в гражданском порядке своего отечества; он был вместе с тем противником софистов, потому что не признавал за свободною личностью права господствовать во имя своей субъективной воли и энергии, решительно утверждал, что свободное от внешности лицо имеет цену и достоинство, лишь поскольку оно эту внешность заменит положительным внутренним содержанием, поскольку оно будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого.

Это идеальное начало, долженствующее наполнить человеческую личность, Сократ только утверждал (что оно *есть*), ученик же его Платон указал и определил его сущность (*что* оно есть). Внешнему бытию, случайному, неразумному, недолжному он противопоставил идеальное бытие, само по себе доброе, прекрасное и разумное — не Нирвану буддистов, не простое единство элеатов, а гармоническое царство идей, заключающее в себе безусловную и неизменную полноту бытия, достижимую для человека не через внешний опыт и внешний закон, а открывающуюся ему во внутреннем содержании и чистоте мышления; здесь человеческая личность получает то идеальное содержание, которым обуславливается ее внутреннее достоинство и ее положительная свобода от внешнего факта, здесь положительное значение принадле-

жит человеку, как *носителю идеи*; теперь он уже имеет на что опереться против неразумной внешности, теперь ему есть куда уйти от нее. В свете платонического мирозерцания человеку открываются два порядка бытия — физическое материальное бытие недолжное или дурное, и идеальный мир истинно сущего, мир внутренней полноты и совершенства. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в философии платонической. Идеальный космос, составляющий истину этой философии, имеет бытие абсолютное и неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, равнодушный к волнующемуся под ним миру материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без изменения, не проникая в него, не очищая и не перерождая его. И от человека платонизм требует, чтобы он *ушел* из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального солнца, вырвался из оков материального бытия, как из темницы или гроба души. Но уйти в идеальный мир человек может только своим умом, личная же воля и жизнь его остаются по сю сторону, в мире недолжного, материального бытия, и неразрешенный дуализм этих миров отражается таким же дуализмом и противоречием в самом существе человека, и живая душа его не получает действительного удовлетворения.

Эта двойственность, остающаяся непримиримою в платонизме, примиряется в *христианстве* в лице Христа, который не отрицает мир, как Будда, и не уходит из мира, как платонический философ, а приходит в мир, чтобы спасти его. В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие, не равнодушное к материальному бытию, к фактической действительности того мира, а стремящееся воссоединить эту действительность с своей истиною, реализоваться в этом мире, сделать его оболочкою и носителем абсолютного божественного бытия; и идеальная личность является здесь как воплощенный богочеловек, одинаково причастный и небу, и земле и примиряющий их собою, осуществляя в себе совершенную полноту жизни чрез внутреннее соединение любви со всеми и всем.

Христианство в своем общем воззрении исходит из платонизма, но гармония идеального космоса, внутреннее единство всего, силою богочеловеческой личности показывается здесь (в христианстве) как живая действительность, здесь истинно-сущее не созерцается только умом, но само действует, и не просвещает только природного человека, но рождается в нем как новый духовный человек. Но это осуществление истины (живого всеединства), внутренне совершившееся в лице Христа, как его индивидуальный процесс, могло совершиться в ос-

тальном человечестве и во всем мире лишь как собирательный исторический процесс, долгий и сложный и порою болезненный. Оставленная Христом на земле христианская истина явилась в среде смешанной и разнородной, в том хаосе внутреннем и внешнем, который представлялся тогдашним миром; и этим хаосом она должна была овладеть, уподобить его себе и воплотиться в нем. Понятно, что это не могло совершиться в короткий срок. Большинство тогдашнего исторического человечества было пленено христианской истиною, но не могло ее усвоить сознательно и свободно; она явилась для этих людей как высшая сила, которая овладела ими, но которою они не овладели. И вот христианская идея, еще не уподобивши себе фактическую действительность, сама явилась в форме акта, еще не одухотворивши внешний мир, она сама явилась как внешняя сила с вещественной организацией (в католической церкви). Истина облеклась в авторитет, требующий слепого доверия и подчинения. Являясь сама как внешняя сила и внешнее утверждение, церковь не могла внутренне осилить, идеализировать и одухотворить существующих фактических отношений в человеческом обществе, и она оставила их рядом с собою, довольствуясь их наружной покорностью.

Итак, с одной стороны, человек, освобожденный христианством от рабства немощным и скудным стихиям мира, впал в новое, более глубокое рабство внешней духовной власти; с другой стороны, мирские отношения продолжали основываться на случайности и насилии, получая только высшую санкцию от церкви. Христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти и сама подавляла человеческую личность и вместе с тем оставляла ее на жертву внешней мирской неправде. Предстояла двоякая задача: освободить христианскую истину от несоответствующей ей формы внешнего авторитета и вещественной силы и вместе с тем восстановить нарушенные непризнанные лжехристианством права человека. За эту двойную освободительную задачу принялась философия; началось великое развитие западной философии, под господствующим влиянием которого совершены, между прочим, два важных исторических дела: религиозной реформацией XVI века разбита твердыня католической церкви, и политической революцией XVIII века разрушен весь старый строй общества.

Философия *мистическая* провозгласила божественное начало внутри самого человека, внутреннюю непосредственную связь человека с Божеством — и внешнее посредство церковной иерархии оказалось ненужным, и пало значение церковной власти; подавленное

внешней церковностью религиозное сознание получило свою свободу, и христианская истина, замершая в исторических формах, снова получила свою жизненную силу.

Философия *рационалистическая* провозгласила права человеческого разума, и рушился основанный на неразумном родовом начале гражданский строй; за грубыми стихийными силами, делавшими французскую революцию, скрывался, как двигательная пружина, принцип рационализма, выставленный предшествовавшей философией; недаром чуткий инстинкт народных масс на развалинах старого порядка воздвигнул алтарь богине разума.

Заявив столь громко и решительно свои права во внешнем мире, человеческий разум сосредоточился в самом себе и, уединившись в германских школах, в небывалых дотоле размерах обнаружил свои внутренние силы созданием совершеннейшей логической формы для истинной идеи. Все это развитие философского рационализма от Декарта до Гегеля, освобождая разумное человеческое начало, тем самым сослужило великую службу христианской истине. Принцип истинного христианства есть *богочеловечество*, т.е. внутреннее соединение и взаимодействие божества с человеком, внутреннее рождение божества в человеке: в силу этого божественное содержание должно быть усвоено человеком *от себя*, сознательно и свободно, а для этого, очевидно, необходимо полнейшее развитие той разумной силы, посредством которой человек может усваивать от себя то, что дает ему Бог и природа. Развитию именно этой силы, как свободно-разумной личности, и служила рациональная философия.

Но человек не есть только разумно-свободная личность, он есть также существо чувственное и материальное. Это материальное начало в человеке, которое связывает его с остальной природой, это начало, которое буддизм старался уничтожить, от которого платонизм хотел отрешиться и уйти как из темницы или гроба души — это материальное начало по христианской вере имеет свою законную часть в жизни человека и вселенной, как необходимая реальная основа для осуществления божественной истины, для воплощения божественного духа. Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным — христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел; и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса по христианству является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды царства Божия — христианство обещает не только новое небо, но и новую землю. Таким обра-

зом, когда вскоре после шумного заявления прав разума французскою революцией, в той же Франции один мыслитель (Фурье) в тишине своего кабинета, с немалою энергией и увлечением, провозгласил восстановление прав материи, и когда потом натуралистическая и материалистическая философия восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке, — эта философия, сама того не зная, служила и христианской истине, восстанавливая один из ее необходимых элементов, пренебреженный и отринутый односторонним спиритуализмом и идеализмом.

Восстановление прав материи было законным актом в освободительном процессе философии, ибо только признание материи в ее истинном значении освобождает от фактического рабства материи, от невольного материализма. До тех пор, пока человек не признает материальной природы в себе и вне себя за нечто свое, пока он не сроднится с нею и не полюбит ее, он не свободен от нее, она тяготеет над ним, как нечто чуждое, неведомое и невольное.

С этой стороны развитие натурализма и материализма, где человек именно полюбил и познал материальную природу как нечто свое близкое и родное — развитие материализма и натурализма составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно-свободного духа.

Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества. В мире древнем, где человеческая личность по преимуществу была подавлена началом природным, материальным, как чуждою внешнею силою, философия освободила человеческое сознание от исключительного подчинения этой внешности и дала ему внутреннюю опору, открывши для его созерцания идеальное духовное царство, в мире новом, христианском, где само это духовное царство, само это идеальное начало, принятое под формою внешней силы, завладело сознанием и хотело подчинить и подавить его, философия восстала против этой изменившей своему внутреннему характеру духовной силы, сокрушила ее владычество, освободила, выяснила и развила собственное существо человека сначала в его рациональном, потом в его материальном элементе.

И если теперь мы спросим: на чем основывается эта освободительная деятельность философии, то мы найдем ее основание в том существеннейшем и коренном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с

каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самой добыты, не составляют ее собственного внутреннего достояния. И эта неспособность удовлетвориться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление к все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила-разрушительница всех чуждых богов, — эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится, — абсолютную полноту и совершенство жизни. Отрицательный процесс сознания есть вместе с тем процесс положительный, и каждый раз как дух человеческий, разбивая какого-нибудь старого кумира, говорит: это не то, чего я хочу, — он уже этим самым дает определение того, чего хочет, своего истинного содержания.

Эта двойственная сила и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляя сущность философии, вместе с тем составляет и собственную сущность самого человека, того, чем определяется его достоинство и преимущество перед остальной природой, так что на вопрос: что делает философия? — мы имеем право ответить: она делает человека вполне человеком. А так как в истинно человеческом бытии равно нуждаются и Бог, и материальная природа, — Бог в силу абсолютной полноты своего существа, требующий *другого* для ее свободного усвоения, а материальная природа, напротив, в силу скудности и неопределенности своего бытия, ищущей другого для своего восполнения и определения, — то, следовательно, философия, осуществляя собственное человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то, и другое в *форму свободной человечности*.

Так вот, если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездны мистицизма; пусть он не стыдится своего свободного служения и не умаляет его, пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным.

Соловьёв В. С. *Исторические дела философии. Вступительная лекция в С.-Петербургском университете 20 ноября 1880 г.*
// *Вопросы философии.* — 1988. — № 8. — С. 118-125.

Н. А. Бердяев (1874-1948)

<...> Трагична судьба философского познания. Очень трудно философии защитить свою свободу и независимость. Свобода и своеобразие философского познания всегда подвергались опасности, и при-

том с разных, противоположных сторон. Если сейчас философия находится в зависимости от науки, то раньше она находилась в зависимости от религии. Философии вечно угрожает рабство то со стороны религии, то со стороны науки, и трудно ей удержаться в своем собственном месте, отстаивать свой собственный путь. И она отстаивает такую форму независимости, которая должна быть признана ложной. Ложным является притязание философии быть независимой от жизни и жизни противоположной. И фактически такой независимости философия никогда не могла получить. Религиозная вера и религиозная жизнь познающего не могли не отражаться на его философии, он не мог их забыть в своем познании. Также философ не может забыть о своих научных познаниях. Но рабство философа связано совсем не с тем, что у него есть религиозная вера и научное знание. Рабство это связано с тем, что религиозная вера и научное знание становятся внешними повелевающими силами для философского познания. И религия, и наука могут внутренне оплодотворять философское познание, но они не должны делаться внешним авторитетом для него. <...>

Трагедия философского познания в том, что, освободившись от сферы бытия более высокой, от религии, от откровения, оно попадает в еще более тяжкую зависимость от сферы низшей, от положительной науки, от научного опыта. <...> Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия. Философия не есть религиозная вера, не есть теология, но не есть и наука, она есть она сама. <...> Иногда она ставит себя выше религии, как у Гегеля, и тогда она переступает свои границы. Она родилась в борьбе пробудившейся мысли против традиционных народных верований. Она живет и дышит свободным движением. Но и тогда, когда философская мысль Греции выделилась из народной религии и противопоставила себя ей, она сохранила свою связь с высшей религиозной жизнью Греции, с мистериями, с орфизмом. Мы видим это у Гераклита, Пифагора, Платона. Значительна только та философия, в основании которой лежит духовный и нравственный опыт и которая не есть игра ума. Интуитивные прозрения даются только философу, который познает целостным духом.

Как понять отношение между философией и наукой, как разграничить их сферы, как установить между ними конкордат? Совершенно недостаточно определить философию как учение о принципах или как наиболее обобщенное знание о мире как о целом или даже как учение о сущности бытия. Главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека, в человеке видит разгадку смысла, наука

же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека. Поэтому для философии бытие есть дух, для науки же бытие есть природа. Это различие духа и природы, конечно, ничего общего не имеет с различием психического и физического. Философия в конце концов неизбежно становится философией духа, и только в таком качестве своим она не зависит от науки. <...> Принципиально отличать философию от науки только и можно, признав, что философия есть необъективированное познание, познание духа в себе, а не в его объективации в природе, т. е. познание смысла и приобщение к смыслу. Наука и научное предвидение обеспечивают человека и дают ему силу, но они же могут опустошить сознание человека, оторвать его от бытия и бытие от него. Можно было бы сказать, что наука основана на отчуждении человека от бытия и отчуждении бытия от человека. Познающий человек вне бытия и познаваемое бытие вне человека. Все становится объектом, т. е. отчужденным и противостоящим. <...>

Философия видит мир из человека, и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека. Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. <...> Смысл вещей открывается не вхождением их в человека, при пассивной его установке к вещам, а творческой активностью человека, прорывающегося к смыслу за мир бессмыслицы. В предметном, вещном, объектном мире смысла нет. Смысл раскрывается из человека, из его активности и означает открытие человекоподобности бытия. Внечеловеческое идеальное бытие бессмысленно. А это значит, что смысл открывается в духе, а не в предмете, не в вещи, не в природе, только в духе бытие человечно. <...>

Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. – М. : Республика, 1993. – С. 21-26.

М. М. Рубинштейн (1878-1953)

Философия с первого же шага резко выделяется из круга отдельных наук тем, что она старейшая дума человека, и вместе с тем до сих пор она вынуждена вечно рождаться снова и стремиться прежде всего познать самое себя: она сама является своей первой проблемой как в своей сути и задачах, так и в своей возможности; в современных условиях создается часто совершенно нелепое положение, когда для нее ищут объект, чтобы дать ей место среди подозрительно относящихся к ней наук <...> Существование науки определяется потребностью в исследовании, а не наоборот. У философии, конечно, есть свой предмет, но он был отринут, и она толклась и толчется в чужой сфере, всю-

ду терпя гонения и возбуждая вопрос о своем праве на существование. <...> В этом предмете полагается вторая особенность ее как научной теории: в то время как науки дробят действительность, отвлекаются от целого и берут часть, они, без сомнения, становятся отвлеченными; известный, хотя бы условный, род фикции, в виде ли мнимой неподвижности, или изоляции, или фиктивного объединения и т.д., заключается в самой их сущности, разрознивающей действительность, разделяя ее на части или изолируя одну точку зрения: философия же жизненно заинтересована в цельности, полноте и потому должна быть противопоставлена науке как учение о живой полноте, как учение в этом смысле по преимуществу конкретное.

Именно потому философия не мирится с положением специальной науки среди других, а, несмотря на тягостные недоразумения, может смело претендовать на трон, принадлежащей ей по традиции. Она именно потому может дать больше науки в обычном смысле, что она в глубине своей вырывает нас из пучины житейских и научных частных и мелочей и из скованности отдельными областями. Великое “удивление” обозначает пробуждения духа философа перед миром, это падение власти частных и отвлеченности, когда человеческому духу впервые открывается перспектива бесконечности целого, возможность устремиться к пониманию его, а это значит не только познать его умом, но открыть многое и чувству и воле.

И вот именно потому философия не есть только учет действительности, как бы мы широко ни истолковывали это понятие; в противоположность науке она не только психологически — в жизни автора и читателя, — но и сама по себе является, как нечто конкретное, особой сферой жизни, культурного созидания. Она не исчерпывается и не удовлетворяется тем, что есть и что действительно: она сама стремится творить действительность и обогащать фактический мир. Было бы несправедливо и нежизненно изолировать одну сторону ее жизни от другой, как это нередко делается теперь некоторыми писателями. В горделиво самоуверенном заявлении метафизика в ответ на речи о противоречащих его теории фактах “тем хуже для фактов” не все анекдотично и курьезно; в нем кроется глубокая черточка правды, голос сознания, что философия не исчерпывается одними фактами и не должна становиться их рабой. Об этом царственном положении философии и говорит то, что в ее ведении оказываются все сферы должного, все сферы абсолютных ценностей человеческой мысли.

Будь она только наукой, о ней никогда нельзя было бы сказать, что она дело совести. Система Менделеева, закон тяготения или квад-

ратное уравнение и т.п. ни в каком отношении в своем значении не зависят ни от личности открывших их, ни от принявших эти открытия; они доказываются объективно, холодно. Философия вступает целиком на такой путь только в тяжкие эпохи своей жизни. По существу, самый вопрос о том, правильна или неправильна данная философская система, переносит ее уже на ложную почву: каждая система не только верна и доказательна, но о ней приходится главным образом спрашивать, последовательна и дельна ли она, убедительна ли она и какова ее самостоятельная ценность как творения философского духа. В философии живут, не увядая, и Платон, и Аристотель, и Декарт, и Спиноза, и Гегель и т.д. Неготовность и незавершенность философии на этом фоне превращается не в укор ей, а в ее достоинство.

Философия должна вспомнить о смысле своего многообязательного названия: она должна выявить мудрость, она не исчерпывается основоположениями наук, она должна быть конкретна, в то время как все науки в узком смысле отвлеченны; она есть учение о миросозерцании – не только о формальных основах его, но она есть одетое в плоть и кровь мысли и чувства миросозерцание *само*, созерцание мира во всей его полноте фактического и творимого и должного идеального. Этим и объясняется та роль, какую играло и играет понятие Бога и веры в философских учениях прошлого и настоящего и, без сомнения, будет всегда играть в построениях будущего; философская и религиозная мысль находятся в таком близком родстве, что порой приходится спрашивать не о том, в чем они сходны, а о том, чем они отличаются друг от друга, потому что разница нередко заключается только в том, к какой сфере человека они обращаются или каким голосом они говорят об одном и том же. Так было на протяжении всей истории философии и религиозных учений.

Рубинштейн М. М. Жизнепонимание – центральная задача философии // На перепутье. Философские дискуссии 20-х годов. – М. : Политиздат, 1990. – С. 64-68.

Х. Ортега-и-Гассет (1883-1955)

Живой опыт нового греческого мышления, который обернулся философской деятельностью, был замечательно назван Парменидом и некоторыми группами его современников “*aletheia*”. Действительно, когда, задумавшись о каких-то избитых, затасканных и заимствованных идеях, относящихся к некоторой реальности, обнаруживаешь, что все они фальшивы, и затем различаешь за ними саму эту реальность в ее истинном виде, то создается впечатление, будто спадает какая-то

короста, вуаль, покров, а из-под них во всей своей наготы, обнаженности появляется сама реальность. То, что проделал в процессе мышления наш разум, в определенной степени как раз и направлено на то, чтобы обнажить, раскрыть, снять вуаль или покров, разгадать загадку или иероглиф. Дословно именно этот смысл имело в разговорном языке слово *aletheia* — раскрытие, исследование, обнажение, откровение. К тому времени, когда в I в. н. э. было совершено новое радикальное открытие, когда на человечество снизошло новое большое откровение, отличное от философии, слово *aletheia* уже израсходовало за семь веков существования философии свой метафорический смысл, и понадобилось найти другой термин для обозначения этого “нового” откровения. Новый термин, что для тех уже азиатизированных времен совершенно естественно, оказался куда более причудливым: апокалипсис, что означало в точности то же самое, только в более завуалированном виде.

Слово же *aletheia* представляет нам философию в свете того, чем она является на самом деле: разгадыванием загадок, откровением, которое выводит нас непосредственно к реальности в ее первозданном виде. *Aletheia* — означает истина. Потому что истину следует понимать не как нечто мертвое, как мы по инерции привыкли понимать ее на протяжении двадцати шести веков, а как глагол. “Истина” должна пониматься как нечто живое, переживающее момент своего свершения, своего рождения; одним словом, как действие. Выраженное в терминах, употребляемых сегодня, *aletheia* — истина — это исследование, поиск истины, т. е. поиск обнаженной реальности под одеждами фальши, ее скрывающими. Благодаря забавной взаимосвязи между “раскрытое — реальность” и нашим действием, направленным на раскрытие или обнажение реальности, мы зачастую говорим о “голой истине”, что является тавтологией. То, что обнажено,— это реальность, а обнажать ее — это истина, исследование, или *aletheia*.

Это первобытное название философии есть ее настоящее, или истинное, название, которое по этой же причине является и поэтическим. Поэтическое название — это то, которым мы называем вещи для себя, говоря сами с собой на нашем тайном, внутреннем языке. Однако мы, как правило, не умеем создавать эти тайные интимные названия, через которые мы могли бы понять самих себя и которые выразили бы нам то, чем они для нас являются. Мы немые в своем внутреннем монологе.

Роль поэта основывается как раз на его способности создавать этот внутренний язык, этот дивный жаргон, состоящий только из истинных названий. Читая произведения поэта, мы вдруг замечаем, что

по большей части его внутренний мир, выраженный в его стихах или прозе, совпадает с нашим внутренним миром. Именно поэтому мы понимаем его: через него мы находим тот самый внутренний язык, которого нам не доставало, обретаем способность понимать самих себя. Это является причиной весьма примечательного явления: наслаждение, доставляемое нам поэзией, и восхищение, которое вызывает у нас поэт, происходят, как это ни парадоксально, от ощущения, что ведь сказанное поэтом заимствовано у нас. Все, о чем он говорит, мы уже чувствовали раньше, но не могли выразить. Поэт — это переводчик Человека в его разговоре с самим собой.

“Истина”, “исследование” — это название должно было бы сохраниться за философией. Тем не менее, так ее называли только в первый момент, т. е. тогда, когда “сам предмет” (в данном случае философствование) был еще новым занятием, неизвестным людям, когда его существование еще не было общим достоянием, и о нем еще не могли судить со стороны. Это было истинное, искреннее название, которым первобытный философ окрестил в своей душе то занятие, за которым он вдруг застал себя и о котором он раньше даже не подозревал. Один на один с реальностью — “своим философствованием” — и, подобно ребенку, этому “величайшему” поэту, совершенно невинно, без всяких социальных условностей он дает ей ее истинное имя.

Однако как только философствование становится повторяющимся явлением и превращается в обычное занятие, а люди начинают судить о нем со стороны (как они обычно обо всем и судят), ситуация меняется. Деятельность философа уже не протекает в уединении, один на один с предметом. Философ становится теперь общественной фигурой — такой же, как городской голова, священник, торговец, солдат, фокусник или палач. Безответственное и безликое существо, каковым является общество, чудовище о $n+1$ головах, каковым является толпа, начинает проявлять себя по отношению к этому новому явлению — “исследователю”, т. е. философу. А поскольку его деятельность (его философствование) является занятием куда более интимным, нежели любое другое из только что перечисленных, то и противоречие между общественным характером его личности и интимным характером его деятельности оказывается гораздо сильнее. В результате со словом “*aletheia*”, “исследование” — столь простодушным, столь точным, столь трепетным и юным — начинают “происходить всякие вещи”. Слова, которые в конечном счете являются образом жизни человека, имеют и свой собственный “образ жизни”. Но если кто-то живет, то с ним обязательно “что-то происходит”. Так и всякое слово с момента

своего рождения и до самой смерти постоянно участвует в самых рискованных приключениях, как благоприятных, так и не очень.

Поскольку имя “aletheia” было придумано для внутреннего пользования, то оно не было рассчитано на атаки ближнего, а потому было беззащитным. Как только люди узнали о существовании философов, “исследователей”, начались нападки на них; их не понимали, путали с представителями каких-то других занятий. В результате философам пришлось отказаться от столь замечательного, искреннего названия и взять другое, созданное наспех, несравнимо худшее, но... более “практичное”, т. е. более глупое, более низменное и более осторожное. Речь уже не шла о том, чтобы дать реальности (“философствованию”) имя, находясь с ней один на один. Между мыслителем и реальностью уже стояли его близкие и другие люди — персонажи совершенно ужасные. Теперь название должно было работать на два фронта, быть обращенным сразу в две стороны: к реальности и к другим людям. Теперь оно должно было служить не только для самого мыслителя, но и для других. Однако если смотреть одновременно в разные стороны, то неизбежно начинаешь косить.

Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М. : Наука, 1991. – С. 244-247.

М. К. Мамардашвили (1930-1990)

<...> Становление философского знания – это всегда внутренний акт, который вспыхивает, опосредуя собой другие действия. Действия, в результате которых появляется картина, хорошо сработанный стол или создается удачная конструкция машины, требующая, кстати, отточенного интеллектуального мужества. В этот момент может возникнуть некоторая философская пауза, пауза причастности к какому-то первичному акту. <...>

Мы философствуем в той мере, в какой пытаемся выяснить условия, при которых мысль может состояться как состояние живого сознания. Только в этом случае можно узнать, что такое мысль, и начать постигать законы, по каким она есть; они выступают в этой разновидности эксперимента. Это и называл Кант экспериментальным или трансцендентальным методом, что одно и то же.

Вообще вопрос «как это возможно?» и есть метод и одновременно способ существования живой мысли. Но если это так, то, следовательно, порождать такой вопрос может только собственный невыдуманный живой опыт. То есть те вопросы, которые вырастают из этого опыта и являются вопросами, на которые можно искать ответ, обраща-

ясь к философским понятиям. До возникновения такого вопроса не имеет смысла читать философские книги. И совершенно иллюзорно то ощущение якобы понимания, которое мы можем испытывать, встречая в них такие высокие понятия, как бытие, дух и т.д.

Следовательно, есть какой-то путь к философии, который пролегал через собственные наши испытания, благодаря которым мы обретаем незаменимый уникальный опыт. И его нельзя понять с помощью дедукции из имеющихся слов, а можно только, повторяю, испытать или, если угодно, пройти какой-то путь страдания. И тогда окажется, что испытанное нами имеет отношение к философии.

Чаше всего наше переживание сопровождается отрешенным взглядом на мир: мир как бы выталкивает тебя в момент переживания из самого себя, отчуждает, и ты вдруг ясно что-то ощущаешь, осознаешь. Это и есть осмысленная, истинная возможность этого мира. Но именно в видении этой возможности ты окаменел, застыл. Оказался как бы отрешенно вынесенным из мира. В этом состоянии тебе многое способно открыться. Но для того, чтобы это открытие состоялось, нужно не только остановиться, а оказаться под светом или в горизонте вопроса: почему тебя это так впечатляет? Например, почему я раздражен? Или наоборот: почему я так рад? Застыть в радости или страдании. В этом состоянии – радости или страдания – и скрыт наш шанс: что-то понять. Назовем это половиной пути или половиной дуги в геометрическом смысле этого понятия. Полпути...

Так вот, в крайней точке этого полпути мы и можем встретиться с философским постижением мира. Ибо по другой половине дуги нам идет навстречу философия уже существующих понятий. То есть, с одной стороны, философ должен как бы пройти полпути вниз, к самому опыту, в том числе и к своему личному опыту, который я называл экспериментом, а не просто эмпирическим опытом. А с другой стороны, философские понятия позволяют продолжать этот путь познания, поскольку дальше переживать без их помощи уже невозможно. <...> И вот наше дальнейшее движение, связанное с продолжением переживания, оторвавшись от наших реактивных изживаний, идет уже на костылях, на помочах понятий. <...>

Я полагаю, что наша сознательная жизнь устроена таким образом, что все, что осуществляется посредством актов сознания или является проявлением жизни сознания, будь то мастерское создание ремесленного шедевра (скажем, стула) или поэмы или поступок нравственный и т.д., – все это некоторая последовательность шагов. И вместе с тем во всем этом есть нечто, еще один ход, который, не являясь ни

одним из них, как бы заполняет интервалы между ними. Этот элемент нашей сознательной жизни, жизни нашего сознания, и имеет отношение к философской мысли, его и можно эксплицировать с помощью того, что оказывается затем философским понятием. То есть это не само художественное произведение или художественное творчество; философия не сводится к ним, хотя и является их опосредующим элементом. Но это и не философия понятий или учений, а философия, которую я назвал бы реальной. Следовательно, есть некая *реальная философия* как элемент устройства нашего сознания, и есть *философия понятий и учений*, предметом которой является экспликация реальной философии. Предметом философии является философия же, как это ни покажется, возможно, парадоксальным. <...>

В философии в качестве предмета изучения существуют только оригинальные тексты. <...> Орудием научения может явиться оригинал в руках читателя, который читает. Соприкосновение с оригиналом есть единственная философская учеба. Ведь если философ идет нам навстречу, то и мы должны идти к философу; мы можем встретиться только в точке обоюдного движения. А если я не пошел, сижу, схватившись за голову, над текстом, ничего не получится. Только придя в движение и пройдя свою половину пути, мы получаем шанс встретиться с философией – в смысле возможности научиться тому, что умели другие, а я нет, но что я тоже пережил, хотя и не знал, что это так называется, и, более того, не знал, что об этом так можно говорить.

Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М. : Прогресс-Культура, 1992. – С. 14-24.

1.2 Основные направления, школы и исторические типы философии

Ф. Шлегель (1772-1829)

Если философ хочет распространить свой взгляд на предшествующие философские учения и дать интересные характеристики других систем, то помимо его собственной философии у него должен быть неистраченный запас гения, избыток духа, выходящего за пределы своей собственной системы, — все то, что встречается крайне редко. Поэтому-то подобные вводные обзоры предшествующих философий недостаточны и неудовлетворительны. Они придерживаются лишь ближайшего — либо стремятся абстрагироваться от всего предшест-

вующего, причем вследствие невозможности подобной абстракции, как о том уже говорилось, неизбежно всплывают реминисценции или опровержения других систем, либо пытаются опровергнуть или уничтожить непосредственно предшествующую систему, очистить и подвергнуть ее критике, примыкая к ней полностью или частично. Этот метод совершенно недостаточен и неудовлетворителен, ибо одна философская система опирается на другую, для понимания одной неизменно требуется знание другой, предшествующей ей, и все философии образуют одну связную цепь, значение одного звена которой неизменно требует знания другого...

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

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

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

Скептицизм отрицает всякое знание, всякую философию.

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

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

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

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

Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1983. — С. 103-105.

Ф. Энгельс (1820-1895)

Великий основной вопрос всей философии, в особенности новейшей философии, есть вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновиде-

ний, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, - уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру.

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

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

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

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

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

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

Л. М. Лопатин (1855-1920)

Кажущееся неограниченное разнообразие философских идей в истории сведется к весьма немногим повторяющимся общим типам умозрительного миропонимания. Форма этих типических воззрений может очень меняться по приемам и методам их логического обоснования, по степени полноты, последовательности и законченности их развития, наконец, в зависимости от дополнительных предположений, заимствованных из религиозного или научного источника, которые в общем миросозерцании отдельных мыслителей часто сливаются в одно нераздельное целое с их онтологическими и метафизическими концепциями, — но типическое содержание этих основных философских воззрений в том, что оно имеет существенного, остается неизменным. Существование таких общих типов философского понимания давно замечено философами и историками, им дана более или менее определенная характеристика и классификация, для них неоднократно пытались установить обозначающие их термины...

В высшей степени характерно, что философская мысль и в древней Греции, и в новой Европе, несмотря на резкое несходство исторических условий ее возникновения, первоначально принимает форму *гилозоизма*, т.е. безразличного смешения определений духовных и вещественных в представлении о существующем, признания за первую основу вещей начала столько же духовного, сколько и материального (напр., воздуха или эфира, который одновременно есть и вещественная стихия, из которой выделились все другие стихии, и верховный божественный разум, все направляющий соответственно высшим законам нравственной правды). Эта точка зрения, сначала общая у всех философов, в дальнейшем развитии мысли в своем чистом виде почти не повторяется — разве за исключением периодов явного упадка умозрительных интересов — и обыкновенно заменяется господством или *дуалистических* (основанных на признании абсолютно противоположной природы у материи и духа), или *материалистических* воззрений. Далее, в связи с сознанием внутренних логических противоречий в дуалистических и материалистических теориях обыкновенно приобретают силу *скептические* учения, в последней инстанции всегда опирающиеся на предположение об абсолютной непостижимости настоящей сущности вещей (точка зрения *феноменизма* или *иллюзионизма*). И наконец, в эпохи наибольшего расцвета умозрительного творчества и наибольшей широты философских запросов, в напряженной борьбе с раньше пережитыми формами философской мысли, односторонность и недостаточность которых вполне понятна и сознана, начинают возни-

кать попытки дать законченное идеалистическое или духовное толкование существующего.

Однако самый идеализм в своем последовательном развитии получает важные видоизменения и оттенки при постановке своих основных воззрений и задач: здесь прежде всего приходится иметь в виду противоположность *абстрактного идеализма и идеализма конкретно-го*, или *спиритуализма*. *Панлогический идеализм* полагает сущность бытия в формальном логическом принципе или идее, т.е. универсальном умопостигаемом законе, который есть внутренний разум вещей и который, несмотря на свою совершенно отвлеченную природу, есть единственный источник и двигатель развития и разнообразия мировой и человеческой жизни. Спиритуализм, напротив, если можно так выразиться, признает *реальную духовность* существующего, независимую от наших отвлечений и логических обобщений: для него начало и основа вещей есть сила духовная в себе, внутренне живая и действенная до всякого воплощения в жизни природы и человечества. А через это для него и все вещи внутри себя духовны, потому что в окончательном итоге ничего нет, кроме духа. В новой философии так впервые учил Лейбниц, и к этому основному его воззрению так или иначе примыкали и примыкают все позднейшие представители идеализма *не панлогического*. Впрочем, спиритуализм главного предположения панлогической философии о внутреннем разуме и смысле бытия и о внутренней идеальной законности вещей вовсе не отрицает: он отказывается только признать в отвлеченном законе вещей творческий источник самого их бытия; он усматривает в каких бы то ни было законах вселенной только способы действия и проявления ее внутренней духовной основы...

Итак, исторически существовавшие философские учения распадаются на немногие основные типы философского понимания... (Можно выделить. – Сост.) следующие типические формы философии: 1) гилозоизм; 2) дуализм; 3) материализм (учение о том, что истинно сущее есть протяженно-непроницаемая подвижная субстанция, имеющая только внешние — механические и физические определения, но не обладающая никакими внутренними, духовными свойствами); 4) феноменизм или агностицизм; иначе его можно охарактеризовать как *ноуменизм*, от кантовского термина *ноумен*; 5) идеализм или спиритуализм.

Лопатин Л. М. Типические системы философии // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. – М. : РОССПЭН, 1996. – С. 336-340.

Н. А. Бердяев (1874-1948)

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

Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – С. 239-240.

Э. Мунье (1905-1950)

Персонализм, стало быть, противостоит идеализму как таковому, то есть 1) сведению материи (или тела) к проявлениям человеческого

духа, поглощенного чисто идеальной деятельностью; 2) сведению личности как субъекта к геометрическим или познавательным отношениям, откуда его существование затем изгоняется или становится не чем иным, как точкой регистрации объективной данности.

В противоположность этому персонализм утверждает:

1) сколь изобретательным и проницательным ни был бы человеческий разум в своей способности доходить до наитончайших артикуляций во Вселенной, материальное существует в ней автономно по отношению к сознанию, не сводится к нему, противостоит ему. Материальное не может стать внутренним содержанием сознания. Именно последнее Маркс и Энгельс называли материализмом. Но оно соотнобразуется с самым тем, что ни на есть традиционным реализмом, не чужающимся обращения к позитивным моментам в критике идеализма. Что наиболее чуждо сознанию, так это чистое, слепое и непроницаемое существование. Мы можем говорить об объекте, а тем более о мире, только по отношению к воспринимающему их сознанию. Сводить материю к совокупности отношений – значит говорить ни о чем. Что это за отношения, которых мы не воспринимаем? Диалектическое отношение между материей и сознанием неустранимо, как неустранимо само их существование.

2) “Я” выступает как личность уже в наипростейших своих проявлениях, и мое воплощенное существование, отнюдь не обезличивая меня, является сущностным фактором моего личностного равновесия. Мое тело не есть объект среди других, пусть даже наиболее близких мне объектов; в противном случае каким образом оно могло бы присоединиться к моему субъективному опыту? В действительности оба опыта нераздельны: *“Я” существует телесно* и *“Я” существует субъективно* – это один и тот же опыт. Я не могу мыслить, не обладая бытием и не могу обладать бытием, не имея тела; с помощью тела я предстаю перед самим собой, перед миром, перед другими людьми; благодаря телу я не одинок в своем мышлении, которое в противном случае было бы мышлением о мышлении. Не позволяя мне быть полностью прозрачным перед самим собой, тело постоянно выталкивает меня вовне, бросает в мир, вовлекает в борьбу. Своей устремленностью к смыслу оно вводит меня в пространство, своим старением оно говорит о течении времени, своей смертью ставит меня один на один с вечностью. Тело отягощает нас, мы зависим от него, но в нем же – источник нашего сознания и духовности. Оно – вездесущий посредник в жизни духа. В этом смысле можно вслед за Марксом сказать, что “непредметное существо есть невозможное, нелепое существо”, добавив,

однако, что, будь человек только предметным бытием, ему недоставало бы завершенности бытия, то есть личностной жизни.

Персонализация природы. Личность не может удовлетвориться тем, что подчинена природе, в которой родилась, тем, что лишь испытывает ее воздействие. Она обращается к природе, чтобы шаг за шагом преобразовывать ее и приспосабливать к своим потребностям.

На первых порах личностное сознание утверждает себя, осваивая природную среду. Согласие с реальным – первое условие любого творчества. Кто отрицает это, тот мелет вздор и в своей деятельности сбивается с пути.

Но согласие – лишь первый шаг. Сверх меры приспосабливаться к вещам – значит попадать к ним в рабство. Человек комфорта – это домашнее животное; он – раб предметов, обеспечивающих комфорт. Человек, сведенный к своей производительной или социальной функции, всего лишь винтик в системе. Использование природы имеет целью не добавлять к системе детерминизмов еще и систему условных рефлексов, а открывать перед творческой свободой все возрастающей массы людей наивысшие возможности. Только жизнеутверждающая сила личности сметает препятствия и прокладывает новые пути. Для этого ей надо отвергнуть природу как данность и утвердить ее как личностное деяние, как опору персонализации. Тогда *принадлежность* к природе оборачивается *господством* над нею, и мир входит в самую плоть человека и его судьбу.

Мунье Э. Персонализм // Французская философия и эстетика XX века: А. Бергсон, Э. Мунье, М. Мерло-Понти: сборник. – М. : Искусство, 1995. – С. 126-128.

РАЗДЕЛ 2. ОНТОЛОГИЯ

2.1 Метафизика бытия: монистические и плюралистические концепции. Материальное и идеальное. Бытие и небытие

Парменид (ок. 540/520 – ок. 450 до н.э.)

- I 28 ...Все должен знать ты:
Истины круглой моей неустрашимое сердце
И не присущи ей туманные мнения смертных.
34. Пусть не принудит тебя накопленный опыт привычки
Зренье свое утруждать, язык и нечуткие уши.
Разумом ты разреши труднейшую эту задачу,
Данную мною тебе.
- IV 5. Путь же: есть небытие, и небытие неизбежно.
Путь этот знания не даст.
- VII 1. Не доказать никогда, что небытие существует.
Не допускай свою мысль к такому пути изысканья.
- IV 7. Небытия ни познать... не сможешь,
Ни в слове выразить.
- VI 3. Ты избежишь дурного пути изысканья, —
Что измышляют невежды,
Люди о двух головах. Беспомощно ум их, блуждает.
Бродят они наугад, глухие и вместе слепые.
Вздорный народ! Бытие и небытие тем же самым
И не тем же самым зовут. И путь во всем видят обратный.
- VIII 15. Быть или вовсе не быть — вот здесь разрешение вопроса.
- IV 3. Есть бытие, а небытия вовсе нету;
Здесь достоверности путь, и к истине он приближает.
- V 1. Одно и то же есть мысль и бытие.
- VI 1. Слово и мысль бытием должны быть.
- VIII 34. Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует.
Ибо ведь без бытия, в котором ее выражение,
Мысли тебе не найти.
- VIII 3. Не возникает оно, [бытие], и не подчиняется смерти.
Цельное все, без конца, не движется и однородно.
Не было в прошлом оно, не будет, но все — в настоящем.
Вез перерыва, одно. Ему ли разыщешь начало?
Как и откуда расти?
- VIII 21. Гаснет рождение так и смерть пропадает без вести.

- И неделимо оно, ведь все оно сплошь однородно.
- VIII 26. Так неподвижно лежит в пределах оков величайших,
И без начала, конца, затем что рожденье и гибель
Истинным тем далеко отброшены вдаль убеждением.
- VIII 30. ...Могучая необходимость
Держит в оковах его, пределом вокруг ограничив.
Так бытие должно быть, необходимо, конечным:
Нет ему нужды ни в чем, иначе во всем бы нуждалось.
- VIII 42. Есть же последний предел, и все бытие отовсюду
Замкнуто, массе равно вполне совершенного шара
С правильным центром внутри.
- VIII 50. Этим кончаю я речь правдивую и обсужденье
Истины. Ты же теперь прислушайся к мнениям смертных,
Звукам обманчивых слов дальнейших прилежно внимая.
- Парменид. О природе // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1.
Ч. 1. – М.: Мысль, 1969. – С. 294-296.*

Аристотель (384-322 до н.э.)

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; третьей — то, откуда начало движения; четвертой — причину, противолежащую последней, а именно “то, ради чего”, или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). Итак, хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе, все же привлечем также и тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего и размышлял об истине. Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому, если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь.

Так вот, большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, — это они считают элементом и началом

вещей. И потому они полагают, что ничто не возникает и не исчезает, ибо такое естество (*physis*) всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным, или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат — сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некоторое естество — или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково. Фалес — основатель такого рода философии — утверждал, что начало — вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, — это и есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного — вода.

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое — древнейшее, а то, чем клянутся, — наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине. <...>

Анаксимен же и Диоген считают, что воздух первее (*proteron*) воды, и из простых тел преимущественно его принимают за начало; а Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса — огонь, Эмпедокл же — четыре элемента, прибавляя к названным землю как четвертое. Эти элементы, по его мнению, всегда сохраняются и не возникают, а в большом или малом количестве соединяются в одно или разъединяются из одного.

А Анаксагор из Клазомен, будучи старше Эмпедокла, но написавший свои сочинения позже его, утверждает, что начал бесконечно много: по его словам, почти все гомеомерии, так же как вода или огонь, возникают и уничтожаются именно таким путем — только через соединение и разъединение, а иначе не возникают и не уничтожаются, а пребывают вечно.

Исходя из этого за единственную причину можно было бы признать так называемую материальную причину. Но по мере продвижения их в этом направлении сама суть дела указала им путь и заставила их искать дальше. Действительно, пусть всякое возникновение и уничтожение непременно исходит из чего-то одного или из большего числа начал, но *почему* это происходит и *что* причина этого? Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену; я разумею, что, например, не дерево и не медь — причина изменения самих себя, и не дерево делает ложе, и не медь — изваяние, а нечто другое есть причина изменения. А искать эту причину — значит искать некое иное начало, [а именно], как мы бы сказали, то, откуда начало движения. Так вот, те, кто с самого начала взялся за подобное исследование и заявил, что субстрат один, не испытывали никакого недовольства собой, но во всяком случае некоторые из тех, кто признавал один субстрат, как бы под давлением этого исследования объявляли единое неподвижным, как и всю природу, не только в отношении возникновения и уничтожения (это древнее учение, и все с ним соглашались), но и в отношении всякого другого рода изменения; и этим их мнение отличается от других. Таким образом, из тех, кто провозглашал мировое целое единым, никому не удалось усмотреть указанную причину, разве что Пармениду, да и ему постольку, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две причины. Те же, кто признает множество причин, скорее могут об этом говорить, например те, кто признает началами теплое и холодное или огонь и землю: они рассматривают огонь как обладающий двигательной природой, а воду, землю и тому подобное — как противоположное ему.

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1975. – С. 70-73.

Августин Аврелий (354-430)

В начале сотвори бог небо и землю (Быт. 1,1). Как же ты сотворил их? И какие средства, какие приготовления, какой механизм употребил ты для этого громадного дела? Конечно, ты действовал не как человек-художник, который образует какую-нибудь вещь из вещи же (тело из тела) по своему разумению, имея возможность дать ей такую форму, какую указывают ему соображения его ума. Откуда же душа этого художника могла получить такую способность, как не от тебя, сотворившего ее? Притом он дает форму материи уже существующей, чтобы произвести из ней другую вещь по своему усмотрению; для сего он употребляет то землю, то камень, то дерево, то золото и другие тому

подобные предметы. Откуда же и эти предметы получили бы свое бытие, если бы ты не сотворил их? Этот художник-человек всем обязан тебе: ты устроил его тело так, что оно посредством разных членов совершает разные действия, а чтобы эти члены были способны к деятельности, ты *вдул* в телесный состав его *душу живую* (Быт. 11,7), которая движет и управляет ими; ты доставил ему и материал для художественных работ; ты даровал ему и способность ума, чтобы постигать тайны искусства и наперед обнимать мыслию то, что предполагает он произвести; ты же наделил его и телесными чувствами, которые служат ему проводником между телесною и духовною его природою, так что мир телесный и мир духовный находятся у него при посредстве этих чувств в общении... Но как ты творишь все это? Как сотворил ты, всемогущий боже, небо и землю? Конечно, не на небе и не на земле творил ты небо и землю; ни в воздушных странах, ни во глубинах морских, потому что и воздух, и вода принадлежат к небу и земле; не могло это совершиться нигде и в целом мире, чтобы мир творился в мире, потому что мира не было до сотворения его и он никак не мог быть поприщем своего творения... Не было ли у тебя под руками какой-нибудь материи, из которой мог ты сотворить небо и землю? Но откуда взялась бы эта материя, не созданная тобою, а между тем послужившая материалом для твоего творчества? Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы твое всемогущество... До творения твоего ничего не было, кроме тебя, и... все *существующее* зависит от твоего *бытия*.

Августин Аврелий. Исповедь // Антология мировой философии. В 4 т. Т.1. Ч.2. — М. : Мысль, 1969. — С. 584-585.

Фома Аквинский (1225/1226-1274)

Бытие божие может быть доказано пятью путями.

Первый и наиболее очевидный *путь* исходит из *понятия движения*. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе как через посредство некоторой актуальной сущности; так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходя

дять в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным, и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может одновременно быть не потенциально теплым, но лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и одним и тем же образом и движущим, и движимым, - иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а, следовательно, и никакого иного двигателя, ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, как-то: посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют бога.

Второй путь исходит из понятия *производящей причины*. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить итога, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный член есть причина среднего, а средний — причина конечного (причем средних членов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствия. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начального члена, не станет также конечного и среднего. Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют богом.

Третий путь исходит из понятий *возможности и необходимости* и сводится к следующему. Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что

они возникают И гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, когда-нибудь в мире ничего не будет. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет, ибо несущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. Однако все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно, чтобы ряд необходимых сущностей, обуславливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность (таким же образом, как это происходит с производящими причинами, что доказано выше). Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть бог.

Четвертый путь исходит из *различных степеней*, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями того же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к некоторому пределу; так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты. Итак, есть нечто в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а, следовательно, и бытием; ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени есть, как сказано во II кн. «Метафизики», гл. 4 (Сборник сочинений Аристотеля. — Сост.). Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого качества; так, огонь, как предел теплоты, есть причина всего теплого, как сказано в той же книге. Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем богом.

Пятый путь исходит из *распорядка природы*. Мы убеждаемся, что предметы, лишенные разума, каковы природные тела, подчиняются *целесообразности*. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разума, они могут

подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем богом.

Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 2. – М.: Мысль, 1969. – С. 828-831.

С. Л. Франк (1877-1950)

Предметное бытие предстоит нам и воспринимается нами ближайшим образом как «действительность». Мы не будем пока пытаться дать точное определение того, что, собственно, мы разумеем под этим словом. Нет надобности определять, что такое есть «действительность», чтобы непосредственно сознать то, что мы имеем в виду, употребляя это слово. Из этого непосредственного сознания мы здесь и исходим. «Действительность» есть то, что явственно, как бы осязаемо отличается от всего «кажущегося», «иллюзорного», от содержания фантазии, снов и мечтаний, от всякого рода явлений «субъективного» порядка. Действительно есть то, что прочно утверждено в себе, что в своей неотменимой и неумолимой фактичности противостоит нашим мечтам и желаниям и с чем мы должны просто «считаться» для того, чтобы существовать. Нет надобности философствовать, чтобы ясно понимать и чувствовать всю непреодолимую и по большей части трагическую бездну различия, отделяющую то, что действительно есть, от того, что нам хотелось бы и о чем мы мечтаем, – чтобы понять, напр., различие между деньгами, которые фактически лежат у меня в кармане, и деньгами, о которых я мечтаю, или различие между действительной старостью и немощностью и навеки исчезнувшей от меня, живущей лишь в воспоминании молодостью и силой. Действительность есть – как говорит у Достоевского «человек из подполья» – каменная стена, о которую мы расшибаем себе лоб и которая именно поэтому так импонирует большинству из нас.

Но теперь возникает вопрос: что, собственно, в подлинном смысле «действительно», что входит в состав того, что мы называем действительностью?

На первый взгляд, нет ничего легче, как ответить на этот вопрос в общей форме. «Действительно» именно все непреложно и жестоко *фактическое*, и действительность есть совокупность всех фактов, с которыми мы должны считаться не только теоретически, но и практически в нашей жизни и наших действиях как с препятствиями и вместе с тем с опорными точками нашей жизни или как с средствами для наших целей. Но здесь прежде всего возникает одна трудность, которая

легко может смутить и запутать нас. Не все фактически наличествующее в равной мере может служить препятствием или опорной точкой для нас: наряду с прочным и твердым, с неотменимым и длительным есть на свете много гибкого, пластичного, легко проходящего и изменчивого; и наряду с явственно нам предстоящим есть много шаткого, туманного, ускользающего, неуловимого. Так <ова>, прежде всего, наша «внутренняя жизнь» – и внутренняя жизнь других людей, с которыми мы встречаемся. Спрашивается: такие явления, как «мнения», «настроения», «прихоти» (наши и чужие), – вся область того, что мы называем «субъективным миром», – принадлежит ли в том же смысле к «действительности», как дома, камни и горы? С одной стороны, они как будто суть прямая противоположность действительности, а с другой стороны, нам иногда приходится считаться с ними именно как с фактически весьма существенной действительностью. Такие явления, как «плохое настроение», «капризность», «самодурство» и т.п. – мое собственное или чужое, – могут часто быть для меня труднее преодолимыми препятствиями или помехами на моем жизненном пути, чем все чисто внешние трудности, т.е. трудные для меня факты внешнего мира. Такие страшные, определяющие всю историческую судьбу человечества «реальные факты», как, напр., мировая война или революция, конкретно сами зависят от «настроений», «чувств», «мнений» – словом, неких, казалось бы, мимолетных субъективных явлений в сознании людей, управляющих государством. <...>

<...> то, что мы зовем «действительностью», совсем не совпадает с «бытием вообще» или «с реальностью» (употребляя пока последние два понятия как синонимы), а есть лишь какой-то *отрезок* из всеобъемлющей совокупности сущего. Ведь и все то, что мы противопоставляем действительности как «не-действительное», «*только* субъективное», тоже как-то и в каком-то смысле *есть*. Когда мы отрицаем «действительность» таких явлений, то мы правы, поскольку мы отвергаем их притязание входить в состав того, как бы избранного круга реальности, который мы называем действительностью; но мы впали бы сами в грубейшее заблуждение, если бы отрицали их реальность вообще. Ибо все, что каким-либо образом переживается нами, как-либо дано нам в опыте, – в каком-то смысле непосредственно *есть*. Если я ошибочно принимаю звон в моих ушах за звонок в дверь или то, что мне приснилось, за то, что случилось «на самом деле», то я вправе и обязан исправить это заблуждение, т.е. исключить из состава действительности эти явления. Но и «звон в ушах» и «сон» все-таки есть не ничто, а реальность – хотя и «субъективного» порядка. «Действительность»

есть как бы здание, в состав которого входят только подходящие к нему, удобно укладывающиеся в него камни; но рядом с этим зданием остается еще хаотически разбросанная куча неподходящих, не использованных для построения здания камней. Реальность в ее полноте, таким образом, всегда шире «действительности». Вместе с поэтом мы можем сказать:

*Как океан объемлет шар земной,
Так наша жизнь кругом объята снами.*

Континенты, твердая почва – это есть «действительность»; океан же, со всех сторон объемлющий земной шар, это – «сны», явления «субъективного порядка», которые *есть*, принадлежат к реальности, хотя и не входят в состав действительности. В оценке этого соотношения, в нашей установке к нему мы можем впасть в двоякое заблуждение: романтически-мечтательные натуры не будут отчетливо различать твердую почву действительности от окружающего ее «океана снов» или – употребляя сравнение, которым мы уже пользовались выше, – будут склонны вообще отрицать существование «островов» в океане – может быть, попытаются, подобно несведущим мореплавателям, проехать кораблем напрямик, не ведая о мелях и сушах, и потому легко могут сесть на мель или разбиться о береговые скалы. Напротив, «реалисты», натуры «трезвые», хорошо знающие, что по неровной каменистой почве можно двигаться лишь по точно определенным путям и только на колесах, откажутся вообще от всякого мореплавания на кораблях, совсем не подозревая, что острова или континенты окружены океаном. То и другое, конечно, одинаково неверно и потому может оказаться и практически одинаково вредным, как всякое заблуждение.

Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. – М. : Правда, 1990. – С. 256-259.

Н. Гартман (1882-1950)

<...> мы сегодня стоим перед задачей создания новой онтологии. Вполне ясно, что после всех успехов науки старой онтологии больше быть не может. Речь уже не идет «о форме и материи» сущего. И не о «потенции и акте». Ибо уже не целевое соотношение «субстанциальных форм» господствует над миром, никакая телеология не может нам больше помочь; нейтральные «законы» оказались господствующими силами природы, и отношение причины и следствия управляет мировыми событиями снизу.

Новая онтология исходит из других соображений. Она усматривает «строение» (то, что обычно называют объектами) и «процессы» не раздельно, а вместе. Все реально сущее находится в становлении, оно имеет свое возникновение и уничтожение; первичные динамичные образования от атомов вплоть до спирального тумана являются настолько же процессными, как и членными (Gliedergefüge) и оформленными (Gestaltgefüge) образованиями. В еще большей степени это имеет место относительно органических образований, начиная от сознания как душевной целостности, и относительно порядков человеческого общества.

В этих образованиях действует иной способ сохранения, чем субстанциальность: сохранение через внутреннее равновесие, регулирование, самостоятельное воссоздание или даже самостоятельное превращение. В отличие от субсистенции его можно назвать консистенцией. Ее результатом является хотя и не вечная, но достаточно долгая длительность для того, чтобы придать образованиям свойство быть носителем изменяющихся состояний (акциденций). <...>

Строение реального мира имеет форму наслоения. Каждый слой является целым порядком сущего. *Главных слоев четыре: физически-материальный, органически-живой, душевный, исторически-духовный.* Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично.

Метафизика, построенная на одном-единственном принципе или на одной-единственной группе принципов (как ее раньше всегда конструировали), является поэтому невозможной. Все сконструированные картины единства мира неверны — как «метафизика снизу», так и «метафизика сверху» (исходя из материи или из духа). Существует естественная система мира, которая не является сконструированной. Ее структуру можно найти в феноменах. Но она не сводима ни к точечному или централизованному единству, ни к первопричине или наивысшей цели. <...>

Само бытие нельзя ни определить, ни объяснить. Но можно отличить виды бытия и анализировать их модусы. <...>

В органической природе все основывается на новом типе процесса, на морфогенетическом процессе, на саморегулирующемся равновесии процессов, на стихийном самовоссоздании (Selbgtwiederbildung) индивида. К этому прибавляется (исходя из системы задатков) надкаузальная форма детерминации процесса самообразования. Но в душев-

ное бытие эти категории не проникают. Они остаются связанными с пространственным миром.

Совсем иные формы бытия обнаруживает душевный мир: «субъект» и отличающийся от внешнего «внутренний мир», замкнутость индивидуальных внутренних сфер по отношению друг к другу, поток переживаний со своей своеобразной формой процесса, предметное сознание, а также противодействие акта и содержания (представления). Сюда же относится и трансценденция таких актов, как хотение, действие, познание, любовь и ненависть, в сущности которых заложен выход из внутреннего мира и связывание его с пространственно-предметным миром.

С этой же трансценденцией одновременно начинается духовная жизнь, которая не сводится к сознанию индивида и составляет над ним собственную плоскость бытия, плоскость исторически объективного духа. Язык, право, нравственность, мораль, оформление общества, религия, искусство, техника составляют объективный дух. В нем нет актов, нет сознания (которое соответствовало бы ему как целому), нет наследственности; его продолжение безлично, он передает себя таким образом, что индивиды врастают в него, его перенимают и передают. Это его форма сохранения, консистенция особого рода.

Индивиды же, из-за того, что они охвачены им, являются чем-то большим, чем субъекты, они — личности. Основные категориальные определения личности опять-таки нового рода: предвидение и предопределение (целевая деятельность), свобода и сознание ценностей. Только находясь в обществе и в объективном духе, личность является нравственным и способным к ответственности существом.

В строении мира нет свободного парения более высоких слоев. Они существуют, лишь накладываясь на более низкие, носимые ими. Способ накладывания (*das Aufruhen*) различный. Органическая жизнь носима неживой природой, так как имеет своими кирпичиками ее образования (атомы и молекулы). Душевная же жизнь не имеет своими кирпичиками образования и процессы, а поднимается над ними как совершенно новый мир. В первом случае мы имеем дело с отношением переоформления, в последнем — с отношением надстройки. Притом категории более низкого слоя проникают в более высокий, и существенная их часть остается там. Строение мира из слоев определяется отношением категорий (принципов и законов) надстраивающихся друг над другом слоев. Повторение более низких категорий в более высоких слоях бытия составляет единство мира; появление новых категорий на более высоких слоях (категориальное *novum*) составляет его

несводимое разнообразие. Нельзя все в мире свести к одному знаменателю. Отсюда крах всей монистической метафизики.

Самостоятельности более низких по отношению к более высоким слоям соответствует частная зависимость последних от первых. Появлению (der Einschlag) категориального *novum* в более высоких слоях соответствует их автономия (свобода) от более низких. Даже в отношении переоформления более низкие принципы только «по материи» определяют более высокие формы. Свое особое своеобразие последние получают из самих себя.

Основной онтологический закон мировой взаимосвязи содержится в следующих двух положениях: 1) более низкие принципы являются более сильными, всёносящими, они не могут быть сняты более высокой формой и 2) хотя высокие принципы являются более слабыми, они тем не менее в своем *novum* являются самостоятельными и имеют неограниченный простор для воздействия на более низкие. <...>

Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник, 1988. – М. : Наука, 1988. – С. 320-325.

2.2 Самоорганизация бытия. Философское понимание материи и природы. Атрибуты материального бытия. Движение и развитие

Г. В. Лейбниц (1646-1716)

<...> в мире не существует ничего, кроме ума, пространства, материи и движения. Умом я называю бытие мыслящее; пространство есть бытие первично-протяженное, или математическое тело, т. е. такое, которое не содержит в себе ничего, кроме трех измерений, и есть всеобщее место всех вещей. Материя есть бытие вторично-протяженное, или такое, которое кроме протяжения, или математического тела, имеет и физическое тело, т. е. сопротивление, антитипичию, плотность, наполнение пространства и непроницаемость, состоящую в том, что при встрече двух таких тел либо одно из них уступает место, либо другое в свою очередь приходит в состояние покоя; из такой природы непроницаемости вытекает движение. Итак, материя есть бытие в пространстве или бытие, сопротяженное с пространством. Движение есть перемена пространства. Фигура же, величина, положение, число и т. д. суть не [виды] бытия (*entra*), реально отличные от пространства, материи и движения, но лишь отношения между про-

странством, материей, движением и их частями, созданные превосшедшим умом. Фигуру я определяю как границу протяженного, величину — как число частей в протяженном. Число я определяю так: единица + единица + единица и т. д., т. е. как совокупность единиц. Положение сводится к фигуре, так как оно есть конфигурация нескольких вещей. Время есть не что иное, как величина движения. А так как всякая величина есть число частей, то нет ничего удивительного, что Аристотель определил время как число движения.

Лейбниц Г. В. Письмо к Якобу Томазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией // Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1982. – С. 97.

П. Гольбах (1723-1789)

Люди всегда будут заблуждаться, если станут пренебрегать опытом ради порожденных воображением систем. Человек — произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться от нее, не может — даже в мысли — выйти из природы. Тщетно дух его желает ринуться за грани видимого мира, он всегда вынужден вмещаться в его пределы. Для существа, созданного природой и ограниченного ею, не существует ничего, помимо того великого целого, часть которого оно составляет и воздействия которого испытывает. Предполагаемые существа, будто бы отличные от природы и стоящие над ней, всегда останутся призраками, и мы никогда не сумеем составить себе правильных представлений о них, равно как и об их местопребывании и образе действий. Нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее.

Пусть же человек перестанет искать вне обитаемого им мира существа, способные дать ему то счастье, в котором ему отказывает природа. Пусть он изучает эту природу и ее законы, пусть созерцает ее энергию и неизменный образ действий. Пусть он применит свои открытия для достижения собственного счастья и молча подчинится законам, от действия которых ничто не может его избавить. Пусть он согласится с тем, что не знает причин, окруженных для него непроницаемой завесой; пусть безропотно покорится велениям универсальной силы, которая никогда не возвращается вспять и никогда не может нарушить законы, предписанные ей ее собственной сущностью.

Мыслители явно злоупотребляли столь часто проводившимся различием между *физическим* человеком и человеком *духовным*. Человек есть чисто физическое существо; духовный человек — это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под извест-

ным углом зрения, т.е. по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации. Но разве эта организация не есть дело рук природы? Разве доступные ей движения или способы действий не являются физическими? Видимые действия человека, равно и как совершающиеся внутри его невидимые движения, порожденные его волей или мыслью, являются естественным результатом, неизбежным следствием его собственного устройства и получаемых им от окружающих существ импульсов. Все, что было придумано в ходе истории человеческой мыслью, чтобы изменить или улучшить жизнь людей и сделать их более счастливыми, всегда было лишь неизбежным результатом собственной сущности человека и воздействующих на него живых существ. Все наши учреждения, наши размышления и познания имеют своей целью только доставить нам то счастье, к которому нас заставляет непрестанно стремиться наша собственная природа. Все, что мы делаем или мыслим, все, чем мы являемся и чем мы будем, всегда лишь следствие того, чем нас сделала всеобъемлющая природа. Все наши идеи, желания, действия представляют собой необходимый результат сущности и качеств, вложенных в нас этой природой, и видоизменяющих нас обстоятельств, которые она заставляет нас испытывать. Одним словом, *искусство* — это та же природа, действующая с помощью созданных ею орудий.

Природа посылает человека голым и беспомощным в этот мир, призванным быть его местопребыванием. Вскоре он начинает носить в виде одеяния шкуры, а затем мало-помалу прясть золото и шелк. Существу, которое жило бы в заоблачных высотах и оттуда могло созерцать человеческий род со всеми его изменениями и прогрессом, люди казались бы одинаково подчиненными законам природы как тогда, когда они совершенно нагие бродят в лесах, с трудом добывая себе пищу, так и тогда, когда, живя в цивилизованных, т.е. более богатых опытом, обществах и утопая под конец в роскоши, они с каждым днем измышляют тысячи новых потребностей и открывают тысячи новых способов удовлетворять их. Все, что мы делаем для изменения своего существа, является лишь длинной цепью причин и следствий, представляющих собой только развитие полученных нами от природы первичных импульсов. Одно и то же животное в силу своей организации последовательно переходит от простых потребностей к потребностям более сложным, являющимся тем не менее продуктом его природы. Так, бабочка, красотой которой мы восхищаемся, представляет собой вначале неодушевленное яйцо; под действием теплоты из него выходит червяк, который становится куколкой, а затем превращается в

крылатое насекомое, принимающее самую яркую окраску; достигнув этой формы, бабочка размножается; наконец, лишившись своих украшений, она вынуждена исчезнуть, исполнив задачу, возложенную на нее природой, и совершив цикл тех превращений, которые природа начертала для существ ее вида. <...>

То же самое можно сказать о человеке, который при всех испытываемых им изменениях и превращениях всегда поступает лишь согласно законам, свойственным его организации и веществам, из которых составила его природа. Физический человек — это человек, действующий под влиянием причин, распознаваемых нами с помощью наших чувств. Духовный человек — это человек, действующий под влиянием физических причин, познать которые нам мешают наши предрассудки. Дикий человек — это дитя, лишенное опыта, неспособное работать для своего счастья. Цивилизованный человек — это человек, которому опыт и общественная жизнь дают возможность использовать природу для своего собственного счастья. Просвещенный, добродетельный человек — это человек, достигший зрелости, или совершенства. Счастливый человек — это такой человек, который умеет пользоваться благодеяниями природы. Несчастный человек — это человек, который не умеет пользоваться ее благодеяниями.

Следовательно, во всех своих исканиях человек должен прибегать к опыту и физике: их советами он должен пользоваться в своей религии и морали, в своем законодательстве, в своей политике, в науках и искусствах, в своих удовольствиях и страданиях. Природа действует по простым, единообразным, неизменным законам, познать которые позволяет нам опыт. Посредством наших чувств мы связаны со всеобъемлющей природой, с их помощью мы можем изучать ее опытным путем и раскрывать ее тайны. Но лишь только мы покидаем опыт, как низвергаемся в пустоту, где нас сбивает с пути наше воображение.

Все заблуждения людей — это заблуждения в области физики; люди обманываются лишь тогда, когда пренебрегают природой, не желают считаться с ее законами и призывать к себе на помощь опыт. Так, не имея опыта, они составили себе несовершенные представления о материи, ее свойствах, сочетаниях и силах, ее способе действия, или энергии, вытекающей из ее сущности. Поэтому вся вселенная стала для них ареной иллюзий. Они не поняли природы и ее законов, не увидели необходимых путей, начертанных ею для всего, что в ней заключено. Мало того! Они не поняли самих себя; все их системы, гипотезы, рассуждения, лишенные основы опыта, представляют собой лишь сплошную сеть заблуждений и нелепостей.

Всякое заблуждение пагубно; впад в заблуждение, человеческий род стал несчастным. Не познав природы, он создал себе богов, которые стали единственными предметами его надежд и опасений. Люди не поняли, что эта природа, лишённая как доброты, так и злобы, создавая и разрушая существа, сразу же заставляя страдать тех, кого она наделила чувствительностью, распределяя между ними блага и бедствия, непрерывно изменяя эти существа, следует лишь необходимым и непреложным законам. Они не поняли, что человек должен искать в самой природе и в своих собственных силах средства удовлетворения своих потребностей, лекарства от своих страданий и пути к счастью. Они ожидали этих вещей от каких-то воображаемых существ, в которых видели виновников своих удовольствий и страданий. Отсюда ясно, что теми неизвестными силами, перед которыми так долго трепетал человеческий род, и суеверными верованиями, которые были источниками всех его бедствий, люди обязаны незнанию природы.

Из-за незнания собственной природы и собственных стремлений, своих потребностей и прав человек, живя в обществе, утратил свободу и стал рабом. Он отрекся от желаний своего сердца или счёл необходимым заглушить их и пожертвовать своим благополучием прихотям своих вождей. Он не понял цели общества и правительства, безоговорочно подчинился таким же, как он сам, людям, на которых под влиянием предрассудков стал смотреть как на существ высшего порядка, как на земных богов. Эти последние воспользовались его заблуждением, чтобы поработить его, развратить, сделать порочным и несчастным. Так вследствие незнания своей собственной природы род человеческий оказался поработённым и стал жертвой дурных правительств.

Из-за незнания самого себя и необходимых отношений, существующих между ним и другими людьми, человек отрекся от своих обязанностей к ближним, не понял, что другие люди необходимы для его собственного счастья. Он не понял также своих обязанностей по отношению к самому себе, не усмотрел излишеств, которых должен избегать, чтобы добиться прочного счастья, не отличил страстей, которым должен сопротивляться, от тех, которым должен отдаться ради своего собственного счастья. Одним словом, он не понял своих истинных интересов. Этим объясняется беспорядочность его жизни, его невоздержность, его постыдные удовольствия и все пороки, которым он предан в ущерб своему здоровью и прочному благополучию. Таким образом, незнание человеческой природы помешало человеку уяснить себе задачи нравственности; впрочем, развратные правительства, ко-

торым он был подчинен, помешали бы ему осуществить на деле предписания морали, даже если бы он их знал.

Точно так же именно потому, что человек не исследовал природу и ее законы и не старался открыть ее свойства и ресурсы, он коснее в невежестве или делает столь медленные и неверные шаги по пути к улучшению своей участи. Из-за лени он предпочитает руководствоваться скорее примером, рутиной, авторитетом, чем опытом, который побуждает к деятельности, и разумом, который требует размышления. Этим объясняется отвращение, питаемое людьми ко всему, что кажется им выходящим из рамок приличия, их тупое и рабское преклонение перед стариной и самыми бессмысленными учреждениями отцов; их тревога, когда им предлагают даже наиболее выгодные перемены и наименее рискованные опыты. Вот почему мы видим народы пребывающими в постыдной летаргии, стонущими под игом вековых злоупотреблений и трепещущими при одной мысли о том, что могло бы помочь их бедствиям. В силу той же лености духа и недостатка опыта медицина, физика, агрикультура — словом, все полезные науки так незаметно прогрессируют, так долго оставаясь под ярмом авторитета. Те, кто занимается этими науками, предпочитают идти давно проторенными дорогами, чем пролагать новые пути. Они предпочитают бредни своего воображения и свои вздорные гипотезы настойчивым экспериментам, которые одни могут вырвать у природы ее тайны.

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

Разнообразнейшие вещества, сочетаясь на тысячи ладов, непрерывно получают и сообщают друг другу различные движения. Различные свойства веществ, их различные сочетания и разнообразные способы действия, являющиеся необходимыми следствиями этих свойств и сочетаний, составляют для нас *сущность* всех явлений бытия, и от различия этих сущностей зависят различные порядки, ряды или системы, в которые входят эти явления, в совокупности составляющие то, что мы называем *природой*.

Таким образом, природа, понимаемая в широчайшем смысле этого слова, есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений, наблюдае-

мых нами во вселенной. Природа, понимаемая в более узком смысле или рассматриваемая в каждом отдельном явлении, — это целое, вытекающее из сущности, т.е. из свойств, сочетаний, движений или способов действий, отличающих данное явление от других. Так, человек есть некое вытекающее из комбинаций известных веществ, одаренных специфическими свойствами, целое, устройство, которое называется *организацией* и сущность которого в том, чтобы чувствовать, мыслить, действовать — одним словом, двигаться способом, отличающим человека от других существ, с которыми он себя сравнивает. В результате этого сравнения человек относит себя к существам особого порядка, системы, класса, отличающимся от класса животных, в которых он не замечает тех же самых свойств, что у себя. Различные системы существ, или, если угодно, их *специфические сущности*, зависят от общей системы, от великого целого, от всеобъемлющей природы, часть которой они составляют и с которой необходимо связано все существующее.

Гольбах П. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1. — М. : Мысль, 1963. — С. 59-67.

Г. В. Ф. Гегель (1770-1831)

Все, что нас окружает, может быть рассматриваемо как образец диалектики. Мы знаем, что все конечное, вместо того, что быть неподвижным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе иным самого себя, должно выйти за пределы того, что оно есть непосредственно, и перейти в свою противоположность. Если выше [...] мы сказали, что рассудок должен рассматриваться как то, что содержится в представлении о *благости* божьей, то о диалектике мы должны теперь заметить в том же (объективном) смысле, что ее принцип соответствует представлению о *могуществе* божьем. Мы говорим, что все вещи (т. е. все конечное, как таковое) предстанут перед судом, и мы, следовательно, видим в диалектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять, сколь бы оно ни мнило себя обеспеченным и прочным. Определение могущества не исчерпывает, разумеется, глубины божественной сущности, понятия бога, но оно, несомненно, составляет существенный момент во всяком религиозном сознании.

Диалектика, далее, проявляется во всех частных областях и образованиях мира природы и духа. Так, например, она проявляется в движении небесных светил. Планета теперь находится на этом месте, но в

себе она находится также и в другом месте, и она осуществляет это свое инобытие тем, что она движется. Физические стихии также оказываются диалектическими, и метеорологический процесс есть явление их диалектики. То же начало образует основу всех других процессов природы, и им же природа принуждается подняться выше самой себя. Что же касается присутствия диалектики в духовном мире и, в частности, в правовой и нравственной области, то следует здесь лишь напомнить о том, что, согласно опыту всех людей, всякое состояние или действие, доведенное до крайности, переходит в свою противоположность; эта диалектика, заметим мимоходом, находит свое признание во многих пословицах. Так, например, одна пословица гласит: *summum jus summa iniuria*; это означает, что абстрактное право, доведенное до крайности, переходит в несправедливость. Точно так же известно, как в политической области две крайности — анархия и деспотизм взаимно приводят друг к другу. Сознание наличности диалектики в области нравственности, взятой в ее индивидуальной форме, мы находим во всех известных пословицах: гордыня предшествует падению, что слишком остро, то скоро притупляется и т. д. Чувство, как физическое, так и душевное, также имеет свою диалектику. Известно, как крайняя печаль и крайняя радость переходят друг в друга, сердце, переполненное радостью, облегчает себя слезами, а глубочайшая скорбь иногда проявляется улыбкой. <...>

Поскольку движение от одного качества к другому совершается в постоянной непрерывности количества, постольку отношения, приближающиеся к некоторой окачествующей точке, рассматриваемые количественно, различаются лишь как «большее» и «меньшее». Изменение с этой стороны *постепенное*. Но постепенность касается только внешней стороны изменения, а не качественной его стороны; предшествующее количественное отношение, бесконечно близкое к последующему, все еще есть другое качественное существование. Поэтому с качественной стороны абсолютно прерывается чисто количественное постепенное движение вперед, не составляющее границы в себе самом; так как появляющееся новое качество по своему чисто количественному соотношению есть по сравнению с исчезающим неопределенно другое, безразличное качество, то переход есть *скачок*; оба качества положены как совершенно внешние друг другу. <...>

Говорят: *в природе не бывает скачков*, и обыденное представление, когда оно хочет постичь некоторое *возникновение* или *прохождение*, полагает, как мы уже сказали выше, что постигнет их, представляя их себе как *постепенное* происхождение или исчезновение. Но мы показали,

что вообще изменения бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход качественного в количественное и наоборот, установление, которое есть перерыв постепенного и качественно иное по сравнению с предшествующим существованием. Вода через охлаждение становится твердой не постепенно, так, чтобы стать [сначала] кашеобразной, а затем постепенно затвердевать до плотности льда, а затвердевает сразу; уже достигнув температуры точки замерзания, она все еще может полностью сохранить свое жидкое состояние, если оно останется в покое, и малейшее сотрясение приводит ее в состояние твердости. [...] В области *моральной*, поскольку моральное рассматривается в сфере бытия, имеет место такой же переход количественного в качественное, и различные качества оказываются основанными на различии величин. Именно через «большее» и «меньшее» мера легкомыслия нарушается и появляется нечто совершенно иное — преступление, именно через «большее» и «меньшее» справедливость переходит в несправедливость, добродетель в порок. — Точно так же государства при прочих равных условиях приобретают разный качественный характер из-за различия в их величине. Законы и государственное устройство превращаются в нечто иное, когда увеличивается размер государства и возрастает число граждан. Государство имеет меру своей величины, превзойдя которую оно внутренне неудержимо распадается при том же государственном устройстве, которое при другом размере составляло его счастье и силу. <...>

Что касается утверждения, что противоречия нет, что оно не есть нечто существующее, то такого рода заверение не должно причинять нам забот; абсолютное определение сущности должно оказаться во всяком действительном, равно как во всяком понятии. Выше, говоря о *бесконечном*, представляющем собой противоречие, как оно обнаруживается в сфере бытия, мы уже указали на нечто подобное. Но обыденный опыт сам высказывает, что *существует* по меньшей мере *множество* противоречивых вещей, противоречивых учреждений и т. д., противоречие которых находится не только в некоторой внешней рефлексии, а в них самих. Но далее, противоречие не следует принимать только за какую-то аномалию, встречающуюся лишь кое-где: оно есть отрицательное в его существенном определении, принцип всякого самодвижения, состоящего не в чем ином, как в некотором изображении противоречия. Само внешнее чувственное движение есть его непосредственное наличное бытие. Нечто движется не поскольку оно в этом «теперь» находится здесь, а в другом «теперь» там, а лишь поскольку оно в одном и том же «теперь» находится здесь и не здесь, поскольку оно в этом «здесь» одновременно и находится, и не находится. Надлежит согласиться с древними

диалектиками, что противоречия, которые они нашли в движении, действительно существуют; но из этого не следует, что движения нет, а наоборот, что движение есть само *существующее* противоречие.

Гегель Г. В. Ф. *[О диалектическом методе]* // *Антология мировой философии. В 4 т. Т. 3.* – М.: Мысль, 1971. – С. 294-295, 308-310, 321-322.

Ф. Энгельс (1820-1895)

Таким образом, законы диалектики были отвлечены из истории природы и человеческого общества. Но они не что иное, как наиболее общие законы обеих этих фаз исторического развития, а также самого мышления. По существу они сводятся к следующим трем законам:

Закон перехода количества в качество, и обратно.

Закон взаимного проникновения противоположностей.

Закон отрицания отрицания.

Все эти три закона были развиты Гегелем на его идеалистический манер как простые законы мышления: первый – в первой части "Логики" – в учении о бытии, второй занимает всю вторую и наиболее значительную часть его "Логики", учение о сущности, наконец, третий фигурирует в качестве основного закона при построении всей системы. Ошибка заключается в том, что законы эти не выведены из природы и истории, а навязаны последним как законы мышления. Отсюда вытекает вся вымученная и часто ужасная конструкция: мир – хочет ли он того или нет – должен согласоваться с логической системой, которая сама является лишь продуктом определенной ступени развития человеческого мышления. Если мы перевернем это отношение, то все принимает очень простой вид, и диалектические законы, кажущиеся в идеалистической философии крайне таинственными, немедленно становятся простыми и ясными. <...>

Движение, рассматриваемое в самом общем смысле слова, т. е. понимаемое как способ существования материи, как внутренне присущий материи <качество> атрибут, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением. Само собой разумеется, что изучение природы движения должно было исходить из низших, простейших форм его и объяснить их прежде, чем могло дать что-нибудь для объяснения высших и более сложных форм его. И действительно мы видим, что в историческом развитии естествознания раньше всего была создана теория простого перемещения, механика небесных тел и земных масс; за ней следует теория молекулярного движения, физика, а

тотчас же вслед за последней, почти наряду с ней, а иногда и раньше ее наука о движении атомов, химия. Лишь после того как эти различные отрасли познания форм движения, господствующих в области неорганической природы, достигли высокой степени развития, можно было приступить к объяснению явлений движения, представляющих процесс жизни, причем успехи его шли параллельно прогрессу науки в области механики, физики и химии. Таким образом, в то время как механика уже давно умеет сводить к господствующим в неодушевленной природе законам все действия костных рычагов, приводимых в движение сокращением мускулов, физико-химическое обоснование прочих явлений жизни все еще находится в зачаточном состоянии. <...>

Всякое движение связано с каким-нибудь перемещением – перемещением небесных тел, земных масс, молекул, атомов или частиц эфира. Чем выше форма движения, тем мельче это перемещение. Оно несколько не исчерпывает природы соответствующего движения, но оно неотделимо от него. Поэтому его приходится исследовать раньше всего остального.

Вся доступная нам природа образует некую систему, некую совокупную связь тел, причем мы понимаем здесь под словом тело все материальные реальности, начиная от звезды и кончая атомом и даже частицей эфира, поскольку признаем реальность последнего. Из того, что эти тела находятся во взаимной связи, логически следует, что они действуют друг на друга, и это их взаимодействие и есть именно движение. Уже здесь обнаруживается, что материя немыслима без движения <что вместе с данной массой материи дано также и движение>. И если далее мы заметим, что материя противостоит нам как нечто данное, как нечто несотворимое и неразрушимое, то отсюда следует, что и движение несотворимо и неразруσιμο. Этот вывод стал неизбежен, лишь только начали рассматривать вселенную как систему, как связь и совокупность тел. А так как философия пришла к этому задолго до того, как эта идея укрепилась в естествознании, то понятно, почему философия сделала за целых двести лет до естествознания вывод о несотворимости и неразрушимости движения. <...>

Энгельс Ф. Дialeктика природы. – М. : Партиздат, 1934. – С. 125, 130-131.

В. С. Соловьёв (1853-1900)

Ряд изменений без известной исходной точки и продолжающийся без конца, не имея никакой определенной цели, не есть развитие, ибо

каждый член такого ряда за отсутствием общего начала, определяющего его относительное значение, не мог бы быть определенным моментом развития, а оставался бы только безразличным изменением. Если, как было сказано, понятие цели предполагает понятие развития, то точно так же последнее необходимо требует первого. Следовательно, *развитие есть такой ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели*: таково развитие всякого организма; *бесконечное же развитие* есть просто бессмыслица, contradiction in adjecto (противоречие в определении (лат.). – Сост.). Итак, мы должны предположить три общие необходимые момента всякого развития, а именно: известное первичное состояние, от которого оно зачинается; другое известное состояние, которое есть его цель, и ряд промежуточных состояний, как переход или посредство, ибо если бы не было последовательного и постепенного перехода от первого к последнему, то они сливались бы в одно, и мы не имели бы никакого развития, а только одно безразличное состояние. Общая формула, выражающая эти три момента, есть *закон развития*. Определив закон развития, мы определим и цель его. Не то чтобы закон и цель были одно и то же, но знание первого дает и знание второй: так, зная закон, по которому развивается растение, мы знаем и цель этого развития — плодоношение — как последний момент прогрессивного изменения, которое определяется тем законом.

Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1988. – С. 142.

В. И. Ленин (1870-1924)

<...> Суть кризиса современной физики состоит в ломке старых законов и основных принципов, в отбрасывании объективной реальности вне сознания, т. е. в замене материализма идеализмом и агностицизмом. “Материя исчезла” — так можно выразить основное и типичное по отношению ко многим частным вопросам затруднение, создавшее этот кризис. На этом затруднении мы и остановимся.

<...> “Материя исчезает” — это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо *единственное* “свойство” материи, с признанием которого связан философский мате-

риализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания.

Ошибка махизма вообще и махистской новой физики состоит в том, что игнорируется эта основа философского материализма и различие материализма метафизического от материализма диалектического. Признание каких-либо неизменных элементов, “неизменной сущности вещей” и т. п. не есть материализм, а есть *метафизический*, т. е. антидиалектический материализм. <...> Чтобы поставить вопрос с единственно правильной, т. е. диалектически-материалистической, точки зрения, надо спросить: существуют ли электроны, эфир *и так далее* вне человеческого сознания, как объективная реальность или нет? На этот вопрос естествоиспытатели так же без колебания должны будут ответить и отвечают постоянно *да*, как они без колебаний признают существование природы до человека и до органической материи. И этим решается вопрос в пользу материализма, ибо понятие материи, как мы уже говорили, не означает гносеологически *ничего иного*, кроме как: объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им.

Но диалектический материализм настаивает на приблизительном, относительном характере всякого научного положения о строении материи и свойствах ее, на отсутствии абсолютных граней в природе, на превращении движущейся материи из одного состояния в другое, по-видимому, с нашей точки зрения, непримиримое с ним и т. д. Как ни диковинно с точки зрения “здорового смысла” превращение невесомого эфира в весомую материю и обратно, как ни “странно” отсутствие у электрона всякой иной массы, кроме электромагнитной, как ни необычно ограничение механических законов движения одной только областью явлений природы и подчинение их более глубоким законам электромагнитных явлений и т. д., — все это только лишнее *подтверждение* диалектического материализма. Новая физика свихнулась в идеализм, главным образом, именно потому, что физики не знали диалектики. Они боролись с метафизическим (в энгельсовском, а не в позитивистском, т. е. юмистском, смысле этого слова) материализмом, с его односторонней “механичностью”, — и при этом выплескивали из ванны вместе с водой и ребенка. Отрицая неизменность известных до тех пор элементов и свойств материи, они скатывались к отрицанию материи, то есть объективной реальности физического мира. Отрицая абсолютный характер важнейших и основных законов, они скатывались к отрицанию всякой объективной закономерности в природе, к объявлению закона природы простой условностью, “ограничением

ожидания”, “логической необходимостью” и т. п. Настаивая на приблизительном, относительном характере наших знаний, они скатывались к отрицанию независимого от познания объекта, приблизительно верно, относительно правильно отражаемого этим познанием. <...>

Ленин В. И. *Материализм и эмпириокритицизм* // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 18. – М. : Политиздат, 1968. – С. 272-273, 275-277.

Л. фон Берталанфи (1901-1972)

Системная философия. В этой сфере исследуется смена мировоззренческой ориентации, происходящая в результате превращения «системы» в новую парадигму науки (в отличие от аналитической, механистической, линейно-причинной парадигм классической науки). Как и любая общенаучная теория, общая теория систем имеет свои «метанаучные», или философские аспекты. Концепция «системы», представляющая новую парадигму науки, по терминологии Т. Куна, или, как я ее назвал, «новую философию природы», заключается в организмическом взгляде на мир «как на большую организацию» и резко отличается от механистического взгляда на мир как на царство «слепых законов природы».

Прежде всего следует выяснить, «что за зверь система». Эта задача *системной онтологии* — поиск ответа на вопрос, что понимать под «системой» и как системы реализуются на различных уровнях наблюдаемого мира. Что следует определять и описывать как систему — вопрос не из тех, на которые можно дать очевидный или тривиальный ответ. Нетрудно согласиться, что галактика, собака, клетка и атом суть системы. Но в каком смысле и в какой связи можно говорить о сообществе людей или животных, о личности, языке, математике и т. п. как о «системах»? Первым шагом может быть выделение реальных систем, т. е. систем, воспринимаемых или выводимых из наблюдения и существующих независимо от наблюдателя. С другой стороны, имеются концептуальные системы — логика, математика, которые по существу являются символическими конструкциями (сюда же можно отнести и музыку); подклассом последних являются *абстрактные системы* (наука), т. е. концептуальные системы, имеющие эквиваленты в реальности. Однако подобное разграничение отнюдь не так четко, как может показаться на первый взгляд.

Мы можем считать «объектами» (которые частично являются «реальными системами») сущности, данные нам в восприятии, поскольку они дискретны в пространстве и времени. Не вызывает сомнения, ска-

жем, что камень, стол, автомобиль, животное и звезда (а в более широком смысле и атом, молекула, планетная система) «реальны» и существуют независимо от наблюдателя. Восприятие, однако, ненадежный ориентир. Следуя ему, мы видим, что Солнце обращается вокруг Земли, и, разумеется, не видим, что такой солидный кусок материи, как камень, «на самом деле» есть в основном пустое пространство с крохотными энергетическими центрами, рассеянными на гигантских расстояниях друг от друга. Пространственные границы даже у того, что кажется очевидным объектом или «вещью», оказываются очень часто неуловимыми. Из кристалла, состоящего из молекул, валентности как бы высовываются в окружающее пространство; так же расплывчаты границы клетки или организма, которые сохраняют свою сущность только путем приобретения и выделения молекул, и трудно даже сказать, что относится и что не относится к «живой системе». В предельном случае все границы можно определить скорее как динамические, нежели как пространственные.

В связи с этим объект, в частности система, может быть охарактеризован только через свои связи в широком смысле слова, т. е. через взаимодействие составляющих элементов. В этом смысле экосистема или социальная система в той же мере реальны, как отдельное растение, животное или человек. В самом деле, загрязнение биосферы как проблема нарушения экосистемы или как социальная проблема весьма четко демонстрирует «реальность» обеих (экологической и социальной) систем. Однако взаимодействия (или шире — взаимоотношения) никогда нельзя увидеть или воспринять непосредственно; нашему сознанию они представляются как концептуальные конструкции. То же самое истинно и для объектов повседневного мира человека; они также отнюдь не просто «даны» нам в ощущениях, чувствах или в непосредственном восприятии, но являются конструкциями, основанными на врожденных или приобретенных в обучении категориях, совокупностью самых различных чувств, предшествующего опыта, обучения, иначе говоря, мыслительных процессов, которые все вместе определяют наше «видение» или восприятие. Таким образом, различие между «реальными» объектами и системами, данными нам в наблюдении, концептуальными конструкциями и системами не может быть проведено на уровне здравого смысла.

Эта ситуация вызывает потребность в *системной эпистемологии*. Как ясно уже из сказанного, она глубоко отличается от эпистемологии логического позитивизма и эмпиризма, хотя во многом и разделяет их научную позицию. Эпистемология (и метафизика) логического пози-

тивизма была детерминирована идеями физикализма, атомизма и «камерной теорией» знания. С современной точки зрения, они устарели. Ни физикализм, ни редукционизм, которые требуют сведения исследовательского предмета путем простой «редукции» к элементарным составляющим, подчиняющимся законам традиционной физики, не могут считаться адекватными способами анализа проблем и способами мышления современной биологии, бихевиоральных и социальных наук. В отличие от аналитической процедуры классической науки, исходящей из необходимости разложения объекта на составляющие элементы и представления об однолинейных причинных цепях, исследование организованных целостностей со многими переменными требует новых категорий — взаимодействия, регулирования, организации, телеологии и т. д., что ставит много новых проблем, относящихся к эпистемологии, математическому моделированию и аппарату.

Мы обязаны считаться с тем, что существует взаимодействие между познающим и познаваемым, зависящее от массы факторов биологического, психологического, культурного, лингвистического и т. п. характера. Сама физика сообщает, что нет последних сущностей, таких, как частица или волна, независимых от наблюдателя. Все это ведет к «перспективистской» концепции, с точки зрения которой физика, при полном признании ее достижений в собственной и смежной областях, не дает, однако, универсального способа познания.

В отличие от редукционизма и теорий, объявляющих, что реальность является «не чем иным, как...» (массой физических частиц, генов, рефлексов, движения и чего угодно еще), мы рассматриваем науку как одну из «перспектив» человека с его биологическими, культурными и лингвистическими дарованиями и ограничениями, созданную для взаимодействия с миром, в который он «включен», вернее, к которому он приспособился в ходе эволюции и истории.

Следующий раздел системной философии связан с отношениями человека к миру того, что в философской терминологии называется *ценностями*. Если реальность представляет собой иерархию организованных целостностей, то и образ человека должен отличаться от его образа в мире физических частиц, в котором случайные события выступают в качестве последней и единственной «истины». Мир символов, ценностей, социальных и культурных сущностей в этом случае представляется гораздо более «реальным», а его встроенность в космический порядок является подходящим мостом между «двумя культурами» Ч. Сноу — наукой и гуманитарным мироощущением, технологией и истори-

ей, естественными и социальными науками или сторонами любой иной сформулированной по аналогичному принципу антитезы.

Этот гуманистический аспект общей теории систем, как представляется, существенно отличен от взглядов механистически ориентированных системных теоретиков, которые говорят о системах исключительно в понятиях математики, кибернетики и техники, давая тем самым повод думать, что теория систем является последним шагом на пути механизации человека, утраты им ценностей, а следовательно, на пути к технократии. Понимая и высоко оценивая математический и прикладной аспекты, автор не представляет себе общей теории систем без указанных гуманистических ее аспектов, поскольку такое ее ограничение неминуемо привело бы к узости и фрагментарности ее представлений. <...>

Общая теория систем, как уже подчеркивалось, является моделью определенных общих аспектов реальности. Однако она в то же время дает нам угол зрения, позволяющий увидеть предметы, которые раньше не замечались или обходились, и в этом ее методологическое значение. Наконец, как любая научная теория широкого диапазона, она связана с вечными философскими проблемами и пытается найти на них свои ответы.

Берталанфи Л. фон. История и статус общей теории систем // Системные исследования. Ежегодник 1973. – М. : Наука, 1973. – С. 33-36.

И. Р. Пригожин (1917-2003)

Прежде всего, спросим себя: почему именно сегодня в естествознании заговорили о нестабильности, тогда как прежде господствовала точка зрения детерминизма? Дело в том, что идея нестабильности не только в каком-то смысле теоретически потеснила детерминизм, она, кроме того, позволила включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, дав, таким образом, возможность более полно включить человека в природу. <...>

Разумеется, введение нестабильности является результатом отнюдь не только идеологических особенностей истории науки XX в. Оно стало реальностью лишь благодаря сочетанию ряда собственно научных экспериментальных и теоретических открытий. Это, во-первых, открытие неравновесных структур, которые возникают как результат необратимых процессов и в которых системные связи устанавливаются сами собой; это, во-вторых, вытекающая из открытия неравновесных структур идея конструктивной роли времени; и, нако-

нец, это появление новых идей относительно динамических, нестабильных систем, — идей, полностью меняющих наше представление о детерминизме.

В 1986 г. сэр Джеймс Лайтхилл, ставший позже президентом Международного союза чистой и прикладной математики, сделал удивительное заявление: он извинился от имени своих коллег за то, что "в течение трех веков образованная публика вводилась в заблуждение апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным, по крайней мере с 1960 года, что этот детерминизм является ошибочной позицией.

<...> Более того, эти идеи (детерминизма. — Сост.) задали тон практически всему западному мышлению, разрывающемуся между двумя образами: *детерминистический внешний мир* и *индетерминистический внутренний*.

<...> Сегодня мы знаем, что увеличение энтропии отнюдь не сводится к увеличению беспорядка, ибо порядок и беспорядок возникают и существуют одновременно. <...>

Наше восприятие природы становится дуалистическим, и стержневым моментом в таком восприятии становится представление о неравновесности. Причем неравновесности, ведущей не только к порядку и беспорядку, но открывающей также возможность для возникновения уникальных событий, ибо спектр возможных способов существования объектов в этом случае значительно расширяется (в сравнении с образом равновесного мира). В ситуации далекой от равновесия дифференциальные уравнения, моделирующие тот или иной природный процесс, становятся нелинейными, а нелинейное уравнение обычно имеет более, чем один тип решений. Поэтому в любой момент времени может возникнуть новый тип решения, не сводимый к предыдущему, а в точках смены типов решений — в точках бифуркации — может происходить смена пространственно-временной организации объекта.

Примером подобного возникновения новой пространственно-временной структуры могут служить так называемые химические часы — химический процесс, в ходе которого раствор периодически меняет свою окраску с голубой на красную. Кажется, будто молекулы, находящиеся в разных областях раствора, могут каким-то образом общаться друг с другом. Во всяком случае, очевидно, что вдали от равновесия когерентность поведения молекул в огромной степени возрастает. В равновесии молекула "видит" только своих непосредственных соседей и "общается" только с ними. Вдали же от равновесия каждая часть системы "видит" всю систему целиком. Можно сказать, что в равнове-

сии материя слепа, а вне равновесия прозревает. Следовательно, лишь в неравновесной системе могут иметь место уникальные события и флуктуации, способствующие этим событиям, а также происходит расширение масштабов системы, повышение ее чувствительности к внешнему миру и, наконец, возникает историческая перспектива, т.е. возможность появления других, быть может более совершенных, форм организации.

<...> Признание нестабильности — не капитуляция, напротив — приглашение к новым экспериментальным и теоретическим исследованиям, принимающим в расчет специфический характер этого мира. Следует лишь распрощаться с представлением, будто этот мир — наш безропотный слуга. Мы должны с уважением относиться к нему.

<...> И еще, заметим, новое отношение к миру предполагает сближение деятельности ученого и литератора. Литературное произведение, как правило, начинается с описания исходной ситуации с помощью конечного числа слов, причем в этой своей части повествование еще открыто для многочисленных различных линий развития сюжета. Эта особенность литературного произведения как раз и придает чтению занимательность — всегда интересно, какой из возможных вариантов развития исходной ситуации будет реализован. Так же и в музыке — в фугах Баха, например, заданная тема всегда допускает великое множество продолжений, из которых гениальный композитор выбирал на его взгляд необходимое. Такой универсум художественного творчества весьма отличен от классического образа мира, но он легко соотносим с современной физикой и космологией. <...>

Пригожин И. Р. Философия нестабильности // Вопросы философии. — 1991. — № 6. — С. 46-57.

РАЗДЕЛ 3. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ И ПОЗНАНИЯ

3.1 Философские подходы к проблеме сознания. Сознание и бессознательное

Платон (428/427-348/347 до н.э.)

— Ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них 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, представь, невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю, — сказал Главкон.

— 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.

— Станный 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 быв 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 проходящую перед ним вещь и заставят отвечать на вопрос, что это такое? 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 отвернется он поспешно 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?

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

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

— Конечно.

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

— Непременно убили бы.

— Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней

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

— Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

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

Платон. Государство // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. — М. : Мысль, 1994. — С. 295-298.

Д. Юм (1711-1776)

Существуют философы, воображающие, будто мы ежеминутно непосредственным образом сознаем то, что называем своим *я*; будто мы ощущаем и его существование, и непрерывность этого существования и будто наша уверенность как в его совершенном тождестве, так и в его простоте выше той очевидности, которую могло бы дать нам демонстративное доказательство. Самое сильное ощущение, самая пылкая страсть, говорят они, не только не нарушают этой уверенности, но лишь сильнее укрепляют ее, открывая нам свое влияние на *я* при посредстве вызываемого ими страдания или наслаждения. Пытаться найти добавочное доказательство этого [положения] значило бы ослабить его очевидность, ибо никакое доказательство не может быть выведено из факта, который мы так непосредственно сознаем; а коль скоро мы сомневаемся в нем, мы уже ни в чем не можем быть уверены.

К несчастью, все эти положительные утверждения противоположны тому самому опыту, который приводится в качестве их доказательства, и у нас нет идеи нашего *я*, которая получалась бы выше объясненным путем. Ибо от какого впечатления могла бы получаться эта идея? Невозможно ответить на указанный вопрос, не впадая в явные противоречия и нелепости, а между тем это вопрос, который необходимо должен быть решен, если мы хотим, чтобы идея *я* считалась яс-

ной и понятной. Какое-нибудь единичное впечатление должно давать начало каждой реальной идее. Но *я*, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего *я* порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше *я* таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным. Страдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют все одновременно. Итак, идея нашего *я* не может происходить ни от этих, ни от каких-либо других впечатлений, а следовательно, такой идеи совсем нет.

<...> Но, оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они суть не что иное, как связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение. Дух – нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия; они проходят, возвращаются, исчезают и смешиваются друг с другом в бесконечно разнообразных положениях и сочетаниях. Собственно говоря, в духе нет *простоты* в любой данный момент и нет *тождества* в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество. Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение: дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит. <...>

Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам //

Юм Д. Сочинения. В 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1965. – С. 365-367.

С. Н. Трубецкой (1862-1905)

Человеческое сознание предполагает чувственную, телесную организацию, и вместе оно имеет самобытное, идеальное начало. Оно предполагает бессознательную природу, которая организуется и по-

степенно возвышается до него, ибо оно есть конечный продукт космического развития. И в то же время оно предполагает абсолютное всеенское сознание, точно так же, как и самая чувственная вселенная во времени и пространстве предполагает такое сознание и всеобщую *чувственность*.

Отсюда зависит внутреннее противоречие и двойственность всей душевной жизни человека. Полуживотное, полубожественное, сознание человека вечно двойится между сном и бдением, знанием и неведением, чувственностью и разумом. Оно обладает универсальными формами, вырабатывает себе общие понятия, общие идеалы, и вместе оно всегда ограничено по своему действительному эмпирическому содержанию. Оно всегда ограничено и вместе не допускает никаких определенных границ, непрестанно выходя за их пределы. Оно отчасти универсально, отчасти индивидуально, отчасти действительно, отчасти только возможно (потенциально). Оно заключает в себе постоянное противоречие, которое присуще всем его понятиям, представлениям, восприятиям, и вместе оно сознает свое собственное идеальное тождество, идеальное единство истины.

Таким образом, противоречия отдельных философов относительно природы человеческого сознания имеют действительное основание в самом этом сознании. Одни рассматривают его физиологические условия, другие — его метафизическое, идеальное начало; одни признают познание чувственным, всецело эмпирическим, ограниченным; другие раскрывают его логическую, универсальную природу, его априорные элементы. И до сих пор никому не удалось достигнуть окончательного примирения этих противоположностей, так что возникает вопрос, может ли оно вообще быть достигнуто. Ибо если противоречие заключается в самой действительности, то всякое исключительно теоретическое его решение или упразднение будет поневоле недостаточным или ложным. Одна из главнейших заслуг новейшей философии состоит, может быть, именно в том, что она, отказавшись от догматического разрешения антиномий, противоречий метафизики, стремится указать их корень в самом разуме и сознании человека или в самой природе вещей (скептики и пессимисты). Иначе самые противоречия философов были бы непостижимы.

<...> Познание наше безусловно только по своей идее, по своему идеалу полной, абсолютной истины. В действительности оно обладает возможной, формальной общностью, чисто логической универсальностью, которой противостоит всегда ограниченное, эмпирическое содержание. Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по

форме только, но по существу, по содержанию, — сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием. Достижима ли эта цель или нет, она во всяком случае не может быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всем и все в себе, вместить полноту истины в реальном, абсолютном союзе со всеми — это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только. Задача философии состоит в *возможно* конкретном познании идеала и указании пути к его осуществлению. Мы не можем ожидать от нее конечного разрешения противоречий, имеющих корень в самых условиях нашего временного бытия, и мы не можем ждать от нее полного откровения истины. Много уже то, если она может сознать противоречия бытия и усмотреть ту внутреннюю гармонию, которая в них скрывается и обуславливает собою самое относительное существование вселенной, ее сохранение, жизнь и развитие. В своих различных концепциях, в своих противоположных системах философия выражает, с одной стороны, многообразные противоречия бытия и постигает коренное, онтологическое, реальное значение этих противоречий; с другой стороны, в своем идеализме, в своем стремлении к конечному единству она постигает, что противоречия эти не могут быть безусловны, — иначе и относительное бытие и познание не были бы возможны; она сознает всеобщую природу разума и предвосхищает тот идеал, в котором противоречия примирены. И чем глубже сознает философия противоречия вселенной, тем глубже познает она преобладающую силу идеала. Ибо сознать реальные противоположности, как *противоречия*, значит признать и внутреннюю логику бытия, тот скрытый, идеальный разум вещей, то Слово Гераклита, которым все вертится, в котором разгадка вселенной. <...>

Сознание есть существенное проявление жизни. Первоначально оно как бы сливается с прочими ее отправлениями; затем оно дифференцируется и развивается в связи с общей организацией физиологической и социальной жизни. Оно дифференцируется и развивается вместе с нервной системой и вместе с прогрессом социальных отношений, с организацией общения между существами. <...>

Сознание в своей элементарной форме — чувственности — предшествует не только дифференциации нервной системы, но и первичным организмам — клеточкам. Уже первичные амёбы, лишённые всякой организации, обнаруживают чувствительность и некоторые признаки сознательности. Как показывают точные наблюдения, раздражительность и чувствительность суть всеобщие, первоначальные и, так сказать, стихийные свойства живой протоплазмы, этой первомате-

рии всего органического мира. С возникновением и развитием органической индивидуальности возникают и развиваются элементарные органические союзы, те вначале бессвязные физиологические группы, из которых в течение беспредельно зоогенического процесса образовались сложные организмы растений и животных. Вместе с тем, параллельно этому общему развитию, неопределенная органическая чувствительность также растет, развивается, усложняется; но первичный базис ее — общая психологическая материя — не имеет в себе ничего индивидуального. Это стихийный родовой процесс, на почве которого возможны индивидуальные образования, точно так же как и сложные сочетания, ассоциации обособляющихся элементов. И как всякий организм есть продолжение другого организма, всякая жизнь продолжение предшествовавшей жизни, так точно и сознание, чувственность индивидуального существа: она не есть нечто абсолютно новое, но является также продолжением предшествовавшей, общеорганической чувственности в той специальной ее разновидности, которая присуща виду данного организма. Чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы. Сознание, как и жизнь, есть от начала родовой, наследственный процесс.

Поэтому от низших ступеней зарождающегося сознания до высших социальных, этических его проявлений мы находим в нем общую основу, родовые формы и функции. От низших ступеней сознающей жизни до высших ее проявлений мы наблюдаем постепенное развитие этого универсализма сознания, постепенный переход от естественного, стихийного безразличия, от непосредственной стихийной общности, психических отправления к конкретному и свободному, универсальному единству, к связанному многообразию, к живой соборности. И этот прогресс идет вместе с развитием индивидуального начала.

<...> Таким образом, уже физиологически жизнь и сознание индивида представляются нам коллективными функциями. Но индивид высшего порядка не только обнимает в себе бесконечное множество индивидуальностей низшего порядка, — он сам является органическим членом некоторого собирательного целого, образуемого его *видом* или *родом*.

Во всем животном царстве род деспотически властвует в индивидах, повторяя неизменные формы в бесчисленном ряде поколений. Его господство имеет физиологическую основу и в животном царстве сохраняет почти исключительно физиологический характер. Самые психологические, нравственные и эстетические связи, которые соединяют в половые, семейные и общественные союзы животных отдельных

видов, развиваются на почве физиологических инстинктов. Каждый индивид так или иначе возникает из другого индивида и некоторое время составляет часть другого организма, другой жизни. Затем он либо остается навсегда связанным со своим родичем материальной связью, либо отделяется от него. В первом случае, при полном отсутствии всяких психических связей, иногда даже всякого сосудистого сообщения, индивиды связаны своими тканями и питаются одной и той же питательной жидкостью. Во втором — индивиды связываются более сложными психофизическими узами, половыми, родительскими, социальными инстинктами; но тем не менее восстановление физиологического единства и физиологического общения (через посредство питательных жидкостей и заполнение полостей) необходимо и между такими индивидами для сохранения и размножения рода. <...>

Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. — 1891. — № 2. Книга 6. — С. 132-142.

К. Э. Циолковский (1857-1935)

Я — чистейший материалист. Ничего не признаю, кроме материи. В физике, химии и биологии я вижу одну механику. Весь космос только бесконечный и сложный механизм. Сложность его так велика, что граничит с произволом, неожиданностью и случайностью, она дает иллюзию свободной воли сознательных существ. Хотя, как мы увидим, все периодически, но ничто и никогда строго не повторяется.

Способность организмов ощущать приятное и неприятное я называю чувствительностью. Заметим это, так как под этим словом часто подразумевают отзывчивость (в живом — рефлексы). Отзывчивость — совсем другое. Отзывчивы все тела космоса. Так, все тела изменяются в объеме, форме, цвете, крепости, прозрачности и всех других свойствах в зависимости от температуры, давления, освещения и вообще воздействия других тел.

Мертвые тела даже иногда отзывчивее живых. Так, термометр, барометр, гигроскоп и другие научные приборы гораздо отзывчивее человека.

Отзывчива всякая частица вселенной. Мы думаем, что она также чувствительна. Объяснимся.

Из известных нам животных чувствительнее всех человек. Остальные известные животные тем менее чувствительны, чем организация их ниже. Растения чувствительны еще менее. Это — непрерывная лестница. Она не кончается и на границе живой материи, потому что этой границы нет. Она искусственна, как и все границы.

Чувствительность высших животных мы можем назвать радостью и горем, страданием и восторгом, приятностью и неприятностью. Ощущения низших животных не так сильны. Мы не знаем их названия и не имеем о них представления. Тем более непонятны нам чувства растений и неорганических тел. Сила их чувствительности близка к нулю. Говорю на том основании, что со смертью, или переходом органического в неорганическое чувствительность прекращается. Если она прекращается в обмороке, благодаря остановке сердца, то тем более она исчезает при полной разлуке живого.

Чувство исчезает, но отзывчивость остается и у мертвого тела, только она становится менее интенсивной и доступной более для ученого, чем для среднего человека.

Человек может описать свои радости и муки. Мы ему верим, что он чувствует, как и мы (хотя на то нет точных доказательств. Интересный пример веры в ненаучное). Высшие животные своим криком и движениями заставляют нас догадываться, что их чувства подобны нашим. Но низшие существа и того не могут сделать. Они только бегут от того, что им вредно (Тропизм). Растения же часто и того не могут совершить. Значит ли из этого, что они ничего не ощущают? Неорганический мир тоже ничего о себе не в силах сообщить, но и это еще не означает, что он не обладает низшей формой чувствительности.

Только степень чувствительности разных частей вселенной различная и непрерывно меняется от нуля до неопределенно большой величины (в высших существах, т. е. более совершенных, чем люди. Они получают от людей же или находятся на других планетах).

Все непрерывно и все едино. Материя едина, также ее отзывчивость и чувствительность. Степень же чувствительности зависит от материальных сочетаний. Как живой мир по своей сложности и совершенству представляет непрерывную лестницу, нисходящую до «мертвой» материи, так и сила чувства представляет такую же лестницу, не исчезающую даже на границе живого. Если не прекращается отзывчивость, явление механическое, то почему прекратится чувствительность — явление, неправильно называемое психическим, т. е. ничего общего с материей не имеющим. (Мы этому слову придаем материальность.) И те, и другие явления идут параллельно, согласно и никогда не оставляют ни живое, ни мертвое. Хотя, с другой стороны, количество ощущения у мертвого так мало, что мы условно или приблизительно можем считать его отсутствующим. Если на черную бумагу упадет белая пылинка, то это еще не будет основанием называть ее белой. Белая пылинка и есть эта чувствительность «мертвого».

В математическом же смысле вся вселенная жива, но сила чувствительности проявляется во всем блеске только у высших животных. Всякий атом материи чувствует сообразно окружающей обстановке. Попадая в высокоорганизованные существа, он живет их жизнью и чувствует приятное и неприятное, попадая в мир неорганический, он как спит, находится в глубоком обмороке, в небытии.

Даже в одном животном, блуждая по телу, он живет то жизнью мозга, то жизнью кости, волоса, ногтя, эпителия и т. д. Значит, он то мыслит, то живет подобно атому, заключенному в камне, воде или воздухе. То он спит, не сознавая времени, то живет моментом, как низшие существа, то сознает прошедшее и рисует картину будущего. Чем выше организация существа, тем это представление о будущем и прошедшем простирается дальше.

Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей вселенной. Это свойство я считаю неотделимым от материи. Все живо, но условно мы считаем живым только то, что достаточно сильно чувствует. Так как всякая материя всегда, при благоприятных условиях, может перейти в органическое состояние, то мы можем условно сказать, что неорганическая материя в зачатке (потенциально) жива.

Циолковский К. Э. Монизм Вселенной // Циолковский К. Э. Грезы о земле и небе: Научно-фантастические произведения. – Тула : Приокское кн. изд-во. – С. 276-279.

3. Фрейд (1856-1939)

<...> Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и подвергнуть научному исследованию часто наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни. Иначе говоря, психоанализ не может считать сознательное сущностью психического, но должен рассматривать сознание как качество психического, которое может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам.

<...> Быть сознательным — это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический элемент, например представление, обыкновенно не бывает длительно сознательным. Наоборот, характерным для него является то, что состояние осознанности быстро проходит; представление, в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестает быть таковым, однако

может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период – мы не знаем; можно сказать, что оно было *латентным*, подразумевая под этим то, что оно в любой момент способно было *стать сознательным*. Если мы скажем, что оно было *бессознательным*, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает с латентным или потенциально сознательным. Правда, философы возразили бы нам: нет, термин “бессознательное” не может здесь использоваться; пока представление находилось в латентном состоянии, оно вообще не было психическим. Но если бы уже в этом месте мы стали возражать им, то затеяли бы совершенно бесплодный спор о словах.

К термину или понятию бессознательного мы пришли другим путем, путем переработки опыта, в котором большую роль играет душевная *динамика*. Мы узнали, т. е. вынуждены были признать, что существуют весьма сильные душевные процессы или представления, – здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т. е. экономическим, моментом, – которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть осознаны опять-таки как представления, хотя сами в действительности не являются сознательными. Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория оказывается неопровержимой благодаря тому, что в психоаналитической технике найдены средства, с помощью которых можно устранить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем *вытеснением*, а сила, приведшая к вытеснению и поддерживающая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как *сопротивление*.

Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть два вида бессознательного: латентное, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. Наше знакомство с психической динамикой не может не оказать влияния на номенклатуру и описание. Латентное бессознательное, являю-

щееся бессознательным только в описательном, но не в динамическом смысле, называется нами *предсознательным*; термин “*бессознательное*” мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному; таким образом, мы имеем теперь три термина: “сознательное” (bw), “предсознательное” (vbw) и “бессознательное” (ubw), смысл которых уже не только чисто описательный. Предсознательное (Vbw) предполагается нами стоящим гораздо ближе к сознательному (Bw), чем бессознательное, а так как бессознательное (Ubw) мы назвали психическим, мы тем более назовем так и латентное предсознательное (Vbw). <...>

В дальнейшем ходе психоаналитической работы выясняется, однако, что и эти различия оказываются недостаточными, практически неудовлетворительными. Из ряда положений, служащих тому доказательством, приведем решающее. Мы создали себе представление о связной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как *Я* этой личности. Это *Я* связано с сознанием, оно господствует над побуждениями к движению, т. е. к разрядке возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого *Я* исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей влияний и действий. Это устранение путем вытеснения в анализе противопоставляет себя *Я*, и анализ стоит перед задачей устранить сопротивление, которое *Я* оказывает попыткам приблизиться к вытесненному. Во время анализа мы наблюдаем, как больной, если ему ставятся известные задачи, испытывает затруднения; его ассоциации прекращаются, как только они должны приблизиться к вытесненному. Тогда мы говорим ему, что он находится во власти сопротивления, но сам он ничего о нем не знает, и даже в том случае, когда, на основании чувства неудовольствия, он должен догадываться, что в нем действует какое-то сопротивление, он все же не умеет ни назвать, ни указать его. Но так как сопротивление, несомненно, исходит из его *Я* и принадлежит последнему, то мы оказываемся в неожиданном положении. Мы нашли в самом *Я* нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т. е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание, и для осознания чего требуется особая работа. Следствием такого наблюдения для психоаналитической практики является то, что мы попадаем в бесконечное множество затруднений и неясностей, если только хотим придерживаться привычных способов выражения, на-

пример если хотим свести явление невроза к конфликту между сознанием и бессознательным. Исходя из нашей теории структурных отношений душевной жизни, мы должны такое противопоставление заметить другим, а именно связному Я противопоставить отколовшееся от него вытесненное. <...>

Фрейд З. Я и ОНО // Фрейд З. Психология бессознательного: сб. произведений. – М. : Просвещение, 1990. – С. 425-428.

К. Г. Юнг (1875-1961)

<...> В каждом отдельном человеке помимо личных воспоминаний есть великие “изначальные” образы, как их удачно однажды назвал Якоб Буркхардт, т. е. унаследованные возможности человеческого представления в том его виде, каким оно было издавна. Факт этого наследования объясняет тот по сути дела странный феномен, что известные сказочные образы и мотивы повторяются на всей Земле в одинаковых формах. Он объясняет далее, как, например, наши душевнобольные оказываются в состоянии репродуцировать точно такие же образы и взаимосвязи, которые нам известны из старинных текстов. <...>

Итак, на этой следующей стадии лечения, когда воспроизводятся фантазии, уже не основывающиеся на личных воспоминаниях, речь идет о манифестациях более глубокого слоя бессознательного, где дремлют общечеловеческие, изначальные образы. Эти образы и мотивы я назвал *архетипами* (а также “доминантами”).

Это открытие означает дальнейший шаг вперед в развитии нашей концепции, а именно признание наличия *двух слоев в бессознательном*. Дело в том, что мы должны различать *личное бессознательное* и *не- или сверхличное бессознательное*. Последнее мы обозначаем также как *коллективное бессознательное* [Коллективное бессознательное представляет собой объективно-психологическое, а личное бессознательное – субъективно-психическое.] – именно потому, что оно отделено от личного и является абсолютно всеобщим, и потому, что его содержания могут быть найдены повсюду, чего как раз нельзя сказать о личностных содержаниях. Личное бессознательное содержит утраченные воспоминания, вытесненные (намеренно забытые) тягостные представления, так называемые подпороговые (сублиминальные) восприятия, т. е. чувственные перцепции, которые были недостаточно сильны для того, чтобы достичь сознания, и, наконец, содержания, которые еще не созрели для сознания. Оно соответствует часто встречающемуся в сновидениях образу *Тени* [Под *Тенью* я понимаю “нега-

тивную” часть личности, а именно сумму скрытых, невыгодных свойств, недостаточно развитых функций и содержаний личного бессознательного. <...>].

Изначальные образы – это наиболее древние и наиболее всеобщие формы представления человечества. Они в равной мере представляют собой как чувство, так и мысль; они даже имеют нечто подобное собственной, самостоятельной жизни, вроде жизни *частичных душ*, что мы легко можем видеть в тех философских или гностических системах, которые имеют своим источником познания восприятие бессознательного. Представление об ангелах, архангелах, “тронах и господствах” у Павла, архонтах у гностиков, небесной иерархии у Дионисия Ареопагита и т. д. происходит из восприятия относительной самостоятельности архетипов.

Итак, тем самым мы нашли также тот объект, который избирает либидо, после того как оно оказывается высвобожденным из личностно-инфантильной формы перенесения. Оно, следуя своему уклону, погружается в глубины бессознательного и оживляет там то, что до сих пор дремало. Оно обнаруживает сокрытый клад, из которого всегда черпало человечество, из которого оно извлекло своих богов и демонов и все те сильнейшие и могущественнейшие идеи, без которых человек перестает быть человеком.

Юнг К. Г. *О психологии бессознательного* // Юнг К. Г. *Психология бессознательного*. – М. : АСТ-ЛТД, Канон +, 1998. – С. 71-73.

<...> В той мере, в какой это позволяет наш сегодняшний опыт, мы можем выдвинуть утверждение о том, что *бессознательные процессы находятся в компенсаторной связи с сознанием*. Я недвусмысленно употребляю слово “компенсаторный”, а не слово “контрастирующий”, потому что сознание и бессознательное вовсе не обязательно противоположны друг другу, но взаимно дополняются до целого – *самости*. В соответствии с этой дефиницией самость есть вышестоящая по отношению к сознательному Я величина. Самость охватывает не только сознательную, но и бессознательную психику, и потому, так сказать, есть личность, которой мы *также* являемся. Мы хорошо можем представить себе, что у нас есть части души. Например, мы без труда можем видеть самих себя в качестве персоны. Но ясно осознать, что мы – это самость, – превыше нашего воображения, ибо тогда часть должна была бы понять целое. И нет надежды на то, что когда-нибудь мы достигнем хотя бы приблизительной осознанности самости, ибо сколько бы мы ни осознавали себя, всегда останется в наличии неоп-

ределенная и неопределимая величина бессознательного, которая тоже принадлежит к тотальности самости. Таким образом, самость всегда останется вышестоящей по отношению к нам величиной.

Бессознательные процессы, компенсирующие сознательное Я, содержат в себе все те элементы, которые потребны для саморегулирования целокупной психики. На личностной ступени это не признанные сознанием личностные мотивы, появляющиеся в сновидениях; или значения дневных ситуаций, не замеченные нами; или выводы, не сделанные нами; или аффекты, которые мы себе не позволили; или критика, которую мы оставили при себе. Но чем больше путем самопознания и соответствующего ему поведения мы осознаем сами себя, тем интенсивнее исчезает слой личного бессознательного, залегающий поверх коллективного бессознательного. Благодаря этому возникает сознание, не втиснутое больше в мелочный и лично чувствительный мир Я, а сопричастное более широкому миру, объекту. Это более широкое сознание – уже не тот чувствительный, эгоистический клубок личностных желаний, опасений, надежд и амбиций, который должен быть компенсирован или хотя бы скорректирован противоположной бессознательно-личностной тенденцией, а та функция отношений, связанная с объектом, миром, которая перемещает индивидуума в безусловное, обязывающее и нерушимое сообщество с миром. Возникающие на этой ступени коллизии – это уже не конфликты, вызванные эгоистическими желаниями, а трудности, касающиеся как меня, так и другого. На этой ступени речь идет в конечном счете о коллективных проблемах, приводящих в движение коллективное бессознательное, так как они требуют коллективной, а не индивидуальной компенсации. Здесь мы можем наконец спокойно признать, что бессознательное производит содержания, значимые не просто для того, к кому они относятся, а и для других, даже для многих и, может быть, для всех. <...>

Юнг К. Г. Отношения между Я и бессознательным // Юнг К. Г. Психология бессознательного. – М. : АСТ-ЛТД, Канон +, 1998. – С. 178-179.

М. М. Бахтин (1895-1975)

Свидетель и судия. С появлением сознания в мире (в бытии), а может быть, и с появлением биологической жизни (может быть, не только звери, но и деревья и трава свидетельствуют и судят) мир (бытие) радикально меняется. Камень остается каменным, солнце – солнечным, но событие бытия в его целом (незавершенное) становится совершенно другим, потому что на сцену земного бытия впервые вы-

ходит новое и главное действующее лицо события – свидетель и судия. И солнце, оставаясь физически тем же самым, стало другим, потому что стало осознаваться свидетелем и судиею. Оно перестало просто быть, а стало быть в себе и для себя (эти категории появились здесь впервые) и для другого, потому что оно отразилось в сознании другого (свидетеля и судии): этим оно в корне изменилось, обогатилось, преобразилось. (Дело идет не об “инобытии”).

Этого нельзя понимать так, что бытие (природа) стало осознавать себя в человеке, стало самоотражаться. В этом случае бытие осталось бы с самим собою, стало бы только дублировать себя самого (осталось бы *одиноким*, каким и был мир до появления сознания – свидетеля и судии). Нет, появилось нечто абсолютно новое, появилось *надбытие*. В этом надбытии уже нет ни грана бытия, но все бытие существует в нем и для него.

Это аналогично проблеме самосознания человека. Совпадает ли сознающий с познаваемым? Другими словами, остается ли человек только с самим собою, то есть *одиноким*? Не меняется ли здесь в корне все событие бытия человека? Это действительно так. Здесь появляется нечто абсолютно новое: надчеловек, над-я, то есть свидетель и судья всего человека (всего я), следовательно, уже не человек, не я, а *другой*. Отражение себя в эмпирическом другом, через которого надо пройти, чтобы выйти к *я-для-себя* (может ли это *я-для-себя* быть *одиноким*?). Абсолютная свобода этого я. Но эта свобода не может изменить бытие, так сказать, материально (да и не может этого хотеть) – она может изменить только *смысл* бытия (признать, оправдать и т.п.), это свобода свидетеля и судии. Она выражается в *слове*. Истина, правда присущи не самому бытию, а только бытию познанному и изреченному.

Проблема относительной свободы, то есть такой свободы, которая остается в бытии и меняет состав бытия, но не его смысл. Такая свобода меняет материальное бытие и может стать насилием, оторвавшись от смысла и став грубой и голой материальной силой. Творчество всегда связано с изменением смысла и не может стать голой материальной силой.

Пусть свидетель может видеть и знать лишь ничтожный уголок бытия – все не познанное и не увиденное им бытие меняет свое качество (смысл), становясь непознанным и неувиденным бытием, а не просто бытием, каким оно было без отношения к свидетелю.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979. – С. 341-342.

3.2 Познание, его формы и закономерности. Основные гносеологические стратегии. Вера и знание. Проблема истины в философии

Платон (428/427-348/347 до н.э.)

— 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 видели на примере людей честолюбивых и влюбчивых.

— Ты прав.

— Посмотри вслед за этим, необходимо ли людям, 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 всё, 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 растрчивать себя 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 склонности, ведь мелочность — злейший враг души, которой предначинено 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.

Платон. Государство // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. – М. : Мысль, 1994. – С. 263-265.

Аристотель (384-322 до н.э.)

<...> он (Протагор. – Сост.) утверждал, что человек есть мера всех вещей, имея в виду лишь следующее: что каждому кажется, то и достоверно. Но если это так, то выходит, что одно и то же существует и не существует, что оно и плохо и хорошо, что другие противлежащие друг другу высказывания также верны, ибо часто одним кажется прекрасным одно, а другим – противоположное, и что то, что кажется каждому, есть мера. <...>

Что ничто не возникает из не-сущего, а все из сущего – это общее мнение почти всех рассуждающих о природе. А так как предмет *не становится* белым, если он уже есть совершенно белый и ни в какой мере не *есть* не-белый, то белое, можно подумать, возникает из не-белого; поэтому оно, по их мнению, возникало бы из не-сущего, если бы не-белое не было тем же самым, что и белое. Однако это затруднение устранить нетрудно: ведь в сочинениях о природе сказано, в каком смысле то, что возникает, возникает из не-сущего, и в каком – из сущего.

С другой стороны, придавать одинаковое значение мнениям и представлениям спорящих друг с другом людей нелепо: ведь ясно, что одни из них должны быть ошибочными. А это явствует из того, что основывается на чувственном восприятии: ведь никогда одно и то же не кажется одним – сладким, другим – наоборот, если у одних из них не разрушен или не поврежден орган чувства, т.е. способность различения вкусовых ощущений. А если это так, то одних надо считать мерилком, других – нет. И то же самое говорю я и о хорошем и о дурном, прекрасном и безобразном и обо всем остальном в этом роде. В самом

деле, отстаивать мнение, [что противлежащие друг другу высказывания одинаково верны], — это все равно что утверждать, будто предмет, который кажется двойным тому, кто нажимает снизу пальцем на глаз и тем самым заставляет этот предмет казаться двойным вместо одного, не один, а два, потому что он кажется двойным, и затем снова один, так как для тех, кто не трогает глаз, одно и кажется одним.

И вообще не имеет смысла судить об истине на том основании, что окружающие нас вещи явно изменяются и никогда не остаются в одном и том же состоянии. Ибо в поисках истины необходимо отпираться от того, что всегда находится в одном и том же состоянии и не подвергается никакому изменению. А таковы небесные тела: они ведь не кажутся то такими, то иными, а всегда одними и теми же и не причастными никакому изменению.

Далее, если существует движение и нечто движущееся, а все движется от чего-то и к чему-то, то движущееся должно быть в том, от чего оно будет двигаться, и [затем] не быть в нем, двигаться к другому и оказываться в нем, а противоречащее этому не может быть [в то же время] истинным вопреки их мнению. — Кроме того, если в отношении количества все окружающее нас непрерывно течет и движется, и кто-то полагал бы, что это так, хотя это и неверно, почему не считать все окружающее нас неизменным в отношении качества? Мнение о том, что об одном и том же можно высказывать противоречащие друг другу утверждения, основывается больше всего, по-видимому, на предположении, что количество у тел не остается неизменным, поскольку-де одно и то же имеет четыре локтя в длину и не имеет их. Однако сущность связана с качеством, а качество имеет определенную природу, тогда как количество — неопределенную.

Далее, почему, когда врачеватель предписывает принять вот эту пищу, они принимают ее? В самом деле, почему это скорее хлеб, нежели не хлеб? Так что не должно было бы быть никакой разницы съесть его или не съесть. Однако они принимают эту пищу, тем самым полагая, что это соответствует истине, т.е. что предписанное им есть пища. Между тем им нельзя было бы так поступать, если никакая сущность (*physis*) в чувственно воспринимаемом не остается той же, а всякая сущность всегда находится в движении и течет.

Далее, если мы всегда изменяемся и никогда не остаемся теми же, то что же удивительного в том, что вещи нам никогда не кажутся одними и теми же, как это бывает у больных? Ведь и больным, поскольку они находятся не в таком же состоянии, в каком они находились тогда, когда были здоровы, не одинаковыми кажутся предметы

чувственного восприятия, причем сами чувственно воспринимаемые вещи из-за этой причины не причастны каким-либо изменениям, но ощущения они вызывают у больных другие, а не те же. Так вот, таким же образом, пожалуй, должно обстоять дело и тогда, когда происходит указанное изменение. Если же мы не меняемся, а продолжаем оставаться теми же, то значит, есть нечто неизменное.

Возражая тем, у кого указанные затруднения вызваны словесным спором, не легко эти затруднения устранить, если они не выставляют определенного положения, для которого они уже не требуют обоснования. Ведь только так получается всякое рассуждение и всякое доказательство, ибо если они не выставляют никакого положения, они делают невозможным обмен мнениями и рассуждение вообще. Поэтому против таких лиц нельзя спорить, прибегая к доказательствам. А тем, кто высказывает сомнения из-за трудностей, дошедших к ним [от других], легко возразить и нетрудно устранить все, что вызывает у них сомнение. Это ясно из сказанного.

Так что отсюда очевидно, что противолежащие друг другу высказывания об одном и том же не могут быть истинны в одно и то же время; не могут быть таковыми и противоположности, ибо о всяком противоположении говорится на основании лишенности. Это становится ясным, если расчленять определения противоположностей, пока не доходят до их начала.

Подобным же образом нельзя высказывать об одном и том же ничего промежуточного [между противоположностями]. Если предмет, о котором высказываются, есть нечто белое, то, говоря, что он не белое и не черное, мы скажем неправду, ибо получается, что он и белое, и не белое; действительно, только одна из взятых вместе [противоположностей] будет истинна относительно его, а другая есть нечто противоречащее белому.

Таким образом, если следовать мнению и Гераклита, и Анаксагора, то невозможно говорить правду; в таком случае окажется возможным делать противоположные высказывания об одном и том же. В самом деле, если [Анаксагор] говорит, что во всяком есть часть всякого, то он тем самым говорит, что всякая вещь столь же сладкая, сколь и горькая (и так в отношении любой из остальных противоположностей), раз во всяком находится всякое не только в возможности, но и в действительности и в обособленном виде. Точно так же невозможно, чтобы высказывания были все ложными или все истинными, невозможно и в силу множества других затруднений, которые вытекают из такого положения, и потому, что если все высказывания ложны, то не

говорит правду и тот, кто это утверждает, а если все истинны, то и утверждение, что все высказывания ложны, также не будет ложным.

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. — М. : Мысль, 1975. — С. 281-284.

Тертуллиан (ок. 160 – после 220)

<...> апостол особенно указывает, что должно остерегаться философии, когда пишет к колоссянам: смотрите, чтобы никто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому вопреки промыслу Духа Святого. Был он в Афинах, и там в собраниях узнал эту мудрость человеческую, домогательницу и искажительницу истины; узнал, что она сама разделилась на многочисленные ереси из-за множества сект, противоположных одна другой.

Итак: что Афины — Иерусалиму? что Академия — Церкви? что еретики — христианам? Наше установление — с портика Соломонова, а он и сам передавал, что Господа должно искать в простоте сердца. <...> В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия. Раз мы верим [во что-то], то не желаем верить ничему сверх этого: ибо в это мы верим прежде всего, и нет ничего более, во что мы должны бы поверить.

<...> Христом установлено нечто единое и верное; этому безусловно должны верить народы, а потому искать это, дабы они могли уверовать, когда найдут. Но разыскание единого и верного установления не может быть бесконечным; нужно искать его, пока не найдешь, и веровать в него, когда найдешь. И не нужно ничего более, нежели как сохранять то, во что уверовал. <...>

Верую ты ограничил дальнейшее разыскание и нахождение: этот предел положен тебе самим итогом разыскания. Эту границу определил тебе Тот, Кто не желает, чтобы ты верил во что-то иное, кроме установленного Им, а потому не желает, чтобы ты еще что-то искал. Кроме того, если мы, — поскольку и многими другими поставлено много различных вопросов, — должны искать столько, сколько [вообще] можем отыскать, то мы всегда будем искать и никогда ни во что не уверуем. Где же будет предел исканию? Где пристань веры? Где конец нахождению?

Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан. Избранные сочинения. — М. : Прогресс-Культура, 1994. — С. 109, 111.

<...> Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно. <...>

Тертуллиан. О плоти Христа // Тертуллиан. Избранные сочинения. — М. : Прогресс-Культура, 1994. — С. 166.

Фома Аквинский (1225/1226-1274)

Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном откровении; это было необходимо прежде всего потому, что человек соотнесен с богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом; в соответствии со словами Исаяи (гл. 64, ст. 4): “Око не зрело, боже, помимо тебя, что уготовал ты любящим тебя”. Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение. Притом даже и то знание о боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через божественное откровение, ибо истина о боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с большим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к богу истины богом же и были преподаны в откровении.

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

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

Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материю. По этой причине нет никаких препятствий, чтобы те же самые предметы, которые подлежат исследованию фило-

софскими дисциплинами в меру того, что можно познать при свете естественного разума, исследовала наряду с этим и другая наука в меру того, что можно познать при свете божественного откровения. Отсюда следует, что теология, которая принадлежит к священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии.

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

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

Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. Ч. 2. — М.: Мысль, 1969. — С. 824- 827.

Ф. Бэкон (1561-1626)

I

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

II

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

III

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

VIII

Даже тем, что уже открыто, люди обязаны больше случаю и опыту, чем наукам. Науки же, коими мы теперь обладаем, суть не что иное, как некое сочетание уже известного, а не способы открытия и указания новых дел.

X

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

XII

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

XIV

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

XV

Ни в логике, ни в физике в понятиях нет ничего здравого. «Субстанция», «качество», «действие», «страдание», даже «бытие» не являются хорошими понятиями; еще менее того — понятия: «тяжелое»,

«легкое», «густое», «разреженное», «влажное», «сухое», «порождение», «разложение», «притяжение», «отталкивание», «элемент», «материя», «форма» и прочие такого же рода. Все они вымышлены и плохо определены.

XVI

Понятия низших видов — «человек», «собака», «голубь» — и непосредственных восприятий чувства — «жар», «холод», «белое», «черное» — не обманывают нас явно, но и они иногда становятся смутными из-за текучести материи и смешения вещей. Остальные же понятия, которыми люди до сих пор пользуются, суть уклонения, должным методом не отвлеченные от вещей и не выведенные из них.

XVIII

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

XIX

Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь: выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный.

XXLL

Оба эти пути исходят из ощущений и частных и завершаются в высших общностях. Но различие их неизмеримо. Ибо один лишь бегло касается опыта и частных, другой надлежащим образом задерживается на них. Один сразу же устанавливает некие общности, абстрактные и бесполезные, другой постепенно поднимается к тому, что действительно более сообразно природе.

XXIV

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

XXV

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

XXVI

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

XXXVII

Рассуждения тех, кто проповедовал акаталепсию, и наш путь в истоках своих некоторым образом соответствуют друг другу. Однако в завершении они бесконечно расходятся и противопологаются одно другому. Те просто утверждают, что ничто не может быть познано. Мы же утверждаем, что в природе тем путем, которым ныне пользуются, немного может быть познано. Те в дальнейшем рушат достоверность разума и чувств, мы же отыскиваем и доставляем им средства помощи.

XXXIX

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*, четвертый — *идолами театра*.

XLI

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

XLII

Идолы пещеры суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы. Происходит это или от особых прирожденных свойств каждого, или от воспи-

тания 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. <...>

XLIII

Существуют еще идола, которые происходят как бы в силу взаимной связанности и сообщества людей. Эти идола 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 осаждаёт разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

XLIV

Существуют, наконец, идола, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем *идолами театра*, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры. <...> При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности. <...>

L

Но в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума происходят от косности, несоответствия и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувства, предпочитается тому, что сразу чувств не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше. Поэтому созерцание прекращается, когда прекращается взгляд, так что наблюдение невидимых вещей оказывается недостаточным или отсутствует вовсе. Поэтому все движение духов, заключенных в 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. <...> Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений в соответствующих,

целесообразно поставленных опытах. Здесь чувство судит только об опыте, опыт же — о природе и о самой вещи.

LI

Человеческий ум по природе своей устремлен на абстрактное и текущее 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.

LVI

Одни умы склонны к почитанию древности, другие увлечены любовью к новизне. Но немногие могут соблюсти такую меру, чтобы и не отбрасывать то, что справедливо установлено древними, и не пренебрегать 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.

LIX

Но тягостнее всех идола 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. <...>

LXII

Идолы театра или теорий многочисленны, и их может быть еще больше, и когда-нибудь их, возможно, и будет больше. <...>

Существует <...> род философов, которые под влиянием веры и почитания примешивают к философии богословие и предания. Сует-

ность 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*.

LXIII

Наиболее заметный пример первого рода являет Аристотель, который своей диалектикой испортил естественную философию, так как построил мир из категорий <...> Он всегда больше заботился о том, чтобы иметь на все ответ и словами высказать что-либо положительное, чем о внутренней истине вещей. Это обнаруживается наилучшим образом при сравнении его философии с другими философиями, которые славилась у греков. Действительно, гомеомерии — у Анаксагора, атомы — у Левкиппа и Демокрита, земля и небо — у Парменида, раздор и дружба — у Эмпедокла, разрежение тел в безразличной природе огня и возвращение их к плотному состоянию — у Гераклита — все это имеет в себе что-либо от естественной философии, напоминает о природе вещей, об опыте, о телах. В физике же Аристотеля нет ничего другого, кроме звучания диалектических слов. В своей метафизике он это вновь повторил под более торжественным названием, будто бы желая разбирать вещи, а не слова. Пусть не смутит кого-либо то, что в его книгах “О животных”, “Проблемы” и в других его трактатах часто встречается обращение к опыту. Ибо его решение принято заранее, и он не обратился к опыту, как должно, для установления своих мнений и аксиом; но, напротив, произвольно установив свои утверждения, он притягивает к своим мнениям искаженный опыт, как пленника. Так что в этом отношении его следует обвинить больше, чем его новых последователей (род схоластических философов), которые вовсе отказывались от опыта.

LXIV

Эмпирическая школа философов выводит еще более нелепые и невежественные суждения, чем школа софистов или рационалистов, потому что эти суждения основаны не на свете обычных понятий (кои хотя и слабы, и поверхностны, но все же некоторым образом всеобщи и относятся ко многому), но на узости и смутности немногих опытов. И вот, такая философия кажется вероятной и почти несомненной тем, кто ежедневно занимается такого рода опытами и развращает ими свое воображение; всем же остальным она кажется невероятной и пустой. Яркий пример этого являют химики и их учения. <...>

LXV

Извращение философии, вызываемое примесью суеверия или теологии, идет еще дальше и приносит величайшее зло философиям в

целом и их частям. Ведь человеческий разум не менее подвержен впечатлениям от вымысла, чем впечатлениям от обычных понятий. <...>

Яркий пример этого рода мы видим у греков, в особенности у Пифагора; но у него философия смешана с грубым и обременительным суеверием. Тоньше и опаснее это изложено у Платона и у его школы. Встречается оно и в некоторых разделах других философий — там, где вводятся абстрактные формы, конечные причины, первые причины, где очень часто опускаются средние причины, и т.п. <...> погрузившись в эту суету, некоторые из новых философов с величайшим легкомыслием дошли до того, что попытались основать естественную философию на первой главе книги Бытия, на книге Иова и на других священных писаниях. Они ищут мертвое среди живого. Эту суетность надо тем более сдерживать и подавлять, что из безрассудного смешения божественного и человеческого выводится не только фантастическая философия, но и еретическая религия. Поэтому спасительно будет, если трезвый ум отдаст вере лишь то, что ей принадлежит.

LXVIII

Итак, об отдельных видах идиолов и об их проявлениях мы уже сказали. Все они должны быть отвергнуты и отброшены твердым и торжественным решением, и разум должен быть совершенно освобожден и очищен от них. <...>

LXX

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

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

LXXXVIII

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

XCV

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

Бэкон Ф. Новый Органон, или истинные указания для истолкования природы // Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1972. — С. 12-59.

Р. Декарт (1596-1650)

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

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

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

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

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

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

Декарт Р. Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках // Декарт Р. Избранные произведения. — М.: Политиздат, 1950. — С. 271, 272-273.

Дж. Беркли (1685-1753)

Филонус. Скажи мне, Гилас, каковы плоды вчерашнего размышления? Укрепило ли оно тебя в том умонастроении, с каким ты ушел? Или ты за это время увидел основание изменить свое мнение?

Гилас. Поистине, мое мнение заключается в том, что все наши мнения одинаково суетны и недостоверны. То, что мы одобряем сегодня, мы осуждаем завтра. Мы суетимся вокруг знания и жертвуем для

достижения его своей жизнью, между тем как — увы! — мы никогда ничего не знаем. И я не думаю, чтобы мы могли познать что-либо в этой жизни. Наши способности слишком ограничены, и их слишком мало. Природа, очевидно, не предназначала нас для умозрения.

Филонус. Как! Ты говоришь, что мы ничего не можем познать, Гилас?

Гилас. Нет ни одной вещи на свете, относительно которой мы могли бы познать ее действительную природу или то, что такое она сама в себе.

Филонус. Ты хочешь мне сказать, что я в действительности не знаю, что такое огонь или вода?

Гилас. Ты можешь, конечно, знать, что огонь горяч, а вода текуча; но это значит знать не больше, чем какие ощущения вызываются в твоей собственной душе, когда огонь и вода соприкасаются с твоими органами чувств. Что же касается их внутреннего устройства, их истинной и действительной природы, то в *этом* отношении ты находишься в совершенной тьме.

Филонус. Разве я не знаю, что камень, на котором я стою,— реальный камень, и что дерево, которое я вижу перед своими глазами,— реальное дерево?

Гилас. *Знаешь?* Нет, невозможно, чтобы ты или какой-либо живущий человек мог знать это. Все, что ты знаешь, состоит в том, что у тебя в твоём собственном уме есть известное представление или образ. Но что это по сравнению с действительным деревом или камнем? Я говорю тебе, что цвет, форма и твердость, которые ты воспринимаешь, не есть действительная природа этих вещей или хотя бы подобие ее. То же самое можно было бы сказать обо всех других реальных вещах или телесных субстанциях, составляющих мир. Ни одна из них сама по себе не имеет ничего подобного тем чувственным качествам, которые мы воспринимаем. Мы не должны поэтому претендовать на утверждение или познание чего-нибудь, касающегося их собственной природы. <...>

Филонус. По-видимому, тогда мы вовсе должны отказаться от внешнего вида вещей, он также ложен. Мясо, которое я ем, и платье, которое я ношу, не заключают в себе ничего подобного тому, что я вижу и чувствую.

Гилас. Именно.

Филонус. Но не странно ли, что весь свет так обманывается и настолько глуп, что верит своим чувствам? Кроме того, я не знаю как, но люди едят, пьют, спят, отправляют все жизненные функции так целесо-

образно и с такими удобствами, как если бы они действительно знали окружающие их вещи.

Гилас. Это верно; но, как ты знаешь, обыденная практика не требует тонкости спекулятивного познания. Поэтому толпа остается при своих заблуждениях и при всем том ухищряется устраивать свои жизненные делишки. Но философы знают вещи лучше.

Филонус. Ты хочешь сказать, они знают, что *ничего не знают*.

Гилас. Это и есть вершина и завершение человеческого познания.

<...>

Филонус. Ты изумляешь меня. Существовало ли когда-нибудь что-либо более дикое и экстравагантное, чем понятия, которые ты теперь защищаешь; и не очевидно ли, что ты приведен ко всем этим экстравагантностям верою в *материальную субстанцию*? Она заставляет тебя грезить о неведомой природе всякой вещи. Это она является причиной того, что ты различаешь между действительностью и чувственными явлениями вещей. Это ей ты обязан неведением того, что знает с полным совершенством всякий другой. И это — не все; ты не только не знаешь истинной природы отдельной вещи, но ты не знаешь, существует ли действительно какая-нибудь вещь или существует ли вообще какая-нибудь истинная природа. Поскольку ты приписываешь своим материальным вещам абсолютное или внешнее существование,— в чем, по твоему, состоит их реальность? И так как ты вынужден в конце концов признать, что такое существование означает либо прямое противоречие, либо вообще ничего не обозначает, то из этого следует, что ты обязан отвергнуть свою собственную гипотезу материальной субстанции и решительно отрицать реальное существование какой бы то ни было части вселенной. И таким образом ты погружаешься в самый глубокий и наиболее достойный сожаления *скептицизм*, какой когда-либо существовал. Скажи мне, Гилас, не так ли обстоит дело, как я говорю?

Гилас. Я согласен с тобою. *Материальная субстанция* была не более как гипотеза, и притом гипотеза ложная и неосновательная. Я не буду дальше тратить усилий на ее защиту. Но какую гипотезу ты бы ни предложил или какую систему вещей ты бы ни ввел на ее место,— я не сомневаюсь, что они всякому покажутся во всех отношениях ложными: позволь мне только задавать тебе вопросы, т. е. дай мне отплатить тебе твоей же монетой,— и я ручаюсь, что это приведет тебя через такие же многочисленные затруднения и противоречия к совершенно такому же состоянию скептицизма, в котором нахожусь в настоящее время я.

Филонус. Уверяю тебя, Гилас, я вовсе не собираюсь строить никакой гипотезы. Я — человек обыкновенного склада, достаточно простой, доверяю своим чувствам и принимаю вещи такими, как я их нахожу. <...> а вещи, воспринимаемые чувствами, воспринимаются непосредственно; вещи, непосредственно воспринимаемые, суть представления; а представления не могут существовать вне ума; их существование поэтому состоит в том, что они воспринимаются; когда поэтому они на самом деле воспринимаются, не может быть сомнения в их существовании. Прочь же весь этот скептицизм, все эти смехотворные философские сомнения! Что за шутка со стороны философа ставить под вопрос существование чувственных вещей, пока оно ему не доказано из откровения божьего; или настаивать на том, что нашему знанию в этом пункте недостает интуиции или доказательства! Я мог бы с таким же успехом сомневаться в своем собственном бытии, как в бытии тех вещей, которые я на самом деле вижу и чувствую.

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

Филонус. Да.

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

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

Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Беркли Дж. Сочинения. — М. : Мысль, 1978. — С. 319-324.

Д. Юм (1711-1776)

<...> скептик продолжает рассуждать и верить, хотя и утверждает, что не может защитить свой разум при помощи разума; в силу тех же причин он должен признавать принцип существования тел, хотя и не может претендовать на доказательство его истинности с помощью каких бы то ни было аргументов философии. Природа не предоставила ему в данном случае права выбора, признавая, без сомнения, вопрос этот слишком значительным, чтобы доверить его нашим неопределенным рассуждениям и умозрениям. Мы, правда, можем спросить: *какие причины заставляют нас верить в существование тел?* Но спрашивать, *существуют ли тела или нет*, бесполезно. Этот пункт должен фигурировать во всех наших рассуждениях как неоспоримый.

Таким образом, предметом нашего настоящего исследования являются причины, заставляющие нас верить в существование тел. Свои рассуждения по этому поводу я начну с различия, которое на первый взгляд может показаться излишним, но которое очень облегчит нам полное понимание всего последующего. Нам следует рассмотреть в отдельности два обычно смешиваемых вопроса, а именно: почему мы приписываем непрерывное существование объектам даже тогда, когда их не воспринимают чувства, и почему мы предполагаем, что они обладают существованием, отличным, [отдельным] от ума и восприятия. <...>

Начнем с *внешних чувств*. Очевидно, что эти способности не могут породить мысль о том, что их объекты существуют непрерывно даже и тогда, когда уже не воспринимаются чувствами; это *contradiction in adjecto* (противоречие в определении (лат.)). – Сост.), предполагающее, что чувства продолжают действовать даже после того, как всякое их действие прекратилось. Таким образом, если чувства вообще имеют какое-нибудь значение в данном случае, то они должны порождать мнение не о непрерывном, а об отдельном существовании и для этой цели должны предоставлять нам впечатления или в виде образов и представлений [объектов, существующих отдельно от нас], или же в виде этих самых отдельных и внешних существований.

Что наши внешние чувства не дают нам впечатлений в виде образов чего-то *отдельного* или *независимого* и *внешнего*, это очевидно; ведь они дают нам лишь какое-либо единичное восприятие без малейшего намека на что-либо помимо этого. Единичное же восприятие может породить идею двоякого существования не иначе как при помощи какого-нибудь заключения разума или воображения. Когда наш ум переступает пределы того, что непосредственно воспринимается им,

его заключения никогда не могут быть вменены чувствам; но когда ум заключает на основании единичного восприятия о двояком существовании и предполагает наличие отношения сходства и причинности между этими двумя существованиями, он, несомненно, выходит за пределы этого единичного восприятия.

Таким образом, если наши внешние чувства вообще дают нам какую-либо идею отдельных существований, то они должны в силу какой-то ошибки или иллюзии доставлять нам впечатления в виде этих самых существований. Мы можем заметить по данному поводу следующее: все ощущения воспринимаются нашим умом так, как они реально существуют, и когда мы сомневаемся, появляются ли они перед нами как отдельные объекты или же как простые впечатления, то вопрос касается не природы ощущений, но их отношений и положений. Если чувства представляют наши впечатления внешними по отношению к нам и независимыми от нас, то и объекты, и мы сами должны быть очевидными для наших чувств, иначе те и другие не могли бы быть сопоставляемы с этими способностями. Итак, вопрос состоит в том, насколько *мы сами* являемся объектами своих чувств.

Без сомнения, в философии нет вопроса более темного, чем вопрос о тождестве и природе того объединяющего принципа, который составляет личность (person). Мы не только не можем выяснить этот вопрос при помощи одних наших чувств, но, напротив, должны прибегнуть к самой глубокой метафизике, чтобы дать на него удовлетворительный ответ, а в повседневной жизни эти идеи о нашем я и о личности, очевидно, никогда не бывают особенно точными и определенными. Поэтому нелепо воображать, будто чувства могут отличать себя от внешних объектов.

Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам //

Юм Д. Сочинения. В 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1965. – С. 297-298.

И. Кант (1724-1804)

<...> все, что рассудок черпает из самого себя без заимствований из опыта, имеется, однако, у него не для какой иной цели, кроме применения в опыте. Основоположения чистого рассудка, и а priori конститутивные (каковы математические основоположения), и чисто регулятивные (каковы динамические основоположения), содержат в себе только как бы чистую схему для возможного опыта; в самом деле, опыт получает единство только от того синтетического единства, которое рассудок первоначально и самопроизвольно сообщает синтезу

воображения в отношении к апперцепции и с которым явления как данные для возможного знания должны уже а priori находиться в связи и согласии. Однако, хотя эти правила рассудка не только истинны а priori, но и заключают в себе источник всякой истины, т.е. соответствия наших знаний объектам, благодаря чему они содержат в себе основание возможности опыта как совокупности всего знания, в котором объекты могут быть нам даны, тем не менее нам кажется недостаточным услышать только то, что истинно, — нам надо услышать и то, что мы стремимся узнать. Поэтому если с помощью такого критического исследования мы узнаем не более того, что мы узнали бы и так, без утонченных изысканий, путем одного лишь эмпирического применения рассудка, то нам кажется, что выводы, извлекаемые из этого исследования, не окупают затраченных сил. Правда, на это можно ответить, что ничто так не вредит расширению наших знаний, как нескромное желание знать приносимую ими пользу еще до исследования и даже до того, как можно себе составить хоть какое-нибудь понятие об этой пользе, если бы даже она стояла у нас перед глазами. Есть, впрочем, одна полезная сторона таких трансцендентальных исследований, которая даже самому тупому и неповоротливому ученику может стать понятной и важной. Она состоит в следующем: рассудок, занятый лишь своим эмпирическим применением и не размышляющий об источниках своего собственного знания, может, правда, делать большие успехи, но одного он не в состоянии выполнить, а именно определить самому себе границы своего применения и узнать, что находится внутри или вне всей его сферы, так как для этого [знания] требуются именно такие глубокие исследования, как наши. Но если он не может различить, входят ли те или иные вопросы в его кругозор или нет, то он никогда не может быть уверенным в своих правах и в своем достоинстве и должен всякий раз ожидать смущающих его наставлений, когда он (неизбежно) выходит за пределы своей области и запутывается в иллюзиях и заблуждениях.

Итак, утверждение, что рассудок может все свои априорные основоположения и даже понятия применять только эмпирически и никогда не трансцендентально, может привести к важным выводам, если оно твердо усвоено. Трансцендентальное применение понятия в любом основоположении относится к вещам *вообще* и *в себе*, а эмпирическое — только к *явлениям*, т.е. к предметам возможного *опыта*. Что всегда возможно только эмпирическое применение понятий — это видно из следующего. Для всякого понятия требуется, во-первых, логическая форма понятия (мышления) вообще и, во-вторых, возможность дать

ему предмет, к которому оно относилось бы. Без предмета оно не имеет никакого смысла и совершенно лишено содержания, хотя и может заключать в себе логическую функцию образования понятия из случайных данных. Но предмет может быть дан понятию не иначе как в созерцании, и, хотя чистое созерцание возможно а priori до предмета, тем не менее и оно может получить свой предмет, стало быть, объективную значимость только посредством эмпирического созерцания, составляя лишь его форму. Таким образом, все понятия и вместе с ними все основоположения, хотя бы они и были вполне возможны а priori, тем не менее относятся к эмпирическим созерцаниям, т.е. к *данным* для возможного опыта. Без этого [условия] они не имеют никакой объективной значимости и суть лишь игра воображения или рассудка своими представлениями. В качестве примера возьмем лишь понятия математики, и прежде всего в ее чистых созерцаниях: пространство имеет три измерения, между двумя точками можно провести только одну прямую линию и т.п. Хотя все эти основоположения и представление о предмете, которым занимается эта наука, порождаются в душе совершенно а priori, тем не менее они не имели бы никакого смысла, если бы мы не могли каждый раз показать их значение на явлениях (эмпирических предметах). Вот почему необходимо сделать чувственным (sinnlich) всякое абстрактное понятие, т.е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие (как говорится) было бы бессмысленным (ohne Sinn), т.е. лишенным значения. Математика выполняет это требование, конструируя фигуру, которая есть явление, предлежащее нашим чувствам (хотя и созданное а priori). В этой науке понятие количества ищет смысл и опору в числе, а число – в показываемых нам пальцах, костяшках счетов или палочках и точках. Это понятие вместе с синтетическими основоположениями или формулами, вытекающими из него, всегда остается созданным а priori, но применение их и отношение к возможным (angebliche) предметам можно найти в конце концов только в опыте, возможность которого (что касается формы) а priori содержится в них.

Так же обстоит дело со всеми категориями и вытекающими из них основоположениями. Это видно из того, что даже ни одной из них мы не можем дать *реальную* дефиницию, т.е. выяснить возможность ее объекта, не принимая во внимание условий чувственности, т.е. формы явлений; следовательно, категории должны быть ограничены областью явлений как своим единственным предметом, потому что без этого условия они теряют всякое значение, т.е. отпадает отношение к объек-

ту, так что никаким примером нельзя даже уяснить себе, какая, собственно, вещь мыслится под таким понятием.

<...> Таким образом, трансцендентальная аналитика приводит к следующему важному выводу: единственное, что рассудок может делать а priori, – это антиципировать форму возможного опыта вообще, и так как то, что не есть явление, не может быть предметом опыта, то рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть даны нам предметы. Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений, и гордое имя онтологии, притязавшей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения (например, принцип причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка.

Мышление есть действие, состоящее в том, чтобы относить данное созерцание к предмету. Если способ этого созерцания никаким образом не дан, то предмет остается чисто трансцендентальным и рассудочное понятие имеет только трансцендентальное применение, а именно содержит в себе единство мышления, направленного на многообразное вообще. Следовательно, чистая категория, в которой отвлекаются от всех условий чувственного созерцания – а иные созерцания для нас невозможны, – не определяет ни одного объекта, а выражает лишь мышление, направленное на объект вообще согласно различным модусам. Для применения понятия нужна еще функция способности суждения, на основании которой предмет подводится под понятие, стало быть, нужно еще иметь по крайней мере формальное условие, при котором нечто может быть дано в созерцании. Если это условие – способность суждения (схема) – отсутствует, то такое подведение не может состояться, так как нам ничего не дано, что могло бы быть подведено под понятие. Следовательно, чисто трансцендентальное применение категорий на самом деле вовсе не есть применение их, и оно не имеет никакого определенного или хотя бы определимого только по форме предмета. Отсюда следует, что чистых категорий недостаточно также и для [построения] априорных синтетических основоположений и что основоположения чистого рассудка имеют только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение, а за пределами возможного опыта вообще не может быть никаких априорных синтетических основоположений. <...>

Здесь в основе лежит иллюзия, которой очень трудно избежать. По своему происхождению категории не зависят от чувственности в отличие от *форм созерцания*, пространства и времени; поэтому нам

кажется, что категории допускают применение, выходящее за пределы всех предметов чувств. Но с другой стороны, они суть не более как *формы мышления*, содержащие в себе лишь логическую способность а priori объединять в одно сознание многообразное, данное в созерцании, и поэтому если отнять у них единственно возможный для нас способ созерцания, то они могут иметь еще меньше значения, чем чистые чувственные формы, посредством которых по крайней мере дается объект, между тем как свойственный нашему рассудку способ связывания многообразного не имеет никакого значения, если к нему не присоединяется то созерцание, в котором многообразное только и может быть нам дано. — Тем не менее когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми объектами (Sinnenwesen, Phaenomena), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии [чувственно воспринимаемого объекта] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым объектам или те же самые объекты с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их умопостигаемыми объектами (Verstandeswesen, Noumena). Отсюда возникает вопрос, не имеют ли наши чистые рассудочные понятия значение в отношении ноуменов и не могут ли они быть способом их познания?

Однако уже с самого начала мы встречаемся здесь с двусмысленностью, которая может быть источником серьезных ошибок. Называя предмет в каком-то отношении только феноменом, рассудок создает себе в то же время помимо этого отношения еще представление о *предмете самом по себе* и потому воображает, что может образовать также *понятия* о подобном предмете, а так как рассудок не доставляет иных понятий, кроме категорий, то предмет сам по себе необходимо мыслить по крайней мере при помощи этих чистых рассудочных понятий; но тем самым рассудок ошибочно принимает совершенно *неопределенное* понятие умопостигаемого объекта как некоторого нечто вообще, находящегося вне нашей чувственности, за *определенное* понятие сущности, которую мы могли бы некоторым образом познать с помощью рассудка.

Если под ноуменом мы разумеем вещь, *поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания*, так как мы отвлекаемся от нашего способа созерцания ее, то такой ноумен имеет *негативный* смысл. Если же под ноуменом мы разумеем *объект нечувственного*

созерцания, то мы допускаем особый способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, которое, однако, не свойственно нам и даже сама возможность которого не может быть усмотрена нами; такой ноумен имел бы *положительный* смысл.

Учение о чувственности есть вместе с тем учение о ноуменах в негативном смысле, т.е. о вещах, которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания, стало быть, не просто как явления, а как вещи сами по себе, причем, однако, он понимает, что при таком обособлении [вещей от чувственности] он не может применять к ним свои категории, так как категории имеют значение только в отношении к единству созерцаний в пространстве и времени и потому могут а priori определять это единство посредством общих связующих понятий лишь благодаря тому, что пространство и время только идеальны. Где не может быть этого временного единства, стало быть, у ноуменов, там категории не только нельзя применить, но они теряют всякое значение, так как в этом случае нельзя усмотреть даже самое возможность вещей, которые должны соответствовать категориям. <...> Возможность вещи можно доказать, только подкрепляя понятие этой вещи соответствующим ему созерцанием, но никогда ее нельзя доказать ссылкой на одно лишь отсутствие противоречия в понятии вещи. Следовательно, если бы мы захотели применить категории к предметам, рассматриваемым не как явления, то мы должны были бы положить в основу [такого познания] не чувственное, а иное созерцание, и тогда предмет был бы ноуменом в *положительном* смысле. Но так как подобный способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, безусловно лежит вне нашей познавательной способности, то и применение категорий никак не может выйти за пределы предметов опыта, и, хотя чувственно воспринимаемым объектам несомненно соответствуют умопостигаемые объекты, к которым наша способность чувственного созерцания не имеет никакого отношения, тем не менее наши рассудочные понятия, будучи лишь формами мышления для наших чувственных созерцаний, нисколько не распространяются на эти вещи. Следовательно, то, что мы называли ноуменами, мы должны понимать исключительно лишь в *негативном* смысле.

Если из эмпирического познания устранить всякое мышление (посредством категорий), то не останется никакого знания о каком бы то ни было предмете, так как посредством одних лишь созерцаний ничто не мыслится, и то обстоятельство, что это аффицирование чувственности происходит во мне, не создает еще никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту. Если же я устраню [из

мышления] всякое созерцание, то у меня все же останется еще форма мышления, т. е способ определения предмета для многообразного [содержания] возможного созерцания. Поэтому категории в этом смысле простираются дальше [сферы] чувственного созерцания, так как они мыслят объекты вообще, не обращая внимания на особый вид (чувственности), каким они могут быть даны. Но этим категории не определяют более широкой области предметов, так как допустить, что такие предметы могут быть даны, можно не иначе, как предположив возможность созерцания, отличного от чувственного, но на это мы не имеем никакого права.

<...> Поэтому деление предметов на феномены и ноумены, а мира – на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый недопустимо в *положительном смысле*, хотя понятия и допускают деление на чувственные и интеллектуальные понятия, ибо последние не имеют никаких соответствующих им предметов, и потому их нельзя выдавать за объективные. Если отвлечься от чувств, то нельзя понять, каким образом наши категории (которые [в таком случае] остались бы единственными понятиями для ноуменов) имеют еще какое-то значение, так как для соотнесения их с каким-нибудь предметом требуется кроме единства мышления еще кое-что, а именно чтобы было еще дано возможное созерцание, к которому их можно было бы применить. Тем не менее понятие ноумена, взятое в чисто проблематическом значении, остается не только допустимым, но и необходимым как понятие, указывающее пределы чувственности. Но в таком случае оно не есть особый *умопостигаемый предмет* для нашего рассудка; такой рассудок, которому принадлежал бы умопостигаемый предмет, сам представляет собой проблему, состоящую в том, чтобы познавать свои предметы не дискурсивно посредством категорий, а интуитивно в нечувственном созерцании, о возможности же такого познания мы не в силах составить себе ни малейшего представления. Таким путем наш рассудок приобретает негативное расширение, т.е., называя вещи сами по себе (рассматриваемые не как явления) ноуменами, он оказывается не ограниченным чувственностью, а скорее ограничивающим ее. Но вместе с тем он тотчас же ставит границы и самому себе, признавая, что не может познать вещи сами по себе посредством категорий, стало быть, может мыслить их только как неизвестное нечто. <...>

Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. – М. : Мысль, 1964. – С. 300-311.

Г. В. Ф. Гегель (1770-1831)

Мыслить? Абстрактно? *Sauve qui peut* — «Спасайся, кто может!» — наверняка завопит тут какой-нибудь наемный осведомитель, предостерегая публику от чтения статьи, в которой речь пойдет про «метафизику». Ведь «метафизика» — как и «абстрактное» (да, пожалуй, как и «мышление») — слово, которое в каждом вызывает более или менее сильное желание удрать подальше, как от чумы. Спешу успокоить: я вовсе не собираюсь объяснять здесь, что такое «абстрактное» и что значит «мыслить». Объяснения вообще считаются в порядочном обществе признаком дурного тона. <...>

Кто мыслит абстрактно? — Необразованный человек, а вовсе не просвещенный. В приличном обществе не мыслят абстрактно потому, что это слишком просто, слишком неблагородно (неблагородно не в смысле принадлежности к низшему сословию), и вовсе не из тщеславного желания задирать нос перед тем, чего сами не умеют делать, а в силу внутренней пустоты этого занятия.

Почтение к абстрактному мышлению, имеющее силу предрассудка, укоренилось столь глубоко, что те, у кого тонкий нюх, заранее почуют здесь сатиру или иронию, а поскольку они читают утренние газеты и знают, что за сатиру назначена премия, то они решат, что мне лучше постараться заслужить эту премию в соревновании с другими, чем выкладывать здесь все без обиняков.

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

Знаток же человеческой души рассмотрит ход событий, сформировавших преступника, обнаружит в его жизни, в его воспитании влияние дурных отношений между его отцом и матерью, увидит, что некогда этот человек был наказан за какой-то незначительный проступок с чрезмерной суровостью, ожесточившей его против гражданского порядка, вынудившей к сопротивлению, которое и привело к тому, что преступление сделалось для него единственным способом самосохранения. Почти наверняка в толпе найдутся люди, которые — доведись им услышать такие рассуждения — скажут: да он хочет оправдать убийцу! Помню же я, как некий бургомистр жаловался в дни моей юности на писателей, подрывающих основы христианства и правопорядка; один из них

даже осмелился оправдывать самоубийство — подумать страшно! Из дальнейших разъяснений выяснилось, что бургомистр имел в виду «Страдания молодого Вертера» (роман И. В. Гёте 1774 г. — Сост.).

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

Иное дело — утонченно-сентиментальная светская публика Лейпцига. Эта, наоборот, усыпала цветами колесованного преступника и вплетала венки в колесо. Однако это опять-таки абстракция, хотя и противоположная. Христиане имеют обыкновение выкладывать крест розами или, скорее, розы крестом, сочетать розы и крест. Крест — это некогда превращенная в святыню виселица или колесо. Он утратил свое одностороннее значение орудия позорной казни и соединяет в одном образе высшее страдание и глубочайшее самопожертвование с радостнейшим блаженством и божественной честью. А вот лейпцигский крест, увитый маками и фиалками, — это умиротворение в стиле Коцебу (А. фон Коцебу (1761-1819) — популярный немецкий драматург, известный своими низкопробными пьесами. — Сост.), разновидность распутного примиренчества — чувствительного и дурного.

Мне довелось однажды услышать, как совсем по-иному расправилась с абстракцией «убийцы» и оправдала его одна наивная старушка из богадельни. Отрубленная голова лежала на эшафоте, и в это время засияло солнце. Как это чудесно, сказала она, солнце милосердия господня осеняет голову Биндера! Ты не стоишь того, чтобы тебе солнце светило, — так говорят часто, желая выразить осуждение. А женщина та увидела, что голова убийцы освещена солнцем и, стало быть, того достойна. Она вознесла ее с плахи эшафота в лоно солнечного милосердия бога и осуществила умиротворение не с помощью фиалок и сентиментального тщеславия, а тем, что увидела убийцу приобщенным к небесной благодати солнечным лучом.

— Эй, старуха, ты торгуешь тухлыми яйцами! — говорит покупательница торговке. — Что? — кричит та. — Мои яйца тухлые?! Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар! Ты! Да не твоего ли отца вши в канаве заели, не твоя ли мать с французами крутила, не твоя ли бабка сдохла в богадельне! Ишь, целую простыню на платок извела! Знаем небось, откуда все эти тряпки да шляпки! Если бы не офицеры, не щеголять тебе в нарядах! Порядочные-то за своим домом следят, а таким — самое место в каталажке! Дырки бы на чулках заштопала! — Короче говоря, она и крупички доброго в обидчице не замечает. Она мыслит абстрактно и все — от шляпки до чулок, с головы до

пят, вкупе с папашей и остальной родней — подводит исключительно под то преступление, что та нашла ее яйца тухлыми. Все окрашивается в ее голове в цвет этих яиц, тогда как те офицеры, которых она упоминала,— если они, конечно, и впрямь имеют сюда какое-нибудь отношение, что весьма сомнительно,— наверняка заметили в этой женщине совсем иные детали.

Но оставим в покое женщин; возьмем, например, слугу — нигде ему не живется хуже, чем у человека низкого звания и малого достатка; и, наоборот, тем лучше, чем благороднее его господин. Простой человек и тут мыслит абстрактно, он важничает перед слугой и относится к нему только как к слуге; он крепко держится за этот единственный предикат. Лучше всего живется слуге у француза. Аристократ фамильярен со слугой, а француз так уж добрый приятель ему. Слуга, когда они остаются вдвоем, болтает всякую всячину — смотри «Jacques et son maître» Дидро (филос. роман Д. Дидро «Жак-фаталист и его хозяин». — Сост.), — а хозяин покуливает себе трубку да поглядывает на часы, ни в чем его не стесняя. Аристократ, кроме всего прочего, знает, что слуга не только слуга, что ему известны все городские новости и девицы и что голову его посещают недурные идеи, — обо всем этом он слугу спрашивает, и слуга может свободно говорить о том, что интересует хозяина. У барина-француза слуга смеет даже рассуждать, иметь и отстаивать собственное мнение, а когда хозяину что-нибудь от него нужно, так приказания будет недостаточно, а сначала придется втолковать слуге свою мысль да еще и благодарить за то, что это мнение одержит у того верх. <...>

Гегель Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно? // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т.1. — М. : Мысль, 1970. — С. 389-394.

3.3 Научное познание: специфика, социальные аспекты и общая методология

О. Конт (1798-1857)

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 прояв-

ления 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 непрерывного 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 отны-

не только установлением связи между различными частными явлениями и некоторыми общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки.

Теологическая система достигла наивысшей степени доступного ей совершенства, когда она поставила провиденциальное действие единого существа на место разнородных вмешательств многочисленных, не зависящих друг от друга божеств, существование которых первоначально предполагалось. Точно так же и крайний предел метафизической системы состоит в замене различных частных сущностей одной общей великой сущностью, природой, рассматриваемой как единственный источник всех явлений. Равным образом совершенство, к которому постоянно, хотя, весьма вероятно, безуспешно, стремится позитивная система, заключается в возможности представить все наблюдаемые явления как частные случаи одного общего факта, как, например, тяготение.

<...> Из предшествовавшего мы видим, что 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.

Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1971. – С. 553-554, 559.

Р. Генон (1886-1951)

Термин “физика” в его изначальном и этимологическом смысле значит дословно “наука о природе”. Эта наука занимается наиболее общими законами “становления”, так как “становление” и “природа” – синонимы, и именно так греки, и в частности, Аристотель, понимали эту науку. Более специализированные науки, исследующие эту же сферу реальности, являются “спецификациями” физики применительно к той или иной более узкой области. Уже здесь заметно извращение смысла слова “физика” в современном мире, так как сегодня оно озна-

чает лишь одну частную науку среди многих других, которые, в свою очередь, также являются науками о природе. В этом можно увидеть ярчайший пример дробления, вообще характерного для современной науки: “специализация”, порожденная аналитическим складом ума, дошла до такой степени, когда люди, испытавшие на себе ее влияние, уже не способны более даже представить себе науку, занимающуюся всей природой как таковой. Определенные неудобства, связанные с этой специализацией, часто привлекают к себе внимание, поскольку она неизбежно в качестве следствия влечет за собой узость воззрений. Но даже те, кто подмечают это обстоятельство, тем не менее, соглашаются принять его как неизбежное зло, порожденное таким накоплением детального знания, что усвоить его целиком не представляется возможным. С одной стороны, им не приходит в голову, что детальное знание само по себе не имеет никакой ценности и никак не оправдывает отказ от того синтетического знания, которое должно было бы сложиться на его основе, так как, оставаясь ограниченной сферой относительного, синтетическое знание, тем не менее, стоит значительно выше знания простых фактов и деталей. С другой стороны, от них ускользает то обстоятельство, что сама невозможность объединить множество деталей и фактов проистекает из упорного нежелания сводить их к высшему принципу и из настойчивого стремления начинать всякое исследование снизу и извне, тогда как для придания науке подлинной умозрительной ценности совершенно необходимо использовать прямо противоположный подход.

Если сравнить античную физику с современной, но не как с наукой, известной современным людям под этим именем, а как со всей совокупностью естественных наук (а именно это и является приблизительным эквивалентом физики античной), сразу бросится в глаза, до какой степени она подверглась дроблению на множество “специальных наук”, довольно далеко отстоящих друг от друга. Однако это лишь наиболее внешняя сторона вещей, и не следует рассчитывать, что, объединив между собой все эти отдельные науки, можно получить некий действительный аналог античной физики. На самом деле в этих двух случаях различие, в сущности, состоит в глубочайшем расхождении между двумя подходами... Традиционный подход обязательно возводит все науки к принципам, частными приложениями которых они и являются. Но именно от подобного возведения категорически отказывается подход современный. Для Аристотеля физика по отношению к метафизике была вторичной, а значит, зависела от метафизики и являлась применением к сфере природы принципов, стоявших над приро-

дой и лишь отражавшихся в ее законах. То же самое можно было бы сказать и о средневековой космологии. Современный подход, напротив, стремится утвердить независимость наук от чего бы то ни было, отрицая все, что выходит за их пределы, или по меньшей мере, объявляя это “запредельное” “непознаваемым”, а значит, отказываясь на деле с ним считаться. Подобное отрицание существовало на практике задолго до того, как его попытались оформить в систематизированную теорию под именем “позитивизма” и “агностицизма”, и можно сказать, что оно было отправной точкой всей современной науки. И однако лишь в 19-ом столетии люди открыто начали кичиться своим невежеством (так как называть себя “агностиком” это все равно что открыто провозглашать себя “невеждой”), и более того, отказывать другим в возможности обладания знанием, пути к которому для них самих оказались закрытыми. И это было еще одним признаком прогрессирующей интеллектуальной деградации Запада.

В своем актуальном виде наука потеряла не только всякую глубину, но и всякую стабильность. Будучи ранее соединенной с принципами, наука разделяла с ними их неизменность в той мере, в какой это позволял изучаемый ею предмет. Сегодня, будучи оторванной от принципов и занимаясь исключительно постоянно изменяющимся миром, она не может более найти в себе никакой твердой опоры, никакого стабильного основания. Если прежде она покоилась на абсолютной уверенности, то сегодня она имеет дело лишь с возможными и приблизительными, чисто гипотетическими конструкциями – продуктами обыкновенной индивидуальной возможности. Более того, если современная наука, следуя своими окольными путями, и приходит к согласию в том или ином пункте с доктринами древних традиционных учений, совершенно не верно было бы рассматривать это как знак подтверждения современной наукой этих традиционных учений, так как последние ни в чем подобном не нуждаются. И совершенно тщетными являются любые попытки примирить между собой эти различные точки зрения или установить соответствия между концепциями традиции и чисто гипотетическими теориями, имеющими все шансы быть дискредитированными в самом недалеком будущем. В рамках современной науки любое утверждение остается чисто гипотетическим, тогда как постулаты наук традиционных, проистекая в качестве безусловных следствий из истин метафизического порядка, постигаемых при помощи интеллектуальной интуиции, а значит, строго и однозначно, обладают совершенно иным, абсолютно достоверным характером. <...>

Прежде всего следует заметить, что наделение различными значениями слов “астрология” и “астрономия” началось сравнительно недавно. Древние греки использовали оба этих термина для обозначения некоей единой области, позднее превратившейся в объект изучения двух наук – астрологии и астрономии. Здесь мы вновь сталкиваемся с возникшим в результате специализации разделением одной и той же науки на несколько частей, — в данном случае с той лишь разницей, что одна из частей, представляющая наиболее материальную сторону этой науки, получила независимое развитие, а другая, напротив, совершенно исчезла. И действительно, сегодня никто более не знает, чем на самом деле была древняя астрология, и все попытки возродить эту науку привели пока лишь к созданию явной пародии на нее. Сегодня некоторые стремятся даже превратить астрологию в сугубо современную экспериментальную науку, основанную на статистике и исчислении вероятностей, то есть использующую методы, абсолютно не свойственные и глубоко чуждые духу Античности и Средневековья. Другие готовы ограничиться лишь возрождением “гадательного искусства”, которое действительно существовало ранее, но являлось при этом уже извращением астрологии, ее упадком или, в лучшем случае, самым заниженным и не заслуживающим никакого серьезного внимания применением ее методов (такое пренебрежительное отношение к подобному использованию астрологических методов можно увидеть в цивилизациях Востока и сегодня).

Случай химии, быть может, является еще более показательным и характерным. Современное невежество в отношении алхимии ничуть не уступает невежеству в отношении астрологии. Истинная алхимия была наукой сущностно космологического порядка, применимой, впрочем, и к человеческому уровню по принципу аналогии, существующей между “макрокосмом” и “микрокосмом”. Кроме того, алхимия была изначально предрасположена к перенесению ее учений и на чисто духовный уровень, и это сообщало ей еще более высокий смысл и делало ее одной из наиболее типичных и совершенных традиционных наук. Современная химия, не имеющая ни малейшего отношения к этой науке, развилась отнюдь не из нее. Химия – это лишь результат разложения и извращения алхимии, начавшихся только в Средние Века благодаря полной некомпетентности определенных ученых, не способных постигнуть истинное значение символов и воспринявших алхимические доктрины буквально. Посчитав, что речь идет только о материальных операциях, эти люди занялись более или менее хаотическим экспериментаторством. Именно подобные персонажи, которых истин-

ные алхимики иронически называли “суфлерами” (“раздувателями”) или “прожигателями угля”, и были подлинными предшественниками современных химиков. Таким образом, вся современная наука основана на руинах более древних наук, на останках, отторгнутых ими и оставленных в распоряжение невежд и “профанов”. Добавим, что так называемые “современные реставраторы алхимии” суть не более, чем продолжатели того же самого извращения, которое началось еще в Средние Века, и их искания так же далеки от сферы истинно традиционной алхимии, как современные астрологи далеки от астрологов древности. Вот почему мы с полным основанием можем утверждать, что сегодня традиционные науки Запада действительно совершенно утрачены современными людьми.

Генон Р. Кризис современного мира. – М. : АРКТОГЕЯ, 1991. – С. 46-51.

К. Поппер (1902-1994)

(1) Предварительный вопрос. *Юмовская проблема* индукции, то есть вопрос о достоверности законов природы, возникает из явного противоречия между принципом эмпиризма (утверждающим, что только “опыт” позволяет судить об истинности или ложности фактуального высказывания) и осознанием того обстоятельства, что индуктивные (или обобщающие) рассуждения недостоверны.

Под влиянием Витгенштейна Шлик высказал мнение о том, что данное противоречие можно устранить, приняв допущение, что законы природы представляют собой “не подлинные высказывания”, а “правила преобразования высказываний”, то есть разновидность “псевдовысказываний”.

Эту попытку решить проблему индукции (решение Шлика представляется мне чисто словесным) объединяет со всеми более ранними аналогичными попытками, а именно *априоризмом*, конвенционализмом и т. п., одно необоснованное допущение о том, что все подлинные высказывания в принципе должны быть полностью разрешимы, то есть верифицируемы или фальсифицируемы. Эту мысль можно выразить более точно: для всякого подлинного высказывания должна существовать логическая возможность как его (окончательной) эмпирической верификации, так и его (окончательной) эмпирической фальсификации.

Если отказаться от этого допущения, то становится возможным простое разрешение того противоречия, которое образует проблему индукции. Мы можем вполне последовательно интерпретировать законы природы и теории как подлинные высказывания, которые *частично разрешимы*, то есть они — по логическим основаниям — не верифицируемы, но *асиммет-*

ричным образом только фальсифицируемы: это высказывания, проверяемые путем систематических попыток их фальсификации.

Предлагаемое решение имеет то преимущество, что оно открывает путь также для решения второй, еще более фундаментальной проблемы теории познания (или теории эмпирического метода). Я имею в виду следующее.

(2) *Главная проблема*. Это — *проблема демаркации* (кантовская проблема границ научного познания), которую можно определить как проблему нахождения критерия, который позволил бы нам провести различие между утверждениями (высказываниями, системами высказываний), принадлежащими к эмпирической науке, и утверждениями, которые можно называть “метафизическими”.

Согласно решению этой проблемы, предложенному Витгенштейном, такое разделение достигается с помощью использования понятий “значение” или “смысл”: каждое осмысленное, или имеющее значение, предложение должно быть функцией истинности “атомарных” предложений, то есть должно быть полностью логически сводимо к сингулярным высказываниям наблюдения или выводимо из них. Если некоторое утверждение, претендующее на роль научного высказывания, не поддается такому сведению, то оно “не имеет значения”, “бессмысленно”, является “метафизическим” или просто “псевдопредложением”. В итоге *метафизика оказывается бессмысленной чепухой*.

Может показаться, что, проведя такую линию демаркации, позитивисты достигли более полного успеха в уничтожении метафизики, чем все предшествующие антиметафизики. Однако этот метод приводит к уничтожению не только метафизики, но также и самого естествознания, ибо законы природы столь же несводимы к высказываниям наблюдения, как и рассуждения метафизиков. (Вспомним проблему индукции!) Если последовательно применять критерий значения Витгенштейна, то законы природы окажутся “бессмысленными псевдопредложениями”, следовательно, “метафизическими” высказываниями. Поэтому данная попытка провести линию демаркации терпит крах.

Догму значения или смысла и порождаемые ею псевдопроблемы можно устранить, если в качестве критерия демаркации принять *критерий фальсифицируемости*, то есть по крайней мере асимметричной или *односторонней* разрешимости. Согласно этому критерию, высказывания или системы высказываний содержат информацию об эмпирическом мире только в том случае, если они обладают способностью прийти в столкновение с опытом, или более точно — если их *можно систематически проверять*, то есть подвергнуть (в соответствии с некоторым “методологическим

решением”) проверкам, результатом которых *может быть* их опровержение.

Таким образом, признание односторонне разрешимых высказываний позволяет нам решить не только проблему индукции (заметим, что существует лишь один тип умозаключения, осуществляемого в индуктивном направлении, а именно — дедуктивный *modus tollens*), но также более фундаментальную проблему демаркации — ту проблему, которая породила почти все другие проблемы эпистемологии. Наш критерий фальсифицируемости с достаточной точностью отличает теоретические системы эмпирических наук от систем метафизики (а также от конвенционалистских и тавтологических систем), не утверждая при этом бессмысленности метафизики (в которой с исторической точки зрения можно усмотреть источник, породивший теории эмпирических наук).

Поэтому, перефразировав и обобщив хорошо известное замечание Эйнштейна, эмпирическую науку можно охарактеризовать следующим образом: *в той степени, в которой научное высказывание говорит о реальности, оно должно быть фальсифицируемо, а в той степени, в которой оно не фальсифицируемо, оно не говорит о реальности.*

Логический анализ может показать, что роль (односторонней) *фальсифицируемости* как критерия *эмпирической науки* с формальной точки зрения аналогична той роли, которую для науки в целом играет *непротиворечивость*. Противоречивая система не выделяет никакого собственного подмножества из множества всех возможных высказываний. Аналогичным образом, нефальсифицируемая система не в состоянии выделить никакого собственного подмножества из множества всех возможных “эмпирических” высказываний (всех сингулярных синтетических высказываний).

Поппер К. Логика и рост научного знания. — М. : Прогресс, 1983. — С. 236-239.

Т. Кун (1922-1996)

В данном очерке термин “*нормальная наука*” означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений — достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности. В наши дни такие достижения излагаются, хотя и редко в их первоначальной форме, учебниками — элементарными или повышенного типа. Эти учебники разъясняют сущность принятой теории, иллюстрируют многие или все ее удачные применения и сравнивают эти применения с типичными наблюдениями и экспериментами. До того как подобные учебники стали общераспространенными, что произошло в нача-

ле XIX столетия (а для вновь формирующихся наук даже позднее), аналогичную функцию выполняли знаменитые классические труды ученых: “Физика” Аристотеля, “Альмагест” Птолемея, “Начала” и “Оптика” Ньютона, “Электричество” Франклина, “Химия” Лавуазье, “Геология” Лайеля и многие другие. Долгое время они неявно определяли правомерность проблем и методов исследования каждой области науки для последующих поколений ученых. Это было возможно благодаря двум существенным особенностям этих трудов. Их создание было в достаточной мере беспрецедентным, чтобы привлечь на длительное время группу сторонников из конкурирующих направлений научных исследований. В то же время они были достаточно открытыми, чтобы новые поколения ученых могли в их рамках найти для себя нерешенные проблемы любого вида.

Достижения, обладающие двумя этими характеристиками, я буду называть далее *“парадигмами”*, термином, тесно связанным с понятием “нормальной науки”. Вводя этот термин, я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований — примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, — все в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования. Таковы традиции, которые историки науки описывают под рубриками “астрономия Птолемея (или Коперника)”, “аристотелевская (или ньютонианская) динамика”, “корпускулярная (или волновая) оптика” и так далее. Изучение парадигм, в том числе парадигм гораздо более специализированных, чем названные мною здесь в целях иллюстрации, является тем, что главным образом и подготавливает студента к членству в том или ином научном сообществе. Поскольку он присоединяется таким образом к людям, которые изучали основы их научной области на тех же самых конкретных моделях, его последующая практика в научном исследовании не часто будет обнаруживать резкое расхождение с фундаментальными принципами. Ученые, научная деятельность которых строится на основе одинаковых парадигм, опираются на одни и те же правила и стандарты научной практики. Эта общность установок и видимая согласованность, которую они обеспечивают, представляют собой предпосылки для нормальной науки, то есть для генезиса и преемственности в традиции того или иного направления исследования.

<...> Парадигмы приобретают свой статус потому, что их использование приводит к успеху скорее, чем применение конкурирующих с ними способов решения некоторых проблем, которые исследовательская группа признает в качестве наиболее остро стоящих. Однако успех измеряется не полной удачей в решении одной проблемы и не значительной продуктивно-

стью в решении большого числа проблем. Успех парадигмы, будь то аристотелевский анализ движения, расчеты положения планет у Птолемея, применение весов Лавуазье или математическое описание электромагнитного поля Максвеллом, вначале представляет собой в основном открывающуюся перспективу успеха в решении ряда проблем особого рода. Заранее неизвестно исчерпывающе, каковы будут эти проблемы. Нормальная наука состоит в реализации этой перспективы по мере расширения частично намеченного в рамках парадигмы знания о фактах. Реализация указанной перспективы достигается также благодаря все более широкому сопоставлению этих фактов с предсказаниями на основе парадигмы и благодаря дальнейшей разработке самой парадигмы.

<...> Цель нормальной науки ни в коей мере не требует предсказания новых видов явлений: явления, которые не вмещаются в эту коробку, часто, в сущности, вообще упускаются из виду. Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они нетерпимы и к созданию таких теорий другими. Напротив, исследование в нормальной науке направлено на разработку тех явлений и теорий, существование которых парадигма заведомо предполагает.

<...> Что такое *научные революции*, и какова их функция в развитии науки? Большая часть ответов на эти вопросы была предвосхищена в предыдущих разделах. В частности, предшествующее обсуждение показало, что научные революции рассматриваются здесь как такие *некумулятивные эпизоды развития науки*, во время которых старая парадигма замещается целиком или частично новой парадигмой, несовместимой со старой. <...> Политические революции начинаются с роста сознания (часто ограничиваемого некоторой частью политического сообщества), что существующие институты перестали адекватно реагировать на проблемы, поставленные средой, которую они же отчасти создали. Научные революции во многом точно так же начинаются с возрастания сознания, опять-таки часто ограниченного узким подразделением научного сообщества, что существующая парадигма перестала адекватно функционировать при исследовании того аспекта природы, к которому сама эта парадигма раньше проложила путь. И в политическом и в научном развитии осознание нарушения функции, которое может привести к кризису, составляет предпосылку революции.

<...> В принципе есть только три типа явлений, которые может охватывать *вновь созданная теория*. Первый состоит из явлений, хорошо объяснимых уже с точки зрения существующих парадигм; эти явления редко представляют собой причину или отправную точку для создания теории. <...> Второй вид явлений представлен теми, природа которых указана существующими парадигмами, но их детали могут быть поняты только при

дальнейшей разработке теории. Это явления, исследованию которых ученый отдает много времени, но его исследования в этом случае нацелены на разработку существующей парадигмы, а не на создание новой. Только когда эти попытки в разработке парадигмы потерпят неудачу, ученые переходят к изучению третьего типа явлений, к осознанным *аномалиям*, характерной чертой которых является упорное сопротивление объяснению их существующими парадигмами. Только этот тип явлений и дает основание для возникновения новой теории. Парадигмы определяют для всех явлений, исключая аномалии, соответствующее место в теоретических построениях исследовательской области ученого.

<...> Учебники, которые рассматривались нами, создаются только в итоге научной революции. Они являются основой для новой традиции нормальной науки. Поднимая вопрос об их структуре, мы явно упустили один момент. Что представляет собой процесс, посредством которого новый претендент на статус парадигмы заменяет своего предшественника? <...> Именно потому, что это есть переход между несовместимыми структурами, переход между конкурирующими парадигмами не может быть осуществлен постепенно, шаг за шагом посредством логики и нейтрального опыта. Подобно переключению гештальта, он должен произойти сразу (хотя не обязательно в один прием) или не произойти вообще.

Дальше возникает вопрос, как ученые убеждаются в необходимости осуществить такую переориентацию. Частично ответ состоит в том, что очень часто они вовсе не убеждаются в этом. Коперниканское учение приобрело лишь немногих сторонников в течение почти целого столетия после смерти Коперника. Работа Ньютона не получила всеобщего признания, в особенности в странах континентальной Европы, в продолжение более чем 50 лет после появления “Начал”. Пристли никогда не принимал кислородной теории горения, так же как лорд Кельвин не принял электромагнитной теории и т. д. Трудности новообращения часто отмечались самими учеными. Дарвин особенно прочувствованно писал в конце книги “Происхождение видов”: “Хотя я вполне убежден в истине тех воззрений, которые изложены в этой книге в форме краткого обзора, я никоим образом не надеюсь убедить опытных натуралистов, умы которых переполнены массой фактов, рассматриваемых ими в течение долгих лет с точки зрения, прямо противоположной моей... Но я смотрю с доверием на будущее, на молодое возникающее поколение натуралистов, которое будет в состоянии беспристрастно взвесить обе стороны вопроса”. А Макс Планк, описывая свою собственную карьеру в “Научной автобиографии”, с грустью замечал, что “новая научная истина прокладывает дорогу к триумфу не посредством убеждения оппонентов и принуждения их видеть мир в новом свете, но скорее потому,

что ее оппоненты рано или поздно умирают и вырастает новое поколение, которое привыкло к ней”.

Кун Т. Структура научных революций. – М. : Прогресс, 1977. – С. 28-29, 45-46, 128, 134-135, 190, 198-199.

В. С. Степин (Род. 1934)

В развитии науки можно выделить такие периоды, когда преобразовывались все компоненты ее оснований. Смена научных картин мира сопровождалась коренным изменением нормативных структур исследования, а также философских оснований науки. Эти периоды правомерно рассматривать как глобальные революции, которые могут приводить к изменению типа научной рациональности.

В истории естествознания 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 достигается только тогда, когда из описания и объяснения исключается все, что относится к субъекту и процедурам его познавательной деятельности. Эти процедуры принимались как раз навсегда 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 целым 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 знания о природе к фундаментальным принципам и представлениям механики.

В соответствии с этими установками строилась и развивалась механическая картина природы, 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. Причем 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.

<...> Радикальные перемены в этой целостной и относительно устойчивой системе оснований естествознания произошли в конце XVIII — 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. <...>

Соответственно особенностям 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 другие 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 дифференциации 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 своеобразная 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). Возникает кибернетика и теория систем, сыгравшие важнейшую роль в развитии современной научной картины мира.

В процессе 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 же 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 выдвигается требование 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).

<...> В современную эпоху, в последнюю треть нашего столетия мы являемся свидетелями новых радикальных изменений в основаниях науки. Эти изменения можно охарактеризовать как *четвертую* глобальную научную революцию, в ходе которой рождается новая *постнеклассическая наука*.

Интенсивное применение научных знаний практически во всех сферах социальной жизни, революция в средствах хранения и получения знаний (компьютеризация науки, появление сложных и дорогостоящих приборных комплексов, которые обслуживают исследовательские коллективы и функционируют аналогично средствам промышленного производства и т.д.), меняет характер научной деятельности. Наряду с дисциплинарными исследованиями на передний план все более выдвигаются междисциплинарные и проблемно-ориентированные формы исследовательской деятельности. <...>

Объектами современных междисциплинарных исследований все чаще становятся уникальные системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием. Такого типа объекты постепенно начинают определять и характер предметных областей основных фундаментальных наук, детерминируя облик современной, постнеклассической науки.

Исторически развивающиеся системы представляют собой более сложный тип объекта даже по сравнению с саморегулирующимися системами. Последние выступают особым состоянием динамики исторического объекта, своеобразным срезом, устойчивой стадией его эволюции. Сама же историческая эволюция характеризуется переходом от одной относительно устойчивой системы к другой системе с новой уровневой организацией элементов и саморегуляцией. Формирование каждого нового уровня системы сопровождается ее прохождением через состояния неустойчивости (точки бифуркации), и в эти моменты небольшие случайные воздействия могут привести к появлению новых структур. Деятельность с такими системами требует принципиально новых стратегий. Саморазвивающиеся системы характеризуются кооперативными эффектами, принципиальной необратимостью процессов. Взаимодействие с ними человека протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. Включаясь во взаимодействие, человек уже имеет дело не с жесткими предметами и свойствами, а со своеобразными “созвездиями возможностей”. Перед ним в процессе деятельности каждый раз возникает проблема выбора некоторой линии развития из множества возможных путей эволюции системы. Причем сам этот выбор необратим и чаще всего не может быть однозначно просчитан. <...>

В этой связи трансформируется идеал ценностно нейтрального исследования. Объективно истинное объяснение и описание применительно к “человекоразмерным” объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с вненаучными ценностями общесоциального характера. В современных программно-ориентированных исследованиях эта экспликация осуществляется при социальной экспертизе программ. Вместе с тем в ходе самой исследовательской деятельности с человекоразмерными объектами исследователю приходится решать ряд проблем этического характера, определяя границы возможного вмешательства в объект. Внутренняя этика науки, стимулирующая поиск истины и ориентацию на приращение нового знания, постоянно соотносится в этих условиях с общегуманистическими принципами и ценностями. Развитие всех этих новых методологических установок и представлений об исследуемых объектах приводит к существенной модернизации философских оснований науки. <...>

Три крупных стадии исторического развития науки, каждую из которых открывает глобальная научная революция, можно охарактеризовать как

три исторических типа научной рациональности, сменявшие друг друга в истории техногенной цивилизации. Это — *классическая рациональность* (соответствующая классической науке в двух ее состояниях — дисциплинарном и дисциплинарно-организованном); *неклассическая рациональность* (соответствующая неклассической науке) и *постнеклассическая рациональность*. Между ними, как этапами развития науки, существуют своеобразные “перекрытия”, причем появление каждого нового типа рациональности не отбрасывало предшествующего, а только ограничивало сферу его действия, определяя его применимость только к определенным типам проблем и задач. <...>

Классический тип научной рациональности, центрируя внимание на объекте, стремится при теоретическом объяснении и описании элиминировать все, что относится к субъекту, средствам и операциям его деятельности. Такая элиминация рассматривается как необходимое условие получения объективно-истинного знания о мире. Цели и ценности науки, определяющие стратегии исследования и способы фрагментации мира, на этом этапе, как и на всех остальных, детерминированы доминирующими в культуре мировоззренческими установками и ценностными ориентациями. Но классическая наука не осмысливает этих детерминаций. <...>

Неклассический тип научной рациональности учитывает связи между знаниями об объекте и характером средств и операций деятельности. Экспликация этих связей рассматривается в качестве условий объективно-истинного описания и объяснения мира. Но связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями по-прежнему не являются предметом научной рефлексии, хотя имплицитно они определяют характер знаний (определяют, что именно и каким способом мы выделяем и осмысливаем в мире). <...>

Постнеклассический тип научной рациональности расширяет поле рефлексии над деятельностью. Он учитывает соотношенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Причем эксплицируется связь внутринаучных целей с внеаучными, социальными ценностями и целями. <...>

Степин В. С. *Теоретическое знание*. — М.: Прогресс-Традиция, 1999. — С. 381-392.

РАЗДЕЛ 4. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

4.1 Природа и сущность человека. Базовые философские концепции человека

Мэн-цзы (ок. 372-289 до н.э.)

<...> Гао-цзы сказал: “Природа [человека] подобна бурлящему потоку воды: откроешь [ему путь] на восток – потечет на восток, откроешь [ему путь] на запад – потечет на запад. Природа человека не разделяется на добрую и недобрую, подобно тому как вода в своем [течении] не различает востока и запада”.

Мэн-цзы ответил: “Вода действительно не различает востока и запада. Но разве она не различает, где верх и где низ? Стремление природы человека к добру подобно стремлению воды течь вниз. Среди людей нет таких, которые бы не стремились к добру, [так же как] нет такой воды, которая не стремилась бы [течь] вниз. Если ударять по воде и приводить ее в движение, можно заставить ее подняться выше лба. Если же устроить преграду и приводить ее в движение, то можно заставить ее подняться на гору. Но разве это зависит от природы воды? Сила привела к этому. Человека можно побудить делать недоброе, его природа подобна [природе воды]”.

<...> Мэн-цзы ответил: “Если [природа человека] повинуется [естественным проявлениям] чувств, то она может быть доброй. Вот что [я имею в виду], говоря, что природа человека добра. Если человек делает недоброе, то в этом нет вины его природных качеств. У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство уважения и почитания, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания – это [основа] человеколюбия. Чувство стыда и негодования – это [основа] справедливости. Чувство уважения и почитания – это [основа] ритуала. Чувство правды и неправды – это [основа] познания. Человеколюбие, справедливость, ритуал и [способность к] познанию не извне вливаются в нас, а всегда присущи нам, только мы не думаем о них. Поэтому и говорится: “Когда добиваешься, получаешь их. Когда пренебрегаешь ими, теряешь их”. [В проявлении чувств люди] отличаются друг от друга в два раза, в пять раз и в бесчисленное число раз, поэтому [они] не могут полностью использовать свои природные качества”. В “Ши цзин” сказано: “Небо породило людей, дало им различные вещи и законы [отношений между ними]. Люди владеют врожденным принципом постоянства, любят прекрасную доблесть души”. Кун-цзы сказал: “Тот, кто создал эти стихи, знал

dao!” Раз есть вещи, то должны быть и законы отношений между ними. Раз люди владеют врожденным принципом постоянства, они любят эту прекрасную доблесть души”.

Мэн-цзы сказал: “В урожайные годы большинство молодых людей бывают добрыми, а в голодные годы – злыми. Такое различие происходит не от тех природных качеств, которые дало им небо, а потому что [голод] вынудил их сердца погрузиться [во зло]. Возьмем для примера ячмень. Посеем его и пробороним. Если земля одна и та же и время посева также одно и то же, то быстро появляются всходы и в соответствующее время все созревает. И если [урожай] будет различен – это [зависит] от плодородия почвы, от количества влаги и от затраченного труда. Поэтому все однородные [вещи] подобны друг другу. Почему же только в отношении человека [мы] сомневаемся в этом? Совершенномудрый и мы – одно и то же. Поэтому Лун-цзы сказал: “Когда [кто-либо], не зная [размера] ноги, делает башмаки, я знаю, что он не сделает лукошко”. [Все] башмаки похожи друг на друга, так как ноги [людей] Поднебесной одинаковы по [форме]. <...>

Древнекитайская философия.

Собр. текстов в двух томах. Т. I. – М. : Мысль, 1972. – С. 243, 244-245.

Сюнь-цзы (ок. 313 – ок. 238 до н.э.)

<...> Человек по своей природе зол, его добродетельность рождается [практической] деятельностью! Ныне человек рождается с инстинктивным желанием наживы; когда он следует этому желанию, то в результате появляется стремление оспаривать и грабить, исчезает желание уступать. Человек рождается завистливым и злобным; когда он следует этим качествам, то в результате рождаются жестокость и вероломство, исчезают верность и искренность. Человек рождается с ушами и глазами, его влекут звуки и красота; когда он следует этим желаниям, рождается распушенность, исчезают нравственность и культурность. Таким образом, из природы человека и его стремления удовлетворить свои чувства рождается желание оспаривать и грабить, совершать то, что идет вразрез с его долгом, нарушаются все принципы, что ведет к беспорядку. Поэтому необходимо воздействие на человека с помощью воспитания и закона, нужно заставить его соблюдать нормы ритуала и выполнять свой долг, только тогда у человека появится уступчивость и он станет культурным, что приведет к порядку. Если с этой точки зрения рассматривать природу человека, тогда ста-

новится очевидным, что человек по своей природе зол и что его добродетельность порождается [практической] деятельностью!

Поэтому, так же как кривой кусок дерева нуждается в зажиме для выпрямления, причем его нужно подогреть и выправить, и только после этого он сможет стать прямым; так же как тупой кусок металла нуждается в ковке и точке и только после этого сможет стать острым, так и человек, который по своей природе зол, нуждается в воспитании и законах и только после этого сможет встать на правильный путь; на него необходимо воздействие норм ритуала и чувства долга, только тогда он сможет соблюдать законы. Сейчас, если человека не воспитывать и не воздействовать на него с помощью законов, он становится несправедливым, коварным и идет по неправильному пути. Если на человека не воздействовать с помощью норм ритуала и чувства долга, он нарушает [законы], поднимает смуту и не поддается умиротворению. В древние времена совершенномудрые правители, понимая, что человек по своей природе зол, видели в этом причину несправедливости и коварства человека, в результате чего он становится на неправильный путь, а также причину того, что человек нарушает [законы], поднимает смуту и в результате не поддается умиротворению. Поэтому они ввели ритуал и [понятие] чувства долга и создали систему законов, с тем чтобы дисциплинировать и воспитать чувства и характер человека, направив их по правильному пути, соответствующему *дао*. Тот из современных людей, кто изменяется под воздействием воспитания и законов, кто накапливает знания, соблюдает нормы ритуала и выполняет свой долг, является совершенным человеком. Тот же, кто неводержан в своих чувствах, потворствует им, нарушает нормы ритуала и не выполняет своего долга, является ничтожным человеком. Если с этой точки зрения рассматривать природу человека, тогда становится очевидным, что человек по своей природе зол и что его добродетельность порождается [практической] деятельностью.

Мэн-цзы говорил: “Способность человека к учебе объясняется тем, что он по своей природе добр”. Я говорю, что это не так. [Мэн-цзы] был не настолько [мудр], чтобы познать природу человека; кроме того, он никогда не исследовал разницы между тем, что дано человеку от природы, и тем, что составляет его [практическую] деятельность. Все, что дано человеку от природы, — это плоды [деятельности] неба, которых нельзя добиться через учебу и невозможно получить самому. Нормы ритуала и долга созданы совершенномудрыми; человек может [научиться соблюдать их] через учение и обрести это в практической деятельности. То, что не может [быть получено] через учебу или прак-

тическую деятельность, но заключено в человеке, называется его природой. То в человеке, что может быть получено через учебу и практическую деятельность, называется приобретенными чертами. Таково различие между тем, что в человеке от природы, и тем, что в нем является приобретенным! От природы человек имеет глаза, с помощью которых он может видеть, уши, с помощью которых он может слышать; таким образом, способность видеть неотделима от глаз человека, способность слышать — от его ушей. Ясно, что способность видеть и способность слышать нельзя получить через учебу. У Мэн-цзы сказано: “Человек по своей природе добр; то, что в нем есть злого, — это результат потери человеком своих врожденных качеств”. Я утверждаю, что это неправильно. Если говорить о природе человека, то уже с рождения он теряет свою простоту и лишается [природных] качеств — только в этом смысле можно говорить об утере человеком своей [сущности]. Если с этой точки зрения рассматривать природу человека, тогда становится очевидным, что человек по своей природе зол.

<...>

Древнекитайская философия. Собр. текстов в двух томах. Т. 2. — М. : Мысль, 1973. — С. 200-202.

М. Шелер (1874-1928)

<...> возникает *вопрос*, имеющий *решающее* значение для всей нашей проблемы: если животному присущ интеллект, то *отличается ли вообще человек от животного более, чем только по степени*? Есть ли еще тогда *сущностное* различие? Или же помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных ступеней в человеке есть еще что-то совершенно *иное, специфически* ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается *выбором и интеллектом*? <...>

Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его *особым* положением, *возвышается* над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, — чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору, так что познание этих психических функций и способностей, принадлежащих к *витальной* сфере, находилось бы еще в компетенции *психологии*. *Новый принцип*, делающий человека человеком, *лежит вне* всего того,

что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витаальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть *принцип, противоположный всей жизни вообще*, он как таковой вообще несводим к “естественной эволюции жизни”, и если его к чему-то и можно возвести, то *только* к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и “жизнь”. Уже греки отстаивали такой принцип и называли его “разумом”. Мы хотели бы употребить для обозначения этого Х более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д., — слово *дух*. *Деятельный же центр*, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть *личностью, в отличие* от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также “душевыми” центрами.

Но что же такое этот “дух”, этот новый и столь решающий принцип? Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только *он*, то тогда основным определением “духовного” существа станет его — или его бытийственного центра — *экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления*, от “жизни” и *всего*, что относится к “жизни”, то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое “духовное” существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но “свободно от окружающего мира” и, как мы будем это называть, “открыто миру”. У такого существа есть “мир”. Изначально данные и ему центры “сопротивления” и реакции окружающего мира, в котором *экстатически* растворяется животное, оно способно возвыситься до “предметов”, способно в принципе постигать *само* так-бытие этих “предметов”, без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витаальной системы влечений и ее чувственных функций и органов чувств.

Поэтому дух есть *предметность* (Sachlikeit), *определимость так-бытием самих вещей* (Sachen). И “носителем” духа является такое

существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него *прямо-таки перевернуто* по сравнению с животным.

<...> Только человек — поскольку он личность — может возвыситься *над собой* как живым существом и, исходя из одного центра как бы *по ту сторону* пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания *все*, в том числе и себя самого.

<...> *Эта способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки.* Для человека существенно не то, что он обладает знанием, как говорил уже Лейбниц, но то, что он обладает *сущностью* а priori или способен овладеть ею. При этом не существует “постоянной” организации разума, как ее предполагал Кант; напротив, она принципиально подвержена историческому изменению. Постоянен только *сам* разум как способность образовывать и формировать — посредством функционализации таких *сущностных* усмотрений — все новые *формы* мышления и созерцания, любви и оценки.

Если мы захотим глубже проникнуть отсюда в сущность человека, то нужно представить себе *строение актов*, ведущих к *акту идеации*. Сознательно или бессознательно, человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным *устранением характера действительности*. Животное целиком живет в конкретном и в действительности. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, “теперь” и “здесь”, а во-вторых, случайное так-бытие (So-sein), даваемое в каком-нибудь “аспекте” чувственным восприятием. Быть человеком — значит бросить мощное “нет” *этому* виду действительности. Это знал Будда, говоря: *прекрасно созерцать* всякую вещь, но страшно *быть* ею. Это знал Платон, связывавший созерцание идей с отвращением души от чувственного содержания вещей и обращением ее в себя самое, чтобы найти “источки” вещей. И то же самое имеет в виду Э. Гуссерль, связывающий познание идей с “*феноменологической редукцией*”, т. е. “зачеркиванием” или “заклчением в скобки” (случайного) коэффициента существования вещей в мире, чтобы достигнуть их “essentia”. <...>

Таким образом, человек есть то живое существо, которое может (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, *отказывая* им в питании образами восприятия и представлениями) относиться *принципиально аскетически* к своей жизни, вселяющей в него ужас. По сравнению с животным, которое всегда говорит “да” действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек — это “*тот, кто может сказать нет*”, “*аскет жизни*”, вечный *протестант* против всякой

только действительности. Одновременно, по сравнению с животным, существование которого *есть* воплощенное филистерство, человек — это вечный “Фауст”, *bestia cupidissima rerum novarum* (зверь, алчущий нового (лат.). — Сост.), никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся *прорвать пределы* своего здесь-и-теперь-так-бытия и “окружающего мира”, в том числе и личную действительность собственного Я. В этом смысле и З. Фрейд в книге “По ту сторону принципа удовольствия” усматривает в человеке “вытеснителя влечений”. И лишь *потому, что* он таков, человек может *надстроить* над миром своего восприятия идеальное царство мыслей, а, с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях *энергию*, т. е. может *сублимировать* энергию своих влечений в духовную деятельность. <...>

Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1988. — С. 51-54, 60, 63-65.

<...> Ни в одну из эпох взгляды на *сущность и происхождение человека* не были столь ненадежными, неопределенными и многообразными, как в нашу эпоху <...> Приблизительно за последние десять тысяч лет истории мы — первая эпоха, когда человек стал совершенно “проблематичен”; когда он больше не знает, что он такое, но в то же время *знает, что* он этого не знает. И только согласившись превратить в абсолютную *tabula rasa* (чистая доска (лат.). — Сост.) все традиции, касающиеся этого вопроса, учась с предельным методологическим ostrанением и удивлением всматриваться в существо под названием “человек”, можно будет снова добиться устойчивых результатов. Но известно, как тяжела такая *tabula rasa*, ибо едва ли где-нибудь еще власть традиционных категорий над нами столь бессознательна и потому сильна, как в этом вопросе. Единственное, что можно сделать, чтобы постепенно освободиться от них, — точно установить духовно-историческое происхождение этих категорий и, осознав его, преодолеть их.

<...> Первая идея о человеке, вполне господствующая еще в теистических (иудейских и христианских), а в особенности во всех церковных кругах — это не продукт философии и науки, но идея *религиозной веры*. Она представляет собой очень сложный результат взаимного влияния религиозного еврейства и его документов, особенно Ветхого Завета, античной религиозной истории и Евангелия: известный миф о сотворении человека (его тела и души) личным Богом, о происхожде-

нии первой четы людей, о райском состоянии (учение о первоначальном состоянии), о его грехопадении, когда он был соблазнен падшим ангелом – падшим самостоятельно и свободно; о спасении Богочеловеком, имеющим двойственную природу, и об осуществленном таким образом возвращении в число детей Божьих; многоцветная эсхатология, учение о свободе, личности и духовности, о бессмертии так называемой души, воскресении плоти, страшном суде и т.д. Внутри этих иудаистско-христианских рамок могут разместиться, конечно, и принципиально различные по их философско-историческому воздействию, особые теологические антропологии, придающие например, различное значение проблеме “падения”. Эта антропология христианско-иудаистской веры создала огромное число картин истории и всемирно-исторических перспектив, начиная от “Града Божьего” Августина через Отто фон Фрейзинга и Боссюэ вплоть до новейших теологических направлений мысли.

<...> Вторая, господствующая над нами еще сегодня идея о человеке – если высказаться нарочито резко – это, так сказать, *изобретение греков*, граждан греческих городов: самая громадная и чреватая последствиями находка в истории человеческой самооценки, которую сделали только греки и никто кроме них. Говоря языком формул, это – идея “*homo sapiens*”, выраженная наиболее четко, определенно, ясно прежде всего Анаксагором, Платоном и Аристотелем. Эта идея проводит различие между человеком и животным вообще. <...>

Четыре конкретизирующих определения следует выделить как особо значимые: 1. человек, таким образом, наделен божественным началом, которое вся природа субъективно *не* содержит; 2. это начало и то, что вечно образует и формирует мир как мир (рационализует хаос, “материю” в космос), суть онтологически или по крайней мере по своему принципу *одно и то же*; поэтому и познание мира истинно; 3. это начало в качестве λόγος (царство “*formae substantiales*” у Аристотеля) и в качестве человеческого разума достаточно сильно и могущественно, чтобы претворять в действительность свои идеальные содержания (“власть духа”, “самовластие идеи”); 4. это начало абсолютно как константно, так и с исторической точки зрения, даже не привлекая силы влечений и чувственности (восприятие и т. д.), которые присущи как человеку, так и животному в плане принадлежности к тому или иному народу и сословию.

Здесь следует подчеркнуть со всей категоричностью, что почти вся специфически философская антропология от Аристотеля до Канта

и Гегеля — каковы перемены! — совсем несущественно отличалась от учения о человеке, представленном в этих четырех определениях. <...>

Третья идеология человека, господствующая среди нас, — критика пробилась в ней по крайней мере столько же брешей, как и в упомянутых ранее — это *натуралистические*, “*позитивистские*”, позднее также *прагматические* учения, которые я хочу обозначить короткой формулой “*homo faber*”. Эта идея также охватывает все основные проблемы антропологии. Она самым фундаментальным образом отличается от только что очерченной теории человека как “*homo sapiens*”.

Это учение о “*homo faber*” прежде всего вообще отрицает особую специфическую способность человека к разуму. Здесь не проводится существенного различия между человеком и животным: есть лишь *степенные* отличия; человек есть лишь особый вид животных. В человеке действуют те же самые элементы, силы и законы, что и во всех других живых существах — только вызывая более сложные следствия. Это относится к физической, психической и *soi-disant* “*нэтической*” сфере. Все душевное и духовное здесь понимается исходя из влечений, ощущений органов чувств и их генетических дериватов. Так называемый мыслящий “*дух*”, мнимо отличающаяся от инстинктов способность к сосредоточению воли и к целеполаганию, понимание ценностей и ценностная оценка, духовная любовь — а следовательно, и произведения этих начал (культура) — это всего лишь дополнительные эпифеномены и бездеятельные отражения в сознании тех начал, которые действуют также и в стоящем ниже человека животном мире. Итак, человек, в первую очередь — не разумное существо, не “*homo sapiens*”, а *существо, определяемое влечениями*. То, что он зовет своими мыслями, своими желаниями, своими высшими эмоциональными актами (любовь в смысле чистого блага) здесь лишь своего рода “*знаковый язык импульсов его влечений*” (Ницше, Гоббс) — символика лежащих в основе констелляций влечений и их перцептивных коррелятов. То, что называется духом, разумом, не имеет самостоятельного, обособленного метафизического происхождения, и не обладает элементарной автономной закономерностью, сообразной самим законам бытия: оно — лишь дальнейшее развитие высших психических способностей, которые мы находим уже у человекообразных обезьян. <...>

Чем же здесь является человек в первую очередь? Он есть, 1. животное, использующее знаки (язык), 2. животное, использующее орудия, 3. существо, наделенное мозгом, т. е. существо, у которого мозг, в особенности, кора головного мозга, потребляет значительно больше энергии, чем у животного.

<...> В этот удивительный унисон западноевропейской антропологии и учения об истории впервые вносит резкий диссонанс *четвертая* из пяти господствующих идей о человеке. Я хотел бы сразу сказать: эта четвертая идея до сих пор еще не понята и не признана образованным миром ни как нечто единое, ни как нечто значительное, ни как нечто, обладающее своей относительной правотой. <...>

На простой вопрос: “Что такое человек?” эта антропология отвечает: человек — это способный по-настоящему лишь к развитию пустых суррогатов (язык, орудия и т. д.), прожигающий в болезненном повышении порога собственной чувствительности свои жизненные свойства и жизнедеятельные проявления *дезертир жизни* — жизни вообще, ее основных ценностей, ее законов, ее священного космического смысла. Главный тезис нового учения сделали расхожей формулой для тех, кто туг на ухо, конечно, не его духовные отцы — люди во всяком случае глубококомысленные — это сделал искушенный публицист, Теодор Лессинг: “Человек — это вид хищных обезьян, постепенно заработавший на своем так называемом “духе” манию величия”. <...> Идея, инспирированная большей частью Шопенгауэром, такова: именно потому, что человек столь беззащитен перед противостоящим ему окружающим миром и в целом приспособлен к нему как вид много хуже его ближайших животных родственников, так как он не мог развиваться дальше в органологическом отношении, именно поэтому у него сформировалась тенденция в борьбе за существование отключать свои органы в пользу орудий (причем, язык и понятия также расцениваются как “нематериальные орудия”), которые делают ненужным функциональное образование и дальнейшее усовершенствование органов чувств. Поэтому разум не есть изначально существующая духовная сила, которая делает возможным и необходимым такое отключение, — он есть лишь результат этого фундаментального отрицающего акта “отключения”, своего рода шопенгауэровского “Отрицания воли к жизни”.

<...> Ну а теперь о последней, *пятой* из существующих ныне идей о человеке! Ей опять-таки соответствует своеобразная историческая доктрина. Эта идея еще мало известна, еще меньше, чем только что изложенная.

Если предыдущая идея о человеке в некоторой мере унижает его, по крайней мере — как “*homo sapiens*”, которого почти вся западноевропейская история духа идентифицировала с *человеком*, унижает так, как этого не делала до сих пор еще ни одна система исторических идей (ведь здесь он, как ни как, — “заболевшее своим духом животное”), то

эта пятая идея, наоборот, позволяет самосознанию человека подняться на такую ступень, взлететь на такую головокружительную, гордую высоту, какой не сулило ему ни одно другое из известных учений. “Омерзение и болезненный стыд”, как Ницше охарактеризовал человека в “Заратустре”, — таким он становится, однако, только когда его меряют по блестящему образу сверхчеловека, единственно ответственного и всегда готового взять на себя ответственность, господина, творца, смысла существования Земли и единственного оправдания того, что называется человечеством и народом, историей и мировым процессом, и даже самой ценностной вершины бытия — вот что является исходным эмоциональным пунктом этого учения. Этот новый тип антропологии воспринял *идею сверхчеловека* Ницше и подвел под нее новый рациональный фундамент. <...>

Как у Д. Г. Керлера, так и у Н. Гартмана мы находим атеизм нового типа, несравнимый со всем западноевропейским атеизмом до ницшеанского периода и образующий фундамент новой идеи человека. Я называю его обычно “*постуляторным атеизмом серьезности и ответственности*”. <...> Следует иметь в виду: в этой форме “постуляторного атеизма” отрицание Бога означает не снятие ответственности и уменьшение самостоятельности и свободы человека, а как раз предельно допустимое *повышение ответственности и суверенитета*. Ницше первым продумал следствия, причем не на половину, а до самого конца — и не только продумал, но и прочувствовал в глубине своего сердца — следствия тезиса “Бог умер”. Бог может быть только мертвым, если жив сверхчеловек — он, нечто сверхбожественное, он, единственное оправдание мертвого Бога. Так, и Гартман говорит: “Предикаты Бога (предопределение и провидение) следует перенести обратно на человека”. Но заметим: не на *humanité*, не на “большое существо”, как у Конта, а на *личность* — а именно, на *ту* личность, у которой максимум ответственной воли, цельности, чистоты, ума и могущества. Человечество, народы, история, большие коллективы — все это лишь обходные пути к покоящейся в самой себе самоценности и к самобытному великолепию такого рода личности. Ту полноту благочестия, любви, поклонения, какую люди посвящали Богам, достойны снискать личности такого рода. В холодном как лед одиночестве, абсолютно самостоятельная, не производная ни от чего, у обоих философов, у Гартмана и у Керлера, личность стоит между двух порядков — с одной стороны, реального механизма, с другой — свободно парящего в себе царства объективных ценностей и идей, которое не полагается каким-либо жизненно-духовным Логосом. <...>

Э. Фромм (1900-1980)

Многие полагают, что люди — это овцы, другие считают их хищными волками. Каждая из сторон может аргументировать свою точку зрения. Тот, кто считает людей овцами, может указать хотя бы на то, что они с легкостью выполняют приказы людей, даже в ущерб себе. Он может также добавить, что люди снова и снова следуют за своими вождями на войну, которая не дает им ничего, кроме разрушения, что они верят любой несуразице, если она излагается с надлежащей настойчивостью и подкрепляется авторитетом властителей — от прямых угроз священников и королей до вкрадчивых голосов более или менее тайных обольстителей. Кажется, что большинство людей, подобно дремлющим детям, легко поддается внушению и готово безвольно следовать за любым, кто, угрожая или заискивая, достаточно упорно их уговаривает. Человек с сильными убеждениями, пренебрегающий воздействием толпы, скорее исключение, чем правило. Он часто вызывает восхищение последующих поколений, но, как правило, является посмешищем в глазах своих современников.

Великие инквизиторы и диктаторы основывали свои системы власти как раз на утверждении, что люди — это овцы. Именно мнение, согласно которому люди — овцы и потому нуждаются в вождях, принимающих за них решения, нередко придавало самим вождям твердую убежденность, что они выполняли вполне моральную, хотя подчас и весьма трагичную обязанность: брали на себя руководство и снимали с других груз ответственности и свободы, давая людям то, что те хотели.

Однако если большинство людей — овцы, то почему они ведут жизнь, которая этому полностью противоречит? История человечества написана кровью. Это история никогда не прекращающегося насилия, поскольку люди почти всегда подчиняли себе подобных с помощью силы. Разве Талаат-паша сам убил миллионы армян? Разве Гитлер один убил миллионы евреев? Разве Сталин один убил миллионы своих политических противников? Нет. Эти люди были не одиноки, они располагали тысячами других людей, которые умерщвляли и пытали, делая это не просто с желанием, но даже с удовольствием. Разве мы не сталкиваемся повсюду с бесчеловечностью человека — в случае безжалостного ведения войны, в случае убийства и насилия, в случае беззастенчивой эксплуатации слабых более сильными? А как часто стоны истязаемого и страдающего существа наталкиваются на глухие уши и

ожесточенные сердца! Такой мыслитель, как Гоббс, из всего этого сделал вывод: *homo homini lupus est* – человек человеку – волк. И сегодня многие из нас приходят к заключению, что человек от природы является существом злым и деструктивным, что он напоминает убийцу, которого от любимого занятия может удерживать только страх перед более сильным убийцей. <...>

Может быть, есть другое, лучшее объяснение этого удивительного противоречия? Может быть, ответ прост и заключается в том, что меньшинство волков живет бок о бок с большинством овец? Волки хотят убивать, овцы хотят делать то, что им приказывают. Волки заставляют овец убивать и душить, а те поступают так не потому, что это доставляет им радость, а потому, что они хотят подчиняться. Кроме того, чтобы побудить большинство овец действовать, как волки, убийцы должны придумать истории о правоте своего дела, о защите свободы, которая якобы находится в опасности, о мести за детей, заколотых штыками, об изнасилованных женщинах и поруганной чести. Этот ответ звучит убедительно, но и после него остается много сомнений. Не означает ли он, что существуют как бы две человеческие расы – волки и овцы? Кроме того, возникает вопрос: если это не свойственно их природе, то почему овцы с такой легкостью поддаются поведению волков, когда насилие представлено в качестве их священной обязанности? Может быть, сказанное о волках и овцах не соответствует действительности? Может быть, и в самом деле отличительным свойством человека является нечто волчье и большинство просто не проявляет этого открыто? А может, речь вообще не должна идти об альтернативе? Может быть, человек – это одновременно и волк, и овца, или он – ни волк, ни овца?

Сегодня, когда нации определяют возможность применения опаснейшего разрушающего оружия против своих “врагов” и, очевидно, не страшатся даже собственной гибели в ходе массового уничтожения, ответ на эти вопросы имеет решающее значение. Если мы будем убеждены, что человек от природы склонен к разрушению, что потребность применять насилие коренится глубоко в его существе, то может ослабнуть наше сопротивление все возрастающей жестокости. Почему нужно сопротивляться волкам, если все мы в той или иной степени волки? Вопрос о том, является ли человек волком или овцой, – это лишь заостренная формулировка вопроса, который в самом широком и общем смысле принадлежит к основополагающим проблемам теологического и философского мышления западного мира, а именно: является ли человек по существу злым и порочным, или он добр по

своей сути и способен к самосовершенствованию? Ветхий завет не считает, что человек порочен в своей основе. *Неповиновение* Богу со стороны Адама и Евы не рассматривается как грех. Мы нигде не находим указаний на то, что это неповиновение погубило человека. Напротив, это неповиновение является предпосылкой того, что человек осознал самого себя, что он стал способен решать свои дела. Таким образом, этот первый акт неповиновения в конечном счете является первым шагом человека на пути к свободе. Кажется даже, что это неповиновение было предусмотрено божьим планом. Согласно пророкам, именно благодаря тому, что человек был изгнан из рая, он оказался в состоянии сам формировать свою историю, укреплять свои человеческие силы и в качестве полностью развитого индивида достигнуть гармонии с другими людьми и природой. Эта гармония заступила на место прежней, в которой человек *еще не был* индивидом. Мессианская мысль пророков явно исходит из того, что человек в своей основе непорочен и может быть спасен помимо особого акта божьей милости.

Конечно, этим еще не сказано, что способность к добру обязательно побеждает. Если человек творит зло, то он и сам становится хуже. Так, например, сердце фараона “ожесточилось”, поскольку он постоянно творил зло. Оно ожесточилось настолько, что в определенный момент для него стало совершенно невозможно начать все заново и покаяться в содеянном. Примеров злодеяний в Ветхом завете содержится не меньше, чем примеров праведных дел, но в нем ни разу не делается исключения для таких возвышенных образов, как царь Давид. С точки зрения Ветхого завета человек способен и к хорошему, и к дурному, он должен выбирать между добром и злом, между благословением и проклятием, между жизнью и смертью. Бог никогда не вмешивается в это решение. Он помогает, посылая своих посланцев, пророков, чтобы наставлять людей, каким образом они могут распознавать зло и осуществлять добро, чтобы предупреждать их и возражать им. Но после того как это уже свершилось, человек остается наедине со своими “двумя инстинктами” – стремлением к добру и стремлением к злу, теперь он сам должен решать эту проблему.

Развитие христианства шло иначе. По мере становления христианской веры появилась точка зрения, согласно которой неповиновение Адама было грехом, причем настолько тяжким, что он погубил природу самого Адама и всех его потомков. Теперь человек не мог больше собственными силами освободиться от этой порочности. Только акт божьей милости, появление Христа, умершего за людей, может уничтожить эту порочность и спасти тех, кто уверует в него. <...>

<...> Главной опасностью для человечества является не изверг или садист, а *нормальный человек, наделенный необычайной властью*. Однако для того, чтобы миллионы поставили на карту свою жизнь и стали убийцами, им необходимо внушить такие чувства, как ненависть, возмущение, деструктивность и страх. Наряду с оружием эти чувства являются неременным условием для ведения войны, однако они не являются ее причиной, так же как пушки и бомбы сами по себе не являются причиной войн. Многие полагают, что атомная война в этом смысле отличается от войны традиционной. Тот, кто нажатием кнопки запускает атомные бомбы, каждая из которых способна унести сотни тысяч жизней, едва ли испытывает те же чувства, что и солдат, убивающий с помощью штыка или пулемета. Но даже если запуск атомной ракеты в сознании упомянутого лица переживается только как послушное исполнение приказа, все же остается вопрос: не должны ли содержаться в более глубоких слоях его личности деструктивные импульсы или по меньшей мере глубокое безразличие по отношению к жизни, для того чтобы подобное действие вообще стало возможным?

Я хотел бы остановиться на трех феноменах, которые лежат, по моему мнению, в основе наиболее вредной и опасной формы человеческого ориентирования: на любви к мертвому, закоренелом нарциссизме и симбиозно-инцестуальном влечении. Взятые вместе, они образуют “синдром распада”, который *побуждает человека разрушать ради разрушения* и ненавидеть ради ненависти. Я хотел бы также обсудить “синдром роста”, который состоит из любви к живому, любви к человеку и к независимости. Лишь у немногих людей один из этих двух синдромов получил полное развитие. Однако нет сомнения в том, что каждый человек движется в определенном, избранном им направлении: к живому или мертвому, к добру или злу.

<...> В своих менее тяжелых проявлениях некрофилия, нарциссизм и инцестуальное влечение весьма отличаются друг от друга, и часто случается так, что у кого-то имеется только одно из этих ориентирований, а два другие отсутствуют. Ни одно из них в их доброкачественных формах не является причиной существенного нарушения разума, способности любить или интенсивной деструктивности. <...> Но чем злокачественнее эти три ориентирования, тем больше они сходятся. Прежде всего, имеется тесное родство между инцестуальным влечением и нарциссизмом. В той степени, в какой человек не полностью отделился от материнского лона или материнской груди, он не свободен вступать в отношения с другими людьми и любить их. Он и

его мать (как единство) являются объектами его нарциссизма. В подобных случаях мы особенно отчетливо наблюдаем переплетение инцестуального влечения и нарциссизма. Эта специфическая смесь объясняет силу и иррациональность любого национального, расового, религиозного или политического фанатизма.

К совершенно архаическим формам инцестуального симбиоза и нарциссизма прибавляется еще и некрофилия. Стремление возвратиться в материнское лоно и в прошлое означает одновременно склонность к мертвому и разрушению. Когда экстремальные формы некрофилии, нарциссизма и инцестуального симбиоза сплетаются друг с другом, мы можем говорить о синдроме, который я назвал бы “синдромом распада”. Кто страдает этим синдромом, тот зол в полном смысле этого слова, он совершает предательство в отношении жизни и роста, чтобы посвятить себя смерти и уродованию. Лучший пример человека, страдавшего синдромом распада, – Гитлер. Как уже было отмечено, он ощущал сильное влечение к мертвому и к разрушению; он был крайне нарциссичным человеком, для которого реальностью являлись лишь *его собственные* желания и мысли. И он был в высшей степени инцестуально связанным человеком. Каким бы образом ни рассматривать его отношения с матерью, их инцестуальный характер находит свое отражение прежде всего в его фанатической преданности расе и народу, который был с ним одной крови. Он был одержим идеей спасти германскую расу, препятствуя смешению ее крови. Как он заявлял в “Mein Kampf”, речь шла, во-первых, о том, чтобы спасти ее от сифилиса; во-вторых, он хотел предохранить ее от осквернения со стороны евреев. Нарциссизм, смерть и инцест дали роковое смешение, которое сделало Гитлера врагом человечества и жизни. <...>

Фромм Э. Душа человека. Ее способность к добру и злу // Фромм Э. Душа человека. – М. : АСТ-ЛТД, 1998. – С. 27- 33, 122-124.

Ж.-П. Сартр (1905-1980)

<...> 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. <...>

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. <...>

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. <...> 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. <...> Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответственен 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. <...> 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 цен-

ность 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. <...>

Меня упрекали за сам вопрос: является ли экзистенциализм гуманизмом. <...> Действительно, слово «гуманизм» имеет два совершенно различных смысла. Под гуманизмом можно понимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую ценность. Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен. И мы не обязаны думать, что есть какое-то человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта. Культ человечества приводит к замкнутому гуманизму Конта и - стоит сказать - к фашизму. Такой гуманизм нам не нужен.

Но гуманизм можно понимать и в другом смысле. Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности - в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда 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.

<...> Экзистенциализм – это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. <...> Экзистенциализм – не такой атеизм, который растрчивает 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.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319- 344.

4.2 Человек в системе социальных связей. Личность, её свобода и ответственность. Смысл и ценности человеческого бытия

Бозций (ок. 480-524)

<...> Что же касается [слова] “лицо”, “личность”, — то ему чрезвычайно трудно подобрать подходящее определение. В самом деле, если мы признаем, что всякая природа имеет личность, то, пытаясь провести различие между “природой” и “личностью”, мы запутаемся в клубке неразрешимых [трудностей]. Если же мы не будем приравнивать “личность” к “природе”, нам придется решать, на какие природы распространяется личность, то есть каким природам подобает иметь личность, а какие несовместимы с названием “личности”.

Но одно-то уж во всяком случае очевидно, а именно: что подлежащим “личности” является природа, и ни о чем кроме природы “личность” сказываться не может.

Итак, нам нужно исследовать соотношение “природы” и “лица” и вести разыскания следующим образом.

Поскольку, [во-первых], не может быть личности без природы; и поскольку, [во-вторых], природы бывают либо субстанциями, либо акциденциями; поскольку, наконец, ясно, что акциденция не может иметь личности, — в самом деле, ну кто сможет назвать какую-нибудь личность белизны, черноты или величины? — постольку мы вынуждены признать, что о лице может идти речь только применительно к субстанциям.

Но из субстанций одни — телесные, другие же — бестелесные. Далее, из телесных [субстанций] одни — живые, а другие — нет; из живых одни способны к чувственному восприятию, другие — нет; из способных к чувственному восприятию одни разумны, а другие — неразумны. В свою очередь, из бестелесных [субстанций] одни — разумны, другие нет, как, например, жизненная сила (*vita*) у животных; из разумных же одна [субстанция] неизменна и бесстрастна (*impassibilis*) по природе — Бог, а другая изменчива и страстна (*passibilis*) по творению, если только не изменится к бесстрастной твердости благодатью бесстрастной субстанции, — это ангелы и душа.

Так вот, из всех вышеперечисленных [субстанций] не может быть личности, очевидно, у неживых тел — в самом деле, кто станет говорить о личности камня? — ни у тех живых тел, которые лишены чувственного восприятия — не может ведь быть личности у дерева; наконец, нет личности и в теле, лишенном разума и рассудка (*intellectus et ratio*), — ибо нет личности лошади, или быка, или других бессловесных животных, живущих только чувствами без разума. Но мы говорим о личности человека, Бога, ангела.

Далее, из субстанций одни — универсальны, другие — частны (*particulares*). Универсальные [субстанции] — это те, что сказываются о единичных [вещах], как, например, “человек”, “животное”, “камень”, “дерево” и тому подобное, то есть роды и виды. Ибо и “человек” сказывается о единичных людях и “животное” о единичных животных и “камень” и “дерево” — о единичных камнях и [кусках] дерева. Частные же [субстанции] — это те, которые не сказываются о других, как, например, “Цицерон”, “Платон”, “вот этот камень, из которого сделана вот эта статуя Ахилла”, “вот это дерево, из которого изготовлен вот этот стол”.

Так вот, применительно к универсальным [субстанциям] нигде не может быть речи о личности; но только применительно к единичным и индивидуальным. В самом деле, нет личности животного или человека вообще; но Цицерон, или Платон, или другие единичные индивиды могут быть названы [отдельными] лицами. <...>

Бозций. Против Евтихия и Нестория // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. — М. : Наука, 1990. — С. 170-172.

Дж. Пико делла Мирандола (1463-1494)

<...> И установил, наконец, лучший творец, чтобы тот, кому он не смог дать ничего собственного, имел общим с другими все, что было свойственным отдельным творениям. Тогда согласился Бог с тем,

что человек — творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: “Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные”. О, высшая щедрость Бога-отца! О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, что пожелает, и быть тем, кем хочет! <...>

Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология в 2 т. Т. 1. — М. : Мысль, 1981. — С. 249.

Н. Макиавелли (1469-1527)

Я знаю, сколь часто утверждалось раньше и утверждается ныне, что всем в мире правят судьба и Бог, люди же с их разумением ничего не определяют и даже ничему не могут противостоять; отсюда делается вывод, что незачем утруждать себя заботами, а лучше примириться со своим жребием. Особенно многие уверовали в это за последние годы, когда на наших глазах происходят перемены столь внезапные, что всякое человеческое предвидение оказывается перед ними бессильно. Иной раз и я склоняюсь к общему мнению, задумываясь о происходящем.

И однако, ради того, чтобы не утратить свободу воли, я предположу, что, может быть, судьба распоряжается лишь половиной всех наших дел, другую же половину, или около того, она предоставляет самим людям. Я уподобил бы судьбу бурной реке, которая, разбушавшись, затопляет берега, валит деревья, крушит жилища, вымывает и намывает землю: все бегут от нее прочь, все отступают перед ее напором, бессильные его сдержать. Но хотя бы и так, — разве это мешает людям принять меры предосторожности в спокойное время, то есть возвести заграждения и плотины так, чтобы, выйдя из берегов, река либо устремилась в каналы, либо остановила свой безудержный и опасный бег?

То же и судьба: она являет свое всеисилие там, где препятствием ей не служит доблесть, и устремляет свой напор туда, где не встречает возведенных против нее заграждений. Взгляните на Италию, захлестнутую ею же вызванным бурным разливом событий, и вы увидите, что она подобна ровной местности, где нет ни плотин, ни заграждений. А ведь если бы она была защищена доблестью, как Германия, Испания и Франция, этот разлив мог бы не наступить или, по крайней мере, не причинить столь значительных разрушений. Этим, я полагаю, сказано достаточно о противостоянии судьбе вообще.

Что же касается, в частности, государей, то нам приходится видеть, как некоторые из них, еще вчера благоденствовавшие, сегодня лишаются власти, хотя, как кажется, не изменился ни весь склад их характера, ни какое-либо отдельное свойство. Объясняется это, я полагаю, теми причинами, которые были подробно разобраны выше, а именно тем, что если государь всецело полагается на судьбу, он не может выстоять против ее ударов. Я думаю также, что сохраняют благополучие те, чей образ действий отвечает особенностям времени, и утрачивают благополучие те, чей образ действий не отвечает своему времени.

Ибо мы видим, что люди действуют по-разному, пытаясь достичь цели, которую каждый ставит перед собой, то есть богатства и славы: один действует осторожностью, другой — натиском; один — силой, другой — искусством; один — терпением, другой — противоположным способом, и каждого его способ может привести к цели. Но иной раз мы видим, что хотя оба действовали одинаково, например, осторожностью, только один из двоих добился успеха, и наоборот, хотя каждый действовал по-своему: один осторожностью, другой натиском, — оба в равной мере добились успеха. Зависит же это именно от того, что один образ действий совпадает с особенностями времени, а другой — не совпадает. Поэтому бывает так, что двое, действуя по-разному, одинаково добиваются успеха, а бывает так, что двое действуют одинаково, но только один из них достигает цели.

От того же зависят и превратности благополучия: пока для того, кто действует осторожностью и терпением, время и обстоятельства складываются благоприятно, он процветает, но стоит времени и обстоятельствам перемениться, как процветанию его приходит конец, ибо он не переменяет своего образа действий. И нет людей, которые умели бы к этому приспособиться, как бы они ни были благоразумны. Во-первых, берут верх природные склонности, во-вторых, человек не может заставить себя свернуть с пути, на котором он до того времени

неизменно преуспевал. Вот почему осторожный государь, когда настанет время применить натиск, не умеет этого сделать и оттого гибнет, а если бы его характер менялся в лад с временем и обстоятельствами, благополучие его было бы постоянно.

Папа Юлий всегда шел напролом, время же и обстоятельства благоприятствовали такому образу действий, и потому он каждый раз добивался успеха. Вспомните его первое предприятие – захват Болоньи, еще при жизни мессера Джованни Бентивольи. Венецианцы были против, король Испании тоже, с Францией еще велись об этом переговоры, но папа сам выступил в поход, с обычной для него неукротимостью и напором. И никто этому не воспрепятствовал, венецианцы – от страха, Испания – надеясь воссоединить под своей властью Неаполитанское королевство; уступил и французский король, так как, видя, что папа уже в походе, и желая союза с ним против венецианцев, он решил, что не может без явного оскорбления отказать ему в помощи войсками.

Этим натиском и внезапностью папа Юлий достиг того, чего не достиг бы со всем доступным человеку благоразумием никакой другой глава Церкви; ибо, останься он в Риме, выжидая, пока все уладится и образуется, как сделал бы всякий на его месте, король Франции нашел бы тысячу отговорок, а все другие — тысячу доводов против захвата. Я не буду говорить о прочих его предприятиях, все они были того же рода, и все ему удавались; из-за краткости правления он так и не испытал неудачи, но, проживи он дольше и наступи такие времена, когда требуется осторожность, его благополучию пришел бы конец, ибо он никогда не уклонился бы с того пути, на который его увлекала натура.

Итак, в заключение скажу, что фортуна непостоянна, а человек упорствует в своем образе действий, поэтому, пока между ними согласие, человек пребывает в благополучии, когда же наступает разлад, благополучию его приходит конец. И все-таки я полагаю, что натиск лучше, чем осторожность, ибо фортуна — женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать — таким она поддается скорее, чем тем, кто холодно берется за дело. Поэтому она, как женщина, — подруга молодых, ибо они не так осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают.

Макиавелли Н. Государь. – М. : Планета, 1990. – С. 73-76.

Ф. М. Достоевский (1821 – 1881)

— Ведь вот и тут без предисловия невозможно, то есть без литературного предисловия, тыфу! — засмеялся Иван, — а какой уж я со-

чинитель! Видишь, действие у меня происходит в шестнадцатом столетии, а тогда, — тебе, впрочем, это должно быть известно еще из классов, — тогда как раз было в обычае сводить в поэтических произведениях на землю горние силы. Я уж про Данта не говорю. Во Франции судебские клерки, а тоже и по монастырям монахи давали целые представления, в которых выводили на сцену Мадонну, ангелов, святых, Христа и самого бога. Тогда всё это было очень простодушно. В «Notre Dame de Paris» («Соборе Парижской Богоматери» (франц.). — Сост.) у Виктора Гюго в честь рождения французского дофина, в Париже, при Людовике XI, в зале ратуши дается назидательное и даровое представление народу под названием: «Le bon jugement de la très sainte et gracieuse Vierge Marie» («Милосердный суд пресвятой и всемилостивой девы Марии» (франц.). — Сост.), где и является она сама лично и произносит свой bon jugement (милосердный суд (франц.). — Сост.). У нас в Москве, в допетровскую старину, такие же почти драматические представления, из Ветхого завета особенно, тоже совершались по временам; но, кроме драматических представлений, по всему миру ходило тогда много повестей и «стихов», в которых действовали по надобности святые, ангелы и вся сила небесная. У нас по монастырям занимались тоже переводами, списыванием и даже сочинением таких поэм, да еще когда — в татарщину. Есть, например, одна монастырская поэмка (конечно, с греческого): «Хождение богородицы по мукам», с картинками и со смелостью не ниже дантовских. Богоматерь посещает ад, и руководит ее «по мукам» архангел Михаил. Она видит грешников и мучения их. Там есть, между прочим, один презанимательный разряд грешников в горящем озере: которые из них погружаются в это озеро так, что уж и выплыть более не могут, то «тех уже забывает бог» — выражение чрезвычайной глубины и силы. И вот, пораженная и плачущая богоматерь падает пред престолом Божиим и просит всем во аде помилования, всем, которых она видела там, без различия. Разговор ее с богом колоссально интересен. Она умоляет, она не отходит, и когда бог указывает ей на прогвожденные руки и ноги ее сына и спрашивает: как я прощу его мучителей, — то она велит всем святым, всем мученикам, всем ангелам и архангелам пасть вместе с нею и молить о помиловании всех без разбора. Кончается тем, что она вымаливает у бога остановку мук на всякий год от великой пятницы до троицына дня, а грешники из ада тут же благодарят господи и вопиют к нему: «Прав ты, господи, что так судил». Ну вот и моя поэмка была бы в том же роде, если б явилась в то время. У меня на сцене является он; правда, он ничего и не говорит в поэме, а только

появляется и проходит. Пятнадцать веков уже минуло тому, как он дал обетование прийти во царствии своем, пятнадцать веков, как пророк его написал: «Се грядущи скоро». «О дне же сем и часе не знает даже и сын, токмо лишь отец мой небесный», как изрек он и сам еще на земле. Но человечество ждет его с прежнею верой и с прежним умилением. О, с большею даже верой, ибо пятнадцать веков уже минуло с тех пор, как прекратились залогов с небес человеку:

*Верь тому, что сердце скажет,
Нет залогов от небес.*

И только одна лишь вера в сказанное сердцем! Правда, было тогда и много чудес. Были святые, производившие чудесные исцеления; к иным праведникам, по жизнеописаниям их, сходила сама царица небесная. Но дьявол не дремлет, и в человечестве началось уже сомнение в правдивости этих чудес. Как раз явилась тогда на севере, в Германии, страшная новая ересь. Огромная звезда, «подобная светильнику» (то есть церкви) «пала на источники вод, и стали они горьки». Эти ереси стали богохульно отрицать чудеса. Но тем пламеннее верят оставшиеся верными. Слезы человечества восходят к нему по-прежнему, ждут его, любят его, надеются на него, жаждут пострадать и умереть за него, как и прежде. И вот столько веков молило человечество с верой и пламенем: «Бо Господи явися нам», столько веков взывало к нему, что он, в неизмеримом сострадании своем, возжелал снизойти к молящим. Снисходил, посещал он и до этого иных праведников, мучеников и святых отшельников еще на земле, как и записано в их «житиях». У нас Тютчев, глубоко веровавший в правду слов своих, возвестил, что

*Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде царь небесный
Исходил благословляя.*

Что непременно и было так, это я тебе скажу. И вот он возжелал появиться хоть на мгновенье к народу, — к мучающемуся, страдающему, смрадно-грешному, но младенчески любящему его народу. Действие у меня в Испании, в Севилье, в самое страшное время инквизиции, когда во славу Божию в стране ежедневно горели костры и

*В великолепных автодафе
Сжигали злых еретиков.*

О, это, конечно, было не то сошествие, в котором явится он, по обещанию своему, в конце времен во всей славе небесной и которое будет внезапно, «как молния, блистающая от востока до запада». Нет, он возжелал хоть на мгновение посетить детей своих и именно там, где как раз затрещали костры еретиков. По безмерному милосердию своему он проходит еще раз между людей в том самом образе человеческого, в котором ходил три года между людьми пятнадцать веков назад. Он снисходит на «стогны жаркие» южного города, как раз в котором всего лишь накануне в «великолепном автодафе», в присутствии короля, двора, рыцарей, кардиналов и прелестнейших придворных дам, при многочисленном населении всей Севильи, была сожжена кардиналом великим инквизитором разом чуть не целая сотня еретиков *ad maiorem gloriam Dei* (к вящей славе Господней (лат.). — Сост.). Он появился тихо, незаметно, и вот все — странно это — узнают его. Это могло бы быть одним из лучших мест поэмы, то есть почему именно узнают его. Народ непобедимою силой стремится к нему, окружает его, нарастает кругом него, следует за ним. Он молча проходит среди их с тихой улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к нему, даже лишь к одеждам его, исходит целящая сила. Вот из толпы восклицает старик, слепой с детских лет: «Господи, исцели меня, да и я тебя узрю», и вот как бы чешуя сходит с глаз его, и слепой его видит. Народ плачет и целует землю, по которой идет он. Дети бросают пред ним цветы, поют и вопиют ему: «Осанна!» «Это он, это сам он, — повторяют все, — это должен быть он, это никто как он». Он останавливается на паперти Севильского собора в ту самую минуту, когда во храм вносят с плачем детский открытый белый гробик: в нем семилетняя девочка, единственная дочь одного знатного гражданина. Мертвый ребенок лежит весь в цветах. «Он воскресит твое дитя», — кричат из толпы плачущей матери. Вышедший навстречу гроба соборный патер смотрит в недоумении и хмурит брови. Но вот раздается вопль матери умершего ребенка. Она повергается к ногам его: «Если это ты, то воскреси дитя мое!» — восклицает она, простирая к нему руки. Процессия останавливается, гробик опускают на папёрть к ногам его. Он глядит с состраданием, и уста его тихо и еще раз произносят: «Талифа куми» — «и восста девица». Девочка подымается в гробе, садится и смотрит, улыбаясь, удивленными раскрытыми глазками кругом. В руках ее букет белых роз, с которым она лежала в гробу. В народе смятение, крики,

рыдания, и вот, в эту самую минуту, вдруг проходит мимо собора по площади сам кардинал великий инквизитор. Это девяностолетний почти старик, высокий и прямой, с иссохшим лицом, со впалыми глазами, но из которых еще светится, как огненная искорка, блеск. О, он не в великолепных кардинальских одеждах своих, в каких красовался вчера пред народом, когда сжигали врагов римской веры, — нет, в эту минуту он лишь в старой, грубой монашеской своей рясе. За ним в известном расстоянии следуют мрачные помощники и рабы его и «священная» стража. Он останавливается пред толпой и наблюдает издали. Он всё видел, он видел, как поставили гроб у ног его, видел, как воскресла девица, и лицо его омрачилось. Он хмурит седые густые брови свои, и взгляд его сверкает зловещим огнем. Он простирает перст свой и велит стражам взять его. И вот, такова его сила и до того уже приучен, покорен и трепетно послушен ему народ, что толпа немедленно раздвигается пред стражами, и те, среди гробового молчания, вдруг наступившего, налагают на него руки и уводят его. Толпа моментально, вся как один человек, склоняется головами до земли пред старцем инквизитором, тот молча благословляет народ и проходит мимо. Стража приводит пленника в тесную и мрачную сводчатую тюрьму в древнем здании святого судилища и запирает в нее. Проходит день, настает темная, горячая и «бездыханная» сеvilьская ночь. Воздух «лавром и лимоном пахнет». Среди глубокого мрака вдруг отворяется железная дверь тюрьмы, и сам старик великий инквизитор со светильником в руке медленно входит в тюрьму. Он один, дверь за ним тотчас же запирается. Он останавливается при входе и долго, минуту или две, всматривается в лицо его. Наконец тихо подходит, ставит светильник на стол и говорит ему: «Это ты? ты? — Но, не получая ответа, быстро прибавляет: — Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать? Ибо ты пришел нам мешать и сам это знаешь. Но знаешь ли, что будет завтра? Я не знаю, кто ты, и знать не хочу: ты ли это или только подобие его, но завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал твои ноги, завтра же по одному моему мановению бросится подгребать к твоему костру угли, знаешь ты это? Да, ты, может быть, это знаешь», — прибавил он в проникновенном раздумье, ни на мгновение не отрываясь взглядом от своего пленника.

— Я не совсем понимаю, Иван, что это такое? — улыбнулся всё время молча слушавший Алеша, — прямо ли безбрежная фантазия или

какая-нибудь ошибка старика, какое-нибудь невозможное *qui pro quo?* (одно вместо другого, путаница, недоразумение (лат.). — Сост.).

— Прими хоть последнее, — рассмеялся Иван, — если уж тебя так разбаловал современный реализм и ты не можешь вынести ничего фантастического — хочешь *qui pro quo*, то пусть так и будет. Оно правда, — рассмеялся он опять, — старику девяносто лет, и он давно мог сойти с ума на своей идее. Пленник же мог поразить его своею наружностью. Это мог быть, наконец, просто бред, видение девяностолетнего старика пред смертью, да еще разгоряченного вчерашним автодафе во сто сожженных еретиков. Но не всё ли равно нам с тобою, что *qui pro quo*, что безбрежная фантазия? Тут дело в том только, что старику надо высказаться, что наконец за все девяносто лет он высказывается и говорит вслух то, о чем все девяносто лет молчал.

— А пленник тоже молчит? Глядит на него и не говорит ни слова?

— Да так и должно быть во всех даже случаях, — опять засмеялся Иван. — Сам старик замечает ему, что он и права не имеет ничего прибавлять к тому, что уже прежде сказано. Если хочешь, так в этом и есть самая основная черта римского католичества, по моему мнению по крайней мере: «всё, дескать, передано тобою папе и всё, стало быть, теперь у папы, а ты хоть и не приходи теперь вовсе, не мешай до времени по крайней мере». В этом смысле они не только говорят, но и пишут, иезуиты по крайней мере. Это я сам читал у их богословов. «Имеешь ли ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого ты пришел? — спрашивает его мой старик и сам отвечает ему за него, — нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую ты так стоял, когда был на земле. Всё, что ты вновь возвестишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится как чудо, а свобода их веры тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад. Не ты ли так часто тогда говорил: „Хочу сделать вас свободными“. Но вот ты теперь увидел этих „свободных“ людей, — прибавляет вдруг старик со вдумчивою усмешкой. — Да, это дело нам дорого стоило, — продолжает он, строго смотря на него, — но мы dokonчили наконец это дело во имя твое. Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено, и кончено крепко. Ты не веришь, что кончено крепко? Ты смотришь на меня кротко и не удостоиваешь меня даже негодования? Но знай, что теперь и именно ныне эти люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами же они

принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим. Но это сделали мы, а того ль ты желал, такой ли свободы?»

— Я опять не понимаю, — прервал Алеша, — он иронизирует, смеется?

— Нимало. Он именно ставит в заслугу себе и своим, что наконец-то они побороли свободу и сделали так для того, чтобы сделать людей счастливыми. «Ибо теперь только (то есть он, конечно, говорит про инквизицию) стало возможным помыслить в первый раз о счастье людей. Человек был устроен бунтовщиком; разве бунтовщики могут быть счастливыми? Тебя предупреждали, — говорит он ему, — ты не имел недостатка в предупреждениях и указаниях, но ты не послушал предупреждений, ты отверг единственный путь, которым можно было устроить людей счастливыми, но, к счастью, уходя, ты передал дело нам. Ты обещал, ты утвердил своим словом, ты дал нам право связывать и развязывать и уж, конечно, не можешь и думать отнять у нас это право теперь. Зачем же ты пришел нам мешать?»

— А что значит: не имел недостатка в предупреждении и указании? — спросил Алеша.

— А в этом-то и состоит главное, что старику надо высказать.

«Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия, — продолжает старик, — великий дух говорил с тобой в пустыне, и нам передано в книгах, что он будто бы „искушал“ тебя. Так ли это? И можно ли было сказать хоть что-нибудь истиннее того, что он возвестил тебе в трех вопросах, и что ты отверг, и что в книгах названо „искушениями“? А между тем если было когда-нибудь на земле совершенно настоящее громовое чудо, то это в тот день, в день этих трех искушений. Именно в появлении этих трех вопросов и заключалось чудо. Если бы возможно было помыслить, лишь для пробы и для примера, что три эти вопроса страшного духа бесследно утрачены в книгах и что их надо восстановить, вновь придумать и сочинить, чтоб внести опять в книги, и для этого собрать всех мудрецов земных — правителей, первосвященников, ученых, философов, поэтов — и задать им задачу: придумайте, сочините три вопроса, но такие, которые мало того, что соответствовали бы размеру события, но и выражали бы сверх того, в трех словах, в трех только фразах человеческих, всю будущую историю мира и человечества, — то думаешь ли ты, что вся премудрость земли, вместе соединившаяся, могла бы придумать хоть что-нибудь подобное по силе и по глубине тем трем вопросам, которые действительно были предложены тебе тогда могучим и умным духом в пустыне? Уж по одним вопросам этим, лишь по чуду их появ-

ления, можно понимать, что имеешь дело не с человеческим текущим умом, а с вековечным и абсолютным. Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле. Тогда это не могло быть еще так видно, ибо будущее было неведомо, но теперь, когда прошло пятнадцать веков, мы видим, что всё в этих трех вопросах до того угадано и предсказано и до того оправдалось, что прибавить к ним или убавить от них ничего нельзя более.

Реши же сам, кто был прав: ты или тот, который тогда вопрошал тебя? Вспомни первый вопрос; хоть и не буквально, но смысл его тот: „Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, — ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что ты отымешь руку свою и прекратятся им хлебы твои“. Но ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на тебя дух земли, и сразится с тобою, и победит тебя, и все пойдут за ним, восклицая: „Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с небеси!“ Знаешь ли ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные. „Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!“ — вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против тебя и которым разрушится храм твой. На месте храма твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но всё же ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет со своей башней! Они отыщут нас тогда опять под землей, в катакомбах, скрывающихся (ибо мы будем вновь гонимы и мучимы), найдут нас и возопиют к нам: „Накормите нас, ибо те, которые обещали нам огонь с небеси, его не дали“. И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя твое, и солжем, что во имя твое. О, никогда, никогда без нас они не накормят себя! Никакая наука не даст им хлеба, пока

они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: „Лучше поработите нас, но накормите нас“. Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою! Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики. Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагоприятного людского племени с земным? И если за тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станет с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые. Они порочны и бунтовщики, но под конец они-то станут и послушными. Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать — так ужасно им станет под конец быть свободными! Но мы скажем, что послушны тебе и господствуем во имя твое. Мы их обманем опять, ибо тебя мы уж не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать. Вот что значил этот первый вопрос в пустыне, и вот что ты отверг во имя свободы, которую поставил выше всего. А между тем в вопросе этом заключалась великая тайна мира сего. Приняв „хлебы“, ты бы ответил на всеобщую и вековечную тоску человеческую как одиночного существа, так и целого человечества вместе — это: „пред кем преклониться?“ Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно *все вместе*. Вот эта потребность *общности* преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека одиночно и как целого человечества с начала веков. Из-за всеобщего преклонения они истребляли друг друга мечом. Они созидали богов и взывали друг к другу: „Бросьте ваших богов и придите поклониться нашим, не то смерть вам и богам вашим!“ И так будет до скончания мира, даже и

тогда, когда исчезнут в мире и боги: всё равно падут пред идолами. Ты знал, ты не мог не знать эту основную тайну природы человеческой, но ты отверг единственное абсолютное знамя, которое предлагалось тебе, чтобы заставить всех преклониться пред тобою бесспорно, — знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы и хлеба небесного. Взгляни же, что сделал ты далее. И всё опять во имя свободы! Говорю тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается. Но овладевает свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть. С хлебом тебе давалось бесспорное знамя: дашь хлеб, и человек преклонится, ибо ничего нет бесспорнее хлеба, но если в то же время кто-нибудь овладеет его совестью помимо тебя — о, тогда он даже бросит хлеб твой и пойдет за тем, который обольстит его совесть. В этом ты был прав. Ибо тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его всё были хлебы. Это так, но что же вышло: вместо того чтоб овладеть свободой людей, ты увеличил им ее еще больше! Или ты забыл, что спокойствие и даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла? Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда — ты взял всё, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял всё, что было не по силам людей, а потому поступил как бы и не любя их вовсе, — и это кто же: тот, который пришел отдать за них жизнь свою! Вместо того чтоб овладеть людскою свободой, ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека веки. Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за тобою, прельщенный и плененный тобою. Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою, — но неужели ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и твой образ и твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора? Они воскликнут наконец, что правда не в тебе, ибо невозможно было оставить их в смятении и мучении более, чем сделал ты, оставив им столько забот и неразрешимых задач. Таким образом, сам ты и положил основание к разрушению своего же царства и не вини никого в этом более. А между тем то ли предлагалось тебе? Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить

совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье и сам подал пример тому. Когда страшный и премудрый дух поставил тебя на вершине храма и сказал тебе: „Если хочешь узнать, сын ли ты божий, то верзись вниз, ибо сказано про того, что ангелы подхватят и понесут его, и не упадет и не расшибется, и узнаешь тогда, сын ли ты божий, и докажешь тогда, какова вера твоя в отца твоего“, но ты, выслушав, отверг предложение и не поддался и не бросился вниз. О, конечно, ты поступил тут гордо и великолепно, как бог, но люди-то, но слабое бунтующее племя это — они-то боги ли? О, ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, ты тотчас бы и искусил господа, и веру в него всю потерял, и разбился бы о землю, которую спасти пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший тебя. Но, повторяю, много ли таких, как ты? И неужели ты в самом деле мог допустить хоть минуту, что и людям будет под силу подобное искушение? Так ли создана природа человеческая, чтоб отвергнуть чудо и в такие страшные моменты жизни, моменты самых страшных основных и мучительных душевных вопросов своих оставаться лишь со свободным решением сердца? О, ты знал, что подвиг твой сохранится в книгах, достигнет глубины времен и последних пределов земли, и понадеялся, что, следуя тебе, и человек останется с богом, не нуждаясь в чуде. Но ты не знал, что чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и бога, ибо человек ищет не столько бога, сколько чудес. И так как человек оставаться без чуда не в силах, то насоздаст себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству, хотя бы он сто раз был бунтовщиком, еретиком и безбожником. Ты не сошел с креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: „Сойди со креста и уверуем, что это ты“. Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками. Озришься и суди, вот прошло пятнадцать веков, поди посмотри на них: кого ты вознес до себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем ты о нем думал! Может ли, может ли он исполнить то, что и ты? Столь уважая его, ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал, — и это кто же, тот, который возлюбил его более самого себя! Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его. Он слаб и подл.

Что в том, что он теперь повсеместно бунтует против нашей власти и гордится, что он бунтует? Это гордость ребенка и школьника. Это маленькие дети, взбунтовавшиеся в классе и выгнавшие учителя. Но придет конец и восторгу ребятишек, он будет дорого стоить им. Они ниспровергнут храмы и зальют кровью землю. Но догадаются наконец глупые дети, что хоть они и бунтовщики, но бунтовщики слабосильные, собственного бунта своего не выдерживающие. Обливаясь глупыми слезами своими, они сознаются наконец, что создавший их бунтовщиками, без сомнения, хотел посмеяться над ними. Скажут это они в отчаянии, и сказанное ими будет богохульством, от которого они станут еще несчастнее, ибо природа человеческая не выносит богохульства и в конце концов сама же всегда и отмстит за него. Итак, неспокойство, смятение и несчастье — вот теперешний удел людей после того, как ты столь претерпел за свободу их! Великий пророк твой в видении и в иносказании говорит, что видел всех участников первого воскресения и что было их из каждого колена по двенадцати тысяч. Но если было их столько, то были и они как бы не люди, а боги. Они вытерпели крест твой, они вытерпели десятки лет голодной и нагой пустыни, питаясь акридами и кореньями, — и уж, конечно, ты можешь с гордостью указать на этих детей свободы, свободной любви, свободной и великолепной жертвы их во имя твое. Но вспомни, что их было всего только несколько тысяч, да и то богов, а остальные? И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных? Но если так, то тут тайна и нам не понять ее. А если тайна, то и мы вправе были проповедовать тайну и учить их, что не свободное решение сердец их важно и не любовь, а тайна, которой они повиноваться должны слепо, даже мимо их совести. Так мы и сделали. Мы исправили подвиг твой и основали его на *чуде, тайне и авторитете*. И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки. Правы мы были, уча и делая так, скажи? Неужели мы не любили человечества, столь смиренно сознав его бессилие, с любовью облегчив его ношу и разрешив слабосильной природе его хотя бы и грех, но с нашего позволения? К чему же теперь пришел нам мешать? И что ты молча и проникновенно глядишь на меня кроткими глазами своими? Рассердись, я не хочу любви твоей, потому что сам не люблю тебя. И что мне скрывать от тебя? Или я не знаю, с кем говорю? То, что имею сказать тебе, всё тебе уже известно, я читаю это в глазах твоих. И я ли

скрою от тебя тайну нашу? Может быть, ты именно хочешь услышать ее из уст моих, слушай же: мы не с тобой, а с *ним*, вот наша тайна! Мы давно уже не с тобою, а с *ним*, уже восемь веков. Ровно восемь веков назад как мы взяли от него то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными, хотя и доныне не успели еще привести наше дело к полному окончанию. Но кто виноват? О, дело это до сих пор лишь в начале, но оно началось. Долго еще ждать завершения его, и еще много выстрадает земля, но мы достигнем и будем кесарями и тогда уже помыслим о всемирном счастье людей. А между тем ты бы мог еще и тогда взять меч кесаря. Зачем ты отверг этот последний дар? Приняв этот третий совет могучего духа, ты восполнил бы всё, чего ищет человек на земле, то есть: пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в беспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей. Всегда человечество в целом своим стремилось устроиться непременно всемирно. Много было великих народов с великою историей, но чем выше были эти народы, тем были и несчастнее, ибо сильнее других сознавали потребность всемирности соединения людей. Великие завоеватели, Тимур и Чингисханы, пролетели как вихрь по земле, стремясь завоевать вселенную, но и те, хотя и бессознательно, выразили ту же самую великую потребность человечества ко всемирному и всеобщему единению. Приняв мир и порфиру кесаря, основал бы всемирное царство и дал всемирный покой. Ибо кому же владеть людьми как не тем, которые владеют их совестью и в чьих руках хлебы их. Мы и взяли меч кесаря, а взяв его, конечно, отвергли тебя и пошли *за ним*. О, пройдут еще века бесчинства свободного ума, их науки и антропофагии, потому что, начав возводить свою Вавилонскую башню без нас, они кончат антропофагией. Но тогда-то и приползет к нам зверь, и будет лизать ноги наши, и обрызжет их кровавыми слезами из глаз своих. И мы сядем на зверя и воздвигнем чашу, и на ней будет написано: „Тайна!“ Но тогда лишь и тогда настанет для людей царство покоя и счастья. Ты гордишься своими избранниками, но у тебя лишь избранники, а мы упокоим всех. Да и так ли еще: сколь многие из этих избранников, из могучих, которые могли бы стать избранниками, устали наконец, ожидая тебя, и понесли и еще понесут силы духа своего и жар сердца своего на иную ниву и кончат тем, что на тебя же и воздвигнут *свободное* знамя свое. Но ты сам воздвиг это знамя. У нас же все будут счастли-

вы и не будут более ни бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе твоей, повсеместно. О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся. И что же, правы мы будем или солжем? Они сами убедятся, что правы, ибо вспомнят, до каких ужасов рабства и смятения доводила их свобода твоя. Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят пред такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: „Да, вы были правы, вы одни владели тайной его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих“. Получая от нас хлеба, конечно, они ясно будут видеть, что мы их же хлеба, их же руками добытые, берем у них, чтобы им же раздать, безо всякого чуда, увидят, что не обратили мы камней в хлеба, но воистину более, чем самому хлебу, рады они будут тому, что получают его из рук наших! Ибо слишком будут помнить, что прежде, без нас, самые хлеба, добытые ими, обращались в руках их лишь в камни, а когда они воротились к нам, то самые камни обратились в руках их в хлеба. Слишком, слишком оценят они, что значит раз навсегда подчиниться! И пока люди не поймут сего, они будут несчастны. Кто более всего способствовал этому непониманию, скажи? Кто раздробил стадо и рассыпал его по путям неведомым? Но стадо вновь соберется и вновь покорится, и уже раз навсегда. Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы. О, мы убедим их наконец не гордиться, ибо ты вознес их и тем научил гордиться; докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого. Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке. Они будут дивиться и ужасаться на нас и гордиться тем, что мы так могучи и так умны, что могли усмирить такое буйное тысячемиллионное стадо. Они будут расслабленно трепетать гнева нашего, умы их оробеют, глаза их станут слезоточивы, как у детей и женщин, но столь же легко будут переходить они по нашему мановению к веселью и к смеху, светлой радости и счастливой детской песенке. Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им

грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи пред богом. И не будет у них никаких от нас тайн. Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей — всё судя по их послушанию — и они будут нам покоряться с весельем и радостью. Самые мучительные тайны их совести — всё, всё понесут они нам, и мы всё разрешим, и они поверят решению нашему с радостью, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного. И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они. Говорят и пророчествуют, что ты придешь и вновь победишь, придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими, но мы скажем, что они спасли лишь самих себя, а мы спасли всех. Говорят, что опозорена будет блудница, сидящая на звере и держащая в руках своих тайну, что взбунтуются вновь малосильные, что разорвут порфиру ее и обнажат ее „гадкое“ тело. Но я тогда встану и укажу тебе на тысячи миллионов счастливых младенцев, не знавших греха. И мы, взявшие грехи их для счастья их на себя, мы станем пред тобой и скажем: „Суди нас, если можешь и смеешь“. Знай, что я не боюсь тебя. Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которою ты благословил людей, и я готовился стать в число избранников твоих, в число могучих и сильных с жаждой „восполнить число“. Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые *исправили подвиг твой*. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных. То, что я говорю тебе, сбудется, и царство наше созиждется. Повторяю тебе, завтра же ты увидишь это послушное стадо, которое по первому мановению моему бросится подгрести горячие угли к костру твоему, на котором сожгу тебя за то, что пришел нам мешать. Ибо если был кто всех более заслужил наш костер, то это ты. Завтра сожгу тебя. Dixi (Так я сказал (лат.). — Сост.))».

Иван остановился. Он разгорячился, говоря, и говорил с увлечением; когда же кончил, то вдруг улыбнулся.

Алеша, всё слушавший его молча, под конец же, в чрезвычайном волнении, много раз пытавшийся перебить речь брата, но видимо себя сдерживавший, вдруг заговорил, точно сорвался с места.

— Но... это нелепость! — вскричал он, краснея. — Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел того. И кто тебе поверит о свободе? Так ли, так ли надо ее понимать! То ли понятие в православии... Это Рим, да и Рим не весь, это неправда — это худшие из католичества, инквизиторы, иезуиты!.. Да и совсем не может быть такого фантастического лица, как твой инквизитор. Какие это грехи людей, взятые на себя? Какие это носители тайны, взявшие на себя какое-то проклятие для счастья людей? Когда они виданы? Мы знаем иезуитов, про них говорят дурно, но то ли они, что у тебя? Совсем они не то, вовсе не то... Они просто римская армия для будущего всемирного земного царства, с императором — римским первосвященником во главе... вот их идеал, но безо всяких тайн и возвышенной грусти... Самое простое желание власти, земных грязных благ, порабощения... вроде будущего крепостного права, с тем что они станут помещиками... вот и всё у них. Они и в бога не веруют, может быть. Твой страдающий инквизитор одна фантазия...

— Да стой, стой, — смеялся Иван, — как ты разгорячился. Фантазия, говоришь ты, пусть! Конечно, фантазия. Но позволь, однако: неужели ты в самом деле думаешь, что всё это католическое движение последних веков есть и в самом деле одно лишь желание власти для одних только грязных благ? Уж не отец ли Паисий так тебя учит?

— Нет, нет, напротив, отец Паисий говорил однажды что-то вроде даже твоего... но, конечно, не то, совсем не то, — спохватился вдруг Алеша.

— Драгоценное, однако же, сведение, несмотря на твое: «совсем не то». Я именно спрашиваю тебя, почему твои иезуиты и инквизиторы совокупились для одних только материальных скверных благ? Почему среди них не может случиться ни одного страдальца, мучимого великою скорбью и любящего человечество? Видишь: предположи, что нашелся хотя один из всех этих желающих одних только материальных и грязных благ — хоть один только такой, как мой старик инквизитор, который сам ел коренья в пустыне и бесновался, побеждая плоть свою, чтобы сделать себя свободным и совершенным, но однако же, всю жизнь свою любивший человечество и вдруг прозревший и увидавший, что невелико нравственное блаженство достигнуть совершенства воли с тем, чтобы в то же время убедиться, что миллионы остальных существ божиих остались устроенными лишь в насмешку,

что никогда не в силах они будут справиться со своею свободой, что из жалких бунтовщиков никогда не выйдет великанов для завершения башни, что не для таких гусей великий идеалист мечтал о своей гармонии. Поняв всё это, он воротился и примкнул... к умным людям. Неужели этого не могло случиться?

— К кому примкнул, к каким умным людям? — почти в азарте воскликнул Алеша. — Никакого у них нет такого ума и никаких таких тайн и секретов... Одно только разве безбожие, вот и весь их секрет. Инквизитор твой не верует в бога, вот и весь его секрет!

— Хотя бы и так! Наконец-то ты догадался. И действительно так, действительно только в этом и весь секрет, но разве это не страдание, хотя бы для такого, как он, человека, который всю жизнь свою убил на подвиг в пустыне и не излечился от любви к человечеству? На закате дней своих он убеждается ясно, что лишь советы великого страшного духа могли бы хоть сколько-нибудь устроить в сносном порядке малосильных бунтовщиков, «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку». И вот, убедясь в этом, он видит, что надо идти по указанию умного духа, страшного духа смерти и разрушения, а для того принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению, и притом обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми. И заметь себе, обман во имя того, в идеал которого столь страстно веровал старик во всю свою жизнь! Разве это не несчастье? И если бы хоть один такой очутился во главе всей этой армии, «жаждущей власти для одних только грязных благ», то неужели же не довольно хоть одного такого, чтобы вышла трагедия? Мало того: довольно и одного такого, стоящего во главе, чтобы нашлась наконец настоящая руководящая идея всего римского дела со всеми его армиями и иезуитами, высшая идея этого дела. Я тебе прямо говорю, что я твердо верую, что этот единый человек и не оскудевал никогда между стоящими во главе движения. Кто знает, может быть, случались и между римскими первосвященниками эти единые. Кто знает, может быть, этот проклятый старик, столь упорно и столь по-своему любящий человечество, существует и теперь в виде целого сонма многих таковых единых стариков и не случайно вовсе, а существует как согласие, как тайный союз, давно уже устроенный для хранения тайны, для хранения ее от несчастных и малосильных людей, с тем чтобы сделать их счастливыми. Это непременно есть, да и должно так быть. Мне мерещится, что даже у масонов есть что-нибудь вроде этой же тайны в основе их и что потому католики так и ненавидят

масонов, что видят в них конкурентов, раздробление единства идеи, тогда как должно быть едино стадо и один пастырь... Впрочем, защищая мою мысль, я имею вид сочинителя, не выдержавшего твоей критики. Довольно об этом.

— Ты, может быть, сам масон! — вырвалось вдруг у Алеши. — Ты не веришь в бога, — прибавил он, но уже с чрезвычайною скорбью. Ему показалось к тому же, что брат смотрит на него с насмешкой. — Чем же кончается твоя поэма? — спросил он вдруг, смотря в землю, — или уж она кончена?

— Я хотел ее кончить так: когда инквизитор умолк, то некоторое время ждет, что пленник его ему ответит. Ему тяжело его молчание. Он видел, как узник всё время слушал его проникновенно и тихо, смотря ему прямо в глаза и, видимо, не желая ничего возражать. Старик хотел бы, чтобы тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное. Но он вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста. Вот и весь ответ. Старик вздрагивает. Что-то шевельнулось в концах губ его; он идет к двери, отворяет ее и говорит ему: «Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!» И выпускает его на «темные стогна града». Пленник уходит.

— А старик?

— Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее. <...>

Достоевский Ф. М. Великий Инквизитор // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. В 15 т. Т. 9. Братья Карамазовы. Части I-III. — Ленинград : Наука, 1991. — С. 277-296.

Ф. Ницше (1844-1900)

— Я учу вас о *сверхчеловеке*. Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его?

Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?

Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором.

<...> Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю — самое ужасное преступление, так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!

Некогда смотрела душа на тело с презрением; и тогда не было ничего выше, чем это презрение, - она хотела видеть тело тощим, отвратительным и голодным. Так думала она бежать от тела и от земли.

О, эта душа сама была еще тощей, отвратительной и голодной; и жестокость была вожделением этой души!

<...> Поистине, человек-это грязный поток. Надо быть морем, чтобы принять в себя грязный поток и не сделаться нечистым.

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он – это море, где может потонуть ваше великое презрение.

В чем то самое высокое, что можете вы пережить? Это – час великого презрения. Час, когда ваше счастье становится для вас отвратительным, так же как ваш разум и ваша добродетель.

<...> Человек – это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, - канат над пропастью.

Опасно прохождение, опасно быть в пути, опасен взор, обращенный назад, опасны страх и остановка.

В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель.

<...> Я хочу учить людей смыслу их бытия: этот смысл есть сверхчеловек, молния из темной тучи, называемой человеком.

<...> Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев.

Много трудного существует для духа, для духа сильного и выносливого, который способен к глубокому почитанию: ко всему тяжелому и самому трудному стремится сила его.

Что есть тяжесть? – вопрошает выносливый дух, становится, как верблюд, на колени и хочет, чтобы хорошенько навьючили его.

<...> Братья мои, к чему нужен лев в человеческом духе? Чему не удовлетворяет вялый зверь, воздержный и почтительный?

Создавать новые ценности – этого не может еще лев; но создать себе свободу для нового созидания – это может сила льва.

Завоевать себе свободу и священное Нет даже перед долгом – для этого, братья мои, нужно стать львом.

Завоевать себе право для новых ценностей – это самое страшное завоевание для духа выносливого и почтительного. Поистине, оно кажется ему грабежом и делом хищного зверя.

Как свою святыню, любил он когда-то «ты должен»; теперь ему надо видеть даже в этой святыне произвол и мечту, чтобы добыть себе свободу от любви своей: нужно стать львом для этой добычи.

Но скажите, братья мои, что может сделать ребенок, чего не мог бы даже лев? Почему хищный лев должен стать еще ребенком?

Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокачающееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения.

Да, для игры созидания, братья мои, нужно святое слово утверждения: своей воли хочет теперь дух, свой мир находит потерявший мир.

<...> *Великий полдень* – когда человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к закату как свою высшую надежду: ибо это есть путь к новому утру.

И тогда заходящий сам благословит себя за то, что был он переходящий; и солнце его познания будет стоять у него на полдне.

«Умерли все боги; теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек» – такова должна быть в великий полдень наша последняя воля!

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т.

Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 8-9, 14, 18-19, 56-57.

Э. Фромм (1900-1980)

<...> в современной промышленной системе, и особенно в ее монополистической фазе, есть факторы, вырабатывающие тип личности, для которой характерно ощущение бессилия, одиночества, тревоги и неуверенности. Я говорил об особых условиях в Германии, превративших часть ее населения в питательную почву для идеологии и политической практики, обращенной к тому типу личности, который я назвал авторитарным.

Ну, а как обстоит дело у нас? Только ли из-за океана угрожает фашизм нашей демократии, только ли его “пятая” колонна” существует среди нас? В этом случае положение было бы весьма серьезным, хотя еще и не критическим. Однако – хотя необходимо принимать всерьез и внешнюю и внутреннюю угрозу фашизма – нет большей ошибки и более серьезной опасности, чем не замечать, что в нашем обществе мы сталкиваемся с тем же явлением, которое повсюду питает корни фашизма: с ничтожностью и бессилием индивида.

Это утверждение противоречит общепринятому мнению, что современная демократия, освободив индивида от всех внешних ограничений, привела к расцвету индивидуализма. Мы гордимся тем, что нас не гнетет никакая внешняя власть, что мы свободны выражать свои мысли и чувства, и уверены, что эта свобода почти автоматически обеспечивает нам проявление индивидуальности. Но право выражать свои мысли имеет смысл только в том случае, если мы способны иметь

собственные мысли; свобода от внешней власти становится прочным достоянием только в том случае, если внутренние психологические условия позволяют нам утвердить свою индивидуальность. Достигли ли мы этой цели? Или хотя бы приближаемся ли к ней? <...> Говоря о двух значениях свободы для современного человека, мы показали, как экономические условия усиливают изоляцию и беспомощность индивида в наше время. Говоря о психологических результатах, мы показали, что эта беспомощность приводит либо к особому роду “бегства”, характерному для авторитарной личности, либо к вынужденному конформизму, вследствие которого индивид превращается в робота, теряет себя, но при этом убежден, что он свободен и подвластен лишь собственной воле.

Важно осознать, до какой степени наша культура питает эту тенденцию к конформизму, даже если и существуют выдающиеся примеры обратного. Подавление спонтанных чувств – а следовательно, и подлинной индивидуальности – начинается очень рано, по существу, с самого начала воспитания ребенка.

<...> уже на ранней стадии воспитания ребенка учат проявлять чувства, которые вовсе не являются его чувствами. Его учат любить людей (обязательно всех), учат быть некритично дружелюбным, улыбаться и т.д. Если в процессе воспитания в детстве человек “обломан” не до конца, то впоследствии социальное давление, как правило, довершает дело. Если вы не улыбаетесь, то про вас говорят, что вы “не очень приятный человек”, а вы должны быть достаточно приятным, чтобы продать свои услуги в качестве продавца, официанта или врача. Лишь те, кто находится на самом верху социальной пирамиды, и те, кто в самом низу ее – кто продает только свой физический труд, – могут позволить себе быть не особенно “приятными”. Дружелюбие, веселье и все прочие чувства, которые выражаются в улыбке, становятся автоматическим ответом; их включают и выключают, как электрическую лампочку. <...>

В нашем обществе эмоции вообще подавлены. Нет никакого сомнения в том, что творческое мышление – как и любое другое творчество – неразрывно связано с эмоцией. Однако в наши дни идеал состоит как раз в том, чтобы жить и мыслить без эмоций. “Эмоциональность” стала синонимом неуравновешенности или душевного нездоровья. Приняв этот стандарт, индивид чрезвычайно ослабил себя: его мышление стало убогим и плоским. Вместе с тем, поскольку эмоции нельзя подавить до конца, они существуют в полном отрыве от интеллектуальной стороны личности; результат – дешевая сентименталь-

ность, которой кормятся миллионы изголодавшихся по чувствам потребителей у кино и у популярной песенки.

<...> Такому же искажению, как чувства и эмоции, подвергается и оригинальное мышление. С самых первых шагов обучения у человека отбивают охоту думать самостоятельно, а в его голову закладываются готовые мысли. <...> В головы учащихся вдалбливаются сотни разрозненных, не связанных между собою фактов; все их время и вся энергия уходят на заучивание этой массы фактов, а думать уже некогда и нет сил. Разумеется, мышление само по себе – без знания фактов – это фикция, но и сама по себе “информация” может превратиться в такое же препятствие для мышления, как и ее отсутствие.

Другой способ подавления самостоятельного мышления, тесно связанный с первым, состоит в том, что всякая истина считается относительной. Истина рассматривается как метафизическое понятие; если кто-то говорит, что хочет высказать истину, то “прогрессивные” мыслители нашего века считают его отсталым. Утверждается, что истина – это нечто совершенно субъективное, чуть ли ни дело вкуса; что научное мышление должно быть отделено от субъективных факторов; что его задача состоит в том, чтобы исследовать мир без пристрастия и заинтересованности; что ученый должен подходить к фактам со стерильными руками, как хирург к пациенту, и т.д. Этот релятивизм, который часто выступает под именем эмпиризма или позитивизма и ссылается на необходимость точного употребления слов, приводит к тому, что мышление теряет свой основной стимул – заинтересованность мыслителя; ученый превращается в машину для регистрации “фактов”.

<...> Другим фактором, парализующим способность к критическому мышлению, становится разрушение целостного представления о мире. Факты утрачивают то специфическое качество, которое имели бы, будучи составными частями общей картины, и приобретают абстрактный, количественный характер; каждый факт превращается просто в еще один факт, причем существенным кажется лишь то, больше мы их знаем или меньше. В этом смысле воздействие кино, радио и газет поистине катастрофично: сообщения о бомбардировке городов и гибели тысяч людей бесстыдно сменяются – или даже прерываются – рекламой мыла или вина; тот же диктор, тем же внушительным голосом, в той же авторитетной манере, в какой он только что излагал вам серьезность политической ситуации, теперь просвещает свою аудиторию относительно достоинств мыла именно той фирмы, которая заплатила за передачу; хроника позволяет себе показывать торпедированные корабли вперемежку с выставками мод; газеты описывают любимые

блюда или банальные изречения новой кинозвезды с такой же серьезностью, как и крупные события в области науки или искусства, и так далее. <...>

Все сказанное об утрате оригинальности в мыслях и в чувствах относится и к желаниям. Это особенно трудно заметить; может показаться, что у современного человека нет недостатка в желаниях, что он знает, чего хочет, и единственная его проблема – невозможность все свои желания выполнить. Вся наша энергия уходит на достижение того, чего мы хотим, и большинство людей никогда не задумывается о первопричине этой деятельности: знают ли они, чего на самом деле хотят, сами ли они хотят достичь тех целей, к которым стремятся. В школе они хотят иметь хорошие отметки; повзрослев, хотят как можно больше преуспеть, больше заработать, добиться большего престижа, купить лучшую автомашину, поехать в путешествие и т.д. Но если они вдруг остановятся среди этой неистовой деятельности, то у них может возникнуть вопрос: “Ну, получу я эту новую работу, куплю эту новую машину, поеду в это путешествие, что тогда? Что проку во всем этом? Это на самом деле мне нужно? Не гонюсь ли я за чем-то таким, что должно меня осчастливить, но надоест мне тотчас, едва я этого добьюсь?” Если такие вопросы появляются, они пугают, потому что затрагивают самую основу деятельности человека: знание, чего он хочет. Поэтому люди стремятся поскорее избавиться от этих тревожных мыслей. Они полагают, что эти вопросы потревожили их лишь из-за усталости или депрессии, и продолжают погоню за теми целями, которые считают своими.

Однако здесь проявляется смутное понимание правды – той правды, что современный человек живет в состоянии иллюзии, будто он знает, чего хочет; тогда как на самом деле он хочет того, чего должен хотеть в соответствии с общепринятым шаблоном. <...> Бурную деятельность часто считают признаком самостоятельного действия, но мы знаем, что такая деятельность может быть не более самостоятельной, чем поведение актера или загипнотизированного человека. Когда ставится пьеса, каждый актер может очень энергично играть свою роль и даже вставлять какие-то реплики или детали действия от себя. Но при этом он все-таки всего лишь играет порученную ему роль.

Весьма трудно определить, насколько наши желания – так же как и мысли и чувства – не являются нашими собственными, а навязаны нам со стороны; и эта специфическая трудность тесно связана с проблемой власти и свободы. В ходе новой истории власть церкви сменилась властью государства, власть государства – властью совести, а в

наши дни эта последняя была вытеснена анонимной властью здравого смысла и общественного мнения, которые превратились в орудия конформизации. Освободившись от прежних открытых форм власти, мы не замечаем, что стали жертвами власти нового рода. Мы превратились в роботов, но живем под влиянием иллюзии, будто мы самостоятельные индивиды. Эта иллюзия помогает индивиду сохранять неосознанность его неуверенности, но на большее она не способна. В результате личность индивида ослабляется, так что неосознанное чувство бессилия и неуверенности не только сохраняется, но и крайне возрастает. Индивид живет в мире, с которым потерял все подлинные связи, в котором все и вся инструментализованы; и сам он стал частью машины, созданной его собственными руками. Он знает, каких мыслей, каких чувств, каких желаний ждут от него окружающие, и мыслит, чувствует и желает в соответствии с этими ожиданиями, утрачивая при этом свое “я”, на котором только и может быть построена подлинная уверенность свободного человека.

Утрата своего “я” вызывает глубокие сомнения в собственной личности и тем самым усиливает потребность в приспособлении. Если я представляю собой лишь то, чего – по моему мнению – от меня ожидают, то кто же я? Мы уже видели, как с крушением средневекового строя, в котором каждый индивид имел свое бесспорное место, начались сомнения относительно собственной сущности. Начиная с Декарта, подлинная сущность индивида стала одной из основных проблем современной философии. Сегодня мы считаем бесспорным, что мы – это мы; однако сомнение – что же это такое? – не только не исчезло, но, может быть, даже увеличилось. <...>

Такая потеря собственной сущности превращает конформизацию в императив: человек может быть уверен в себе лишь в том случае, если живет в соответствии с ожиданиями других. Если мы живем не по общепринятому сценарию, то рискуем не только вызвать неодобрение и возросшую изоляцию, но и потерять уверенность в своей сущности, что угрожает психическому здоровью.

Приспосабливаясь к ожиданиям окружающих, стараясь не отличаться от них, человек может приглушить свои сомнения по поводу собственной сущности и приобрести какую-то уверенность. Однако цена за это высока: отказ от своей спонтанности, индивидуальности и свободы. Психологический робот живет лишь биологически, эмоционально он мертв; он движется, как живой, но тем временем жизнь его, словно песок, уходит сквозь пальцы. Современный человек изображает удовлетворение и оптимизм, но в глубине души он несчастен, почти

на грани отчаяния. Он судорожно цепляется за все индивидуальное, он хочет быть “не таким, как все”, ведь нет лучшей рекомендации для чего бы то ни было, чем слова “это что-то особенное”. Нам сообщают имя железнодорожного кассира, у которого мы покупаем билет; сумки, игральные карты и портативные приемники “персонализированы” инициалами их владельцев. Все это свидетельствует о жажде “особенного”, но это, пожалуй, последние остатки индивидуальности. Современный человек изголодался по жизни, но поскольку он робот, жизнь не может означать для него спонтанную деятельность, поэтому он довольствуется любыми суррогатами возбуждения: пьянством, спортом или переживанием чужих и вымышленных страстей на экране. <...>

При поверхностном взгляде видно лишь то, что люди вполне успешно функционируют в экономической и социальной жизни, но было бы опасно не заметить за этим благополучным фасадом подспудную неудовлетворенность. Если жизнь теряет смысл, потому что ее не проживают, человек впадает в отчаяние. Умирая от физического голода, люди не остаются тихи и спокойны; точно так же они не могут тихо и спокойно умирать от голода психического. Если в отношении “нормального” человека нас будет интересовать лишь его экономическая обеспеченность, если мы упустим из виду подсознательное страдание среднего автоматизированного человека, мы не сможем понять ту опасность, исходящую из человеческого характера, которая угрожает нашей культуре: готовность принять любую идеологию и любого вождя за обещание волнующей жизни, за предложение политической структуры и символов, дающих жизни индивида какую-то видимость смысла и порядка. Отчаяние людей-роботов – питательная среда для политических целей фашизма.

Фромм Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя. – Мн. : Попурри, 2000. – С. 295-315.

А. Камю (1913-1960)

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, - значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями второстепенно. <...>

Как определить большую неотложность одного вопроса в сравнении с другим? Судить должно по действиям, которые следуют за решением. Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент. Галилей отдавал должное научной истине, но с не-

обычайной легкостью от нее отрекся, как только она стала опасной для его жизни. В каком-то смысле он был прав. Такая истина не стоила костра. Земля ли вертится вокруг Солнца, Солнце ли вокруг Земли – не все ли равно? Словом, вопрос это пустой. И в то же время я вижу, как умирает множество людей, ибо, по их мнению, жизнь не стоит того, чтобы ее прожить. Мне известны и те, кто, как ни странно, готовы покончить с собой ради идей или иллюзий, служащих основанием их жизни (то, что называется причиной жизни, оказывается одновременно и превосходной причиной смерти). Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов. <...>

Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу. Это чувство неуловимо в своей скорбной наготе, в тусклом свете своей атмосферы. Заслуживает внимания сама эта неуловимость. <...>

Бывает, что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме – вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?». Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки. «Начинается» – вот что важно. Скука является результатом машинальной жизни, но она же приводит в движение сознание. Скука пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни. Скука сама по себе омерзительна, но здесь я должен признать, что она приносит благо. Ибо все начинается с сознания, и ничто помимо него не имеет значения. <...>

Сквозь тысячелетия восходит к нам первобытная враждебность мира. Он становится непостижимым, поскольку на протяжении веков мы понимали в нем лишь те фигуры и образы, которые сами же в него и вкладывали, а теперь у нас больше нет сил на эти ухищрения. Становясь самим собой, мир ускользает от нас. Расцветенные привычкой, декорации становятся тем, чем они были всегда. Они удаляются от нас. Подобно тому как за обычным женским лицом мы неожиданно открываем незнакомку, которую любили месяцы и годы, возможно, настанет пора, когда мы станем стремиться к тому, что неожиданно делает нас столь одинокими. Но время еще не пришло, и пока что у нас есть только эта плотность и эта чуждость мира – этот абсурд.

<...> Ранее речь шла о знании; должна ли жизнь иметь смысл, чтобы ее стоило прожить. Сейчас же, напротив, кажется, что, чем

меньше в ней смысла, тем больше оснований, чтобы ее прожить. Пережить испытание судьбой – значит полностью принять жизнь. Следовательно, зная об абсурдности судьбы, можно жить ею только в том случае, если абсурд все время перед глазами, очевиден для сознания. <...> Одной из немногих последовательных философских позиций является бунт, непрерывная конфронтация человека с тащимся в нем мраком. Бунт есть требование прозрачности, в одно мгновение он ставит весь мир под вопрос. Подобно тому как опасность дает человеку незаменимый случай постичь самого себя, метафизический бунт предоставляет сознанию все поле опыта. Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно ее сопровождающего.

Мы видим теперь, насколько опыт абсурда далек от самоубийства. Ошибочно мнение, будто самоубийство следует за бунтом, является его логическим завершением. Самоубийство есть полная противоположность бунта, так как предполагает согласие. Подобно скачку, самоубийство – это согласие с собственными пределами. Все закончено, человек отдается предписанной ему истории; видя впереди ужасное будущее, он низвергается в него. На свой лад самоубийство тоже разрешение абсурда, оно делает абсурдной даже саму смерть. Но я знаю, что условием существования абсурда является его неразрешимость. Будучи одновременно сознанием смерти и отказом от нее, абсурд ускользает от самоубийства. Абсурдна та веревка, которую воспринимает приговоренный к смерти перед своим головокружительным падением. Несмотря ни на что, она здесь, в двух шагах от него. Приговоренный к смертной казни – прямая противоположность самоубийцы.

Этот бунт придает жизни цену. Становясь равным по длительности всему существованию, бунт восстанавливает его величие. Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью. Ни с чем не сравнимо зрелище человеческой гордыни, тут ничего не могут поделать все самоуничтожения. Есть нечто неповторимо могущественное в дисциплине, которую продиктовал себе ум, в крепко выкованной воле, в этом противостоянии. Обеднить реальность, которая своей бесчеловечностью подчеркивает величие человека, – значит обеднить самого человека. Понятно, почему всеобъясняющие доктрины ослабляют меня. Они снимают с меня груз моей собственной жизни; но я должен нести его в полном одиночестве.

<...> Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них

были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадёжный труд.

Если верить Гомеру, Сизиф был мудрейшим и осмотрительнейшим из смертных. Правда, согласно другому источнику, он промышлял разбоем. Я не вижу здесь противоречия. Имеются различные мнения о том, как он стал вечным тружеником ада. Его упрекали прежде всего за легкомысленное отношение к богам. Он разглашал их секреты. <...>

Говорят также, что, умирая, Сизиф решил испытать любовь жены и приказал ей бросить его тело на площади без погребения. Так Сизиф оказался в аду. Возмущившись столь чуждым человеколюбию послушанием, он получил от Плутона разрешение вернуться на землю, дабы наказать жену. Но стоило ему вновь увидеть облик земного мира, ощутить воду, солнце, теплоту камней и море, как у него пропало желание возвращаться в мир теней. Напоминания, предупреждения и гнев богов были напрасны. Многие годы он продолжал жить на берегу залива, где шумело море и улыбалась земля. Потребовалось вмешательство богов. Явился Меркурий, схватил Сизифа за шиворот и силком утащил в ад, где его уже поджидал камень.

Уже из этого понятно, что Сизиф - абсурдный герой. Таков он и в своих страстях, и в страданиях. Его презрение к богам, ненависть к смерти и желание жить стоили ему несказанных мучений - он вынужден бесцельно напрягать силы. Такова цена земных страстей. Нам неизвестны подробности пребывания Сизифа в преисподней. Мифы созданы для того, чтобы привлекать наше воображение. Мы можем представить только напряженное тело, силящееся поднять огромный камень, покатить его, взобраться с ним по склону; видим сведенное судорогой лицо, прижатую к камню щеку, плечо, удерживающее покрытую глиной тяжесть, оступающуюся ногу, вновь и вновь поднимающие камень руки с измазанными землей ладонями. В результате долгих и размеренных усилий, в пространстве без неба, во времени без начала и конца, цель достигнута. Сизиф смотрит, как в считанные мгновения камень скатывается к подножию горы, откуда его опять придется поднимать к вершине. Он спускается вниз.

Сизиф интересует меня во время этой паузы. Его изможденное лицо едва отличимо от камня! Я вижу этого человека, спускающегося тяжелым, но ровным шагом к страданиям, которым нет конца. В это время вместе с дыханием к нему возвращается сознание, неотвратимое, как его бедствия. И в каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он тверже своего камня.

Этот миф трагичен, поскольку его герой наделен сознанием. О какой каре могла бы идти речь, если бы на каждом шагу его поддерживала надежда на успех? Сегодняшний рабочий живет так всю свою жизнь, и его судьба не менее трагична. Но сам он трагичен лишь в те редкие мгновения, когда к нему возвращается сознание. Сизиф, пролетарий богов, бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела; о нем он думает во время спуска. Ясность видения, которая должна быть его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение.

Иногда спуск исполнен страданий, но он может проходить и в радости. Это слово уместно. Я вновь представляю себе Сизифа, спускающегося к своему камню. В начале были страдания. Когда память наполняется земными образами, когда непереносимым становится желание счастья, бывает, что к сердцу человека подступает печаль: это победа камня, это сам камень. Слишком тяжело нести безмерную ношу скорби. Таковы наши ночи в Гефсиманском саду. Но сокрушающие нас истины отступают, как только мы распознаем их. <...>

Перед тем, кто открыл абсурд, всегда возникает искушение написать нечто вроде учебника счастья. «Как, следуя, по столь узкому пути?..» Но мир всего лишь один, счастье и абсурд являются порождениями одной и той же земли. Они неразделимы. Было бы ошибкой утверждать, что счастье рождается непременно из открытия абсурда. Может случиться, что чувство абсурда рождается из счастья. «Я думаю, что все хорошо», - говорит Эдип, и эти слова священны. Они раздаются в суровой и конечной вселенной человека. Они учат, что это не все, еще не все исчерпано. Они изгоняют из этого мира бога, вступившего в него вместе с неудовлетворенностью и тягой к бесцельным страданиям. Они превращают судьбу в дело рук человека, дело, которое должно решаться среди людей.

В этом вся тихая радость Сизифа. Ему принадлежит его судьба. Камень - его достояние. Точно так же абсурдный человек, глядя на свои муки, заставляет умолкнуть идолов. В неожиданно притихшей вселенной слышен шепот тысяч тонких восхитительных голосов, поднимающихся от земли. Это бессознательный, тайный зов всех образов мира - такова изнанка и такова цена победы. Солнца нет без тени, и необходимо познать ночь. Абсурдный человек говорит «да» - и его усилиям более нет конца. Если и есть личная судьба, то это отнюдь не предопределение свыше, либо, в крайнем случае, предопределение сводится к тому, как о нем судит сам человек: оно фатально и достойно презрения. В остальном он сознает себя властелином своих дней. В

неумолимое мгновение, когда человек оборачивается и бросает взгляд на прожитую жизнь, Сизиф, вернувшись к камню, созерцает бессвязную последовательность действий, ставшую его судьбой. Она была сотворена им самим, соединена в одно целое его памятью и скреплена смертью. Убеденный в человеческом происхождении всего человеческого, желающий видеть и знающий, что ночи не будет конца, слепец продолжает путь. И вновь скатывается камень.

Я оставляю Сизифа у подножия его горы! Ноша всегда найдется. Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни. Он тоже считает, что все хорошо. Эта вселенная, отныне лишенная властелина, не кажется ему ни бесплодной, ни ничтожной. Каждая крупинка камня, каждый отблеск руды на полночной горе составляет для него целый мир. Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым.

Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 24-25, 28-30, 52-54, 90- 92.

В. Э. Франкл (1905-1997)

<...> Ценности, которые реализуются в продуктивных творческих действиях, мы будем называть *"созидательными"*. Помимо созидательных, существуют ценности, реализуемые в переживаниях, - это *"ценности переживания"*. Они проявляются в нашей чувствительности к явлениям окружающего мира – например, в благоговении перед красотой природы или произведений искусства. Нельзя недооценивать всей полноты смысла, которую приобретает наша жизнь благодаря этим ценностям. Наивысший смысл каждого данного момента человеческого существования определяется просто интенсивностью его переживания и не зависит от какого бы то ни было действия. Для тех, кто сомневается в этом, рассмотрим следующую ситуацию. Представьте себе истинного ценителя музыки, сидящего в концертном зале и поглощенного благородным звучанием любимой симфонии. Он охвачен таким же эмоциональным трепетом, какой испытываем мы перед лицом чистейшей красоты. Попробуем теперь спросить его в этот самый момент, имеет ли смысл его жизнь. И он обязательно ответит, что действительно стоило жить – хотя бы ради того, чтобы испытать подобный момент духовного экстаза. Ибо даже несмотря на то, что речь идет об одном-единственном моменте, величие жизни может быть измерено величием момента: ведь высота горной гряды определяется не

высотой какой-нибудь долины, а величиной высочайшей вершины. Так же и жизненные пики определяют осмысленность всей жизни, и единичное событие может задним числом наполнить смыслом предшествующее существование. Спросите альпиниста, наблюдавшего горный закат и ощутившего это великолепие природы до "мурашек по коже", - спросите его, сможет ли он когда-нибудь после этих переживаний ощутить такую полноту и осмысленность своей жизни...

Можно также определить и третью возможную категорию ценностей – поскольку жизнь остается в основе своей осмысленной, даже когда она бесплодна в созидательном смысле и небогата переживаниями. Эта третья группа ценностей заключается в отношении человека к факторам, ограничивающим его жизнь. Именно реакция человека на ограничения его возможностей открывает для него принципиально новый тип ценностей, которые относятся к разряду высших ценностей. Таким образом, даже очевидно скудное существование – существование, бедное в отношении и созидательных ценностей, и ценностей переживания, - все же оставляет человеку последнюю и в действительности высшую возможность реализации ценностей. Ценности подобного рода мы назовем *"ценностями отношения"*. Ибо действительно значимым является отношение человека к судьбе, выпавшей на его долю. Другими словами, человек, сталкиваясь со своей судьбой и вынужденный ее принимать, все же имеет возможность реализовывать ценности отношения. То, как он принимает тяготы жизни, как несет свой крест, то мужество, что он проявляет в страданиях, достоинство, которое он выказывает, будучи приговорен и обречен, - все это является мерой того, насколько он состоялся как человек.

Как только список категорий ценностей пополняется ценностями отношения, становится очевидным, что человеческое существование по сути своей *никогда не может быть бессмысленным*. Жизнь человека полна смысла до самого конца – до самого его последнего вздоха. И пока сознание не покинуло человека, он постоянно обязан реализовывать ценности и нести ответственность. Он в ответе за реализацию ценностей до последнего момента своего существования. И пусть возможностей для этого у него немного – ценности отношения остаются всегда доступными для него.

Таким образом, и в нравственной сфере подтверждается тезис, который мы выдвинули вначале, о том, что быть человеком – это значит быть сознательным и ответственным. <...>

Франкл В. Э. Человек в поисках смысла. – М. : Прогресс, 1990. – С. 173-174.

РАЗДЕЛ 5. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

5.1 Проблема направленности исторического процесса. Линейный, спиралевидный и циклический подходы к истории. Движущие силы истории

Ж. А. Кондорсе (1743-1794)

Человеку от рождения присуща способность испытывать ощущения, замечать и различать в своих восприятиях простейшие их элементы, задерживать, познавать, сочетать, сохранять или воспроизводить их в своей памяти, сравнивать между собой эти сочетания, улавливать то, что есть между ними общего и то, чем они друг от друга отличаются, определять характерные признаки всех психических явлений, чтобы их лучше познать и облегчить себе процесс новых сочетаний.

Эта способность развивается в нем под влиянием внешних причин, т. е. благодаря наличности известных сложных ощущений, постоянство которых, выражающееся или в тождестве их соединений, или в законах их изменений, от него не зависит. Человек упражняет также эту способность посредством общения с себе подобными. Он действует здесь искусственными средствами, которые, вслед за первым развитием этой самой способности, люди приобрели возможность изобретать. <...>

Если ограничиться наблюдением и познанием общих фактов и неизменных законов развития человеческих способностей, изучая общие черты этого развития у различных представителей человеческого рода, то получится наука, называемая метафизикой. Но если мы станем рассматривать результаты этого развития относительно массы индивидов, существующих одновременно в данную эпоху, и если систематически проследим его из поколения в поколение, то получим тогда картину *прогресса человеческого разума*. Этот прогресс подчинен тем же общим законам, которые наблюдаются в развитии наших личных способностей, ибо он является результатом этого развития, наблюдаемого одновременно у большой группы индивидов, соединенных в общество. Но результат, обнаруживаемый в каждый момент, зависит от результатов, достигнутых в предшествовавшие моменты, и в свою очередь влияет на те, которые должны быть достигнуты в будущем.

Эта картина, является, таким образом, исторической, ибо, находясь в зависимости от непрерывных перемен, она создается путем последовательного наблюдения человеческих обществ в различные эпохи их существования. Она должна представить порядок изменений, выяснить влияние, которое оказал каждый отдельный момент на последующий.

Она должна показать далее в видоизменениях, которые претерпел человеческий род, непрерывно обновляясь в бесконечности веков, путь, по которому он следовал, шаги, которые он сделал, стремясь к истине или счастью. Эти наблюдения над тем, чем человек был и чем он стал теперь, помогут нам затем найти средства для обеспечения и ускорения новых преуспеваний, на которые человеческая природа позволяет ему еще надеяться. <...>

<...> картина, которую я предполагаю начертать, разбивается на три совершенно различные части.

В первой, где на основании сведений путешественников изображается состояние человеческого рода у наименее цивилизованных народов, нам остается разгадать через какие ступени изолированный человек, или, вернее, ограниченный ассоциацией, необходимой для своего воспроизведения, мог дойти до этих первичных усовершенствований, последним пределом которых является употребление членораздельной речи. Последнее обстоятельство было тогда наиболее заметным и едва ли не единственным оттенком, который с некоторыми более распространенными моральными идеями и слабыми зачатками социального порядка, составлял различие между человеком и животными, живущими, как и он, стройными и прочными обществами. <...>

Затем, чтобы довести человека до того уровня культуры, когда он занимается ремеслами, когда он начинает озаряться светом знаний, когда торговля объединяет нации, когда, наконец, изобретается азбука, мы можем руководствоваться также историческими данными о различных обществах, которые изучались почти во всех стадиях своего развития, хотя ни одно нельзя было бы проследить по всему пространству, которое разделяет эти две великие эпохи человеческого рода. <...>

Наконец, останется только начертать последнюю картину, картину наших надежд, картину прогресса, который будет достигнут грядущими поколениями, и который как бы обеспечивается постоянством законов природы. Нужно будет показать через какие ступени должно пройти то, что нам теперь кажется напрасной надеждой, чтобы мало-помалу стать нам доступным. Придется выяснить, почему при мимолетном торжестве предрассудков, поддерживаемых развращенными властями и народом, только истине суждено стать навсегда победительницей.

Надлежит выяснить, какими узами природа неразрывно связала прогресс со свободой, добродетелью и уважением к естественным правам человека; каким образом эти единственные реальные блага, так часто разобщенные, что их считают даже несовместимыми, должны напротив стать нераздельными. Это будет тогда, когда просвещение достигнет должного

предела одновременно у многих племен и когда просветится вся масса великого народа, язык которого станет всемирным, торговые сношения которого охватят весь земной шар. В силу солидарности, которой уже проникнуты все просвещенные люди, между ними отныне можно будет насчитывать только друзей человечества, единодушно содействующих его усовершенствованию и счастью. <...>

Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. – М. : Соцэкгиз, 1936. – С. 3-14.

Г. В. Ф. Гегель (1770-1831)

<...> Итак, лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа, — того духа, природы которого, правда, всегда одна и та же, но который, проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии. Как уже было сказано, таков должен быть результат истории. Но здесь мы должны рассматривать историю в том виде, как она существует: мы должны производить наше исследование исторически, эмпирически; между прочим, мы не должны дать обмануть себя историкам-специалистам, потому что они, особенно пользующиеся значительным авторитетом немецкие историки, делают то, в чем они упрекают философов, а именно — допускают априорные вымыслы в истории. Например, очень распространён вымысел, будто существовал первый и древнейший народ, которому сам бог дал совершенное понимание и мудрость, полное знание всех законов природы и духовной истины, или что существовали те или иные народы жрецов, или, чтобы упомянуть нечто специальное, что существовал римский эпос, из которого римские историки почерпнули древнейшую историю, и т. д. Подобные авторитеты мы охотно уступаем остроумным историкам-специалистам, которых у нас немало. Итак, мы можем формулировать как первое условие необходимость верного понимания того, что является историческим; но такие общие выражения, как “верное” и “понимание”, двусмысленны. Даже обыкновенный заурядный историк, который, может быть, думает и утверждает, что он пассивно воспринимает и доверяется лишь данному, и тот не является пассивным в своем мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное; в особенности разум должен не бездействовать, а размышлять, когда дело идет о всем том, что должно быть научным; кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно; то и другое взаимно обуславливают друг друга. <...>

Я напомним лишь о двух формах и точках зрения, имеющих отношение к общему убеждению в том, что разум господствовал и господствует в мире, а также и во всемирной истории. <...>

А. Во-первых, я напомним о том историческом факте, что грек Анаксагор впервые сказал, что ум вообще или Разум правит миром, но не ум как самосознательный разум, не дух как таковой, — мы должны тщательно различать то и другое. Движение солнечной системы происходит по неизменным законам; эти законы суть ее разум, но ни солнце, ни планеты, которые вращаются вокруг него по этим законам, не сознают их. Таким образом, мысль, что в природе есть разум, что в ней неизменно господствуют общие законы, не поражает нас, мы привыкли к этому и не придаем этому особого значения; поэтому я и упомянул о вышеприведенном историческом факте, чтобы обратить внимание на следующее: то, что нам может казаться тривиальным, не всегда, как свидетельствует история, существовало в мире; напротив того, такая мысль составляет эпоху в истории человеческого духа. Аристотель говорит об Анаксагоре как о философе, впервые провозгласившем эту мысль, что он явился как бы единственным трезвым среди пьяных. Сократ воспринял эту мысль Анаксагора, и она прежде всего стала господствующей в философии за исключением философии Эпикура, который приписывал все события случаю. “Я обрадовался этому, — говорит Сократ (в диалоге Платона), — и надеялся, что нашел такого учителя, который объяснил бы мне природу согласно разуму, указал бы в особом его особую цель, в целом — общую цель; мне очень не хотелось расстаться с этой надеждой. Но как велико было мое разочарование, когда я, тщательно изучив сочинения самого Анаксагора, нашел, что он указывает лишь на такие внешние причины, как воздух, эфир, воду и т. п., вместо того чтобы говорить о разуме”. Ясно, что Сократ признает неудовлетворительным не самый принцип Анаксагора, а то, что этот принцип недостаточно применялся к конкретной природе, что она не понималась и не объяснялась на основании этого принципа, что вообще этот принцип оставался отвлеченным, что природа не рассматривалась как развитие этого принципа, как организация, приистекающая из разума. Здесь я с самого начала обращаю внимание на следующее различие: остается ли определение, принцип, истина лишь чем-то отвлеченным, или же совершается переход к более точному определению и к конкретному развитию. <...>

Далее, выражение той мысли, что разум господствует в мире, находится в связи с ее дальнейшим применением, которое нам хорошо известно, а именно в форме той религиозной истины, что мир не пре-

доставлен случаю и внешним случайным причинам, но управляется *провидением*. Я уже заявил, что я не хочу требовать от вас веры в вышеупомянутый принцип, но я мог бы апеллировать к вашей вере *в него в этой религиозной форме*, если бы вообще особый характер науки философии позволял, чтобы допускались предпосылки, или, подходя к этому вопросу с другой стороны, я должен указать, что наука, которую мы хотим излагать, сама должна сперва доказать если не истинность, то хотя бы правильность вышеупомянутого принципа. Но та истина, что провидение, и притом божественное провидение, управляет мировыми событиями, соответствует вышеупомянутому принципу, так как божественное провидение является премудростью по своему бесконечному могуществу, осуществляющему его цель, т. е. абсолютную, разумную, конечную цель мира; разум есть совершенно свободно определяющее само себя мышление. Однако далее, и различие и даже противоположность этой веры и нашего принципа обнаруживаются таким же образом, как и смысл требования Сократа по отношению к принципу Анаксагора. Ведь вышеупомянутая вера так же неопределенна; она есть то, что называют верой в провидение вообще, и она не достигает определенности, не применяется к целому — к всеобъемлющему ходу всемирной истории. Но объяснить историю значит обнаружить страсти людей, их гений, их действующие силы, и эту определенность провидения обыкновенно называют его планом. Но ведь говорят, что этот план скрыт от нас и что было бы дерзостью, если бы мы пожелали познать его. Неведение Анаксагора о том, как ум проявляется в действительности, было наивно, сознание мысли еще не пошло далее ни у него, ни вообще в Греции; он еще не мог применять свой общий принцип к конкретному, познать конкретное, исходя из общего принципа, и лишь Сократ сделал шаг вперед в понимании единства конкретного с общим. Итак, Анаксагор не полемизировал против подобного применения; но вышеупомянутая вера в провидение враждебно относится по крайней мере к применению этого принципа в большом масштабе или к выяснению плана провидения. Ведь это иногда признается в особенных обстоятельствах, когда набожные люди усматривают в отдельных событиях не только нечто случайное, но и соизволение божие, когда например индивидууму, находящемуся в большом затруднении, неожиданно является помощь в беде; но сами эти цели являются лишь ограниченными, лишь частными целями этого индивидуума. Но во всемирной истории мы имеем дело с такими индивидуумами, которые являются народами, с такими целыми, которые являются государствами; следовательно, мы не можем ограничиться

вышеупомянутой, так сказать, мелочной верой в провидение и лишь отвлеченной, неопределенной верой, которая хочет дойти лишь до того общего принципа, что есть провидение, а не до более определенных его действий. Напротив того, мы должны серьезно заняться выяснением путей провидения, применяемых им средств и его проявлениями в истории, и мы должны относить их к вышеупомянутому общему принципу. <...>

В. Вопрос о том, каково определение разума самого по себе, совпадает, поскольку разум рассматривается по отношению к миру, с вопросом о том, какова конечная цель мира; точнее говоря, в этом выражении уже подразумевается, что эта цель Должна быть достигнута, осуществлена. <...>

Прежде всего мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что интересующий нас предмет — всемирная история, — совершается в духовной сфере. Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории <...> Но субстанциальным является дух и ход его развития.

Природу духа можно выяснить путем его сопоставления с его полной противоположностью. Как субстанцией материи является тяжесть, так, мы должны сказать, субстанцией, сущностью духа, является свобода. Всякому непосредственно представляется вероятным, что духу в числе других свойств присуща и свобода; но философия учит нас, что все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, что все они являются лишь средствами для свободы, все только ее ищут и порождают; умозрительная философия признает, что свобода является единственно истинным духом. <...>

<...> можно сказать о всемирной истории, что она является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю. Восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что *один* свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти, обуздыванием страсти, или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Следовательно, этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Лишь у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но они, как и римляне, знали только, что

некоторые свободны, а не человек как таковой; этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому у греков не только были рабы, с которыми были связаны их жизнь и существование их прекрасной свободы, но и сама эта свобода отчасти являлась лишь случайным, недолговечным и ограниченным цветком, отчасти она вместе с тем была тяжким порабощением человеческого, гуманного начала. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы; это сознание сперва появилось в религии, в сокровеннейшей сфере духа, но проведение этого принципа в мирских делах являлось дальнейшей задачей, разрешение и выполнение которой требовали тяжелой продолжительной культурной работы. Например, рабство не прекратилось непосредственно по принятии христианской религии, в государствах не сразу стала господствовать свобода; правительство и государственное устройство не сразу организовались разумно, не сразу начали основываться на принципе свободы. Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю. Я уже обращал внимание на это отличие принципа как такового от его применения, т. е. его проведения и осуществления в действительности духа и жизни; это различие является основным определением в нашей науке, и его следует постоянно иметь в виду. Это различие, на которое я здесь предварительно указал по отношению к христианскому принципу самосознания, свободы, имеет существенное значение и по отношению к принципу свободы вообще. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, — прогресс, который мы должны познать в его необходимости.

<...> Таковы великие люди в истории, личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа. Их следует называть *героями*, поскольку они черпали свои цели и свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующею системою хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и не доразвилось до наличного бытия; из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключенным в этой оболочке. Поэтому кажется, что герои творят сами из себя и что их действия создали такое состояние и такие отношения в мире, которые являются лишь их делом и их созданием.

Такие лица, преследуя свои цели, не сознавали идеи вообще; но они являлись практическими и политическими деятелями. Но в то же время они были и мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что *своевременно*. Именно это является правдой их времени и их мира, так сказать, ближайшим родом, который уже находился внутри. Их дело было знать это всеобщее, необходимую ближайшую ступень в развитии их мира, сделать ее своей целью и вложить в её осуществление свою энергию. Поэтому всемирно-исторических людей, героев какой-нибудь эпохи, следует признать проницательными людьми; их действия, их речи – лучшее в данное время.

<...> Всемирно-исторической личности не свойственна трезвость, выражающаяся в желании того и другого; она не принимает многого в расчет, но всецело отдается одной цели. Случается также, что такие личности обнаруживают легкомысленное отношение к другим великим и даже священным интересам, и, конечно, подобное поведение подлежит моральному осуждению. Но такая великая личность бывает вынуждена растоптать иной невинный цветок, сокрушить многое на своем пути.

Итак, частный интерес страсти неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания. Частные интересы вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недосигаемой и невредимой на заднем плане. Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов.

Хотя мы и примиряемся с тем, что индивидуальности, их цели и их удовлетворение приносятся в жертву, что их счастье вообще предоставляется случайности, к царству которой оно относится, и индивидуумы вообще подводятся под категорию средств, однако в них есть такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения даже и по отношению к высшему началу, потому что она есть нечто безусловно независимое, само по себе вечное, в них. Это *моральность, нравственность, религиозность*. <...>

К. Маркс (1818-1883)

<...> 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 обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созревают 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. Предисловие //
Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 13. – М. : Госполитиздат,
1959. – С. 6-8.

Н. Я. Данилевский (1822-1885)

<...> Деление истории на Древнюю, Среднюю и Новую, хотя бы и с прибавлением Древнейшей и Новейшей, или вообще деление по степеням развития не исчерпывает всего богатого содержания ее. Формы исторической жизни человечества как формы растительного и животного мира, как формы человеческого искусства (стили архитектуры, школы живописи), как формы языков (односложные, приставочные, сгибающиеся), как проявление самого духа, стремящегося осуществить типы добра, истины и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же почитаться один развитием другого), не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по *культурно-историческим типам*. Поэтому, собственно говоря, только внутри одного и того же типа, или, как говорится, цивилизации, и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: Древняя, Средняя и Новая история. Это деление есть только подчинение; главное же должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного – одним словом, исторического развития.

<...> Прогресс состоит не в том, чтобы все шли в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической

деятельности человечества, исходить в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся. <...>

Рассматривая историю отдельного культурного типа, если цикл его развития вполне принадлежит прошедшему, мы точно и безошибочно можем определить возраст этого развития, – можем сказать: здесь оканчивается его детство, его юность, его зрелый возраст, здесь начинается его старость, здесь его дряхлость, или, что то же самое, разделить его историю на Древнейшую, Древнюю, Среднюю, Новую, Новейшую и т.п.

<...> Отыскание и перечисление этих типов не представляет никакого затруднения, так как они общеизвестны. За ними не признавалось только их первостепенного значения, которое, вопреки правилам естественной системы и даже просто здравого смысла, подчинялось произвольному и, как мы видели, совершенно нерациональному делению по степеням развития. Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть:

1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский, и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа – мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу. Между ними должно отличать типы уединенные от типов, или цивилизаций, преемственных, плоды деятельности которых передавались от одного другому, как материалы для питания, или как удобрение (то есть обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами) той почвы, на которой должен был развиваться последующий тип. Таковыми преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилоно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, или европейский. Так как ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса и так как каждый народ изживается, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сме-

нявших одна другую и получивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковы китайская и индийская, — хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, кажется мне, самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя. <...>

Но и эти культурно-исторические типы, которые мы называли положительными деятелями в истории человечества, не исчерпывают еще всего круга ее явлений. Как в Солнечной системе наряду с планетами есть еще и кометы, появляющиеся время от времени и потом на многие века исчезающие в безднах пространства, и есть космическая материя, обнаруживающаяся нам в виде падающих звезд, аэролитов и зодиакального света; так и в мире человечества кроме положительно-деятельных культурных типов или самобытных цивилизаций есть еще временно появляющиеся феномены, смущающие современников, как гунны, монголы, турки, которые, совершив свой разрушительный подвиг, помогли испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и разнеся их остатки, скрываются в прежнее ничтожество. Назовем их отрицательными деятелями человечества. Иногда, впрочем, и зиждительная, и разрушительная роль достается тому же племени, как это было с германцами и аравитянами. Наконец, есть племена, которым (потому ли, что самобытность их прекращается в чрезвычайно ранний период их развития, или по другим причинам) не суждено ни зиждительного, ни разрушительного величия — ни положительной, ни отрицательной исторической роли. Они составляют лишь этнографический материал, то есть как бы неорганическое вещество, входящее в состав исторических организмов — культурно-исторических типов; они, без сомнения, увеличивают собой разнообразие и богатство их, но сами не достигают до исторической индивидуальности. Таковы племена финские и многие другие, имеющие еще меньше значения.

Иногда нисходят на эту ступень этнографического материала умершие и разложившиеся культурно-исторические типы в ожидании, пока новый формационный (образовательный) принцип опять не соединит их в смеси с другими элементами в новый исторический организм, не воззовет к самостоятельной исторической жизни в форме нового культурно-исторического типа. Так случилось, например, с народами, составлявшими Западную Римскую империю, которые и в своей новой форме, подвергшись германскому образовательному принципу, носят название романских народов. <...>

Начну прямо с изложения некоторых общих выводов или законов исторического развития, вытекающих из группировки его явлений по культурно-историческим типам.

Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или 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.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М. :

Институт русской цивилизации, Благословение, 2011. – С. 106, 108-114.

О. Шпенглер (1880-1936)

Что же такое всемирная история? Разумеется, некоторая духовная возможность, внутренний постулат, некоторое выражение чувства формы. Но как бы определенно ни было чувство, оно далеко от законченной формы, и как бы мы ни чувствовали и ни переживали всю всемирную историю и как бы мы ни были вполне уверены в возможности

для нас обозреть весь ее облик, тем не менее в настоящее время нам известны только некоторые ее формы, а не самая форма.

<...> “Древний мир — Средние века — Новое время” — вот та невероятно скудная и лишенная смысла схема, чье абсолютное владычество над нашим историческим сознанием постоянно мешало правильному пониманию подлинного места, облика и, главным образом, жизненной длительности той части мира, которая сформировалась на почве Западной Европы со времени возникновения германской империи, а также ее отношений к всемирной истории, т.е. общей истории всего высшего человечества.

<...> Я называю эту привычную для западного европейца схему, согласно которой все высокие культуры совершают свои пути вокруг нас, как предполагаемого центра всего мирового процесса, птоломеевой системой истории и противопоставляю ей в качестве Коперникова открытия в области истории... новую систему, согласно которой не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, Арабская культура и культура Майя рассматриваются как меняющиеся проявления и выражения единой, находящейся в центре всего жизни, и ни одно из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории, притом нередко превышая эллинство величиной духовной концепции и мощью подъема. <...>

Но у “человечества” нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. “Человечество” — пустое слово. Стоит только исключить этот фантом из круга проблем исторических форм, и на его месте перед нашими глазами обнаружится неожиданное богатство настоящих *форм*. Тут необычайное обилие, глубина и разнообразие жизни, скрытые до сих пор фразой, сухой схемой или личными “идеалами”. Вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории, держаться за которую можно только закрывая глаза на подавляющее количество противоречащих ей фактов, я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал — человечество — свою *собственную* форму и у каждой своя *собственная* идея, *собственные* страсти, *собственная* жизнь, желания и чувствования и, наконец, *собственная* смерть. Вот краски, свет, движение, каких не открывал еще ни один умственный глаз. Есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, страны, как есть молодые и старые дубы

и пинии, цветы, ветки и листья, но нет стареющего человечества. У каждой культуры есть свои собственные возможности выражения, возникающие, зреющие, вянущие и никогда вновь не повторяющиеся. Есть многочисленные, в самой своей сути друг от друга отличные, пластики, живописи, математики, физики, каждая с ограниченной жизненной длительностью, каждая замкнутая в себе, подобно тому как у каждого вида растений есть свои собственные цветы и плоды, свой собственный тип роста и смерти. Культуры эти, живые существа высшего порядка, вырастают со своей бесцельной возвышенностью, подобно цветам в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гете, а не к мировой природе Ньютона. Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм. А присяжный историк видит в ней подобие какого-то ленточного червя, неумоимо наращающего эпоху за эпохой.

В конце концов влияние комбинации "Древний мир – Средние века – Новое время" в настоящее время изжито. <...>

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. – Новосибирск : Наука, 1993. — С. 49, 52, 56-57.

Ф. Фукуяма (Род. 1952)

<...> На наших глазах в двадцатом веке мир был охвачен пароксизмом идеологического насилия, когда либерализму пришлось бороться сначала с остатками абсолютизма, затем с большевизмом и фашизмом и, наконец, с новейшим марксизмом, грозившим втянуть нас в апокалипсис ядерной войны. Но этот век, вначале столь уверенный в триумфе западной либеральной демократии, возвращается теперь, под конец, к тому, с чего начал: не к предсказывавшемуся еще недавно «концу идеологии» или конвергенции капитализма и социализма, а к неоспоримой победе экономического и политического либерализма.

Триумф Запада, западной *идеи* очевиден прежде всего потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив. <...>

То, чему мы, вероятно, свидетели,— не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления. Это не означает, что в дальнейшем никаких событий происходить не будет и страницы ежегодных обзоров “Форин

Афферз” по международным отношениям будут пустовать, — ведь либерализм победил пока только в сфере идей, сознания; в реальном, материальном мире до победы еще далеко. Однако имеются серьезные основания считать, что именно этот, идеальный мир и определит *в конечном счете* мир материальный. <...>

Представление о конце истории нельзя признать оригинальным. Наиболее известный его пропагандист — это Карл Маркс, полагавший, что историческое развитие, определяемое взаимодействием материальных сил, имеет целенаправленный характер и закончится, лишь достигнув коммунистической утопии, которая и разрешит все противоречия. Впрочем, эта концепция истории — как диалектического процесса с началом, серединой и концом — была позаимствована Марксом у его великого немецкого предшественника, Георга Вильгельма Фридриха Гегеля.

Плохо ли, хорошо ли это, но многое из гегелевского историцизма вошло в сегодняшний интеллектуальный багаж. Скажем, представление о том, что сознание человечества прошло ряд этапов, соответствовавших конкретным формам социальной организации, таким как родоплеменная, рабовладельческая, теократическая и, наконец, демократически-эгалитарная. <...> Гегель полагал, что в некий абсолютный момент история достигает кульминации — в тот именно момент, когда побеждает *окончательная, разумная* форма общества и государства.

Появляющееся в конце истории государство либерально — поскольку признает и защищает, через систему законов, неотъемлемое право человека на свободу; и оно демократично — поскольку существует с согласия подданных. По Кожеву (А. Кожев — один из французских истолкователей Гегеля. — Сост.), это, как он его называет, «общечеловеческое государство» нашло реально-жизненное воплощение в странах послевоенной Западной Европы — в этих вялых, пресыщенных, самодовольных, интересующихся только собою, слабовольных государствах, самым грандиозным и героическим проектом которых был Общий рынок. <...>

Для Кожева, как и для всех гегельянцев, глубинные процессы истории обусловлены событиями, происходящими в сознании, или сфере идей, поскольку в итоге именно сознание переделывает мир по своему образу и подобию. Тезис (Гегеля. — Сост.) о конце истории в 1806 г. означал, что идеологическая эволюция человечества завершилась на идеалах Французской и Американской революций; и, хотя какие-то режимы в реальном мире полностью их не осуществили, теоретическая истинность самих идеалов абсолютна и улучшить их нельзя. По-

этому Кожева не беспокоило, что сознание послевоенного поколения европейцев не стало универсальным; если идеологическое развитие действительно завершилось, то общечеловеческое государство рано или поздно все равно должно победить.

<...> в конце истории нет никакой необходимости, чтобы либеральными были все общества, достаточно, чтобы были забыты *идеологические претензии* на иные, более высокие формы общежития. <...>

Исчезновение марксизма-ленинизма сначала в Китае, а затем в Советском Союзе будет означать крах его как жизнеспособной идеологии, имеющей всемирно-историческое значение. <...> Ее (идеологии. – Сост.) гибель будет одновременно означать расширение «общего рынка» в международных отношениях и снизит вероятность серьезного межгосударственного конфликта.

Это ни в коем случае не означает, что международные конфликты вообще исчезнут. Ибо и в это время мир будет разделен на две части: одна будет принадлежать истории, другая — постистории. <...> Сохранится высокий и даже все возрастающий уровень насилия на этнической и националистической почве, поскольку эти импульсы не исчерпают себя и в постисторическом мире. Палестинцы и курды, сикхи и тамилы, ирландские католики и валлийцы, армяне и азербайджанцы будут копить и лелеять свои обиды. Из этого следует, что на повестке дня останутся и терроризм, и национально-освободительные войны. Однако для серьезного конфликта нужны крупные государства, все еще находящиеся *в рамках истории*; а они-то как раз и уходят с исторической сцены.

Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, - вместо всего этого — экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый *музей человеческой истории*. Я ощущаю в самом себе и замечаю в окружающих ностальгию по тому времени, когда история существовала. Какое-то время эта ностальгия все еще будет питать соперничество и конфликт. Признавая неизбежность постисторического мира, я испытываю самые противоречивые чувства к цивилизации, созданной в Европе после 1945 года, с ее североатлантической и азиатской ветвями. Быть может, именно эта перспектива многовековой скуки вынудит историю взять еще один, новый старт?

5.2 Единство и многообразие мировой истории. Восток- Запад-Россия

П. Я. Чадаев (1794-1856)

Одна из самых прискорбных особенностей нашей своеобразной цивилизации состоит в том, что мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, гораздо более нас отсталых. Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его современному состоянию, на нас не оказали никакого действия. Впрочем, то, что издавна составляет самую суть общества и жизни, для нас еще только теория и умозрение.

<...> У всех народов есть период бурных волнений, страстного беспокойства, деятельности без обдуманного намерения. Люди в такое время скитаются по свету и дух их блуждает. Это пора великих побуждений, великих свершений, великих страстей у народов. Они тогда неистовствуют без ясного повода, но не без пользы для грядущих поколений. Все общества прошли через такие периоды, когда вырабатываются самые яркие воспоминания, свои чудеса, своя поэзия, свои самые сильные и плодотворные идеи. В этом и состоят необходимые общественные устои. Без этого они не сохранили бы в своей памяти ничего, что можно было бы полюбить, к чему пристраститься, они были бы привязаны лишь к праху земли своей. Эта увлекательная эпоха в истории народов, это их юность; это время, когда всего сильнее развиваются их дарования, и память о нем составляет отраду и поучение их зрелого возраста. Мы, напротив, не имели ничего подобного. Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее иноземное владычество, жестокое и унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, – вот печальная история нашей юности. Поры бьющей через край деятельности, кипучей игры нравственных сил народа – ничего подобного у нас не было. Эпоха нашей социальной жизни, соответствующая этому возрасту, была наполнена тусклым и

мрачным существованием без силы, без энергии, одушевляемом только злодеяниями и смягчаемом только рабством.

<...> Первые наши годы, протекшие в неподвижной дикости, не оставили никакого следа в нашем уме и нет в нас ничего лично нам присущего, на что могла бы опереться наша мысль; выделенные по странной воле судьбы из всеобщего движения человечества, не восприняли мы и традиционных идей человеческого рода. А между тем именно на них основана жизнь народов; именно из этих идей вытекает их будущее и происходит их нравственное развитие. <...>

Народы Европы имеют общее лицо, семейное сходство. Несмотря на их разделение на ветви латинскую и тевтонскую, на южан и северян, существует общая связь, соединяющая их всех в одно целое, явная для всякого, кто углубится в их общую историю. Вы знаете, что еще сравнительно недавно вся Европа носила название Христианского мира и слово это значилось в публичном праве. <...> И заметьте, что речь идет здесь не об учености, не о чтении, не о чем-то литературном или научном, а просто о соприкосновении сознаний, о мыслях, которые охватывают ребенка в колыбели, окружают его среди игр, которые нашептывает, лаская, его мать, о тех, которые в форме различных чувств проникают до мозга его костей вместе с воздухом, которым он дышит, и которые образуют его нравственную природу ранее выхода в свет и появления в обществе. Хотите знать, что это за мысли? *Это мысли о долге, справедливости, праве, порядке.* Они происходят от тех самых событий, которые создали там общество, они образуют составные элементы социального мира тех стран. Вот она, атмосфера Запада, это нечто большее, чем история или психология, это физиология европейского человека. А что вы видите у нас?

<...> Вот почему, как Вы можете заметить, всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам незнаком. В лучших головах наших есть нечто, еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишенные связи и последовательности, как бесплодные заблуждения парализуются в нашем мозгу. <...> В наших головах нет решительно ничего общего, все там обособлено и все там шатко и неполно. Я нахожу даже, что в нашем взгляде есть что-то до странности неопределенное, холодное, неуверенное, напоминающее отличие народов, стоящих на самых низших ступенях социальной лестницы. В чужих краях, особенно на Юге, где люди так одушевлены и выразительны, я столько раз сравнивал лица своих земляков с лицами местных жителей и бывал поражен этой немотой наших лиц.

<...> Я, конечно, не утверждаю, что среди нас одни только пороки, а среди народов Европы одни добродетели, избави Бог. Но я говорю, что для суждения о народах надо исследовать общий дух, составляющий их сущность, ибо только этот общий дух способен вознести их к более совершенному нравственному состоянию и направить к бесконечному развитию, а не та или другая черта их характера.

Массы подчиняются известным силам, стоящим у вершин общества. Непосредственно они не размышляют. Среди них имеется известное число мыслителей, которые за них думают, которые дают толчок коллективному сознанию нации и приводят ее в движение. Незначительное меньшинство мыслит, остальная часть чувствует, в итоге же получается общее движение. Это справедливо для всех народов земли; исключения составляют только некоторые одичавшие расы, которые сохранили из человеческой природы один только внешний облик. Первобытные народы Европы, кельты, скандинавы, германцы, имели своих друидов, своих скальдов, своих бардов, которые на свой лад были сильными мыслителями. Взгляните на народы северной Америки, которых искореняет с таким усердием материальная цивилизация Соединенных Штатов: среди них имеются люди, удивительные по глубине. А теперь, я вас спрошу, где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто из нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?

А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы – воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара. Не эту роль предоставило нам провидение. Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не пожелало ни в чем вмешиваться в наши дела, не пожелало ничему нас научить. Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была

выдвинута из нашей среды; мы не дали себе труда ничего создать в области воображения и из того, что создано воображением других, мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь.

<...> В крови у нас есть нечто, отвергающее всякий настоящий прогресс. Одним словом, мы жили и сейчас еще живем для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в интеллектуальном порядке. Я не перестаю удивляться этой пустоте, этой удивительной оторванности нашего социального бытия. <...>

В то время, когда среди борьбы между исполненным силы варварством народов Севера и возвышенной мыслью религии воздвигалось здание современной цивилизации, что делали мы? По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов. Только что перед тем эту семью похитил у вселенского братства один честолюбивый ум (Константинопольский Патриарх и византийский богослов Фотий. – Сост.); и мы восприняли идею в столь искаженном людской страстью виде. В Европе все тогда было одушевлено животворным началом единства. Все там из него происходило, все к нему сходилась. Все умственное движение той поры только и стремилось установить единство человеческой мысли, и любое побуждение исходило из властной потребности найти мировую идею, эту вдохновительницу новых времен. Чуждые этому чудотворному началу, мы стали жертвой завоевания. И когда, затем, освободившись от чужеземного ига, мы могли бы воспользоваться идеями, расцветшими за это время среди наших братьев на Западе, мы оказались отторгнутыми от общей семьи, мы подпали рабству, еще более тяжкому, и притом освященному самим фактом нашего освобождения.

<...> Вопреки имени христиан, которое мы носили, в то самое время, когда христианство величественно шествовало по пути, указанному божественным его основателем, и увлекало за собой поколения, мы не двигались с места. Весь мир перестраивался заново, у нас же ничего не созидалось: мы по-прежнему ютились в своих лачугах из бревен и соломы. Словом, новые судьбы человеческого рода не для нас свершались. Хотя мы и христиане, не для нас созревали плоды христианства. <...>

В мире христианском все должно непременно способствовать установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом

деле. В противном случае дела опровергли бы слова Спасителя. Он бы не был среди своей церкви до скончания веков.

<...> И поэтому, невзирая на все незаконченное, порочное и преступное в европейском обществе, как оно сейчас сложилось, все же царство Божие в известном смысле в нем действительно осуществлено, потому, что общество это содержит в себе начало бесконечного прогресса и обладает в зародыше и в элементах всем необходимым для его окончательного водворения в будущем на земле.

Чаадаев П.Я. Первое философическое письмо // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – С. 323 – 332, 336.

А. С. Пушкин (1799-1837)

19 октября 1836 г. Петербург

Благодарю за брошюру, которую вы мне прислали. Я с удовольствием перечел ее, хотя очень удивился, что она переведена и напечатана. Я доволен переводом: в нем сохранена энергия и непринужденность подлинника. Что касается мыслей, то вы знаете, что я далеко не во всем согласен с вами. Нет сомнения, что Схизма отъединила нас от остальной Европы и что мы не приняли участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех. Вы говорите, что источник, откуда мы черпали христианство, был нечист, что Византия была достойна презрения и презираема и т.п. Ах, мой друг, разве сам Иисус Христос не родился евреем и разве Иерусалим не был притчею во языцех? Евангелие от этого разве менее изумительно? У греков мы взяли Евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева. Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы Реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве. Согласен, что нынешнее наше духовенство отстало.

Хотите знать причину? Оно носит бороду, вот и все. Оно не принадлежит к хорошему обществу. Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы – разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие – печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, — как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел вас в Париж? и (положа руку на сердце) разве не находите вы что-то значительное в теперешнем положении России, что-то такое, что поразит будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы? Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератор – я раздражен, как человек с предрассудками – я оскорблен, – но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал.

Вышло предлинное письмо. Поспорив с вами, я должен вам сказать, что многое в вашем послании глубоко верно. Действительно, нужно сознаться, что наша общественная жизнь — грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, справедливости и истине, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству — поистине могут привести в отчаяние. Вы хорошо сделали, что сказали это громко. <...>

Пушкин А. С. Письмо Чаадаеву П. Я., 19 октября 1836 г. Петербург // Пушкин: Письма последних лет, 1834 – 1837. – Л. : Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. – С. 153-156.

В. С. Соловьев (1853-1900)

От начала истории три коренные силы управляли человеческим развитием. Первая стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то

человечество окаменело бы в мертвом однообразии и неподвижности. Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности; под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя, общее теряет значение реального существенного бытия, превращается в что-то отвлеченное, пустое, в формальный закон, а наконец, и совсем лишается всякого смысла. Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы. Если бы она получила исключительное преобладание, то человечество распалось бы на свои составные стихии, жизненная связь порвалась бы и история окончилась войной всех против всех, самоистреблением человечества. Обе эти силы имеют отрицательный, исключительный характер: первая исключает свободную множественность частных форм и личных элементов, свободное движение, прогресс,— вторая столь же отрицательно относится к единству, к общему верховному началу жизни, разрывает солидарность целого. Если бы только эти две силы управляли историей человечества, то в ней не было бы ничего кроме вражды и борьбы, не было бы никакого положительного содержания; в результате история была бы только механическим движением, определяемым двумя противоположными силами и идущим по их диагонали. Внутренней целостности и жизни нет у обеих этих сил, а следовательно, не могут они ее дать и человечеству. Но человечество не есть мертвое тело, и история не есть механическое движение, а потому необходимо присутствие третьей силы, которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов, созидает, таким образом, целостность общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь. И действительно, мы находим в истории всегда совместное действие трех этих сил, и различие между теми и другими историческими эпохами и культурами заключается только в преобладании той или другой силы, стремящейся к своему осуществлению, хотя полное осуществление для двух первых сил, именно вследствие их исключительности,— физически невозможно.

Оставляя в стороне древние времена и ограничиваясь современным человечеством, мы видим совместное существование трех исторических миров, трех культур, резко между собою различающихся,— я разумею мусульманский Восток, Западную цивилизацию и мир Сла-

вянский: все, что находится вне их, не имеет общего мирового значения, не оказывает прямого влияния на историю человечества. <...>

<...> И если мусульманский Восток, как мы видели, совершенно уничтожает человека и утверждает только *бесчеловечного бога*, то Западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению *безбожного человека*, то есть человека, взятого в его кажущейся поверхностной отдельности и действительности и в этом ложном положении признаваемого вместе и как единственное божество и как ничтожный атом — как божество для себя, субъективно, и как ничтожный атом — объективно, по отношению к внешнему миру, которого он есть отдельная частица в бесконечном пространстве и проходящее явление в бесконечном времени. Понятно, что все, что может произвести такой человек, будет дробным, частным, лишенным внутреннего единства и безусловного содержания, ограниченным одною поверхностью, никогда неходящим до настоящего средоточия. Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово Западной цивилизации. Она выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности; но без внутреннего органического единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом. <...>

Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только посредником между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. <...> От народа — носителя третьей божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне Славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под пре-

обладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные — под властью второй силы. Только Славянство, и в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только Славянство и народ русский.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. <...>

Соловьев В. С. Три силы // Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. — М.: Правда, 1989. — С. 19-31.

В. Шубарт (1897-1942)

<...> Действительно, имеются *четыре архетипа*, которые сменяют друг друга и в зависимости от своего доминирования создают гармоничного, героического, аскетического и мессианского человека. Они отличаются друг от друга той жизненной установкой, которую люди принимают по отношению ко Вселенной. *Гармоничный человек* воспринимает Вселенную как космос, одушевленный внутренней гармонией и не подлежащий человеческому управлению или упорядочению, а долженствующий быть лишь созерцаемым и любимым. Здесь нет и мысли об эволюции, а лишь полный покой — мир достиг своей цели. Так чувствовали гомеровские греки, китайцы эпохи Кун-цзы (Конфуция. — Сост.), христиане времен готики. *Героический человек* видит в мире хаос, который он-то и должен упорядочить своей преобразующей силой. Здесь все в движении. Миру ставятся цели, определяемые самим человеком. Так чувствуют Древний Рим, романские и германские народы Нового времени. *Аскетический человек* переносит бытие как заблуждение, от которого он пытается скрыться в мистической сути вещей. Он покидает этот мир без надежды и без желания

улучшить его. Так чувствуют индусы и греки-неоплатоники. Наконец, *мессианский человек* чувствует себя призванным создать на земле более возвышенный, божественный порядок, образ которого он скрыто носит в себе. Он стремится создать вокруг себя ту гармонию, которую чувствует в себе. Так чувствуют первые христиане и большинство славян. Эти четыре архетипа можно определить следующими ключевыми положениями: согласие с миром, господство над миром, бегство от мира и освящение мира. — Гармоничный человек живет в мире и со всем миром, связанный с ним в одно целое. Аскетический человек отворачивается от мира. Героический и мессианский вступают с ним в противоборство. Первый — из желания полноты своей власти, второй — во имя и по воле Бога. Гармоничный и аскетичный человек — статичны, два других — динамичны. Гармоничный человек считает замысел истории исполненным, аскетический — исключает даже возможность когда-либо увидеть это исполнение. Оба они не предъявляют своему времени никаких требований. В противоположность этому, героический человек и мессианский хотят видеть мир иным, чем тот, который им представляется. Это волнует их и понуждает к напряжению всех сил. Поэтому их эпохи активнее и динамичнее других. — Картины мира у гармоничного и мессианского человека родственны между собой. Однако то, что первый воспринимает как данность, другой видит лишь как дальнюю цель. Для обоих, однако, мир — как возлюбленная, которой они отдаются, чтобы соединиться с нею. В отличие от них, героический человек смотрит на мир как на рабыню, которую он попирает ногой; аскетический же человек — как на искушительницу, которой следует избегать. Героический человек не взывает смиренно к небу, а, полный жажды власти, злыми, враждебными глазами смотрит вниз, на землю. По самому существу своему он все дальше и дальше удаляется от Бога, все глубже и глубже уходит в материальный мир. Секуляризация — его судьба; героизм — его жизнеощущение; трагизм — его конец. — Мессианского человека вдохновляет не воля к власти, а настроенность к примирению противоречий и к любви. Он не разделяет, чтобы властвовать, а стремится к соединению разобщенного. Им движет не чувство подозрения и ненависти, а чувство глубокого доверия к сущности вещей. Он видит в людях не врагов, а братьев; в мире — не добычу, на которую надо набрасываться, а хрупкую материю, которую надо спасти и освятить. Им движет чувство некоей космической взволнованности. Он исходит из ощущения целостности, которую он носит в себе и которую пытается восстановить в окружающем раско-

лотом мире. Его не покидает тоска по всеобъемлющему и стремление сделать его осязаемым. <...>

В последнее тысячелетие на европейской почве оставили свой след две эпохи: *готическая* и *прометеевская*. Готическая, возникшая из духовных потрясений XI века, продолжалась вплоть до XVI века и была воплощением архетипа гармонического человека. <...> Насквозь пронизанный ощущением вечности, готический человек обращал свой доверчивый взор вверх. <...> Однако между 1450 и 1550 годами происходит мощный поворот – переход в прометеевскую эпоху, отмеченную знаком героического архетипа. <...> Новый человек жаждет быть господином земли и поэтому хочет быть без Бога. Я называю его прометеевским человеком по имени гордого титана, восставшего против богов, коварного владыки сил природы, провидящего, возжелавшего создать мир по своему плану. Прошло 500 лет; и опять мы на пороге новой эпохи. Сегодня над прометеевской культурой нависли черные тучи рока, из которых вот-вот поразят ее смертельные молнии. Европа идет к самой кровавой своей катастрофе, приближается к концу, неизбежно заложенному в ней от рождения. <...> Но на горизонте уже брезжит нежная утренняя заря нового мира – *провозвестница иоанновской эпохи* с мессианским архетипом человека. <...> – Я называю этот новый эон иоанновским, по Евангелию от Иоанна, поскольку ему в высшей степени свойствен дух согласия, любви и примирения. Особенно думаю я о стихе 17, 21, в котором пламенное желание переходит в молитву: «Да будет все едино». Эта борьба за всеединство и станет основополагающей чертой иоанновского человека.

<...> *Проблема Востока и Запада* — это прежде всего проблема души. Она была темой уже древнегреческой культуры, пытавшейся подчинить строгим эллинистическим формам богатое наследие Востока. То же самое внутреннее противоречие между восточным и западным мироощущением раскололо и Римскую империю, как позже и христианскую Церковь – на восточную и западную части. В Средневековье западно-восточная проблема представлялась как противостояние между христианством и исламом. Даже Гете застал ее в этом виде. Сегодня она предстает перед человечеством в своем новом, возможно, последнем обличье: как противоречие между Россией и Европой. Этой темой вдохновилась русская мысль в сороковых годах прошлого века, ею же заканчивает ныне и европейская мысль. Это первая проблема иоаннической и последняя – прометеевской культуры, главный вопрос будущей духовной жизни, а не просто вопрос внешней политики для России и Европы! Между восточной и западной установками души

намечается сближение большого размаха, которое определит культурную судьбу грядущих поколений. Ибо только в направлении примирения, взаимооживления и взаимооплодотворения можно найти решение этой грандиозной проблемы. Здесь ни одна из сторон не может повергнуть другую, а может только проникнуть в нее. Никогда прежде, даже во времена римских цезарей, не была Европа столь далека от понимания Востока и его души, как в прометеевскую эпоху. Противоречие между Востоком и Западом достигло высшей точки своего напряжения, но столь же велико и стремление к его изживанию. Напряжение это старо, как мир, но осознанная борьба за снятие его еще не настала, по крайней мере в Европе. Это будет самой последней и самой серьезной темой для европейского духа.

<...> Запад подарил человечеству самые совершенные виды техники, государственности и связи, но лишил его души. Задача России в том, чтобы вернуть душу человеку. <...> Поэтому только Россия способна вдохнуть душу в гибнущий от властолюбия, погрязший в предметной деловитости человеческий род, и это верно несмотря на то, что в настоящий момент сама она корчится в судорогах большевизма. Ужасы советского времени минуют, как минула ночь татарского ига, и сбудется древнее пророчество: *ex oriente lux* (свет с Востока! (лат.). – Сост.).

<...> Мессианское жизнеощущение не позволяет русскому человеку довольствоваться простым познанием истины. Оно побуждает его также жить согласно этой истине, осуществляя более высокий порядок в более низком. <...> Русскому человеку чуждо трусливое отрицание духа, и оно ему нестерпимо, когда он с этим встречается. Сколь многие из русских поэтов заплатили темницей за свои умонастроения! <...> Русский послушен голосу совести, он исповедует его и жертвует собой. Когда в 1881 году Александр II пал жертвой покушения, Толстой и Соловьев, независимо друг от друга, выступили за помилование убийцы.

<...> Русский не выносит расхождения между истиной и действительностью. Примечательно, что в русском языке для двух этих понятий существует одно и то же слово – *правда*. В своем редком двойном смысле оно означает то, что есть, и то, что должно быть. Русский не может жить иначе, как, не задумываясь, вносить элементы высшего порядка в вещественный мир, даже если этот мир их отторгает. В конечном счете, земное приносится в жертву идее.

<...> Прометеевский человек не хочет видеть сущность мира иной, чем она есть; он лишь хочет упорядочить его, использовать, ов-

ладеть им. Русский же хотел бы видеть мир иным в самой основе. А в своем нигилистическом рвении он доходит до того, что вообще не хочет мира. Поэтому западноевропейец стремится к успокаивающей и консолидирующей середине, а русский – к всеосвобождающему концу. Конечной целью западной культуры является не борьба с силами земли, а состояние всеобщей безопасности, порядка и благосостояния после победного окончания борьбы. Ее цель – мещанство, в то время как русская культура в своей глубине стремится к тому, чтобы в заключительном акте принести себя в жертву. <...>

Проклятье прометеевской культуры в том, что человек в ней от героя деградирует до обывателя. Он повторяет жалкую судьбу династии, которая себя чувствует слишком уверенно. Начало ее – риск и воля к власти, конец – безжизненная механика, обмельчание до банального. <...> Русским постоянно грозит опасность заблудиться в тумане, в то время как европейец твердо стоит на земле обеими ногами – порою даже всеми четырьмя. <...> Европейец – порядочный и прилежный, квалифицированный работник, безупречно функционирующий винтик большого организма. Вне своей профессии он едва ли принимается в расчет. Он предпочитает путь золотой середины, и это обычно путь к золоту.

<...> У европейцев бедный никогда не смотрит на богатого без зависти; у русских богатый зачастую смотрит на бедного со стыдом. У западного человека сердце радостно бьется, когда он обзревает свое имущество, а русский при этом чувствует порой угрызения совести. В нем живо чувство, что собственность владеет нами, а не мы ею, что владеть значит быть в плену того, чем владеешь, что в богатстве чужда свобода души, а таинство этой свободы и есть самая дорогая святыня. <...>

Он (Русский человек. – Сост.) более склонен к внутреннему совершенству, нежели к внешнему успеху. Он больше печется о спасении души своей, нежели о «завоевании всего мира». Этим он опять-таки ближе индусам и китайцам. Он стремится к добродетели, тогда как прометеевский человек – к деловитости. Деловитость ведет к успеху в мире фактов, и также приносит доход, но разъедает душу и разрушает внутреннюю свободу. <...> Здесь опять сталкиваются два противоположных идеала – внутренней свободы и внешнего могущества. Культуре середины свойствен идеал могущества; культуре конца – идеал свободы.

<...> Прометеевский человек, исходя из своего “точечного” чувства, обладает *специализирующим* видением; русский же, исходя из

своего чувства всеобщности, обладает *универсальным* видением. <...> К господству приходят только через разделение, к целостности – только через самоотдачу. Сущность европейца в духовном плане – анализ, в этическом – протест и борьба; сущность русского в духовном плане – синтез, в этическом – согласие и примирение.

<...> Во взаимоотношениях людей друг с другом “точечному” чувству соответствует эгоизм, а чувству всеобщности – братство. Когда европеец смотрит на ближнего, у него сразу и непроизвольно возникает ощущение: это мой враг. Номо homini lupus (Человек человеку – волк (лат.).– Сост.). Каждый за себя, каждый сам себе бог, поэтому все друг против друга и все против Бога – такова сущность и особенность совместной жизни европейцев. <...> Европеец не только эмпирический, но и метафизический эгоист, космическая монада, отделившаяся от враждебной ей среды и защищающаяся от нее.

<...> Воззрение на жизнь как войну всех против всех нашло свое *научное выражение* в учении Дарвина о борьбе за существование. Не случайно, что именно русский выдвинул обратный тезис. То был князь Кропоткин, который в своей книге “Взаимная помощь” (Лондон, 1902) отстаивает как раз идею взаимопомощи в человеческом обществе и в животном мире.

<...> Сущность русского братства не в том, что люди в равной мере чем-то владеют или что они равны, а в том, что они уважают равноценность друг друга. Каждый должен быть готов видеть в своем ближнем подобие Божие, начало которого каждый таит в себе, пусть даже часто в затемненном виде. В этом заключается смысл равенства перед Богом, и в этом смысл русского понятия братства.

<...> Русские против римлян, чувство братства против воли к власти, смирение против гордыни, простота против помпезности, вдохновенная любовь Божия против пафоса насилия – вот альтернативы для грядущих поколений.

<...> Чувство братства открывает перед русским, с одной стороны, путь к вершинам человечества, а с другой – ставит его на грань опасности. То, что на высокой ступени граничит с нравственным совершенством, на более низкой – опускается ниже среднего уровня. В первом случае сознание личной ответственности предельно обострено, во втором – притуплено. В первом случае – царство всеобщего соучастия в вине, во втором – всеобщей безответственности. Или русский со своим чувством вины охватывает целое, или же он еще не выделяется из целого; или он проникает за пределы сверхличного, или застревает в безличном. В результате получается, что и в нравственной области

русские вершины духа намного превосходят европейские высоты, в то время как средний русский в некоторых отношениях не всегда может удержаться на уровне среднего европейца <...>

Социальная жизнь Европы подчиняется другим законам, чем у русских. Конечно, европеец тоже не может обойтись без себе подобных – коллег, партнеров, слушателей, почитателей. Он тоже не может долго выдерживать только в рамках своей личности. Но он ищет своего духовного прироста не в других людях, а в вещах, делах, идеях, понятиях. Он выражает свои сверхличностные потребности строго предметно. Эта предметная деловитость позволяет ему разрывать рамки индивидуального так же, как русскому – его любовь к ближнему. Европеец, не будучи способен жить жизнью ближнего, по крайней мере, живет общими целями с ним. *Европеец – человек предметной деловитости, русский – человек души.* <...>

Шубарт В. Европа и душа Востока. – М. : Русская идея, 2000. – С. 10-14, 30-31, 33-34, 69, 76-77, 82, 84, 105-106, 123-124, 133-134, 137-138.

Л. П. Карсавин (1882-1952)

Задача православной или русской культуры и универсальна, и индивидуально-национальна. Эта культура должна раскрыть, актуализировать хранимые ею с VIII в. потенции, но раскрыть их путем принятия в себя актуализированного культурой западной (в этом смысл “европеизации”) и восполнения приемлемого своим. “Восполнение” и есть национальное дело, без которого нет и дела вселенского.

<...> Православная культура стоит, таким образом, на распутье. Или осуществит вселенское, всеединое дело чрез освоение актуализированного Западом (“европеизацию”) и восполнение воспринимаемого раскрытием того, что является собственным ее идеальным заданием. Или она раскроет только это свое, т. е. подобно Западу — ограниченно актуализует всеединство, отказавшись от полноты труда и бытия. Или, наконец, она останется на распутье в состоянии потенциальности, упорно не приемля чужого в закоснелости староверия или в чужом теряя свое, обезличиваясь в европеизации, в том и другом случае погибая.

<...> Уже неоднократно отмечалось тяготение русского человека к абсолютному. Оно одинаково ясно и на высотах религиозности, и в низинах нигилизма, именно у нас на Руси не равнодушного, а воинствующего, не скептического, а религиозного и даже фанатического. Русский человек не может существовать без абсолютного идеала, хотя часто с трогательною наивностью признает за таковой нечто совсем

неподобное. Если он религиозен, он доходит до крайностей аскетизма, правоверия или ереси. Если он подменит абсолютный идеал Кантовой системой, он готов выскочить в окно из пятого этажа для доказательства феноменализма внешнего мира. Один возводит причины всех бед к осуждению Синодом имяславия, другой — к червеобразному отростку. Русский ученый, при добросовестности и вере в науку, нередко пишет таким ученым языком, что и понять невозможно. Русский общественный деятель хочет пересоздать непременно все, с самого основания, или, если он проникся убеждением в совершенстве англиской культуры, англоманит до невыносимости. Русский не мирится с эмпирией, презрительно называемой мещанством, отвергает ее — и у себя, и на Западе, как в теории, так и на практике. “Постепеновцем” он быть не хочет и не умеет, мечтая о внезапном перевороте. Докажите ему отсутствие абсолютного (только помните, что само отрицание абсолютного он умеет сделать абсолютным, догмою веры) или неосуществимости, даже только отдаленность его идеала, и он сразу утратит всякую охоту жить и действовать. Ради идеала он готов отказаться от всего, пожертвовать всем; усомнившись в идеале или его близкой осуществимости, являет образец неслыханного скотоподобия или мифического равнодушия ко всему.

Итак, абсолютность идеала и сознание, что идеал лишь тогда ценен, когда целиком претворим в жизнь, истинно-философское понимание единства теоретической и практической истины. И заметим, что само многообразие конкретных идеалов тоже чрезвычайно показательно, как проявление смутной интуиции всеединства. При отсутствии веры в идеал мы опускаемся до звероподобного бытия, в котором все позволено, или впадаем в равнодушную лень. При недостатке энергии, вообще нам свойственном, возлагаем надежды на то, что “все само образуется”, сами же и пальцем не хотим двинуть, пренебрегая окружающей эмпирией, которою не стоит заниматься, раз предстоит абсолютное. При избытке энергии — лихорадочно стараемся все переделать, предварительно выровняв и утрамбовав почву. Отсюда резкие наши колебания от невероятной законопослушности до самого необузданного, безграничного бунта, всегда во имя чего-то абсолютного или абсолютизированного. Отсюда бытовая наша особенность — отсутствие быта, безалаберность и неряшливость жизни.

Но рядом с этим русскому человеку свойственно ощущение святости божественности всего сущего. Он преклоняется перед фактом, перед тем же поносимым им Западом. Он боится, готовый оправдать все, резких определений и норм, смутно чуя ограничение, скрытое во

всяком определении и во всякой норме. Он не любит вмешиваться в течение жизни, предпочитая мудро выжидать. И не веря ничему определенному — слишком резкая определенность и есть выражение наибольшей неопределенности — он все признает, отказываясь от себя самого. А в этом отказе от себя, в “смирении” — условие исключительной восприимчивости его ко всему, гениальной перевоплощаемости, которая — в порыве к идеалу — сочетается с беспредельной жертвенностью.

Мы мудро выжидаем, а выжидая, ленимся. Русские люди действительно ленивы, что весьма соответствует потенциальности всей русской культуры. Не свободна от лени и вызывающая ее сосредоточенность на абсолютном, созерцательность национального характера. Вселенские задачи по самой природе своей сразу не осуществимы. Пока же “все само собой образовывается”, стремление к абсолютному становится вялою мечтой лежебока, а абсолютное теряется. Если же нет абсолютного, утрачивают всякий смысл нормы нравственности и права, ибо вне отношения к абсолютному для русского человека ничего не существует. Потеряв веру, он чувствует, что “все позволено”, или старается убедить себя в этом превозмоганием последних граней, становится вороватым, пакостником, преступником. И ему уже не до смирения — он бахвалится и чванится, не до стыда — он озорничает, художественно воплощая свое озорство в образе “камаринского мужика”.

Мы переживаем самый, может быть, глубокий кризис нашей исторической жизни, наш XIII, XVI век. Возможно, что мы его не переживем. Положение наше опаснее, чем положение Запада в поворотный момент его истории. Мы не самоутверждением привыкли жить, а неполная, пассивная самоотдача грозит полной потерей себя. Но если велики опасности, велики и надежды, и в них надо верить, исходя из идеи всеединства. Исходя же из нее, мы поймем, что будущее в настоящем и что настоящее само по себе обладает непреходящею ценностью. Путь к цели человечества лежит только через осуществление и целей данной культуры и данного народа, а эти цели, в свою очередь, осуществимы лишь через полное осуществление каждым его собственного идеального задания во всякий, и прежде всего в данный, момент его бытия. Личная этика неотрывна от этики общественной и покоится на тех же самых началах. Обе подчинены положению “довлеет дневи злоба его” (Мф. 6:34. — Сост.) и обе определяют моральную приемлемость или неприемлемость акта и идеала теми плодами, которые

они приносят. Только то будущее, которое и сейчас проявляется в добре, должно быть целью деятельности.

Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. – М. : Республика, 1992. – С. 321-323.

К. Ясперс (1883-1969)

Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным – если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, – что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н. э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть *осевым временем*.

<...> В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслили Мо-цзы, Чжуан-цзы, Лецзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии – в Индии, как и в Китае, – были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, до материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки – Илия, Исайя, Иеремия и Второисайя; в Греции – это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга.

Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед

собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира. <...>

В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности. <...>

Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков о Боге были далеки от мифа. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога, против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога. <...>

Впервые появились философы. Человек в качестве отдельного индивидуума отважился на то, чтобы искать опору в самом себе. Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции и пророки Израиля близки по своей сущности, как бы они ни отличались друг от друга по своей вере, содержанию и внутренней структуре своего учения. Человек может теперь внутренне противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой. <...>

Это – подлинный человек, который, будучи связан и скрыт плотью, скован своими влечениями, лишь смутно осознавая самого себя, стремится к освобождению и спасению и действительно способен обрести его уже в этом мире в порыве вознесения к идее, в несокрушимом спокойствии души, в медитации, в понимании того, что он сам и весь мир есть атман, в состоянии нирваны, в единении с дао или в покорности воле Божьей. По своей настроенности и по содержанию веры эти пути к спасению сильно отличаются друг от друга, но общее здесь то, что человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия, что он вступает на путь, пройти который он должен в качестве данной индивидуальности. Он может отказаться от всех мирских благ, уйти в пустыню, в лес, в горы; став отшельником, познать творческую силу одиночества и вернуться в мир обладателем знания, мудрецом, пророком. В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью. <...>

Все это можно резюмировать следующим образом: осевое время, принятое за отправную точку, определяет вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию.

<...> Лишь здесь, в осевое время, обнаруживается параллельность, возникающая не как следствие некоего общего закона; напротив, здесь собственно историческая, единичная данность носит всеохватывающий характер, включает в себя все духовные явления. Только в осевое время существовал универсальный во всемирно-историческом смысле параллелизм в целостности культур, а не простое совпадение единичных явлений. <...>

Видеть фактические данные осевого времени, обрести в них основу для нашей картины мировой истории означает: найти то, что, невзирая на все различия в вере, свойственно *всему человечеству*. Одно дело видеть единство истории и верить в него, руководствуясь только своим внутренним убеждением, и совсем иное – мыслить единство истории в коммуникации со всеми другими людьми, соотнося свою веру с сокровенной глубиной всех людей, объединяя собственное сознание с чужим. В этом смысле о веках между 800 и 200 гг. до н. э. можно сказать: они составляют эмпирически очевидную для всех людей ось мировой истории. <...>

Поскольку в проявлении осевого времени существует троякая историческая модификация, оно как бы призывает нас к *безграничной коммуникации*. Способность видеть и понимать других помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок вдаль. Эта попытка вступить в *безграничную коммуникацию* – еще одна тайна становления человека, и не в недоступном нам доисторическом прошлом, а в нас самих.

Ясперс К. *Смысл и назначение истории*. – М. : Политиздат, 1991.
– С. 32-35, 38-39, 42, 48-49.

РАЗДЕЛ 6. ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРЫ

6.1 Понятие и сущность общества. Ключевые социальные парадигмы: индивидуализм и коллективизм. Идеал общественного устройства

Мо-цзы (479-400 до н.э.)

<...> Мо-цзы говорит: “Чтобы навести порядок в стране, нужно знать причину беспорядков. Если знаешь причину беспорядков, то, устранив эту причину, приведешь страну к процветанию и спокойствию; если же не знаешь причины беспорядков, то невозможно навести порядок в стране...”

Если рассмотреть, откуда начинаются беспорядки, то оказывается, что беспорядки возникают оттого, что люди не любят друг друга. Слуга и сын непочтительны к государю и отцу. Что такое беспорядок? Это то, что сын любит себя, но не любит отца, поэтому во имя своей выгоды он наносит ущерб отцу; младший брат любит лишь себя и не любит старшего брата, поэтому он наносит ущерб своему брату, чтобы обеспечить выгоду себе...

Ныне правители царств знают лишь о любви к своему царству и не любят другие царства, поэтому всеми силами страны стремятся нанести удар другой стране. Ныне главы семейств знают лишь о любви к своей семье, но не любят другие семьи и поэтому, не брезгуя ничем, всеми силами семьи стремятся разграбить другую семью... Если отсутствует взаимная любовь между людьми, то непременно появляется взаимная ненависть; если правитель и его подчиненные не питают взаимной любви, то нет милости и верности; если между отцом и сыном нет взаимной любви, то нет родительской любви и почитания родителей; если между братьями нет взаимной любви, то нет согласия между ними; если между людьми Поднебесной нет взаимной любви, то сильный непременно подчиняет слабого, богатый непременно оскорбляет бедного, знатный непременно кичится перед простолюдином, хитрый непременно обманывает простодушного...

Мо-цзы говорит: “Какую питают любовь – всеобщую или отдельную – злые люди Поднебесной, ненавидящие людей? Ответим: непременно отдельную любовь. Таким образом, сторонники отдельной любви в результате порождают великое зло в Поднебесной. Поэтому следует отвергнуть отдельную любовь...”

Поэтому всеобщая выгода, всеобщая любовь приносят Поднебесной большую пользу; отдельная корыстная выгода, за счет общей вы-

годы, есть большое зло для Поднебесной. Во всеобщей пользе лежит истина... Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой... Дело человеколюбивого человека непременно состоит в служении тому, чтобы приносить пользу Поднебесной и уничтожать в Поднебесной зло... <...>

Древнекитайская философия.

Собр. текстов в двух томах. Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 192-193.

К. Маркс (1818-1883)

<...> Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей. Свободны ли люди в выборе той или иной общественной формы? Отнюдь нет. Возьмите определенную ступень развития производительных сил людей, и вы получите определенную форму обмена [commerce] и потребления. Возьмите определенную ступень развития производства, обмена и потребления, и вы получите определенный общественный строй, определенную организацию семьи, сословий или классов, – словом, определенное гражданское общество. Возьмите определенное гражданское общество, и вы получите определенный политический строй, который является лишь официальным выражением гражданского общества. Вот чего никогда не поймет г-н Прудон, потому что он воображает, что совершает что-то великое, когда апеллирует от государства к гражданскому обществу, то есть от официального резюме общества к официальному обществу.

Излишне добавлять к этому, что люди не свободны в выборе *своих производительных сил*, которые образуют основу всей их истории, потому что всякая производительная сила есть приобретенная сила, продукт предшествующей деятельности. Таким образом, производительные силы — это результат практической энергии людей, но сама эта энергия определена теми условиями, в которых люди находятся, производительными силами, уже приобретенными раньше, общественной формой, существовавшей до них, которую создали не эти люди, а предыдущее поколение. Благодаря тому простому факту, что каждое последующее поколение находит производительные силы, приобретенные предыдущим поколением, и эти производительные силы служат ему сырым материалом для нового производства, — благодаря этому факту образуется связь в человеческой истории, образуется история человечества, которая тем больше становится историей человечества, чем больше выросли производительные силы людей, а следовательно, и их общественные отношения. Отсюда необходимый вывод:

общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет. Их материальные отношения образуют основу всех их отношений. Эти материальные отношения суть лишь необходимые формы, в которых осуществляется их материальная и индивидуальная деятельность.

Г-н Прудон путает идеи и вещи. Люди никогда не отказываются от того, что они приобрели, но это не значит, что они не откажутся от той общественной формы, в которой они приобрели определенные производительные силы. Наоборот. Для того чтобы не лишиться достигнутого результата, для того чтобы не потерять плодов цивилизации, люди вынуждены изменять все унаследованные общественные формы в тот момент, когда способ их сношений [commerce] более уже не соответствует приобретенным производительным силам. <...> Таким образом, экономические формы, при которых люди производят, потребляют, совершают обмен, являются формами *преходящими и историческими*. С приобретением новых производительных сил люди меняют свой способ производства, а вместе со способом производства они меняют все экономические отношения, которые были необходимыми отношениями лишь данного, определенного способа производства.

Этого г-н Прудон не понял и тем более не показал. Не будучи в состоянии проследить действительный ход истории, г-н Прудон вместо этого преподносит нам фантазмагорию, которая претендует на то, чтобы быть диалектической фантазмагорией. Он не чувствует потребности говорить о XVII, XVIII и XIX веках, потому что его история совершается в заоблачных высях воображения и витает высоко за пределами времени и пространства. Словом, это — гегелевский хлам; это не история, не обыденная история — история людей, а священная история — история идей. С его точки зрения человек — только орудие, которым идея или вечный разум пользуются для своего развития. *Эволюции*, о которых говорит г-н Прудон, — это, в его трактовке, эволюции, совершающиеся в мистическом лоне абсолютной идеи. <...>

Маркс К. Письмо П. В. Анненкову от 28 декабря 1846 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 27. — М. : Политиздат, 1962. — С. 402-404.

П. И. Новгородцев (1866-1924)

<...> Когда вопрос об общественном идеале ставится в качестве философской проблемы, решение, которое при этом ожидается, должно иметь не частное и временное, а общее и безусловное значение.

Речь идет в таком случае не о тех изменчивых исторических идеалах, которые различаются от времени и места, от национальных особенностей и партийных разделений, а о том всеобщем идеале, который всегда один и тот же, и стремление к которому составляет правду и смысл общественной жизни. Говоря короче, тут ставится вопрос не об относительных идеалах, которых может быть много, а об идеале абсолютном, который может быть только один.

<...> Стремясь к отысканию абсолютного идеала, утопии земного рая полагали, что он может быть не только безусловной целью прогресса, но также и практической действительностью. Рисуя светлые образы идеальной гармонии, они хотели видеть их воплощенными в жизни; они верили в то, что обетованная земля всеобщего блаженства должна стать достоянием человечества. Но возвещая эти будущие счастливые времена, утопические построения всегда оставляли неясной одну существенную сторону вопроса: всегда, как настоящая пропасть, открывался в них глубочайший пробел, которого не могла перешагнуть и самая пылкая фантазия утопизма. От несовершенных общественных форм предполагается перейти к безусловной гармонии нового мира. От неизменно проявлявшихся в истории противоречий надо возвыситься к незыблемому согласию и единству. Как разрешить эту задачу? Где найти средства совершить эту величайшую из реформ? Как утвердить на прочных и непоколебимых основаниях абсолютную правду?

<...> Мысль о том, что нравственный прогресс есть только восхождение от более несовершенного к менее несовершенному и все же бесконечно далекому от совершенства, есть элементарная философская истина. И однако, с каким величайшим трудом усваивается эта истина на практике! Обычное сознание склонно питать очарования и надежды, которым нет места в эмпирической действительности. Несмотря на все опыты истории, снова и снова преисполняется оно верой в возможность найти безусловно совершенные формы, способные принести с собой полное возрождение. И неизменно сменяется круг радостных ожиданий и скорбных разочарований, в котором полоса отчаяния и равнодушия нередко уносит с собою все приобретения момента светлых верований и надежд. Этому чередованию обманчивых настроений философия противопоставляет твердую истину нравственного сознания о бесконечном пути восхождения к идеалу.

Забвение этой истины порождает, однако, на практике не одни обманчивые настроения, но и ложные убеждения, препятствующие прогрессу. Вера в возможность осуществления безусловного совер-

шенства побуждает одних резко разрывать с прошлым и требовать немедленного перехода к новым формам, а других цепко держаться за прошлое и не допускать его перемены на том основании, что предлагаемые новые формы не дадут безусловного совершенства. Оба эти противоположные направления — морального радикализма и морального консерватизма — вырастают из одного корня; оба они основаны на том ложном предположении, будто бы в каком-либо относительном строе может воплотиться абсолютная нравственная идея. В действительности между абсолютной идеей и самой высокой из достигнутых ступеней ее воплощения всегда будет бесконечное расстояние; но это должно служить не к безусловному отрицанию достигнутой ступени и не к сомнениям в возможности прогресса, а к исканию высшего и усовершенствованию данного. <...>

Новгородцев П. И. Об общественном идеале. — М. : Пресса, 1991. — С. 55, 56, 91-92.

С. Л. Франк (1877-1950)

<...> Существенное очевидное различие между обществом и единичным одушевленным организмом заключается в том, что в последнем нам дано его индивидуальное сознание, тогда как в обществе нет единого субъекта целостного, соборного сознания, а духовное единство выражается во внутренней связи отдельных индивидуальных сознаний членов общества. Какая бы реальность ни была присуща, например, “душе народа”, она есть “душа” во всяком случае не в том самом смысле, в каком мы говорим о душе отдельного человека. Здесь, как указано, нет единого субъекта сознания; иначе говоря, духовное единство, с которым мы имеем здесь дело, есть не простое, абсолютное единство субъекта, а именно многоединство, единство, сущее и действующее лишь в согласованности и объединенности многих индивидуальных сознаний. Это многоединство не перестает в силу этого — вопреки представлениям “здорового смысла” — быть подлинным, реальным, а не только субъективно-мыслимым единством, но оно есть единство другого рода, чем единство индивидуального сознания. Если сохранить сравнение общества с организмом, то единство общества скорее может быть уподоблено бессознательному единству органической “энтелехии” — тому таинственному действенно-формирующему началу, которое созидает из зародыша сложное тело и определяет, вне всякого участия сознания, его дальнейшее физическое развитие, — чем индивидуальному, умышленно-телеологически действующему сознанию. Единство общества выражается не в наличии особого “об-

щественного” субъекта сознания, а в приуроченности друг к другу, в взаимосвязанности индивидуальных сознаний, сообща образующих реальное действенное единство. Если свести это соображение к краткой формуле, то можно сказать, что общество, в отличие от единичного одушевленного существа, есть в качестве соборного единства не некое “я”, а — “мы”; его единство существует, присутствуя и действуя как сознание общности, как идея “мы” в отдельных его членах.

<...> Но что же такое есть это первичное единство? Оно есть не что иное, как начало, грамматически выражаемое в слове “мы”. “Мы” совсем не есть просто “множественное число” от “я” (как этому учит обычная грамматика), простая совокупность многих “я”. В своем основном и первичном смысле “я”, как уже сказано, вообще не имеет и не может иметь множественного числа; оно единственно и неповторимо. Во многих экземплярах мне может быть дано “чужое я”, личность вне меня, предметно мыслимая или воспринимаемая, — “он”; “они” есть, так сказать, законное множественное число от “он”. Как множество, мне может быть дан и непосредственный коррелят моего “я”, соотносительный противочлен общения — “ты”; я могу иметь непосредственное общение со многими, и тогда они суть для меня “вы”. Но я сам существую как нечто принципиально для меня единственное — не потому, правда, что я есть всеобъемлющий “субъект знания”, а потому, что я есмь неповторимое своеобразное внутреннее самообнаружение жизни и бытия. Конечно, я могу посмотреть на себя и со стороны, отвлеченно-предметно; я могу видеть в себе экземпляр “человеческого существа”, “одного из многих”. Но тогда я перестаю для себя быть в первичном смысле, я уже потерял себя в своей полноте и исконности и стал сам для себя лишь “он”; и многие “я”, о которых часто говорит философия, суть лишь многие “он” — “они”, но не “мы”. <...> “Мы” есть, следовательно, некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Сколь бы существенно ни было для этого бытия разделение на “я” и “ты” или на “я” и “они”, это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства “мы”. Это единство есть не только единство, противостоящее множеству и разделению, но есть прежде всего единство самой множественности, единство всего раздельного и противоборствующего — единство, вне которого немислимо никакое человеческое разделение, никакая множественность. И даже когда я сознаю полную чуждость мне какого-нибудь человека или стою в отношении разъединения и вражды к нему, я сознаю, что “мы с ним” — чужие или враги, т.е. я

утверждаю свое единство с ним в самом разделении, в самой враждебности. <...>

Франк С. Л. *Духовные основы общества. Введение в социальную философию*. – М. : Республика, 1992. – С. 47, 50-51.

Ф. А. Хайек (1899-1992)

Каковы же в таком случае характерные особенности истинного индивидуализма? В первую очередь это *теория* общества, попытка понять силы, определяющие общественную жизнь человека, и только во вторую – ряд политических максим, выведенных из подобного представления об обществе. Этого достаточно, чтобы опровергнуть наиболее нелепое из распространенных недоразумений – убеждение, что индивидуализм постулирует существование обособленных и самодостаточных индивидов (или основывает на этом предположении свои аргументы) вместо того, чтобы начинать с людей, чья природа и характер целиком обусловлены их бытием в обществе. Если бы это было так, тогда он действительно не мог бы ничего добавить к нашему пониманию общества. Но основное утверждение индивидуализма совершенно иное. Оно состоит в том, что нет другого пути к объяснению социальных феноменов, кроме как через наше понимание индивидуальных действий, обращенных на других людей и исходящих из их ожидаемого поведения. [В этом отношении, как правильно разъяснил Карл Прибрам, индивидуализм есть необходимый результат философского номинализма, тогда как коллективистские теории уходят корнями в традицию “реализма” (или, как недавно более точно назвал ее К. Р. Поппер, “эссенциализма”) <...> Однако этот “номиналистский” подход присущ только истинному индивидуализму, тогда как ложный индивидуализм Руссо и физиократов, в соответствии с его картезианским происхождением, является последовательным “реализмом”, или “эссенциализмом”.] Этот аргумент нацелен прежде всего против собственно коллективистских теорий общества, которые претендуют на способность непосредственно постигать социальные целостности (вроде общества и т.п.) как сущности *suī generis* (особого рода (лат.). – Ред.), обладающие бытием независимо от составляющих их индивидов. Следующий шаг в индивидуалистическом анализе общества направлен против рационалистического псевдоиндивидуализма, который также на практике ведет к коллективизму. Он утверждает, что, прослеживая совокупные результаты индивидуальных действий, мы обнаруживаем, что многие институты, составляющие фундамент человеческих свершений, возникли и функционируют без какого бы то ни было

замыслившего их и управляющего ими разума; что, по выражению Адама Фергюсона, “нации наталкиваются на учреждения, которые являются, по сути, результатом человеческих действий, но не результатом человеческого замысла”; а также, что спонтанное сотрудничество свободных людей часто создает вещи более великие, чем их индивидуальные умы смогут когда-либо постичь в полной мере. Это великая тема Джозайи Такера и Адама Смита, Адама Фергюсона и Эдмунда Бёрка, великое открытие классической политической экономии, ставшее основой нашего понимания не только экономической жизни, но и большинства подлинно социальных явлений.

Различие между этим взглядом, согласно которому большая часть порядка, обнаруживаемого нами в людских делах, есть непредвиденный результат индивидуальных действий, и другим, который возводит весь существующий порядок к преднамеренному замыслу, составляет <...> глубокий контраст между истинным индивидуализмом британских мыслителей XVIII в. и так называемым “индивидуализмом” картезианской школы. <...>

Было бы интересно проследить дальнейшее развитие такого рода индивидуализма (картезианского, рационалистического. – Сост.), связанного с идеей общественного договора и “проектными” теориями (“design” theories) общественных институтов от Декарта через Руссо и французскую революцию, до специфически инженерного подхода к социальным проблемам, существующего в наши дни. Подобный очерк обнаружил бы, как картезианский рационализм постоянно оказывался серьезным препятствием на пути понимания исторических явлений и что он в значительной степени ответствен за веру в неумолимые законы исторического развития и за современный фатализм, который от нее произошел.

Однако нам здесь важно только то, что данный взгляд, хотя и известный как “индивидуализм”, являет собой полную противоположность истинному индивидуализму в двух решающих пунктах. В то время как в отношении псевдоиндивидуализма совершенно справедливо, что “представление о спонтанных социальных образованиях было логически невозможно для всех философов, бравших за отправной пункт отдельного человека и считавших, что он создает общества путем объединения своей частной воли с другой через формальный договор”, истинный индивидуализм есть единственная теория, имеющая право утверждать, что делает формирование спонтанных социальных образований понятным. Тогда как “проектные” теории неизбежно ведут к заключению, что общественные процессы можно заставить слу-

жить людским целям, только если они поставлены под контроль индивидуального человеческого разума, и тем самым прямоком ведут к социализму, истинный индивидуализм, напротив, полагает, что, если предоставить людям свободу, они зачастую достигнут большего, чем мог бы спроектировать или предвидеть индивидуальный человеческий ум. <...>

Главной заботой великих индивидуалистов было действительно отыскать набор институтов, которые могли бы побуждать человека по его собственному выбору и на основании мотивов, направляющих его обычное поведение, вносить максимально возможный вклад в удовлетворение потребностей всех остальных; их открытием стало то, что система частной собственности обеспечивает такие побуждения в гораздо большей мере, чем это представляли до тех пор. Они не заявляли, однако, что эту систему невозможно далее улучшать и, еще менее, как утверждают те, кто ныне искажают их мысли, что, независимо от действующих институтов, существует “естественная гармония интересов”. Они прекрасно сознавали конфликты индивидуальных интересов и подчеркивали настоятельную потребность в “правильно построенных институтах”, когда “правила и принципы по согласованию соперничающих интересов и нахождению компромиссов в том, что касается преимуществ”, примиряли бы конфликтующие интересы и исключали бы возможность предоставления какой-либо одной группе такой власти, которая позволила бы ей всегда ставить свои взгляды и интересы выше всех остальных.

Хайек Ф. А. Индивидуализм и экономический порядок. – М. : Издательство, 2001. – С. 26-28, 30-31, 33.

6.2 Культура, её сущность и ценности. Культура и цивилизация. Кризис современной цивилизации

К. Маркс (1818-1883)

<...> *Земное* существование заблуждения скомпрометировано, раз опровергнута его *небесная oratio pro aris et focis* (самоапология; буквально: речь в защиту алтарей и очагов. – Ред.). Человек, который в фантастической действительности неба искал некое сверхчеловеческое существо, а нашёл лишь *отражение* себя самого, не пожелает больше находить только *видимость* самого себя, только не-человека — там, где он ищет и должен искать свою истинную действительность.

Основа иррелигиозной критики такова: *человек создаёт религию*, религия же не создаёт человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или ещё не обрёл себя, или уже снова себя потерял. Но *человек* — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический комpendиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* (вопрос чести. — Ред.), его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *услადой* которого является религия.

Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа.

Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказа от иллюзий о своём положении есть *требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той *юдоли плача*, священным *ореолом* которой является религия.

Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишённой всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого.

Задача истории, следовательно, — с тех пор как исчезла *правда потустороннего мира*, — утвердить *правду посюстороннего мира*. Ближайшая *задача философии*, находящейся на службе истории, со-

стоит — после того как разоблачён *священный образ* человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его *несвященных образах*. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики. <...>

Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 1. – М. : Политиздат, 1955. – С. 414- 415.

Ф. Ницше (1844-1900)

<...> нам необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос, - а для этого необходимо знание условий и обстоятельств, из которых они произросли, среди которых они развивались и изменялись...

<...> Вы угадали уже, с какой легкостью может жреческий способ оценки ответвиться от рыцарски-аристократического и вырасти затем в его противоположность... Предпосылкой *рыцарски-аристократических суждений ценности* выступает мощная телесность, цветущее, богатое, даже бьющее через край здоровье, включая и то, что обуславливает его сохранность, - войну, авантюру, охоту, танец, турниры и вообще все, что содержит в себе сильную, свободную, радостную активность. *Жречески-знатный способ оценки* – мы видели это – имеет другие предпосылки: для него дело обстоит достаточно скверно, когда речь заходит о войне! Священники, как известно, - злейшие враги. – Отчего же? Оттого, что они суть бессильнейшие. Ненависть вырастает у них из бессилия до чудовищных и жутких размеров, до самых духовных и самых ядовитых форм. <...> Так единственно и подобало жреческому народу, народу наиболее вытесненной жреческой мстительности. Именно евреи рискнули с ужасающей последовательностью вывернуть наизнанку аристократическое уравнение ценности (хороший = знатный = могущественный = прекрасный = счастливый = боговозлюбленный) – и вцепились в это зубами бездонной ненависти (ненависти бессилия), а именно: «только одни отверженные являются хорошими; только бедные, бессильные, незнатные являются хорошими; только страждущие, терпящие лишения, больные, уродливые суть единственно благочестивые, единственно набожные, им только и принадлежит блаженство, - вы же, знатные и могущественные, вы, на веки вечные злые, жестокие, похотливые, ненасытные, безбожные, и вы до окончания времен будете злосчастливыми, проклятыми и осужденными!»

<...> Покоримся фактам: победил народ - «рабы» ли, или «плебеи», или «стадо», или как вам угодно еще назвать это, - и если это случилось благодаря евреям, ну так что же! в таком случае никогда еще ни один народ не имел более всемирно-исторической миссии. «Господа» упразднены; победила мораль простолюдина. Если соизволят сравнить эту победу с отравлением крови (она смешала расы), - я не буду ничего иметь против; несомненно, однако, что интоксикация эта удалась. «Спасение» рода человеческого (именно от «господ») на верном пути; все заметно обихудевается, охристианивается, оплебеивается (что проку в словах). <...>

Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой мстостью. В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет «внешнему», «иному», «несобственному»: это Нет и оказывается ее творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда – это необходимое обращение вовне, вместо обращения к самому себе – как раз и принадлежит к *ressentiment*: мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, - ее акция в корне является реакцией. Обратное явление имеет место при аристократическом способе оценки: последний действует и произрастает спонтанно, он ищет своей противоположности лишь для того, чтобы с большей благодарностью, с большим ликованием утверждать самое себя, - его негативное понятие «низкий», «пошлый», «плохой» есть лишь последовый блеклый контрастный образ по отношению к его положительному, насквозь пропитанному жизнью и страстью основному понятию: «мы преимущественные, мы добрые, мы прекрасные, мы счастливые!»

<...> Если принять за истину то, что во всяком случае нынче принимается за «истину», а именно, что смыслом всякой культуры является выведение из хищного зверя «человек» некой ручной и цивилизованной породы животного, *домашнего животного*, то следовало бы без всякого сомнения рассматривать все те инстинкты реакции и *ressentiment*, с помощью которых были окончательно погублены и раздавлены благородные поколения со всеми их идеалами, как собственно орудия культуры; из чего, разумеется, не вытекало бы еще, что носители этих инстинктов одновременно представляли саму культуру.

Скорее, противоположное было бы не только вероятным – нет! но и очевидным нынче! Эти носители гнетущих и вожделеющих к отмщению инстинктов, отпрыски всего европейского и неевропейского рабства, в особенности всего доарийского населения – представляют движение человечества вспять! Эти «орудия культуры» - позор человека и, больше того, подозрение, падающее на «культуру» вообще, контр-аргумент против нее! Может быть, совершенно правы те, кто не перестает страшиться *белокурой бестии*, таящейся в глубинах всех благородных рас, и держит перед нею ухо остро, - но кто бы не предпочел стократный страх, при условии что здесь в то же время есть чем восхищаться, просто отсутствию страха, окупаемому невозможностью избавиться от гадливого лицемерия всего неудачливого, измельченного, чахлого, отравленного? <...> Чем нынче подстрекается наше отвращение к «человеку»? – ибо мы страдаем человеком, в этом нет сомнения. – Не страхом; скорее, тем, что нам нечего больше страшиться в человеке; что пресмыкающееся «человек» занимает авансцену и кишмя кишит на ней; что «ручной человек», неисцелимо посредственный и тщедушный, уже сноровился чувствовать себя целью и вершиной, смыслом истории, «высшим человеком»...

<...> Обе противопоставленные ценности - «хорошее и плохое», «доброе и злое» - бились на земле тысячелетним смертным боем; и хотя несомненно то, что вторая ценность давно уже взяла верх, все-таки и теперь еще нет недостатка в местах, где борьба продолжается вничью. <...> Символ этой борьбы, запечатленный в письменах, которые поверх всей человеческой истории сохранили до настоящего времени разборчивость, называется: «Рим против Иудеи, Иудея против Рима» - до сих пор не было события более великого, чем эта борьба, эта постановка вопроса, это смертельное противоречие. <...> В еврее Рим ощутил нечто вроде самой противоестественности, как бы своего монстра-антипода; в Риме еврей считался «уличенным в ненависти ко всему роду человеческому»: и с полным правом, поскольку есть полное право на то, чтобы связывать благополучие и будущность рода человеческого с безусловным господством аристократических ценностей, римских ценностей.<...>в эпоху Ренессанса произошло блистательно-жуткое пробуждение классического идеала, преимущественного способа оценки всех вещей: сам Рим зашевелился, как разбуженный летаргик, под давлением нового, надстроечного иудаизированного Рима, являвшего аспект некой экуменической синагоги и именуемого «церковью», - но тотчас же снова восторжествовала Иудея, благодаря тому основательно плебейскому (немецкому и английскому) движе-

нию *ressentiment*, которое называют Реформацией... В каком-то даже более решительном и глубоком смысле, чем тогда, Иудея еще раз одержала верх над классическим идеалом с французской революцией: последнее политическое дворянство, существовавшее в Европе, дворянство семнадцатого и восемнадцатого французских столетий, пало под ударами народных инстинктов *ressentiment* – никогда еще на земле не раздавалось большего ликования, более шумного воодушевления!

Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1990. – С. 412, 421-422, 424-425, 429, 435-437.

О. Шпенглер (1880-1936)

<...> падение Западного мира представляет собой ни более ни менее как *проблему цивилизации*. В этом заключен один из основных вопросов истории. Что такое цивилизация, понимаемая как логическое следствие, завершение и исход культуры?

Потому что у каждой культуры своя *собственная* цивилизация. В первый раз эти два слова, обозначавшие до сих пор смутное этическое различие личного характера, рассматриваются здесь в периодическом смысле, как выражение строгой и необходимой *органической последовательности фактов*. Цивилизация есть неизбежная *судьба* культуры. Здесь мы достигаем того пункта, с которого становятся разрешимыми последние и труднейшие вопросы исторической морфологии. Цивилизации — это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Они — завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевым детством, являемым над дорикой и готикой. Они — неизбежный *конец*, и тем не менее с внутренней необходимостью к ним всегда приходили.

Таким только образом мы поймем римлян, как наследников эллинов. Таким только образом на позднюю античность проливается свет, освещающий все ее глубочайшие тайны. Какое же другое значение может иметь то обстоятельство – спор против которого есть пустое словопрение, – что римляне были варварами, варварами, не предшествовавшими расцвету, а следовавшими за ним. Бездушные, чуждые философии и искусства, наделенные животными инстинктами, доходящими до полной грубости, ценящие одни материальные успехи, они стоят между эллинской культурой и пустотой. Их воображение, направленное только на практическое, – у них существовало сакральное право, регулировавшее отношения между богами и людьми, словно

между частными лицами, но у них не было даже и следа мифа, – представляет собою такое душевное качество, которое совершенно не наблюдается в Афинах. Перед нами греческая душа и римский интеллект. Так отличается культура от цивилизации. И так обстоит дело не в одной только античности. Все снова и снова появляется этот тип – сильных духом, но совершенно неметафизических людей. В их руках находится духовная и материальная участь каждой поздней эпохи. Они были осуществителями вавилонского, египетского, индийского, китайского, римского империализма. <...>

Переход от культуры к цивилизации протекает в античности в IV столетии, на Западе в XIX. С этого момента ареной больших духовных решений становится не "вся страна", как это было во время орфического движения и Реформации, когда, собственно, каждая деревня играла свою роль, а три или четыре мировых города, которые всосали в себя все содержание истории, и по отношению к которым вся остальная страна культуры нисходит на положение провинции, имеющей своим исключительным назначением питать эти мировые города остатками своего высшего человеческого материала. *Мировой город и провинция* – этими основными понятиями всякой цивилизации открывается совершенно новая проблема формы истории, которую мы сейчас переживаем, не имея вместе с тем никакого представления о значении этой проблемы. Вместо мира – город, одна точка, в которой сосредоточивается вся жизнь обширных стран, в то время как все остальное увядает; вместо богатого формами, сросшегося с землей народа – новый кочевник, паразит, житель большого города, человек абсолютно лишенный традиций, растворяющийся в бесформенной массе, человек фактов, без религии, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокого отвращения к крестьянству (и к его высшей форме – провинциальному дворянству), следовательно, огромный шаг к неорганическому, к концу...

<...> Мировой город – это означает космополитизм вместо "отечества", холодный практический ум вместо благоговения к преданию и укладу, научная иррелигиозность в качестве окаменелых остатков прежней религии сердца, "общество" вместо государства, естественные права вместо приобретенных. Деньги в качестве неорганического абстрактного фактора, лишенного связи с сущностью плодородной земли, с ценностями первоначального уклада жизни, – вот в чем преимущество римлян перед греками. Начиная с этого момента благородное мировоззрение становится также вопросом денег. В противоположность греческому стоицизму Хризиппа, позднеримский стоицизм

Катона и Сенеки предпосылает в качестве необходимого условия имущественную обеспеченность, а социально-этическое умонаторе-ние XX века, в отличие от XVIII века, доступно только миллионеру, если проводить его на деле, а не довольствоваться профессиональной, приносящей доход агитацией. В мировом городе нет народа, а есть масса. Присущее ей непонимание традиций, борьба с которыми есть борьба против культуры, против знати, церкви, привилегий, династий, преданий в искусстве, границ познаваемого в науке, ее превосходящая крестьянский ум острая и холодная рассудочность, ее натурализм совершенно нового склада, идущий гораздо дальше назад, чем Руссо и Сократ, и непосредственно соприкасающийся в половых и социальных вопросах с первобытными человеческими инстинктами и условиями жизни, то «*panem et circenses*» («Хлеба и зрелищ!») (лат.). – Сост.), которое в наши дни опять оживает под личиной борьбы за заработную плату и спортивных состязаний, – все это признаки новой по отношению к окончательно завершенной культуре и к провинции, поздней и лишенной будущего, однако неизбежной формы человеческого существования.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. – Новосибирск : Наука, 1993. – С. 69-72.

Н. А. Бердяев (1874-1948)

В нашу эпоху нет более острой темы и для познания, и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, о их различии и взаимоотношении. Это — тема об ожидающей нас судьбе. А ничто не волнует так человека, как судьба его. Исключительный успех книги Шпенглера о закате Европы объясняется тем, что он так остро поставил перед сознанием культурного человечества вопрос о его судьбе. На исторических перевалах, в эпохи кризисов и катастроф приходится серьезно задуматься над движением исторической судьбы народов и культур. Стрелка часов мировой истории показывает час роковой, час наступающих сумерек, когда пора зажигать огни и готовиться к ночи. Шпенглер признал цивилизацию роком всякой культуры. Цивилизация же кончается смертью. Тема эта не новая; она давно нам знакома. Тема эта особенно близка русской мысли, русской философии истории. Наиболее значительные русские мыслители давно уже познали различие между типом культуры и типом цивилизации и связали эту тему с взаимоотношением России и Европы. Все наше славянофильское сознание было проникнуто враждой не к европейской культуре, а к евро-

пейской цивилизации. Тезис, что “Запад гниет”, и означал, что умирает великая европейская культура и торжествует европейская цивилизация, бездушная и безбожная. Хомяков, Достоевский и К. Леонтьев относились с настоящим энтузиазмом к великому прошлому Европы, к этой “стране святых чудес”, к священным ее памятникам, к ее старым камням. Но старая Европа изменила своему прошлому, отеклась от него. Безрелигиозная мещанская цивилизация победила в ней старую священную культуру. Борьба России и Европы, Востока и Запада представлялась борьбой духа с бездушием, религиозной культуры с безрелигиозной цивилизацией. Хотели верить, что Россия не пойдет путем цивилизации, что у нее будет свой путь, своя судьба, что в России только и возможна еще культура на религиозной основе, подлинная духовная культура. В русском сознании очень остро ставилась эта тема.

<...> Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и утончения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли. Цветение “наук и искусств”, углубленность и утонченность мысли, высшие подъемы художественного творчества, созерцание святых и гениев — все это перестает ощущаться как подлинная, реальная “жизнь”, все это уже не вдохновляет. Рождается напряженная воля к самой “жизни”, к практике “жизни”, к могуществу “жизни”, к наслаждению “жизнью”, к господству над “жизнью”. И эта, слишком напряженная воля к “жизни” губит культуру, несет за собой смерть культуры... Слишком хотят “жить”, строить “жизнь”, организовать “жизнь” в эпоху культурного заката. Эпоха культурного расцвета предполагает ограничение воли к “жизни”, жертвенное преодоление жадности к жизни. Когда в массах человеческих слишком распространяется жадность к “жизни”, тогда цель перестает полагаться в высшей духовной культуре, которая всегда аристократична, всегда в качествах, а не в количествах. Цель начинают полагать в самой “жизни”, в ее практике, в ее силе и счастье. Культура перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре. Нет более воли к гениальности, не рождаются более гении. Не хотят уже незаинтересованного созерцания, познания и творчества. Культура не может оставаться на высоте, она неизбежно должна спускаться вниз, должна падать. Она бессильна удерживать свою высшую качественность. Начало количественное должно ее одолеть. Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой

энергии культуры. Культура срывается и падает, она не может вечно развиваться потому, что не осуществляет целей и задач, зародившихся в духе творцов ее.

Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть — осуществление новых ценностей. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Культура не есть осуществление, реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, могущества жизни, божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах; добро — в нравах, бытии и общественных установлениях; красоту — в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектурных памятниках, в концертах и театральных представлениях; божественное — лишь в культе и религиозной символике. Творческий акт притягивается в культуре вниз и отяжелевает. Новая жизнь, высшее бытие дается лишь в подобию, образах, символах. Творческий акт познания создает научную книгу; творческий художественный акт создает нравы и общественные учреждения; творческий религиозный акт создает культ, догматы и символический церковный строй, в котором дано лишь подобие небесной иерархии. Где же самая “жизнь”? Реальное преображение как будто бы не достигается в культуре. И динамическое движение внутри культуры с ее кристаллизованными формами неотвратно влечет к выходу за пределы культуры, к “жизни”, к практике, к силе. На этих путях совершается переход культуры к цивилизации.

<...> Во всякой культуре, на известной ступени ее развития, начинают обнаруживаться начала, которые подрывают духовные основы культуры. Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается, она есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль — все заключено органически целостно в церковном культе, в форме еще не развернутой и не дифференцированной. Древнейшая из культур — культура Египта началась в храме, и первыми ее творцами были жрецы. Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобию иной, духовной действительности. Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями. Но в самой культуре обнаруживается тенденция к разложению своих религиозных и духовных основ, к низвержению своей символики. И культура античная, и культура западноевропейская переходит

через процесс “просвещения”, которое порывает с религиозными истинами культуры и разлагает символику культуры. В этом обнаруживается роковая диалектика культуры. Культуре свойственно, на известной стадии своего пути, как бы сомневаться в своих основах и разлагать эти основы. Она сама готовит себе гибель, отделяясь от своих жизненных истоков. Культура духовно истощает себя, рассеивает свою энергию. Из стадии “органической” она переходит в стадию “критическую”.

<...> Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Все социальные перемены в судьбе человечества связаны ведь с новым отношением человека к природе. Экономический материализм подметил эту истину в форме, доступной сознанию цивилизации. Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинять себе природу. В этом обнаруживается воля к власти, к реальному использованию жизни в противоположность аскетическому сознанию средневековья. От резиньции и созерцания человек переходит к овладению природой, к организации жизни, к повышению силы жизни. Это не приближает человека к природе, к внутренней ее жизни, к ее душе. Человек окончательно удаляется от природы в процессе технического овладения природой и организованного властвования над ее силами. Организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической. Машина налагает печать своего образа на дух человека, на все стороны его деятельности. Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу. Она, прежде всего, технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом. В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер. Футуристическое искусство так же характерно для цивилизации, как символическое искусство — для культуры. Господство гносеологизма, методологизма или прагматизма также характерно для цивилизации. Самая идея “научной” философии порождена цивилизаторской волей к могуществу, желанием приобрести метод, дающий силу. В цивилизации побеждает начало специализации, в ней нет духовной цельности культуры. Все делается специалистами, от всех требуется специальность.

Машина и техника порождены еще умственным движением культуры, великими ее открытиями. Но эти плоды культуры подрывают ее

органические основы, умерщвляют ее дух. Культура обездушивается и переходит в цивилизацию. Дух идет на убыль. Качества заменяются количеством. Человечество духовное падает в своем утверждении воли к “жизни”, к мощи, к организации, к счастью, ибо без аскезы и резинь-яции не может быть высшей духовной жизни. Такова трагедия исторических судеб, таков рок. Познание, наука превращаются в средство для осуществления воли к могуществу и счастью, в исключительное средство для торжества техники жизни, для наслаждения процессом жизни. Искусство превращается в средство для той же техники жизни, в украшение организации жизни. Вся красота культуры, связанная с храмами, дворцами и усадьбами, — переходит в музеи, наполняемые лишь трупами красоты. Цивилизация — музейна, в этом единственная связь ее с прошлым. Начинается культ жизни вне ее смысла. Ничто уже не представляется самоценным. Ни одно мгновение жизни, ни одно переживание жизни не имеет глубины, не приобщено к вечности. Всякое мгновение, всякое переживание есть лишь средство для ускоряющихся жизненных процессов, устремленных к дурной бесконечности, обращено к всепожирающему вампиру грядущего, грядущей мощи и грядущего счастья. В быстром, все ускоряющемся, темпе цивилизации нет прошлого и нет настоящего, нет выхода к вечности, есть лишь будущее. Цивилизация — футуристична. Культура же пыталась созерцать вечность. Это ускорение, эта исключительная устремленность к будущему созданы машиной и техникой. Жизнь организма более медлительна, темп не столь стремительный. В цивилизации жизнь выбрасывается изнутри вовне, переходит на поверхность. Цивилизация эксцентрична. Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни, орудиями жизни. Цели жизни меркнут, закрываются. Сознание людей цивилизации направлено исключительно на средства жизни, на технику жизни. Цели жизни представляются иллюзорными, средства признаются реальными. Техника, организация, производственный процесс — реальны. Духовная культура не реальна. Культура есть лишь средство для техники жизни. Соотношение между целями и средствами жизни перемещивается и извращается. Все для “жизни”, для ее нарастающей мощи, для ее организации, для наслаждения жизнью. Но для чего сама “жизнь”? Имеет ли она цель и смысл? На этих путях умирает душа культуры, гаснет смысл ее. Машина получила магическую власть над человеком, она окутала его магическими токами. Но бессильно романтическое отрицание машины, простое отвержение цивилизации, как момент человеческой судьбы, как опыт, умудряющий дух. Невозможна простая реставрация культуры. Культура в эпоху цивилизации

всегда романтична, всегда обращена к былым религиозно-органическим эпохам. Это — закон. Классический стиль культуры невозможен среди цивилизации. И все лучшие люди культуры в XIX веке были романтиками. Но реальный путь преодоления культуры лишь один — путь религиозного преображения.

Цивилизация — “буржуазна” по своей природе в глубочайшем, духовном смысле слова. “Буржуазность” и есть цивилизованное царство мира сего, цивилизаторская воля к организованному могуществу и наслаждению жизнью. Дух цивилизации — мещанский дух, он внедряется, прикрепляется к тленным и переходящим вещам; он не любит вечности. “Буржуазность” и есть рабство у тлена, ненависть к вечному. Цивилизация Европы и Америки, самая совершенная цивилизация в мире, создала индустриально-капиталистическую систему. Эта индустриально-капиталистическая система не была только могущественным экономическим развитием, она была и явлением духовным, явлением истребления духовности. Индустриальный капитализм цивилизации был истребителем духа вечности, истребителем святынь. Капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была самой безбожной цивилизацией. Ответственность за преступление богоубийства лежит на ней, а не на революционном социализме, который лишь усвоил себе дух “буржуазной” цивилизации и принял отрицательное ее наследие. Правда, индустриально-капиталистическая цивилизация не совсем отвергла религию: она готова была признать прагматическую полезность и нужность религии. В культуре религия была символической, в цивилизации религия стала прагматической. И религия может оказаться полезной и действенной для организации жизни, для нарастания мощи жизни. Цивилизация вообще ведь прагматична. Не случайно прагматизм так популярен в классической стране цивилизации — в Америке. Социализм отверг этот прагматизм религии; он прагматически защищает атеизм как более полезный для развития жизненного могущества и жизненного наслаждения больших масс человечества. Но прагматически-утилитарное отношение к религии в мире капиталистическом было уже настоящим источником безбожия и духовной опустошенности. Бог, полезный и действительно-нужный для успехов цивилизации, для индустриально-капиталистического развития не может быть истинным Богом. Его легко разоблачить. Социализм отрицательно прав. Бог религиозных откровений, Бог символической культуры давно уже ушел из капиталистической цивилизации, и она ушла от него. Индустриально-капиталистическая цивилизация далеко ушла от всего онтологическо-

го, она антионтологична, она механична, она создает лишь царство фикций. Механичность, техничность и машинность этой цивилизации противоположна органичности, космичности и духовности всякого бытия. Не хозяйство, не экономика механичны и фиктивны, хозяйство имеет подлинно бытийственные, божественные основы, и есть у человека долг хозяйствования, императив экономического развития. Но отрыв хозяйства от духа, возведение экономики в верховный принцип жизни, придание всей жизни вместо органического характер технический превращает хозяйство и экономику в фиктивное, механическое царство. Похоть, лежащая в основе капиталистической цивилизации, создает механически фиктивное царство. Индустриально-капиталистическая система цивилизации разрушает духовные основы хозяйства и этим готовит себе гибель. Труд перестает быть духовно осмысленным и духовно оправданным и восстает против всей системы. Капиталистическая цивилизация находит себе заслуженную кару в социализме. Но социализм также продолжает дело цивилизации, он есть другой образ той же “буржуазной” цивилизации, он пытается дальше развивать цивилизацию, не внося в нее нового духа. Индустриализм цивилизации, порождающей фикции и призраки, неизбежно подрывает духовную дисциплину и духовную мотивацию труда и этим готовит себе крах. <...>

Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М. : Политиздат, 1990. – С. 73-81.

Человек есть существо оценивающее, определяющее качество. Определение ценностей и установка их иерархии есть трансцендентальная функция сознания. Даже дикарь совершает оценки. Но в нашем мире иерархия ценностей опрокинута, низшее стало высшим, высшее задавлено. Это опрокидывание ценностей касается не только Советской России, но еще, может быть, более Америки, да и всей Европы. Жизнь человеческих обществ стоит под знаком господства экономики, техники, лживой политики, яростного национализма. Иерархия ценностей определяется по принципу пользы, при совершенном равнодушии к истине. Духовная культура задавлена. Ставится вопрос даже не о ценностях, творимых человеком, а о ценности самого человека. Цели человеческой жизни померкли. Человек перестал понимать, для чего он живет, и не имеет времени задуматься над смыслом жизни. Жизнь человека заполнена средствами к жизни, которые стали самоцелью. Подмена целей жизни средствами есть очень характерный про-

цесс человеческой жизни, которым многое объясняется. Ярким примером является определяющая роль экономики, поразившая Маркса. Но экономика, бесспорно, относится к средствам, а не к целям жизни. Между целями человеческой жизни и средствами, применяемыми для осуществления целей, существует разрыв, и часто нет никакого сходства. Это есть одно из порождений объективации, которая всегда совершает разрыв и подчиняется необходимости. То, что причина порождает следствие в мире феноменов, есть, в сущности, ненормальное явление. Это ведет к тому, что в низшем состоянии мира нужно применять силу и насилие для осуществления какой-либо цели. Характерно, что никто не выставляет прямо злых целей, зло всегда прикрывается добром, всегда крадет у добра. Зло видно лишь в применяемых средствах. Средства вообще всегда свидетельствуют о духе людей, о духе свободы или рабства, любви или ненависти. Есть опасность в осуществлении какой-либо цели во что бы то ни стало. Если для осуществления совершенно справедливого социального строя и счастья людей нужно замучить и убить несколько миллионов людей, то главный вопрос совсем не в цели, а в применяемых средствах, цель уходит в отвлеченную даль, средства же являются непосредственной реальностью. Достоевский остро поставил вопрос о том, можно ли построить райский блаженный мир на слезинке одного невинно замученного ребенка. А среди миллионов замученных для осуществления грядущего блаженства, наверно, есть немало невинных. Принцип “цель оправдывает средства” не нынче выдуман. Когда-то его приписывали иезуитам, применяли же его слишком многие. И вот что тут самое главное. Главное даже не то, что средства аморальны, жестоки, не похожи на высокие цели. Главное то, что когда применяют злые, противоположные целям средства, то до цели никогда не доходят, все заменяют средствами и о целях забывают или они превращаются в чистую риторику. Дурные средства формируют душу, добрые же цели перестают быть жизненной силой. Отсюда царство лжи, в которое погружен человек. Добрые цели христианства в прошлом слишком часто осуществлялись дурными средствами. Хотели насаждать христианство в Европе кровавыми насилиями. Православие в Византии связано было со зверской жестокостью. Слишком известны костры инквизиции, Варфоломеевская ночь, отрицание свободы совести и мысли и многое другое. Дурные средства привели к вырождению, а не укреплению христианства. Добрые цели свободы, равенства и братства французской революции тоже осуществлялись кровавым насилием, террором, свирепствовавшим в продолжение всей революции. Создано было капита-

листическое общество XIX в., в котором не было никакого равенства и еще менее братства. Русская коммунистическая революция тоже применяла террор. Она поныне не создала ни братства, ни коммюнитарного общества. Никогда свобода не осуществляется через насилие, братство через ненависть, мир через кровавый раздор. Дурные средства отравляют. Осень революции никогда не походит на ее весну. В практике дурных средств все объявляется дозволенным в отношении врага, которого перестают считать человеком. И образуется безвыходный магический круг. Смысл слов Христа о любви к врагам выводит из этого магического круга, круга ненависти. Когда во имя освобождения утверждают ненависть и месть, то наступает порабощение. Организация более справедливого и благодного общества не есть цель, есть лишь средство для достойного человеческого существования. Целью человечества остаются высшие ценности, но которые предполагают и очеловечение средств. Цель имеет смысл лишь в том случае, если ее начать осуществлять сейчас же, тут.

<...> Творчество духовной культуры, духовных ценностей, религиозных, познавательных, моральных и эстетических — аристократично и предполагает существование духовной аристократии. Духовная аристократия будет и в бесклассовом обществе. Ее исчезновение означало бы исчезновение качества. Качество — аристократично. Это не значит, что духовная культура существует лишь для немногих. Творчество великих творцов, напр. у нас Пушкина и Л. Толстого, имеет всенародное значение. Но тут надо предостеречь от смешения, которое сейчас все время происходит. Всенародное творчество совсем не значит коллективное творчество и заказное творчество. Всенародное ничего общего не имеет с коллективным. Великий творец всегда индивидуален, никому и ничему не подчинен, и в своем индивидуальном творчестве выражает дух народа; он даже гораздо более выражает дух своего народа, чем сам народ в своей коллективной жизни. И всякий творец свободен, он не терпит принуждения. Он в свободе совершает свое служение. Когда творец исполняет социальный заказ без свободы, то продукты творчества могут быть лишь бездарными и ничтожными. Такого рода активность относится к сфере полиции, а не к сфере творчества. Употребляя довольно противное современное выражение, можно было бы сказать, что Вергилий исполнял социальный заказ цезаря Августа, но он исполнял его свободно, изнутри, подчиняясь творческому порыву. Только потому он создал гениальное произведение. Русская литература XIX в. всегда была литературой служения и учительства. И нам смешно читать, когда в современной французской ли-

тературе “engagement” считается чем-то новым. Сартр в своих статьях о литературе иногда говорит то, что в России в 60-е годы говорили русские критики Чернышевский, Добролюбов, Писарев, но выражает это в более утонченной форме. В конце концов происходит возврат к марксистской классической точке зрения на культуру и литературу. Так хотят спасти себя от рафинированного декаданса. Культурная элита переживает тяжелый кризис, и ей грозит исчезновение в массовом социальном движении нашего времени. Об этом я не раз уже писал. Изоляция, гордыня, презрение должны вести к гибели. Только сознание своего служения может спасти. Гений выражает судьбу народа, а на вершинах и судьбу человека и мира. Но есть обратная опасность, опасность приспособления и утери свободы. Творец прежде всего и превыше всего должен хранить свою творческую свободу. Только через эту свободу возможно для него служение и выражение судьбы народа. Одинаково ложен изолированный индивидуализм и механический производственный коллективизм. Слово “коллективизм” должно было быть совершенно исключено; мы дальше увидим, что оно лишь карикатура на коммюнитарность. Коммюнитарность всегда свободна, коллективизм всегда принудителен. Нельзя допустить понижения качества творчества во имя количества. Делом творцов культуры должно быть не унижительное приспособление к массовому социальному движению, а облагораживание этого движения, внесение в него аристократического начала качества. Народ выражает свое призвание в мире в своих великих творцах, а не в безликой коллективности. Такие великие явления мировой культуры, как греческая трагедия или культурный ренессанс, как германская культура XIX в. или русская литература XIX в., совсем не были порождениями изолированного индивидуума и самоуслаждением творцов, они были явлением свободного творческого духа. Служение народу есть вместе с тем творческое созидание народа. Творчество духовной культуры всегда означает соблюдение иерархии ценностей, единственной иерархии, которая может быть оправдана. Это приводит нас к столкновению ценности справедливости и ценности свободы, основной теме современной мировой эпохи.

Сейчас очень любят противопоставлять ценность социальной справедливости ценности свободы и предлагают выбирать. Эти основоположные в жизни общества ценности располагают географически: Советская Россия — за социальную справедливость, Америка — за свободу. Поэтому считают неизбежным конфликт. При этом свобода оказалась почти совершенно отождествленной с капитализмом. Против такого рода постановки вопроса нужно всеми силами протестовать.

<...> Но возможно ли противопоставлять свободу и справедливость? Свобода есть что-то гораздо более изначальное, чем справедливость. Прежде всего справедливость-юстиция есть совсем не христианская идея, это идея законническая и безблагодатная. Христианство явило не идею справедливости, а идею правды. Чудное русское слово “правда”, которое не имеет соответствующего выражения на других языках. Насильственное осуществление правды-справедливости во что бы то ни стало может быть очень неблагоприятно для свободы, как и утверждение формальной свободы может порождать величайшие несправедливости. Это есть обнаружение противоречий человеческой жизни. Такое же противоречие и конфликт может быть между свободой и любовью, между любовью и справедливостью и т. п. Трагизм человеческой жизни прежде всего не в конфликте добра и зла, а в конфликте положительных ценностей. Во имя свободы человек может пожертвовать любовью, во имя социальной справедливости может пожертвовать свободой, во имя жалости может пожертвовать научным призванием и т. д. Но все это совсем не означает, что в организации человеческого общества необходимо или отказаться от свободы, или отказаться от справедливости. Необходимо стремиться к свободному и справедливому обществу. Без свободы не может быть никакой справедливости. Это будет отвлеченная справедливость, не имеющая отношения к конкретным людям. Справедливость требует свободы для всех людей. Я могу ограничить свою свободу во имя жалости к людям, но могу это сделать только свободно, и только в этом случае это имеет ценность. Принудительная жертва не имеет никакой ценности. И мой отказ от свободы перед конфликтами жизни может быть лишь актом свободы. И есть свобода, от которой человек не имеет права отказываться, если хочет сохранить достоинство человека, — такова свобода совести, свобода духа. Отчуждение совести не может быть терпимо ни во имя чего, ей принадлежит верховенство. Никакая социальная справедливость не может этого требовать. Вопрос очень осложняется еще тем, что имеют в виду не только справедливое общество, в котором не будет эксплуатации человека человеком, а братское, коммюнитарное общество. Тут мы встречаемся с огромным принципиальным различием. Закон может принуждать людей к справедливости, но не может принуждать к братству. Жалость, милосердие, любовь есть благодатное дело свободы, а не принуждающего закона. Принуждающий закон могут считать противоположением свободе, но не самую справедливость, а еще меньше братство. Да и сам принуждающий закон может быть охранением свободы от человеческого произвола. Утверждение социальной справед-

ливости в отношении к трудящимся классам может означать именно освобождение этих трудящихся масс от гнета. В XIX в. любили говорить об освобождении труда. Социализм связывали со свободой человека. Если в XX в. предпочитают говорить о плановом хозяйстве, о дирижизме, об усилении власти государства над человеком, то это главным образом потому, что мы живем в мире, созданном двумя мировыми войнами, и готовимся к третьей мировой войне. Мы живем в мире, в котором революция является лишь трансформацией войны. Это определяет все ценности. Мы живем в хаотическом мире, в котором свобода представляется непозволительной роскошью. Проблема справедливости и свободы ставится совсем не в ее чистоте, она погружена в мутную атмосферу. В конце концов в современном мире нет ни справедливости, ни свободы. Борьба за элементарные блага, за самую возможность жизни, вытесняет вопрос о ценностях. На вершинах цивилизации происходит элементаризация, которая лишь представляется сложной.

Можно мыслить три исхода из кризиса, к которому приходит мир: 1) Исход фатальный. Продолжающееся распадание космоса, космоса природного и космоса социального, продолжающийся разлагаться капиталистический режим, торжество атомной бомбы, хаотический мир, раскрытый в творчестве Генри Миллера, хаос не изначальный, не начала, а хаос конца, война всех против всех. Это гибель мира, и мы не можем его допустить. 2) Насильственный, механический порядок коллектива, организованность, не оставляющая места свободе, деспотизация мира. Это также трудно допустить. 3) Внутреннее преодоление хаоса, победа духа над техникой, духовное восстановление иерархии ценностей, соединенное с осуществлением социальной правды. До сих пор преобладает смешение первого и второго исхода. Мир как бы вступает в период принудительного организованного хаоса, который внутренне нисколько не побеждается. Третий исход, единственно желанный, обращен к человеческой свободе, он не может быть результатом фатальной необходимости. В первом и втором исходе и в их смешении человек внешне как будто бы активен, но внутренне он пассивен. И при этом ни о какой иерархии ценностей не может быть и речи. Духовные ценности просто не существуют. Это совершенное низвержение духовных ценностей в бездну. Можно быть одинаковым пессимистом в первом случае и оптимистом во втором случае. Совершенно нелепо требовать, чтобы было доказано существование духовных ценностей и большая высота их по сравнению с так называемыми витальными ценностями. Духовные ценности прежде всего утверждаются

актом моей свободы. Самое нужное не есть самое ценное. Высшие духовные ценности исчезают, когда свобода не направлена к их утверждению. Человек свободен признавать реальным лишь очень малый, очень поверхностный мир, он свободен отрицать свою свободу. Вопрос о реальности очень сложный вопрос, и он кажется простым лишь для сознания не философского. Жизнь приобретает глубину и значительность лишь при понимании ее в духе символического реализма. Видимый мир есть символ мира невидимого. Невидимый мир не есть навязанная нам и принуждающая нас реальность, он обращен к свободе духа. При этом творимое свободным духом есть и наиболее реальное.

Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 317-318, 321-323.

А. Швейцер (1875-1965)

Мы живем в условиях, характеризующихся упадком культуры. И не война создала эту ситуацию — она сама есть лишь ее проявление. Все, что было духовного в жизни общества, воплотилось в факты, которые в свою очередь оказывают теперь отрицательное воздействие на духовное начало. Взаимодействие между материальным и духовным приняло роковой характер. С трудом миновав страшный водопад, мы пытаемся продвигаться вперед в потоке, бурлящем зловещими водоворотами. Только ценой невероятного напряжения можно — если вообще есть надежда на это — вывести корабль нашей судьбы из опасного бокового рукава, куда он по нашей вине уклонился, и вновь направить его в основное русло потока.

Мы сошли со столбовой дороги развития культуры, так как нам несвойственно задумываться над судьбами того, что принято называть культурой. На стыке столетий под самыми различными названиями вышел в свет целый ряд сочинений о нашей культуре. Словно по какому-то тайному мановению, авторы их не старались выяснить состояние нашей духовной жизни, а интересовались исключительно тем, как она складывалась исторически. На рельефной карте культуры они зафиксировали действительные и мнимые пути, которые, пересекая горы и доли исторического ландшафта, привели нас из эпохи Ренессанса в XX век. Восторжествовал исторический подход авторов. Наученные ими массы испытывали удовлетворение, воспринимая свою культуру как органический продукт столь многих действующих на протяжении столетий духовных и социальных сил. Никто, однако, не удосужился установить компоненты нашей духовной жизни. Никто не

проверил, насколько благородны идеи, движущие его, и насколько она способна содействовать подлинному прогрессу.

В результате мы переступили порог столетия с непоколебленными фантастическими представлениями о самих себе. То, что в те времена писалось о нашей культуре, укрепляло нашу наивную веру в ее ценность. На того, кто выражал сомнение, смотрели с удивлением. Кое-кто, уже наполовину сбившись с пути, вновь вернулся на столбовую дорожку, испугавшись тропы, уводящей в сторону; другие продолжали идти по ней, но молча. Представления, во власти которых они находились, обрекли их на замкнутость.

Но сейчас уже для всех очевидно, что самоуничтожение культуры идет полным ходом. Даже то, что еще уцелело от нее, ненадежно. Оно еще производит впечатление чего-то прочного, так как не испытало разрушительного давления извне, жертвой которого уже пало все другое. Но его основание также непрочное, следующий оползень может увлечь его с собой в пропасть.

Как, однако, могло случиться, что источники культуротворящей энергии иссякли?

Просвещение и рационализм выдвинули основанные на разуме этические идеалы, касавшиеся эволюции индивида к подлинному человечеству, его положения в обществе, материальных и духовных задач самого общества, отношения народов друг к другу и их подъема в составе сцементированного высшими духовными целями человечества. Эти основанные на разуме этические идеалы, захватив философию и общественное мнение, начали сталкиваться с действительностью и преобразовывать условия жизни общества. В течение трех или четырех поколений как во взглядах на культуру, так и в уровне развития ее был достигнут такой прогресс, что создалась полная видимость окончательного триумфа культуры и неуклонного ее процветания.

Однако к середине XIX столетия это столкновение основанных на разуме этических идеалов с действительностью постепенно пошло на убыль. В течение последующих десятилетий оно продолжало все больше и больше затихать. Без борьбы и без шума культура постепенно пришла в упадок. Ее идеи отстали от времени; казалось, они слишком обессилели, чтобы идти с ним в ногу.

Почему же это произошло?

Решающим фактором явилась несостоятельность философии.

В XVIII и начале XIX столетия философия формировала и направляла общественное мнение. В поле ее зрения были вопросы, вставшие перед людьми и эпохой, и она всячески побуждала к глубо-

ким раздумьям о культуре. Для философии того времени было характерно элементарное философствование о человеке, обществе, народе, человечестве и культуре, что естественным путем порождало живую, захватывающую общественное мнение популярную философию и стимулировало культуротворческий энтузиазм.

Однако всеобъемлющее оптимистически-этическое мировоззрение, на котором Просвещение и рационализм основали эту могучую в своем воздействии популярную философию, не могло в течение длительного времени удовлетворять требованиям последовательно критического мышления. Его наивный догматизм вызывал все больше и больше нареканий.

Под пошатнувшееся здание Кант попытался подвести новый фундамент: он поставил перед собой цель преобразовать мировоззрение рационализма (ничего не меняя в его духовной сущности) в соответствии с требованиями более углубленной теории познания. Шиллер, Гёте и другие корифеи духа этого времени, прибегая то к благожелательной, то к едкой критике, показали, что рационализм является скорее популярной философией, чем философией в собственном смысле слова. Но они были не в состоянии возвести на месте разрушаемого ими нечто новое, способное с той же силой поддерживать в общественном мнении идеи культуры.

Фихте, Гегель и другие философы, которые, как и Кант, при всем своем критическом отношении к рационализму, солидаризировались с его основанными на разуме этическими идеалами, попытались обосновать всеобъемлющее оптимистически-этическое мировоззрение спекулятивным путем, то есть с помощью логического и гносеологического толкования бытия и его воплощения в мире. В течение трех или четырех десятилетий им удавалось поддерживать у себя и у других успокоительные иллюзии и насиловать действительность в духе своего мировоззрения. В конце концов, однако, окрепшие тем временем естественные науки взбунтовались и с поистине плебейской жаждой правды действительности до основания разрушили созданные фантазией великолепные сооружения.

Бездомными и жалкими бродят с тех пор по свету этические идеалы рационализма, на которых зиждется культура. Никто не пытался более создать всеобъемлющее мировоззрение, способное обосновать их. И вообще уже не появилось ни одного всеобъемлющего мировоззрения, для которого были бы характерны внутренняя стройность и цельность. Век философского догматизма миновал. Истиной стала считаться лишь наука, описывающая действительность. Всеобъемлю-

щие мировоззрения выступали теперь уже не как яркие солнечные светила, а лишь как кометный туман гипотез.

Одновременно с догматизмом в знаниях о мире пострадал также догматизм духовных идей. Наивный рационализм, критический рационализм Канта и спекулятивный рационализм великих философов начала XIX века насиловали действительность в двояком смысле: они ставили выработанные мышлением воззрения выше фактов естествознания и одновременно провозглашали основанные на разуме этические идеалы, призванные изменить существующие взгляды и условия жизни людей. Когда стала очевидной бессмысленность насилия в первом случае, возник вопрос, насколько оправданно оно во втором. На место этического доктринерства, считавшего современность лишь материалом для воплощения теоретических набросков лучшего будущего, пришло историческое толкование существующих условий, подготовленное уже философией Гегеля.

При таком складе мышления элементарное столкновение разумных этических идеалов с действительностью было уже невозможно в прежнем виде. Недоставало необходимой для этого непосредственности мышления. Соответственно пошла на убыль и энергия убеждений, составляющих фундамент культуры. В итоге оправданное насилие над человеческими убеждениями и условиями жизни, без которого невозможно реформаторство в области культуры, оказалось скомпрометированным, так как было связано с неоправданным насилием всей действительности. Такова трагическая сущность психологического процесса, наметившегося с середины XIX века в нашей духовной жизни.

С рационализмом было покончено... а заодно было покончено и с его детищем — оптимистическим и этическим основополагающим убеждением относительно назначения мира, человечества, общества и человека. Но поскольку это убеждение по инерции все еще продолжало оказывать влияние, никто не отдавал себе отчета в начавшейся катастрофе.

<...> Главное в культуре — не материальные достижения, а то, что индивиды постигают идеалы совершенствования человека и улучшения социально-политических условий жизни народов и всего человечества и в своих взглядах постоянно руководствуются этими идеалами. Лишь в том случае, если индивиды в качестве духовных сил будут работать над совершенствованием самих себя и общества, окажется возможным решить порождаемые действительностью проблемы и обеспечить благотворный во всех отношениях всеобщий прогресс.

Будут ли материальные достижения несколько большими или несколько меньшими, не является для культуры решающим. Ее судьба определяется тем, в какой мере убеждения людей сохраняют власть над фактами. Результат плавания зависит не от того, быстрее или медленнее продвигается корабль, идет ли он под парусами или приводится в движение паром, а от того, будет ли правильным его курс и исправным его рулевое управление.

Наши великие материальные достижения привели к коренным изменениям условий жизни индивидов, общества и народов. Для того чтобы действительно стать прогрессом в плане подлинной культуры, они должны предполагать повышение требований к воззрениям на культуру, подобно тому как увеличение скорости корабля требует большей надежности руля и всего механизма управления. Успехи теоретического познания и практики воздействуют на нас почти наравне с природными явлениями, и не в нашей власти регулировать их так, чтобы они оказывали во всех отношениях благоприятное влияние на условия, в которых мы живем. Они выдвигают перед индивидами, обществом и народами проблемы одна сложнее другой и несут с собой опасности, не поддающиеся заблаговременному измерению. Как ни парадоксально это звучит, успехи теоретического познания и практики не облегчают, а затрудняют развитие подлинной культуры. Более того, открывшаяся нашему взору картина развития культуры за время существования нашего и двух предыдущих поколений заставляет, пожалуй, даже усомниться в том, что культура вообще еще мыслима перед лицом материальных достижений, как они перед нами предстают.

В наиболее общем виде угроза культуре, таящаяся в материальных достижениях, состоит в том, что массы людей в результате коренного преобразования условий их жизни из свободных превращаются в несвободных. Те, кто обрабатывал свою землю, становятся рабочими, обслуживающими машины на крупных предприятиях; ремесленники и люди делового мира превращаются в служащих. Все они утрачивают элементарную свободу человека, живущего в собственном доме и непосредственно связанного с кормилицей-землей. Кроме того, в новых условиях им больше не присуще живое, несокрушимое сознание ответственности людей, занимающихся самостоятельным трудом. Следовательно, условия их существования противоестественны. Теперь они ведут борьбу за существование, будучи лишены более или менее нормальных условий, когда каждый, идет ли речь о борьбе с природой или о конкуренции людей, может пробить себе дорогу благодаря своим способностям. Напротив, они считают, что необходимо объеди-

ниться и образовать таким образом силу, способную добиться лучших условий существования. В итоге складывается психология несвободных людей, в которой идеалы культуры уже не выступают в необходимой чистоте, а искажаются интересами борьбы.

До известной степени все мы являемся в современных условиях несвободными людьми. К какому бы сословию мы ни принадлежали, нам с каждым десятилетием, если не с каждым годом, приходится вести все более трудную борьбу за существование. Физическое и психическое перенапряжение или то и другое вместе стало нашим уделом, и мы не в состоянии полностью восстанавливать свои силы. Наша духовная несамостоятельность увеличивается в той же мере, что и материальная. На каждом шагу мы попадаем в самые различные формы зависимости, равных которым по всеобъемлемости и силе люди раньше не знали. Непрерывно совершенствующийся экономические, социальные и политические организации все больше подчиняют нас своей власти. Постоянно укрепляющее свою организацию государство все более решительно и всеобъемлюще повелевает нами. Таким образом, наше личное бытие во всех отношениях принижено. Быть личностью становится для нас все труднее.

Так успехи нашей внешней культуры приводят к тому, что индивиды, несмотря на все преимущества, которые сулят им эти успехи, во многих отношениях утрачивают способность к постижению подлинной культуры.

Кроме того, именно успехи материальной культуры столь невероятно обостряют социальные и политические проблемы. Стремление разрешить современные социальные проблемы втягивает нас в классовую борьбу, которая подрывает и разрушает наши экономические и государственные устои. Машина и мировая торговля явились в конечном счете именно теми факторами, которые привели к мировой войне. Изобретения же, давшие в наши руки столь огромную разрушительную силу, сделали войну настолько опустошительной, что и побежденный и победитель оказались ввергнутыми ею в состояние разлухи на многие, не поддающиеся точному исчислению годы. Именно технические достижения позволили нам овладеть приемами и способами убийства на расстоянии и осуществлять массовое истребление людей в такой мере, что мы растоптали последние остатки присущего нам человеколюбия и стали воплощением слепой воли, которая, обслуживая совершенные средства уничтожения, утратила способность отличать в своей смертоносной деятельности воевавших от невоевавших.

Следовательно, материальные достижения – это еще не культура, они становятся ею лишь в той мере, в какой их удастся поставить на службу идее совершенствования индивида и общества. Мы же, ослепленные успехами теоретического познания и практики, не задумывались над тем, на какой опасный путь вступили, игнорируя духовную сущность культуры, наслаждались чувством наивного удовлетворения нашими грандиозными материальными достижениями и пришли в результате к невероятно выхолощенной концепции культуры. Мы верили фактам, которые свидетельствовали об имманентном прогрессе. Вместо того чтобы сформулировать разумные идеалы и направить усилия на преобразование действительности в соответствии с ними, мы, обольщенные тщеславной уверенностью в нашем знании действительности, думали обойтись взятыми из действительности опошленными идеалами. В результате мы утратили всякую власть над фактами.

Итак, именно в то время, когда духовная сущность культуры так необходима нам во всей своей специфической силе, мы обрекли ее на прозябание. <...>

Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М. : Прогресс, 1992. – С. 44-46, 93-94.

РАЗДЕЛ 7. ЧЕЛОВЕК В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

7.1 Основные проблемы философии техники

М. Хайдеггер (1889-1976)

Бездумность — зловещий гость, которого встретишь повсюду в сегодняшнем мире, поскольку сегодня познание всего и вся доступно так быстро и дешево, что в следующее мгновение полученное так же поспешно и забывается. <...>

Усиливающаяся бездумность проистекает из болезни, подтачивающей самую сердцевину современного человека. Сегодняшний человек *спасается бегством от мышления*. Это бегство от мышления и есть основа для бездумности. Это такое бегство, что человек его и видеть не хочет и не признается в нем себе самому. Сегодняшний человек будет напрочь отрицать это бегство от мышления. Он будет утверждать обратное. Он скажет — имея на это полное право, что никогда еще не было таких далеко идущих планов, такого количества исследований в самых разных областях, проводимых так страстно, как сегодня. Несомненно, так тратиться на хитроумие и придумывание посвоему очень полезно и выгодно. Без такого мышления не обойтись. Но при этом остается так же верно и то, что это лишь частный вид мышления.

Его специфичность состоит в том, что когда мы планируем, исследуем, налаживаем производство, мы всегда считаемся с данными условиями. Мы берем их в расчет, исходя из определенной цели. Мы заранее рассчитываем на определенные результаты. Это рассчитывание является отличительной чертой мышления, которое планирует и исследует. Такое мышление будет калькуляцией даже тогда, когда оно не оперирует цифрами и не пользуется калькулятором или компьютером. Рассчитывающее мышление калькулирует. Оно непрерывно калькулирует новые, все более многообещающие и выгодные возможности. Вычисляющее мышление “загоняет” одну возможность за другой. Оно не может успокоиться и одуматься, прийти в себя. Вычисляющее мышление — это не осмысляющее мышление, оно не способно подумать о смысле, царящем во всем, что есть.

Итак, есть два вида мышления, причем существование каждого из них оправдано и необходимо для определенных целей: вычисляющее мышление и осмысляющее раздумье.

<...> Век, который сейчас начинается, недавно был назван атомным веком. Его самое неотступное знамение — атомная бомба, но это — примета лишь очевидного, так как сразу же признали, что атомная энергия может быть использована и в мирных целях. И сегодня физики-ядерщики всего мира пытаются осуществить мирное использование ее в широких масштабах. Крупные индустриальные корпорации ведущих стран, Англии в первую очередь, уже посчитали, что атомная энергия может стать гигантским бизнесом. В атомной промышленности узрели новое счастье. Атомная физика не останется в стороне. Она открыто обещает нам это. В июле этого года на острове Майнау восемнадцать лауреатов Нобелевской премии объявили в своем обращении дословно следующее: “Наука (т. е. современное естествознание) — путь к счастью человечества”.

Как обстоит дело с этим утверждением? Возникло ли оно из размышления? Задумалось ли оно над смыслом атомного века? Нет. Если мы удовлетворяемся этим утверждением науки, мы остаемся максимально далеко от осмысления нынешнего века. Почему? Потому что подумать-то мы и забыли. Потому что мы забыли спросить: благодаря чему современная техника, основанная на естествознании, способна открывать в природе и освобождать новые виды энергии?

Это стало возможно благодаря тому, что в течение последних столетий идет переворот в основных представлениях, человек оказался пересаженным в другую действительность. Эта радикальная революция мировоззрения произошла в философии Нового времени. Из этого проистекает и совершенно новое положение человека в мире и по отношению к миру. Мир теперь представляется объектом, открытым для атак вычисляющей мысли, атак, перед которыми уже ничто не сможет устоять. Природа стала лишь гигантской бензоколонкой, источником энергии для современной техники и промышленности. Это, в принципе техническое, отношение человека к мировому целому впервые возникло в семнадцатом веке и притом только в Европе. Оно было долго незнакомо другим континентам. Оно было совершенно чуждо прошлым векам и судьбам народов.

<...> Страшно на самом деле не то, что мир становится полностью технизированным. Гораздо более жутким является то, что человек не подготовлен к этому изменению мира, что мы еще не способны встретить осмысляюще мыслью то, что в сущности лишь начинается в этом веке атома.

<...> Давайте испытаем осмысляющее мышление. Приспособления, аппараты и машины технического мира необходимы нам всем —

для одних в большей, для других — в меньшей мере. Было бы безрассудно вслепую нападать на мир техники. Было бы близоручко проклинать его как орудие дьявола. Мы зависим от технических приспособлений, они даже подвигают нас на новые успехи. Но внезапно, и не осознавая этого, мы оказываемся настолько крепко связанными ими, что попадаем к ним в рабство.

Но мы можем и другое. Мы можем пользоваться техническими средствами, оставаясь при этом свободными от них, так что мы сможем отказаться от них в любой момент. Мы можем использовать эти приспособления так, как их и нужно использовать, но при этом оставить их в покое как то, что на самом деле не имеет отношения к нашей сущности. Мы можем сказать “да” неизбежному использованию технических средств и одновременно сказать “нет”, поскольку мы запретим им затребовать нас и таким образом извращать, сбивать с толку и опустошать нашу сущность.

Но если мы скажем так одновременно “да” и “нет” техническим приспособлениям, то разве не станет наше отношение к миру техники двусмысленным и неопределенным? Напротив. Наше отношение к миру техники будет чудесно простым и спокойным. Мы впустим технические приспособления в нашу повседневную жизнь и в то же время оставим их снаружи, т. е. оставим их как вещи, которые не абсолютны, но зависят от чего-то высшего. Я бы назвал это отношение одновременно “да” и “нет” миру техники старым словом — *“отрешенность от вещей”*.

Это отношение позволяет увидеть вещи не только технически, оно даст нам прозреть то, что производство и использование машин требует от нас другого отношения к вещам, которое не бес-смысленно. Например, мы поймем, что земледелие и сельское хозяйство превратились в механизированную пищевую промышленность, что и здесь, как и в других областях происходит глубочайшее изменение в отношении человека к природе и к миру перед ним. Но смысл того, что правит этим изменением, по-прежнему темен.

Итак, во всех технических процессах господствует смысл, который располагает всеми человеческими поступками и поведением, и не человек выдумал или создал этот смысл. Мы не понимаем значения зловещего усиления власти атомной техники. *Смысл мира техники скрыт от нас*. Но давайте же специально обратимся и будем обращены к тому, что этот сокрытый смысл повсюду нас затрагивает в мире техники, тогда мы окажемся внутри области, которая и прячется от нас, и, прячась, выходит к нам. А то, что показывается и в то же время

уклоняется — разве не это мы называем тайной? Я называю поведение, благодаря которому мы открываемся для смысла, потаенного в мире техники, *открытостью для тайны*.

Отрешенность от вещей и открытость для тайны взаимно принадлежны. Они предоставят нам возможность обитать в мире совершенно иначе. Они обещают нам новую основу и почву для коренения, на которой мы сможем стоять и выстоять в мире техники, уже не опасаясь его.

Отрешенность от вещей и открытость тайне дадут нам увидеть новую почву, которая однажды, быть может, даже возвратит в ином обличье старую, сейчас так быстро исчезающую.

Правда, пока (и мы не знаем, как долго это будет продолжаться) человек на этой земле находится в опасном положении. Почему? Поэтому лишь, что внезапно разразится третья мировая война, которая приведет к полному уничтожению человечества и разрушению земли? Нет. Наступающий атомный век грозит нам еще большей опасностью, как раз в том случае, если опасность третьей мировой войны будет устранена. Странное утверждение, не так ли? Разумеется, странное, но только до тех пор, пока мы не мыслим.

В каком смысле верно это утверждение? А в том, что подкатывающая техническая революция атомного века сможет захватить, околдовать, ослепить и обмануть человека так, что однажды вычисляющее мышление останется *единственным* действительным и практикуемым способом мышления.

Тогда какая же великая опасность надвигается тогда на нас? Равнодушие к размышлению и полная бездумность, полная бездумность, которая может идти рука об руку с величайшим хитроумием вычисляющего планирования и изобретательства. А что же тогда? Тогда человек отречется и отбросит свою глубочайшую сущность, именно то, что он есть размышляющее существо. Итак, дело в том, чтобы спасти эту сущность человека. Итак, дело в том, чтобы поддерживать размышление.

Однако отрешенность от вещей и открытость для тайны никогда не придут к нам сами по себе. Они не выпадут на нашу долю случайно. Они уродятся лишь из неустанного и решительного мышления. <...>

Так в другой век и несколько по-другому сбываются вновь слова Иогана Петера Гебела:

“Мы растения, которые — хотим ли мы осознать это или нет — должны корениться в земле, чтобы, поднявшись, цвести в эфире и приносить плоды”.

Ж. Эллюль (1912-1994)

<...> Становится ли человек благодаря техническим средствам более гуманным? Придем ли мы к своего рода мутации человеческого существа? Позволит ли техника выполнить древний гуманный проект? Это было, в частности, верой Тейяра де Шардена... На конкретном примере современного искусства видно, что техника совершила радикальный разрыв и самые современные технические средства, используемые в искусстве (музыке, живописи, скульптуре, архитектуре), привели к созданию продукции... которая, строго говоря, ничего общего не имеет с тем, что человек продолжает, по крайней мере на протяжении пяти тысяч лет, считать творениями искусства, т.е. которые обладают смыслом, красотой, гармонией, связью со счастьем, возвышенностью духовных состояний. Современное искусство предстает совершенно противоположным всему этому. Мы не будем говорить, следовательно, что техническое искусство не является искусством, а лишь что все реализованное очень далеко от выполнения гуманного проекта античности, противоречит ему во всем и разрушает его.

<...> Человек нашего общества, после периода одержимости в труде, превратился в человека, очарованного разнообразием картинок, интенсивностью шумов, дисперсией информации. В этих трех областях речь идет о воздействии технических средств на любого человека, даже если он не увлечен телевидением или спектаклями. Он буквально не может избежать этого. Я думаю о всеобщем усилении шума во всех формах современной музыки.

Конечно, кто-то скажет: «Это не вина техники, это человек, пользователь включает свой приемник на полную мощь» (когда речь не идет о концерте). Но именно это мне и кажется вызывающим беспокойство. Именно факт, что слушатель требует, чтобы его снабжали музыкой, полностью давящей, разрушающей сознание, и именно этим он очарован. Он находится в состоянии наркомана, который не желает ничего другого. <...>

То же самое происходит со вторжением картинок, не только тех, которые распространяются на телевидении или в кино, а картинок рекламы, например, которые уже не являются рекламой нейтральной и неподвижной, изображаемой настенными афишами, а двигающейся и активной, следовательно, чрезвычайно привлекательной. Картинки закабаляют внимание и в то же время развлекают. Человек захвачен

вселенной случайных и массово навязываемых возможностей. Конечно, я вовсе не хочу сказать, что подобная реклама заставляет покупать слушателя продукт. Вопрос не в этом. Но многочисленность этих захватывающих картинок растворяет, удерживает человека в полностью искусственной вселенной. Здесь нет никакой рефлексии, никакого выбора, никакого возможного обсуждения. Так что такая реклама вовсе не безобидна. Если она преуспевает, так потому что учитывает реальности современного человека, его недостатки, его желания. А когда мы анализируем главные темы, то замечаем, что, с одной стороны, имеется тема насилия (очень характерны рекламные серии по различным объектам, но вращающимся вокруг императива: «Будьте современны», – и имеющие в своей основе, все без исключения, картинки агрессивности, завоевания, могущества, насилия), а с другой стороны, представлена, хотя и намного меньше, тема мужчин и женщин идиллически счастливых, красивых и т. д., т. е. имеется и целое рекламное течение, пропагандирующее дружбу, гостеприимство, знакомство... как раз по поводу того, что напоминает такое отношение менее всего.

А компьютер становится настоящим ассистентом, необходимым по мере того, как излишество информации грозит для нормального человека превратиться в дезинформацию. К счастью, эта информация будет получена, полностью записана, усвоена и будет постоянно находиться в вашем распоряжении благодаря системе памяти. Но и здесь чудеса означают, что человек предстает неимущим. Компьютер не есть инструмент, который находится только на службе человека. У него имеется своя собственная функция, а человек лишается своей специфической власти выбора и хранения информации и ее комбинирования. И это абсолютно не та же самая операция, которая возлагается на компьютер. Она качественно изменяется по мере того, как в распределение и составление информации человеком вторгается главный субъективный фактор, неизбежно отсутствующий у аппарата. Именно этот субъективный фактор делает информацию, составленную человеком, увязанной с принятием решений. Решение никогда не входило в задачу проблемы (которая может осуществляться компьютером), а всегда являлось “решением”, составляющим “гордиев узел”.

Все эти примеры приведены для того, чтобы дать понять, что я подразумеваю под очарованным человеком. Это окружение из шума и картинок настолько захватывающе, суггестивно и развлекающе, что человек не может жить в стиле отстраненности, созерцания, размышления, а вынужден поддерживать стиль немедленности, очевидности и гипнотической деятельности. <...>

Х. Бек (Род. 1929)

Чтобы увидеть все многообразие форм проявления, охватываемых нами в понятии “техника”, было бы полезно сначала поставить вопрос об исторически зафиксированном первом значении этого слова. До начала Нового времени термины “*techne*” и “*ars*” делили на семь “*artes mechanicae*” (механические искусства (лат.). – Сост.) и семь “*artes liberales*” (свободные искусства (лат.). – Сост.).

Первые, “механические искусства”, охватывали земледелие (*agricultura*), охоту (*venatio*), мореходство (*navigatio*), ткацкое дело (*textura*), оружейное дело (*armatoria*), врачевание (*medicina*), театральное искусство (*spectaculum*). К этим семи искусствам относились виды деятельности, связанные с изготовлением инструментов, а также с подготовкой и дальнейшей обработкой соответствующих материалов (например, к ткацкому делу относились также шитье, раскрой, глажение и окрашивание материалов), далее — некоторые подискусства (к работе оружейных дел мастеров относилось также участие в сооружении укреплений и других объектов; к врачеванию — фармация, диетика и оздоровительная гимнастика; к охоте — убой скота, поварское искусство, искусство хлебопечения). Этим семи искусствам были подчинены все родственные искусства и ремесла.

Семи “механическим искусствам” противостояли семь “свободных искусств”, частично совпадавших с науками. Их обычно делили на так называемые “*Trivium*” (грамматика, диалектика и риторика) и “*Quadrivium*” (геометрия, арифметика, астрономия и музыка). Грамматика охватывала искусство языка, диалектика — логику и искусство мышления, риторика включала также умение применять общие законы к отдельным случаям (что вскоре обрело большое значение в юриспруденции). Именно софисты в свое время развили искусство мышления в “технику мышления”, напоминающую во многом современное его состояние.

Если в тривиуме ведущим был логический принцип, то в квадривиуме таковым был принцип математический. Музыка, например, расчленилась на “космическую” музыку, вокальную и инструментальную, причем космическая должна была исследовать космические соотношения растений и численные пропорции между телом и душой. Музыка, таким образом, стала учением о космической гармонии и

пропорциях чисел, что особенно характерно было для пифагорейско-платоновской традиции.

Сегодняшнее понимание термина “техника” имеет определенную преемственную связь с классическим его пониманием, с другой же стороны – оно в известной мере противоположно ему. Чтобы иметь четкое представление о сфере распространения технических явлений, более целесообразно поставить вопрос о тех сферах действительности, в которых может идти речь о технике *сегодня*.

Та сфера действительности, которая может рассматриваться как область существования техники, — это неорганическая материя. Так, мы говорим о строительной технике, такой, например, как создание железобетонных сооружений или машиностроение, о деревоперерабатывающей технике, электротехнике, теплотехнике, технике создания синтетических материалов или о технике производства материалов всякого рода, от стали до синтетического каучука, короче, о физико-химической технике. Многие подразделяют ее еще на энергетическую технику (технику превращения сил и энергии) и технику материалов (техника преобразования вещества). Во всех этих случаях речь идет о формах техники и физико-химически понимаемой области неорганического.

И все же это — не единственная область проявления технического. В более широком смысле термина “техника” говорят также и о технике овощеводства, животноводства, о технике преобразования органической жизни в новые ее функции и формы. Современное понятие “биотехнология” позволяет включить в предметное поле техники всю биологию.

Мы знаем также — если продолжить эту мысль — и о “технике” мышления и дискутирования, изучения и памяти (мнемотехника) и даже о “технике любви”. Говорят также о технике руководства людьми и государством, о технике живописи, рисунка, игры на фортепьяно и т.д. Эти примеры, а также такие обобщающие термины, как “психотехника” и “социотехника”, свидетельствуют о том, что техника проникает даже в области психического, духовного и социального с целью внести в них изменения.

Поэтому “техника” и в современном ее понимании не является чем-то ограниченным лишь сферой безжизненной материи. Она, напротив, охватывает весь известный универсум, начиная с неорганического, через органическое и до психически-духовных сфер бытия и отношений между людьми. <...>

Первым основополагающим существенным элементом является, очевидно, “встречный” характер. Техника всюду наблюдается как результат встречи человеческого духа с природой. Человеческий дух осмысливает природу и формирует или изменяет ее согласно своим намерениям и целям.

Здесь решающим является то, что человеческое сознание, опираясь на созданную им технику, ведет себя по отношению к природе не только познавательно-примирительно, но и активно-преобразующе. Познание природы и ее законов, и в особенности научно-методологическое познание, является условием, без которого техника невозможна. Но одно оно еще не составляет техники. Только применение познанных законов природы в *целенаправленном изменении действительности* основывает технику.

Высвеченное выше широкое поле явлений технического не позволяет нам истолковать понятие “природа” в узком смысле. Под “природой” следует понимать здесь не только непосредственно данную нашему сознанию действительность (“природу” в узком смысле), но всю реальность, как она существует сама по себе, предшествующую всяким изменениям, производимым человеческой деятельностью (природа в широком смысле). В этом последнем смысле можно говорить и о “природе” самого человеческого духа: под этим подразумевается то свойство духа, которое предшествует и лежит в основе любого свободного акта его деятельности (к “природе духа” относится, например, способность познания и свободной воли). Ибо потенциальная способность или предрасположение к познанию и свободе являются не продуктом, а предпосылкой и основой всякого познания и всякой свободной деятельности. Следовательно, здесь подразумевается не природа в узком смысле, природа в противоположность духу, но природа в широком смысле, включающая в себя как раз также и природу самого духа. Именно она и противоположна лишь свободному *продукту* духа, то есть “культуре”.

Если мы примем за основу это всеохватывающее значение “природы”, то технику в таком случае следует понимать как изменение природы посредством сознания. При этом техническая воля стремится изменить не только уже существующие природные образования и состояния, но прежде всего пытается захватить в сферу своей деятельности естественные процессы становления: она направлена прежде всего на сами природные процессы. Под “природными процессами” следует понимать все процессы в органической, неорганической и психически-духовной сферах, происходящие сами по себе, согласно природе сво-

его носителя и предшествующие всякому сознательному и свободному вмешательству.

Также и техника мышления, мнемотехника и техника любви начинают поэтому встречу сознания с “природой”, поскольку сознание в этом случае направлено на естественные процессы мышления, запоминания и любви с целью познать их в их закономерностях и, в рамках возможностей, предоставляемых этим закономерностям, формировать их согласно своим намерениям, которые сами по себе могут быть морально ценными или, наоборот, лишенными ценности.

При этом в каждом данном случае речь идет не о преобразовании (и тем более не о создании) самих законов природы, но о приспособлении к ним. Предметом технического изменения может стать природа не в ее закономерно-смысловой, но лишь в ее конкретной структуре. Первая, напротив, всегда является основополагающей предпосылкой и носительницей последней. И потому если мы несколько ниже скажем, что человек с помощью техники “создает” природу, то это вовсе не означает, что он создает ее в ее фундаментальном бытии, сущности и смысле, но лишь данную, конкретную *структуру* ее бытия.

Обобщенно можно сказать: техника является нам как встреча человеческого духа с миром, при этом человек формирует и изменяет органическую, неорганическую и собственную психическую и духовную природу (как и соответствующие естественные процессы) согласно познанным им законам природы и своим целям. <...>

Бек Х. Сущность техники // Философия техники в ФРГ. – М. : Прогресс, 1989. – С. 173-177.

Р. П. Зиферле (Род. 1949)

Первоначальные движения “разрушителей машин” как форма протеста были весьма популярным феноменом начала XIX века. Ремесленники и квалифицированные рабочие видели в машине конкурента, угрожавшего их рабочему месту и социальному статусу. Напротив, возникшая в это время консервативно-романтическая критика Просвещения и обещаний модернистов почти не брала технику под обстрел. Недовольство старых “антимодернистов” вспыхивало скорее в области религиозных, социально-политических и культурных вопросов. Экономика и техника вообще-то затрагивались, но они не стояли в центре романтической критики цивилизации. В противоположность этому, в последнее десятилетие XIX века сформировалось движение интеллектуального “антимодернизма”, видевшего в технике и экономике важнейший предмет своей критики. Возможно, это движение

восприняло мотивы романтической вражды против рационализации и “расколдовывания” мира. В известном смысле это движение представляло собой альтернативу “проекту модернистов”. Консервативная критика цивилизации нападала почти на все аспекты современного индустриального общества, которое тогда уже обретало свои основные признаки. Она строила свою аргументацию исходя из перспективы упразднения существующего положения вещей. Оно смотрело назад, на лучшее прошлое, которому грозила гибель.

Важным для этого интеллектуального движения было то, что техника оказалась в центре его критического внимания. Правда, в предшествующей традиции критики цивилизации со времен Руссо и еще ранее всегда делались замечания обо всем искусственном и о машинах, но такие замечания оставались в целом маргинальными. Обычно использовалась излюбленная метафора о “господине и рабе”, с помощью которой пытались понять технику.

Сторонники позитивных программ технического улучшения мира видели в технике главным образом “орудие”, с помощью которого человек должен добиться господства над природой. Техника, таким образом, мыслилась как нейтральное средство, пользуясь которым “человек” пытался достичь целей, не зависящих от этого средства. Человек функционировал как “господин”, а техника — как его “раб”. В этом отношении “человек - техника” ничто существенно не изменялось также и тогда, когда машину рассматривали в качестве средства эксплуатации человека, как утверждалось в социалистической критике капитализма. И в этом случае человек (капиталист, или буржуа) был “господином”, который применял машину как своего раба для того, чтобы властвовать над другими людьми. Поэтому требование социалистов сводилось лишь к положению, что техника должна применяться не для эксплуатации человека, а для господства над природой на пользу человека.

В контексте консервативной критики культуры появился теперь новый мотив: машина, или “техника”, сама стала “господином”, тогда как “человек” превратился в ее “раба”. Господство техники проявилось в том, что человек сам приобрел черты машины: он стал автоматом, безвольно оказавшимся во власти самодвижущихся технических систем, которые уже не являются средствами для достижения цели, а стали самоцелью. Эта мысль об автономии техники легко связывалась со способом аргументации, исходящей из понятия “отчуждение”. “Отчуждение” — понятие, сформировавшееся в немецком идеализме, согласно которому определенные типы духовной деятельности объекти-

вируются таким образом, что сам деятельный субъект воспринимает эти предметы как нечто чуждое. Так, правовые учреждения являются результатом человеческой деятельности, но они предстают человеку в такой форме объективности, в какой кажутся samozаконными. В этом случае задача мысли заключается в том, чтобы критически проанализировать эту объективность и раскрыть ее как продукт живого человеческого сознания. Отметим, что таким же образом велась и критика религии, утверждавшая, что свойства божественного следует рассматривать как проецированные свойства человека.

В этой ситуации было уже нетрудно, по аналогии с такой моделью, интерпретировать и автономный технический мир как феномен отчуждения. Согласно этой концепции, технические структуры были продуктом человеческой деятельности, однако они были как-то лишены их подлинной цели и приобрели своевластие над слепым человеком. Исходя из этого, можно было выдвинуть требование вновь обрести “господство” над техникой, возвратив ей ее инструментальный характер.

Этот мотив автономии техники сделал в XX веке примечательную “карьеру”. Из него можно вывести три типа аргументации:

1) *Модель критики техники, согласно которой техника спонтанно несет к автоматическому “совершенству”* (Ф. Г. Юнгер), *подминающему под себя подлинно человеческое*. Отсюда — постулат возврата к подчинению техники, к восстановлению первичных человеческих потенций (И. Илли, Х. Йонас и другие). Эта модель существует почти непрерывно с конца XIX века вплоть до некоторых современных представителей критики техники. В нем все еще слиты элементы критики техники, рационализации, критики культурной “модернизации”, иррелигиозности, массовой эмансипации и т. п. Стало быть, речь идет о продолжении “консервативной” критики “модернизма”.

2) *Технократическая модель*. В 20-е годы нашего столетия выявилась примечательная трансформация консервативной критики техники в некое “героико-реалистическое” приятие современного технического мира “как судьбы”, которую следует осилить. Освальд Шпенглер и Эрнст Юнгер были первыми, сформировавшими этот способ аргументации, но они имели и своих последователей вплоть до 50-х и 60-х годов в лице таких теоретиков, как Ханс Фрайер, Арнольд Гелен и Хельмут Шельски. Эти последние также исходили из того, что технические системы обрели высокую степень автономии, однако были уверены, что от этой автономной техники можно ожидать, что она внесет структурный порядок в мир, который иначе может стать неста-

бильным и духовно опустошенным. Поэтому “технократия” — точное отражение отчужденной техники, с той лишь разницей, что теперь уже не ждут, будто техника может быть подчинена “человеческим целям”. Но именно в этом — ее структурирующая функция.

3) *Неомарксистская модель*. Если в XIX веке марксизм воспринимался как главным образом теория модернизации, видевшая в технике лишь нейтральное орудие, то в XX веке открыли работы молодого Маркса, в которых идеалистическая теория отчуждения применяется или может быть применена в отношении мира труда и неявно — также и к технике. Экономика и техника здесь рассматриваются как “опредмеченности”, ставшие чуждыми человеку, которые, однако, деятельностью “разума” должны быть вновь приведены в подчинение человеку. Этот мотив обнаруживается и у представителей Франкфуртской школы от Герберта Маркузе до Юргена Хабермаса. Здесь много точек соприкосновения с консервативной критикой техники, однако перспектива иная: если культурологическая критика направлена против процесса модернизации в целом, то неомарксистская модель ориентирует на прогрессивное завершение “проекта модернистов” (следовательно, на полное подчинение всей техники, экономики и общества “господству разума”).

Возникновение консервативной критики техники в конце XIX века имело реальное основание в опыте: в те годы уже становились явными новые системные характеристики современного технического мира. Перед лицом растущей сложности промышленных технических систем становились уже неприемлемыми разговоры об их “инструментальном характере”. Стало уже ясно, в насколько большей степени переплетены между собой отдельные области, какие возникли непреднамеренные побочные эффекты и в сколь значительной мере сами формы человеческого поведения и потребности моделируются, исходя из достижений техники. Мысль об “автономии техники” отражала опыт того, что промышленная техника все более утверждается как система, преобразующая весь жизненный мир и самоорганизующая свои существенные свойства согласно собственной точке зрения. Техника уже не могла рассматриваться просто как средство для достижения (хорошей или дурной) цели, она скорее производила впечатление самодинамичности, свободной от внешних явлений. Если доводить это направление мысли до конца, то получалась картина “совершенствования техники” (Ф. Г. Юнгер), “мобилизации тотального трудового характера” (Э. Юнгер), “давления технических средств” (Х. Шельски) или “одномерного человека” (Г. Маркузе).

В противоположность этому современное движение протеста исходит из знания того, что в действительности не существует никакого совершенствования техники, напротив, в экологическом кризисе становится ясным, что существующие технические системы имеют недостатки, несмотря на заверения, что они приспособлены к биосфере человека. Весьма далекая от “совершенства” (хотя на это надеялись технократы и этого боялись критики техники) сегодняшняя техника, как оказывается, обладает лишь средними возможностями. Она, с одной стороны достаточно эффективна, чтобы в рамках естественной амортизации как-то преодолеть свои нежелательные последствия; с другой же стороны, техника недостаточно компетентна для того, чтобы предвидеть все свои последствия или заменить все те процессы, которых лишилась природа по вине техники. Это становится достаточно явным в таких проблемах, как гибель лесов, изменение химического состава атмосферы, что связано с непредвидимыми изменениями климата, отравление Мирового океана и тому подобные явления.

Поэтому в современных движениях протеста восприятие этих новых проблем сливается с унаследованными нами из прошлого мотивами консервативной и неомарксистской критики техники, в результате чего получается необозримая и противоречивая смесь различных идеологий и требований. Это проявляется в том, что данные движения до сих пор еще не выработали никаких, достойных внимания теоретических проектов, с помощью которых можно было бы ввести устойчивый порядок в этот каталог восприятий и требований. Многие проекты исключают друг друга, иные же, если бы они были осуществлены, привели бы к катастрофическим последствиям. Они едины лишь в том, что индустриально-технический мир грозит нам бесчисленными опасностями, так что каждое нововведение вызывает прежде всего мысль о дальнейшем ухудшении.

При этом речь идет о полном “переворачивании” старого, ориентированного на прогресс представления, согласно которому верили в то, что новое будет “лучше” старого. Выше мы говорили о темпорализации восприятия проблемы начиная с конца XVIII столетия. С одной стороны, это, по идее “прогресса”, могло привести к позитивному формированию “горизонта будущего”, но, с другой стороны, возникало и другое — видеть в будущем лишь “гибель”. Радикальность страха перед будущим — это та цена, которую нужно было платить за веру в прогресс. Надежда на прогресс и страх перед будущим вот уже 200 лет шагают вместе, но в различное время они приобретают разный вес, так что можно говорить о периодах страха или надежды.

В прошлом часто бывало так, что при том или ином взлете надежды ставка делалась на того или иного реального “спасителя”, обычно выступавшего в образе новой техники, которая или уже была зрима и с четко вырисовывавшимися контурами, или в этом можно было убеждать людей с помощью воздействия на их воображение. Однако вследствие того, что в современном экологическом кризисе сама техника оказалась в центре всех опасений, такой выход кажется сегодня маловероятным. За техническими возможностями всегда витают те или иные идеологические установки. Климат общественного мнения скорее препятствует переходу к новой релятивизации кризиса. И мы пока не видим ни одной модели, которая бы смогла вновь оживить старую концепцию “прогресса” или поставить на ее место нечто иное. Во всяком случае, кажется сомнительным, чтобы в ближайшее время консолидировалось какое-либо социальное и политическое движение, которое бы в своей программе покоилось на столь слабых противоречивых основаниях.

Зиферле Р. П. Исторические этапы критики техники // Философия техники в ФРГ. – М. : Прогресс, 1989. – С. 266 – 272.

7.2 Теоретические основы информационного (постиндустриального) общества эпохи постмодерна

Д. Белл (1919-2011)

В наступающем столетии решающее значение для экономической и социальной жизни, для способов производства знания, а также для характера трудовой деятельности человека приобретет становление нового социального уклада, зиждущегося на телекоммуникациях. Революция в организации и обработке информации и знаний, в которой центральную роль играет компьютер, разворачивается одновременно со становлением постиндустриального общества. Три аспекта постиндустриального общества особенно важны для понимания телекоммуникационной революции:

- 1) переход от индустриального к сервисному обществу;
- 2) решающее значение кодифицированного теоретического знания для осуществления технологических инноваций;
- 3) превращение новой «интеллектуальной технологии» в ключевой инструмент системного анализа и теории принятия решений. <...>

Однако осевым принципом постиндустриального общества является громадное социальное значение теоретического знания и его но-

вая роль в качестве направляющей силы социального изменения. Каждое общество функционировало на основе знания, но только во второй половине XX века произошло слияние науки и инженерии, изменившее самую суть технологии. Промышленные отрасли, пока что доминирующие в обществе, — сталелитейная, моторостроение, электротехническая, телефонная, авиастроительная — представляют собой “промышленность XIX века” (хотя литье стали было освоено в XVIII веке, а авиация — в XX веке) в том отношении, что все они были созданы “талантливыми жестянщиками”, которые работали независимо от какой бы то ни было науки и в полном ее неведении. Александр Белл — изобретатель телефона — был преподавателем ораторского искусства, принцип телефона он открыл в поисках средства, которое помогало бы лучше слышать людям с плохим слухом. Бессемер, разработавший доменный процесс для усовершенствования литья пушек, не знал научных работ Генри Сорби по металлургическим процессам. А Томас Альва Эдисон, по-видимому, наиболее изобретательный и талантливый из этих “жестянщиков” (среди прочего он изобрел электрическую лампу, фонограф, “движущиеся картинки”), был совершенно несведущ в математике и не имел ни малейшего представления о теоретических уравнениях Кларка — Максвелла по электромагнитным свойствам вещества.

Изобретательство в XIX веке было сугубо эмпирическим процессом проб и ошибок, время от времени озаряемым блистательными прозрениями. Сущность же современной развитой технологии — в ее органически тесных отношениях с наукой; здесь исследователь заинтересован не столько в конечном продукте своей работы, сколько в познании разнообразных свойств материалов и основных принципов их комбинаций, сочетаний и замещений. Как отмечает выдающийся металлург С. Смит, в наше время “материалы стали рассматриваться в сравнении, с точки зрения их свойств, необходимых для того или иного применения. Каждая новая технологическая разработка — радар, ядерный реактор, реактивный двигатель, компьютер, спутник связи — по-своему разрушала прежнюю модель, в которой каждый данный материал был жестко связан с каждым данным видом продукта. Так возникла современная инженерия”.

Сущность этого изменения как в технологии, так и в науке связана с расширением “поля отношений” теории и сферы ее применения, вследствие чего становится возможным систематическая синергия в открытиях и разработках новых продуктов и теорий. Наука в своих основаниях — это набор аксиом, топологически связанных в унифи-

цированную схему. Но, как заметил Броновский, “новая теория изменяет систему аксиом и устанавливает новые связи на стыках, что изменяет топологию. Когда две науки объединяются в одну, новая сеть оказывается более богатой и четкой, чем простая сумма двух частей”.

По мере того как современная наука, как, впрочем, и почти все остальные виды человеческой деятельности, движется по пути все большей специализации, дабы детализировать свои концепции, наиболее важным результатом ее связей с технологией становится интеграция различных областей или наблюдений в единую теоретическую систему, имеющую все большую продуктивность.

Основным методологическим достижением второй половины XX века стало управление организованными множествами — теориями множеств с большим числом переменных и комплексными организациями и системами, требующими координации деятельности сотен тысяч и даже миллионов людей. Начиная с 40-х годов шло бурное развитие новых областей научного знания, связанных именно с этими проблемами организованных множеств: информационной теории, кибернетики, теории принятия решений, теории игр, теории стохастических процессов. В этих дисциплинах был разработан ряд специальных методик, таких, как линейное программирование, статистическая теория решений, цепи Маркова, метод Монте-Карло, метод экстремальных стратегий, которые позволяют выявлять определенные закономерности из больших множеств, получать оптимальные решения из различных альтернатив или, во всяком случае, определять рациональные моменты в условиях неопределенности.

Поскольку технология есть инструментальный способ рационального действия, я назвал эти новые разработки “интеллектуальной технологией”, так как все они дают возможность поставить на место интуитивных суждений алгоритмы, то есть четкие правила принятия решений. Эти алгоритмы могут быть материализованы в автоматической машине, выражены в компьютерной программе или наборе инструкций, основанных на какой-либо статистической или математической формуле, представляющей собой способ формализации суждений и их стандартного применения во многих различных ситуациях. Поскольку интеллектуальная технология становится основным инструментом управления организациями и предприятиями, можно сказать, что она приобретает столь же важное значение для постиндустриального общества, какое для общества индустриального имела машинная технология. <...>

Хотя технологические революции идеальны в своих теоретических основаниях, их символами, чтобы не сказать носителями, являются все же некие материально-вещные формы, и в постиндустриальном обществе эта «вещь» — компьютер. Если, как сказал П. Валери, электричество было агентом трансформации общества второй половины XIX века, то компьютер — в качестве «аналитической машины» точно так же трансформирует общество второй половины XX века. Электричество как источник света, энергии и коммуникации вызвало к жизни «массовое общество», т. е. в громадной степени расширило социальные связи и взаимодействия между людьми и тем самым многократно усилило то, что Э. Дюркгейм называл социальной плотностью общества. В этой связи можно сказать, что компьютер является инструментом управления массовым обществом, поскольку он есть механизм обработки социальной информации, громадный объем которой растет почти экспоненциально в силу расширения социальных связей. <...>

Я стою на том, что информация и теоретическое знание суть стратегические ресурсы постиндустриального общества. Кроме того, в своей новой роли они представляют собой поворотные пункты современной истории.

Первый поворотный пункт — изменение самого характера науки. Наука как «всеобщее знание» стала основной производительной силой современного общества.

Второй поворотный пункт — освобождение технологии от своего «императивного» характера, почти полное превращение ее в послушный инструмент. Современная технология открывает множество альтернативных путей для достижения уникальных и вместе с тем разнообразных результатов, при этом неимоверно возрастает производство материальных благ. Таковы перспективы, вопрос лишь в том, как их реализовать.

Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технологическая волна на Западе. — М. : Прогресс, 1986. — С. 330-333, 342.

А. Турен (Род. 1925)

<...> нет полного разрыва между индустриальным обществом и идущим ему на смену, как полагают некоторые. Мы не увидим возрождения “примитивных” обществ; не увидим мы и поглощения социальных проблем чисто политическими вопросами, за исключением, наверное, случаев крайне авторитарных государств. Новые общества будут определяться, как то было с предшествующими обществами, их

собственным процессом самоизменения, который посредством классовых отношений разовьет их собственный *modus operandi*. Общества производства, последовавшие за обществами обмена, в свою очередь начинают сменяться обществами коммуникаций. Радикально новое в этих последних обществах то, что их способность к самоизменению распространяется на все сферы экономической деятельности; они более не смотрят на себя как на подчиненных порядку, превосходящему социальные явления. Все предшествующие исторические общества рассматривали себя в понятиях промежуточного уровня где-то между областью бога и областью природы или демонов. Торговые общества развивались как средство избежать экстремизма и уважать существенные принципы гражданской жизни и мира. Индустриальные общества стремятся преобразовать сырье в исторический прогресс. Программированное общество больше не может ни принимать какой-либо высший порядок за пределами себя, ни признать существование природы, отделенной от себя. Вот почему оно признает, с одной стороны, что оно является как частью природы, так и ответственным за защиту природы, то есть что оно должно брать на себя управление всеми вероятными последствиями модификаций, производимых им в природном порядке; а с другой — оно больше не признает никакого божества, кроме себя, поскольку оно обладает способностью трансформировать себя почти полностью или даже разрушить себя. Вот почему понимание общества с самого начала не может обращаться к принципам, внешним по отношению к самим социальным феноменам. Это почувствовали первые социологи в конце XIX века, особенно Э. Дюркгейм, и это становится сегодня все более очевидным. Мы можем и должны изучать коммуникационное общество в понятиях социальных отношений. Смысл поведения социальных “актеров” не должен усматриваться в принципах, в порядке мироздания или в ходе истории; его следует просто искать в социальных отношениях, в которые “актеры” помещены. Вот почему общество как целое должно рассматриваться как система деятельностей или, в самом широком смысле термина, как игра. Это также означает, что анализ общества является с самого начала необходимо социологическим. Поэтому механизмы социального контроля или социализации, поскольку они не могут более быть представлены как уважение естественных законов или как поддержание традиционных предписаний, выглядят все более репрессивными. Все, что выглядит как объективное, установленное или институционализованное, в обществе этого типа считается препятствием к установлению социальных отношений, препятствием к коммуникации. Этим оправдано

важное значение, которое современная социальная мысль придает проблемам государства. Программированное общество необходимо является также обществом протеста, воображения и утопизма, поскольку оно полностью разделено, с одной стороны, социальным конфликтом механизма, обладающего способностью и властью программировать, а с другой — призывом к творчеству и счастью, которым постоянно угрожает логика машин. Это приводит нас к выводу, что такое общество воплощает собой процесс радикальной дезинституционализации, наиболее очевидной жертвой которого является система образования. Поскольку эта система выполняет функцию социализации через передачу культурного наследия, она сегодня лишена всякого смысла. Как можно видеть, взрывается вся система: с одной стороны, новые контролирующие классы требуют, чтобы школы стали центрами обучения и подготовки к профессиональной жизни; с другой стороны, есть силы, противостоящие этому процессу профессионализации на том основании, что этот процесс реализует план, разработанный властью имущими, силы, настаивающие на отказе от традиционного института школы и превращении ее в центр игры, творчества и коммуникации. Эти два аспекта показывают, что главная область конфронтации постоянно приближается к области знания и идей. Это объясняется не только фактом, что знание стало производительной силой, присвоение которой обществом является проблемой столь же важной, сколь важна в индустриальном обществе проблема собственности, но, кроме всего, тем фактом, что, чем больше общество расширяет свою способность к самоизменению, тем больше оно руководствуется символическими представлениями о себе и социальном действии. Так что интеллектуальный мир, который казался существующим где-то между обществом и сферой принципов и ценностей, ныне обнаруживает себя как сердцевину социальных конфликтов и уже полностью не способен обрести убежище в объективности или башне из слоновой кости наподобие прежних ученых. В итоге данный анализ программированного общества не просто указывает на ситуацию, в которой знание и деятельность должны действовать одновременно, а скорее фиксирует новое отношение между знанием и обществом. Социология дольше не может состоять лишь в высечивании социальной природы, а должна анализировать составляющие части всех социальных объектов так, чтобы выявлять находящиеся под их покровом социальные отношения и потому значения, скрытые под тем, что кажется чисто административными или техническими категориями. Прежде всего именно в этом смысле мы должны избегать всяких попыток определить это общество

как технологическое или называть его в соответствии с каким-либо из его технических инструментов.

Скорее, рассматривая общество как конфликтующие социальные отношения (что не означает, будто эти конфликты не могут быть разрешены и не могут вести к относительно стабильным компромиссам), мы можем более успешно подойти к новым характеристикам общества, которое более не обладает определенной природой, будучи целиком продуктом самопорождения, результатом своей собственной деятельности.

Турен А. От обмена к коммуникации: рождение программированного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 428 – 430.

Ж.-Ф. Лиотар (1924-1998)

<...> Наука с самого начала конфликтовала с рассказами (recits). По ее собственным критериям за большинством из них скрывается вымысел. Но поскольку наука не ограничивается лишь формулировкой инструментальных закономерностей, а ищет истину, она должна легитимировать свои правила игры. А в силу того, что она держит легитимирующий дискурс в отношении собственного статуса, то называет его философией.

Когда этот метадискурс прибегает эксплицитным образом к тому или иному великому рассказу, как, например, диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т. п., - то науку, которая соотносится с ним, в целях самолегитимации решают назвать “модерном”. И таким образом, например, правило консенсуса между отправителем и получателем ценностного высказывания об истине, считается приемлемым, если оно вписывается в перспективу возможного единодушия рассудительных умов: это может быть рассказ эпохи Просвещения, когда герой познания работает ради великой этико-политической цели, всеобщего мира. Здесь можно видеть, как, легитимируя знание через метарассказ, включающий философию истории, приходят к тому, чтобы задаться вопросом о законности институций, ведающих социальной связью, поскольку эти последние также нуждаются в легитимации. Справедливость, таким образом, оказывается соотносимой с великим рассказом в той же мере, что и с истиной.

Упрощая до крайности, мы считаем “постмодерном” недоверие в отношении метарассказов. Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс, в свою очередь, предполагает это недове-

рие. С выходом из употребления метанарративного механизма легитимации связан, в частности, кризис метафизической философии, а также кризис зависящей от нее университетской институции. Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плаванья и великую цель. Она распадается в облака языковых нарративных, а также денотативных, прескриптивных, дескриптивных частиц, каждая из которых несет в себе прагматическую валентность *sui generis* (своеобразный, единственный в своем роде (лат.). – Сост.). Каждый из нас живет на пересечениях траекторий многих этих частиц. Мы не формируем без необходимости стабильных языковых комбинаций, а свойства, которые мы им придаем, не всегда поддаются коммуникации.

Таким образом, грядущее общество соотносится не столько с ньютоновской антропологией (как то структурализм или теория систем), сколько с прагматикой языковых частиц. Существует много различных языковых игр – в силу разнородности их элементов. Они дают возможность своего учреждения только через места сбора и распределения информации – это локальная детерминация.

Решающие инстанции могут, тем не менее, попытаться управлять этими облаками социальности по матрицам “input/output” (вход/выход (англ.). – Сост.) в соответствии с логикой, содержащей взаимосоразмерность элементов и определимость целого. Благодаря ей наша жизнь оказывается обреченной на рост продуктивности. Оптимизация рабочих характеристик системы, ее эффективность становятся критериями ее легитимности, где социальная справедливость понимается как научная истина. Применение этого критерия ко всем нашим играм сопряжено со своего рода террором, мягким или жестким: “Будьте операциональными, т. е. будьте взаимосоразмерными или убирайтесь”.

Такая логика [поиска] наиболее эффективного, конечно, бессознательна во многих отношениях, поскольку, в частности, в социально-экономическом поле существует противоречие: эта логика подразумевает одновременно меньше работы (чтобы снизить себестоимость продукции) и больше работы (чтобы уменьшить социальные издержки на содержание незанятого населения). Но наша недоверчивость теперь такова, что, в отличие от Маркса, мы уже не ждем спасительного выхода из этой несостоятельности.

Вместе с тем, состояние постмодерна чуждо как разочарованности, так и слепой позитивности установления границ. В чем же может заключаться легитимность в эпоху после метарассказа? Критерий оперативности технологичен, он не подходит для суждения об истинности

или ложности. Консенсус, получаемый в результате дискуссии, как у Хабермаса? Но он насилует гетерогенность языковых игр, а инновация появляется всегда из разногласия. Постсовременное знание не является исключительно инструментом властей. Оно также оттачивает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность. А основанием его самого является не гомология экспертов, но паралогия изобретателей. <...>

Наша рабочая гипотеза состоит в том, что по мере вхождения общества в эпоху, называемую постиндустриальной, а культуры – в эпоху постмодерна, изменяется статус знания. Этот переход начался по меньшей мере с конца пятидесятих годов, обозначивших Европе конец ее восстановления.

<...> Можно отныне ожидать сильной экстериоризации знания относительно “знающего”, на какой бы ступени познания он ни находился. Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (Bildung) разума и даже от самой личности, устаревает и будет выходить из употребления. Такое отношение поставщиков и пользователей знания к самому знанию стремится и будет стремиться перенять форму отношения, которое производители и потребители товаров имеют с этими последними, т. е. стоимостную форму (formie valeur). Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обмененным. Оно перестает быть самоцелью и теряет свою “потребительскую стоимость”.

<...> В форме информационного товара, необходимого для усиления производительной мощи, знание уже является и будет важнейшей, а может быть, самой значительной ставкой в мировом соперничестве за власть. Также как национальные государства боролись за освоение территорий, а затем за распоряжение и эксплуатацию сырьевых ресурсов и дешевой рабочей силы, надо полагать, они будут бороться в будущем за освоение информации. Здесь открывается, таким образом, новое поле для индустриальных и коммерческих стратегий, а также для стратегий военных и политических. <...>

Лиотар Ж. -Ф. Состояние постмодерна. – М. : Институт экспериментальной социологии, СПб. : Алетейя, 1998. – С. 9-12, 14, 18, 20.

Э. Тоффлер (Род. 1928)

Новая цивилизация зарождается в наших жизнях, и те, кто не способен увидеть ее, пытаются подавить ее. Эта новая цивилизация несет с собой новые семейные отношения; иные способы работать, любить и жить; новую экономику; новые политические конфликты, и сверх всего этого – измененное сознание. <...>

Начало этой новой цивилизации - единственный и обладающий наибольшей взрывчатой силой факт времени, в котором мы живем.

Это – центральное событие, ключ к пониманию времени, следующего за настоящим. Это – явление столь же глубокое, как и Первая волна перемен, вызванная 10 тыс. лет назад внедрением сельского хозяйства, или как потрясающая Вторая волна перемен, связанная с промышленной революцией. Мы – дети последующей трансформации – Третьей волны.

Мы подыскиваем слова, чтобы описать всю мощь и размах этих необыкновенных перемен. Некоторые говорят о смутном космическом веке, информационном веке, электронной эре или глобальной деревне. Збигнев Бжезинский сказал, что мы стоим перед технотронной эрой. Социолог Дэниэл Белл описывает приход “постиндустриального общества”. Советские футурологи говорят об НТР – “научно-технической революции”. Я же много раз писал о наступлении “супериндустриального общества”. Однако ни один из этих терминов, включая мой собственный, не является адекватным.

<...> Разрыв семейных уз, колебания в экономике, паралич политических систем, разрушение наших ценностей – на все это оказывает свое воздействие Третья волна. Она бросает вызов всем старым властным отношениям, привилегиям и прерогативам вымирающих элит нынешнего общества и создает фон, на котором будет разворачиваться основная борьба за завтрашнюю власть.

Многое в этой возникающей цивилизации противоречит старой традиционной индустриальной цивилизации. Она является одновременно и высокотехнологичной, и антииндустриальной цивилизацией.

Третья волна несет с собой присущий ей новый строй жизни, основанный на разнообразных возобновляемых источниках энергии; на методах производства, делающих ненужными большинство фабричных сборочных конвейеров; на новых не-нуклеарных семьях (нуклеарная, или малая семья – семья, состоящая из родителей и детей. – Прим. перев.); на новой структуре, которую можно бы назвать “электронным коттеджем”; на радикально измененных школах и объединениях будущего. Возникающая цивилизация пишет для нас новые правила по-

ведения и ведет нас за пределы стандартизации, синхронизации и централизации, за пределы стремлений к накоплению энергии, денег или власти.

Эта новая цивилизация, поскольку она противостоит старой, будет опрокидывать бюрократию, уменьшать роль национального государства, способствовать росту полуавтономных экономик постимпериалистического мира. Она требует новых, более простых, эффективных и демократичных правительств. Это – цивилизация со своим собственным представлением о мире, со своими собственными способами использования времени, пространства, логики и причинности.

Но прежде всего <...> цивилизация Третьей волны начинает стирать исторически сложившийся разрыв между производителем и потребителем, порождая особую экономику завтрашнего дня, сочетающую в себе оба действующих фактора, – “prosumer” еconomics (слово “prosumer” образовано из “producer” – производитель – и “consumer” – потребитель. – Прим. перев.). По этой, а также многим другим причинам, она могла бы (при некоторой разумной помощи с нашей стороны) превратиться в первую – за весь известный нам период истории – истинно человеческую цивилизацию.

Тоффлер Э. Третья волна. – М. : АСТ, 1999. – С. 31-34.

Ж. Бодрийяр (1929-2007)

Всё хаотическое скопление социального вращается вокруг этого пористого объекта, этой одновременно непроницаемой и прозрачной реальности, этого ничто — вокруг масс. <...> Они не являются ни хорошими проводниками политического, ни хорошими проводниками социального, ни хорошими проводниками смысла вообще. Всё их понижывает, всё их намагничивает, но всё здесь и рассеивается, не оставляя никаких следов. И призыв к массам, в сущности, всегда остаётся без ответа. Они не излучают, а, напротив, поглощают всё излучение периферических созвездий Государства, Истории, Культуры, Смысла. Они суть инерция, могущество инерции, власть нейтрального. <...>

Массам преподносят смысл, а они жаждут зрелища. Убедить их в необходимости серьёзного подхода к содержанию или хотя бы к коду сообщения не удалось никакими усилиями. Массам вручают послания, а они интересуются лишь знаковостью. Массы — это те, кто ослеплён игрой символов и поработён стереотипами, это те, кто воспримет всё, что угодно, лишь бы это оказалось зрелищным. Не принимают массы лишь «диалектику» смысла. И утверждать, что относительно него кто-то вводит их в заблуждение, нет никаких оснований. <...>

Коллективная изворотливость в нежелании разделять те высокие идеалы, к воплощению которых их призывают, — это лежит на поверхности, и, тем не менее, именно это и только это делает массы массами.

Массы ориентированы не на высшие цели. Разумнее всего признать данный факт и согласиться с тем, что любая революционная надежда, любое упование на социальное и на социальные изменения так и остаются надеждой и упованием исключительно по одной причине: массы уходят, самыми непостижимыми способами уклоняются от идеалов.

<...> Единственный оставшийся референт — референт «молчаливого большинства». Этим тёмным бытием, этой текучей субстанцией, которая наличествует не социально, а статистически и обнаружить которую удаётся лишь приёмами зондажа, обусловлены все функционирующие сегодня системы. Сфера её проявления есть сфера симуляции в пространстве социального, или, точнее, в пространстве, где социальное уже отсутствует. <...>

От масс постоянно требуют, чтобы они подали свой голос, им навязывают социальность избирательных кампаний, профсоюзных акций, сексуальных отношений, контроля за руководством, празднований, свободного выражения мнений и т.д. Призрак [spectre] должен заговорить, и он должен назвать своё имя. Молчание масс, безмолвие молчаливого большинства — вот единственная подлинная проблема современности. <...>

Принято считать, что, вводя в массы информацию, их структурируют, что с помощью информации и посланий высвобождается заключённая в них социальная энергия (сегодня уровень социализации измеряется не столько степенью развитости институциональных связей, сколько количеством циркулирующей информации и тем, какой её процент распространяется телевидением, радио, газетами и т.д.). На самом же деле всё складывается прямо противоположным образом. Вместо того чтобы трансформировать массу в энергию, информация осуществляет дальнейшее производство массы. Вместо того чтобы информировать, то есть, в соответствии с её предназначением, придавать форму и структуру, она ещё больше ослабляет — «поле социальности» под её воздействием неуклонно сокращается. Всё увеличивающаяся в своих размерах создаваемая ею инертная масса совершенно неподконтрольна классическим социальным институциям и невосприимчива к содержанию самой информации. Ранее властвовало социальное — и его рациональная сила разрушала символические структуры,

сегодня на первый план выходят mass media и информация — и их «иррациональным» неистовством разрушается уже социальное. Ибо благодаря им мы имеем дело именно с ней — этой состоящей из атомов, ядер и молекул массой. Таков итог двух веков усиленной социализации, знаменующий её полный провал.

<...> Маклюэн когда-то сказал: “Medium is message” (носитель сообщения есть сообщение (англ.). – Сост.). Эта формула как нельзя лучше характеризует современную, “cool” (холодную (англ.). – Сост.), фазу развития всей культуры средств массовой информации, фазу охлаждения, нейтрализации любых сообщений в пустом эфире, фазу замораживания смысла. Критическая мысль оценивает и выбирает, она устанавливает различия и с помощью селекции заботится о смысле. Массы поступают иначе: они не выбирают, они производят не различия, а неразличённость, требующему критической оценки сообщению они предпочитают погружающий в гипноз медиум. Гипнотическое состояние свободно от смысла, и оно развивается по мере того, как смысл остывает. Оно имеет место там, где царствуют медиум, идол и симулякр, а не сообщение, идея и истина. Однако именно на этом уровне и функционируют средства массовой информации. Использование гипноза — это принцип их действия, и, руководствуясь им, они оказываются источником специфического массированного насилия — насилия над смыслом, насилия, отрицающего коммуникацию, основанную на смысле, и утверждающего коммуникацию иного рода. Возникает вопрос: какую же?

<...> Ибо подлинное удовольствие мы испытываем не от смысла или его нарастания — нас очаровывает как раз их нейтрализация. Нейтрализация, порождаемая не каким-то влечением к смерти (его действие свидетельствовало бы о том, что жизнь всё ещё ориентирована в сторону смысла), но просто-напросто враждебностью, отвращением к референции, посланию, коду, к любым категориям лингвистического предприятия — порождаемая отказом от всего этого во имя одной лишь очаровывающей имплозии знака (последняя состоит в растворении полюсов значения: больше нет ни означающего, ни означаемого). Мораль смысла во всех отношениях представляет из себя борьбу с очарованием — вот чего не может понять ни один из защитников смысла.

Исключительно из полагания надёжности исходит и политическая сфера: для неё массы восприимчивы к действию и дискурсу, имеют мнение, наличествуют как объект зондажа и статистических исследований. Только при этом условии политический класс всё ещё

может сохранять веру в то, что он и выражает себя, и понимается именно как явление политики. Однако в действительности политическое уже давно превратилось всего лишь в спектакль, который разыгрывается перед обывателем. Спектакль, воспринимаемый как полуспортивный-полуигровой дивертисмент (вспомним выдвижение кандидатов в президенты и вице-президенты в Соединённых Штатах или вечерние предвыборные дебаты на радио и телевидении), в духе заволаживающей и одновременно насмешливой старой комедии нравов. Предвыборное действо и телеигры — это в сознании людей уже в течение длительного времени одно и то же. Народ, ссылки на интересы которого были всегда лишь оправданием очередного политического спектакля и которому позволяли участвовать в данном представлении исключительно в качестве статиста, берёт реванш — он становится зрителем спектакля театрального, представляющего уже политическую сцену и её актёров.

Народ оказался **публикой**. Моделью восприятия политической сферы служит восприятие матча, художественного или мультипликационного фильма. Точно так же, как зрелищем на домашнем телеэкране, население заворожено и постоянными колебаниями своего собственного мнения, о которых оно узнаёт из ежедневных газетных публикаций результатов зондажа. И ничто из этого не рождает никакой ответственности. Сознательными участниками политического или исторического процесса массы не становятся ни на минуту. Они вошли когда-то в политику и историю только с тем, чтобы дать себя уничтожить, то есть будучи как раз абсолютно безответственными. Здесь нет бегства от политического — это следствие непримиримого антагонизма между классом (возможно, кастой), несущим социальное, политическое, культуру, властвующим над временем и историей, и всем тем, что осталось — бесформенной, находящейся вне сферы смысла массой. Первый постоянно стремится укрепить смысл, поддержать и обогатить поле социального, вторая не менее настойчиво обесценивает любую смысловую энергию, нейтрализует её или направляет в обратную сторону. И верх в этом противостоянии взял отнюдь не тот, кто считается победителем.

Свидетельством тому может служить радикальное изменение взаимоотношения между историей и повседневностью, между публичной и частной сферами. Вплоть до 60-х годов полюсом силы выступала история: частное, повседневное оказывались лишь обратной, теневой стороной политического. Поскольку, однако, взаимодействие данных сторон выглядело в высшей степени диалектичным, имелись все

основания надеяться, что повседневное, равно как и индивидуальное, однажды займут достойное место по ту сторону исторического, в царстве универсальности. Конечно, эта перспектива воспринималась как отдалённая — слишком очевидными были вызывающие сожаление ограниченность активности масс сферой домашнего хозяйства, их отказ от истории, политики и универсального, их рабская зависимость от процесса тупого каждодневного потребления (успокаивало одно: они заняты трудом, благодаря чему за ними сохраняется статус исторического «объекта» — до того момента, пока они не обретут сознание). Сегодня представление о том, какой из двух полюсов является сильным, а какой слабым, становится прямо противоположным: мы начинаем подозревать, что повседневное, будничное существование людей — это, весьма вероятно, вовсе не малозначащая изнанка истории, и, более того, что уход масс в область частной жизни — это, скорее всего, **непосредственный вызов политическому**, форма активного сопротивления политической манипуляции. Роли меняются: полюсом силы оказываются уже не историческое и политическое с их абстрактной событийностью, а как раз обыденная, текущая жизнь, всё то (включая сюда и сексуальность), что заклеямили как мелкобуржуазное, отвратительное и аполитичное.

Итак, полный переворот во взглядах. Деполитизированные массы, судя по всему, находятся не по эту, а по ту сторону политического. Частное, низкое, повседневное, малозначимое, маленькие хитрости, мелкие извращения и т.д., по всей видимости, располагаются не по эту, а по ту сторону репрезентации. <...>

<...> Всегда считалось, что массы находятся под влиянием средств массовой информации — на этом построена вся идеология последних. Сложившееся положение объясняли эффективностью знаковой атаки на массу. Но при таком, весьма упрощённом, понимании процесса коммуникации упускается из виду, что масса — медиум гораздо более мощный, чем все средства массовой информации, вместе взятые, что, следовательно, это не они её подчиняют, а она их захватывает и поглощает или, по меньшей мере, она избегает подчинённого положения. Существуют не две, а одна-единственная динамика — динамика массы и одновременно средств массовой информации. Mass (age) is message (Масс (-а, -ирование) есть сообщение (англ.). – Сост.).

Та же ситуация и с кино, которое создавалось как медиум рационального, документального, содержательного, социального и которое очень быстро и решительно сместилось в сферу воображаемого.

Та же ситуация и с техникой, наукой и знанием. Они обречены на существование в качестве магических практик и предназначенных для потребления зрелищ. Та же ситуация и с самим потреблением. <...> Масса перевела потребление в плоскость, где его уровень оказывается показателем статуса и престижа, где оно выходит за всякие разумные пределы или симулируется, где царствует потlach (праздник у индейцев Северной Америки, сопровождавшийся обрядами подношения даров тем, кто на него приглашался. В этих обрядах в символической форме выражалось соперничество различных социальных групп. — Сост.), который отменяет какую бы то ни было потребительную стоимость. <...>

Существо нашей современности не заключено ни в борьбе классов, ни в неупорядоченном броуновском взаимодействии лишённых желания меньшинств — оно состоит именно в этом глухом, но неизбежном противостоянии молчаливого большинства навязываемой ему социальности, именно в этой гиперсимуляции, усугубляющей симуляцию социального и уничтожающей его по его же собственным законам.

Бодрийар Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. — Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2000. — С. 6-7, 14-15, 19-20, 26, 30-32, 43-48, 52-53, 56-57.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	3
РАЗДЕЛ 1. ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ И СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ.....	4
<i>1.1 Место и роль философии в культуре. Генезис философии.</i>	
<i>Философия и другие формы мировоззрения.....</i>	<i>4</i>
Диоген Лаэртий	4
Эпикур	5
И. Кант	9
К. Маркс	10
Ф. Ницше	12
В. С. Соловьев	15
Н. А. Бердяев	25
М. М. Рубинштейн	27
Х. Ортега-и-Гассет	29
М. К. Мамардашвили	32
<i>1.2 Основные направления, школы</i>	
<i>и исторические типы философии.....</i>	<i>34</i>
Ф. Шлегель	34
Ф. Энгельс	35
Л. М. Лопатин	37
Н. А. Бердяев	39
Э. Мунье	39
РАЗДЕЛ 2. ОНТОЛОГИЯ.....	42
<i>2.1 Метафизика бытия: монистические и плюралистические</i>	
<i>концепции. Материальное и идеальное. Бытие и небытие.....</i>	<i>42</i>
Парменид	42
Аристотель	43
Августин Аврелий	45
Фома Аквинский	46
С. Л. Франк	49
Н. Гартман	51
<i>2.2 Самоорганизация бытия. Философское понимание материи и</i>	
<i>природы. Атрибуты материального бытия.</i>	
<i>Движение и развитие.....</i>	<i>54</i>
Г. В. Лейбниц	54
П. Гольбах	55
Г. В. Ф. Гегель	60

Ф. Энгельс	63
В. С. Соловьёв	64
В. И. Ленин	65
Л. фон Берталанфи	67
И. Р. Пригожин	70

РАЗДЕЛ 3. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

СОЗНАНИЯ И ПОЗНАНИЯ..... 73

3.1 Философские подходы к проблеме сознания.

<i>Сознание и бессознательное.....</i>	<i>73</i>
Платон	73
Д. Юм	76
С. Н. Трубецкой	77
К. Э. Циолковский	81
З. Фрейд	83
К. Г. Юнг	86
М. М. Бахтин	88

3.2 Познание, его формы и закономерности. Основные гносеологические стратегии. Вера и знание.

<i>Проблема истины в философии</i>	<i>90</i>
Платон	90
Аристотель	92
Тертуллиан	95
Фома Аквинский	96
Ф. Бэкон	98
Р. Декарт	105
Дж. Беркли	106
Д. Юм	110
И. Кант	111
Г. В. Ф. Гегель	118

3.3 Научное познание: специфика, социальные аспекты

<i>и общая методология</i>	<i>120</i>
О. Конт	120
Р. Генон	122
К. Поппер	126
Т. Кун	128
В. С. Степин	132

РАЗДЕЛ 4. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ 137

4.1 Природа и сущность человека.

Базовые философские концепции человека 137

Мэн-цзы 137

Сюнь-цзы 138

М. Шелер 140

Э. Фромм 148

Ж.-П. Сартр 152

4.2 Человек в системе социальных связей. Личность, её свобода и ответственность. Смысл и ценности человеческого бытия 155

Бозций 155

Дж. Пико делла Мирандола 156

Н. Макиавелли 157

Ф. М. Достоевский 159

Ф. Ницше 176

Э. Фромм 178

А. Камю 183

В. Э. Франкл 188

РАЗДЕЛ 5. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ 190

5.1 Проблема направленности исторического процесса.

Линейный, спиралевидный и циклический подходы к истории.

Движущие силы истории 190

Ж. А. Кондорсе 190

Г. В. Ф. Гегель 192

К. Маркс 198

Н. Я. Данилевский 199

О. Шпенглер 202

Ф. Фукуяма 204

5.2 Единство и многообразие мировой истории.

Восток-Запад-Россия 207

П. Я. Чаадаев 207

А. С. Пушкин 211

В. С. Соловьев 212

В. Шубарт 215

Л. П. Карсавин 221

К. Ясперс 224

РАЗДЕЛ 6. ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРЫ 227

6.1 Понятие и сущность общества.

Ключевые социальные парадигмы: индивидуализм и коллективизм.

Идеал общественного устройства..... 227

Мо-цзы 227

К. Маркс 228

П. И. Новгородцев 229

С. Л. Франк 231

Ф. А. Хайек 233

6.2 Культура, её сущность и ценности. Культура и цивилизация.

Кризис современной цивилизации..... 235

К. Маркс 235

Ф. Ницше..... 237

О. Шпенглер 240

Н. А. Бердяев 242

А. Швейцер 254

РАЗДЕЛ 7. ЧЕЛОВЕК В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ..... 261

7.1 Основные проблемы философии техники 261

М. Хайдеггер 261

Ж. Эллюль 265

Х. Бек 267

Р. П. Зиферле 270

7.2 Теоретические основы информационного

(постиндустриального) общества эпохи постмодерна 275

Д. Белл 275

А. Турен 278

Ж.-Ф. Лиотар 281

Э. Тоффлер 284

Ж. Бодрийяр 285

Учебное издание

В МИРЕ ФИЛОСОФСКИХ ЗНАНИЙ

Хрестоматия

Под редакцией В. Ю. Инговатова и И. В. Демина

Издано в авторской редакции

Подписано в печать 12.09.2012. Формат 60×84 1/16.

Печать – цифровая. Усл.п.л. 17,20.

Тираж 50 экз. Заказ 2012 –

Издательство Алтайского государственного
технического университета им. И. И. Ползунова,
656038, г. Барнаул, пр-т Ленина, 46,
<http://izdat.secna.ru>

Лицензия на издательскую деятельность
ЛР № 020822 от 21.09.98 г.

Отпечатано в типографии АлтГТУ,
656038, г. Барнаул, пр. Ленина, 46,
тел. : (8-3852) 29-09-48

Лицензия на полиграфическую деятельность
ПЛД №28-35 от 15.07.1997 г.