

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ КАЗЕННОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«РОСТОВСКИЙ ЮРИДИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ МИНИСТЕРСТВА
ВНУТРЕННИХ ДЕЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»
(ФГКОУ ВО РЮИ МВД России)

В.Б. Рожковский, И.М. Вакула

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Хрестоматия

Ростов-на-Дону
2021

УДК 101
ББК 87
Р 62

Рецензенты:

начальник кафедры философии и социологии
Краснодарского университета МВД России
доктор философских наук, профессор **С.Ф. Самойлов**;
профессор кафедры административного права
Ростовского юридического института МВД России
доктор философских наук, доцент **Р.А. Лубский**.

Рожковский В.Б., Вакула И.М.

Р 62 **История философии:** хрестоматия. – Ростов н/Д: ФГКОУ ВО
РЮИ МВД России, 2021. – 304 с.

ISBN 978-5-89288-431-0

Хрестоматия «История философии» содержит в сокращенном виде тексты «классических» творений мыслителей от античности до середины XX века. Расположение их по шести разделам соответствует общепринятому в отечественной науке делению исторического развития европейской философии на основные исторические типы философствования – античный, средневековый, возрожденческий, новоевропейский, современный, а также вузовской практике отдельного рассмотрения традиции русской философии. В прилагаемых к основной части хрестоматии аннотациях содержится общая информация о жизни, учении и значении философских идей мыслителей и комментарии к содержанию избранных для публикации их произведений. Список литературы включает в себя краткий перечень известных трудов по истории западноевропейской и русской мысли.

Хрестоматия предназначена для педагогических работников, слушателей и курсантов образовательных организаций МВД России.

Печатается по решению редакционно-издательского совета
ФГКОУ ВО РЮИ МВД России.

ISBN 978-5-89288-431-0

УДК 101
ББК 87

© ФГКОУ ВО РЮИ МВД России, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
-----------------------	----------

РАЗДЕЛ I. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Диоген Лаэртский. О жизни и изречениях древних философов.....</i>	<i>11</i>
<i>Платон. Диалог «Федон»</i>	<i>21</i>
<i>Аристотель. Метафизика.....</i>	<i>34</i>
<i>Эпикур. Письма.....</i>	<i>46</i>
<i>Марк Аврелий. Размышления</i>	<i>49</i>

РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ

<i>Блаженный Августин. Об истинной религии</i>	<i>55</i>
<i>Блаженный Августин. О предопределении святых.....</i>	<i>60</i>
<i>Иоанн Дамаскин. Источник знания.....</i>	<i>62</i>
<i>Фома Аквинский. Сумма теологии</i>	<i>65</i>

РАЗДЕЛ III. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

<i>Марсилио Фичино. Комментарии на «Пир» Платона</i>	<i>69</i>
--	-----------

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

<i>Ф. Бэкон. Великое восстаовление наук. Новый органон</i>	<i>74</i>
<i>Р. Декарт. Правила для руководства ума.....</i>	<i>81</i>
<i>И. Кант. Критика чистого разума</i>	<i>96</i>
<i>И. Кант. Критика практического разума</i>	<i>114</i>
<i>Г. Гегель. Феноменология духа</i>	<i>118</i>

РАЗДЕЛ V. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ

<i>О. Конт. Дух позитивной философии.....</i>	<i>124</i>
<i>С. Кьеркегор. Или-или</i>	<i>134</i>
<i>Ф. Ницше. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов</i>	<i>144</i>
<i>З. Фрейд. Я и Оно.....</i>	<i>156</i>
<i>О. Шпенглер. Закат Европы.....</i>	<i>168</i>
<i>К. Ясперс. Осевое время истории. Истоки истории и ее цель</i>	<i>182</i>

РАЗДЕЛ VI. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

И.В. Киреевский. О характере просвещения Европы
и о его отношении к просвещению России.

Письмо к графу Е.Е. Комаровскому 188

В.С. Соловьев. Критика отвлеченных начал..... 200

Н.А. Бердяев. О рабстве и свободе человека.

Опыт персоналистической метафизики209

Н.А. Бердяев. Смысл истории.....221

И.А. Ильин. О сопротивлении злу силою.....241

А.Ф. Лосев. Философия имени262

АННОТАЦИИ К ТЕКСТАМ..... 270

ЛИТЕРАТУРА303

ВВЕДЕНИЕ

Специфическая особенность философии состоит в том, что такие философские вопросы, как о первоначалах мироздания, природе и смысложизненных основаниях бытия человека, границах и способах познания мира, постижении истории и общественного развития и другие, никогда не устаревают. Данные вопросы не теряют значимости и актуальности в наше время. Они сопряжены с современным контекстом жизни человека и потребностью формирования его как полноценной личности. История философии, повествующая о возникновении и развитии философских идей и вопросов, занимает важное место не только в понимании самой философии, но и во всей области культуры человечества, исторически накопленного им опыта. Именно поэтому образовательная деятельность по освоению философского наследия и развития на этой основе у каждого человека способностей творческого, рационально-критического мышления – исторически неотъемлемая часть образования во всех странах мира.

В образовательном процессе и не может быть создано общепризнанного учебника по философии, ведь все то знание, которое накапливалось в ней веками, не является застывшим и строго определенным. Философия всегда занималась «вечными вопросами», но при этом никогда не была собранием готовых истин. Она была тем духовно-интеллектуальным упражнением, открывающим возможности для обсуждения, диалога, диспута. Философия всегда больше ставила вопросов, но и правильная постановка вопросов является необходимой – предваряющей частью всякого знания. При этом высказываемые мыслителями в разное время идеи не только выражали их личный духовно-интеллектуальный опыт, но и составляли разнообразный спектр исканий самого человечества, получивших свое выдающееся рефлексивно-понятийное выражение в известных произведениях. Многие из идей древних было переосмыслено в современном мире, иногда даже отвергнуто, но сама потребность в познании

мира и себя самого, и в приобщении к историческому опыту не сделалась менее актуальной.

В настоящее время при освоении содержания философии в образовании, при изучении основной проблематики ее масштабного раздела «История философии», неизменно актуальной остается опора на тексты первоисточников – выдающихся мыслителей разного времени, таких, как Платон, Аристотель, Августин Аврелий, Фома Аквинский, Фрэнсис Бэкон, Рене Декарт, Иммануил Кант, Георг Гегель, Фридрих Ницше, Зигмунд Фрейд, Освальд Шпенглер и ряд других. Апелляция к идеям, суждениям данных мыслителей, их интерпретация и критическое осмысление присутствует у более поздних авторов философских трудов вплоть до современности. Уже по публикуемым отрывкам произведений при первом приближении можно увидеть, что Аристотель, например, активно ссылается на достижения и идеи более древних мыслителей, и в большей степени на своего непосредственного учителя Платона, представляя как своеобразную систематизацию их взглядов, так и критическую интерпретацию. Блаженный Августин апеллирует и к Платону, и к Аристотелю, исходя из задач христианской философии и оценивая значение античной мудрости в отношении к «истинной религии». Марсилио Фичино – неоплатоник эпохи Возрождения в свою очередь по-своему интерпретирует идеи Платона о познании, раскрывая их в отражении возрожденческого неоплатонизма. Представитель новоевропейского эмпиризма Ф. Бэкон пишет «Новый органон», то есть труд о новом выверенном методе познания, принимая свершения ранее живших философов и одновременно критически отталкиваясь от достижений предшественников. И. Кант строит свою систему «Критики чистого разума» через критическую рефлексию теории познания своих предшественников, а более поздний представитель немецкой классической философии Г. Гегель критикует субъективный идеализм И. Канта и по-новому обосновывает могущество философского идеализма. Представители западной и русской мысли второй половины XIX – первой половины XX вв. с разных, иногда противоположных позиций критикуют предшествующую традицию, не забы-

вая апеллировать к наиболее существенным идеям прошлого. Наконец, развитие взглядов современных мыслителей невозможно представить без идей С. Кьеркегора, Ф. Ницше, З. Фрейда и целого ряда других.

Некоторые направления философии XX в. получили свои имена от авторов учений или ключевых идей произведений более раннего времени. Так, неотомизм явился своеобразным развитием учения Фомы Аквинского, жившего еще в XIV в. Неокантианство получило свое имя после прозвучавшего в начале прошлого века призыва некоторых философов вернуться «Назад, к Канту!», ибо представители этого направления находили в учении немецкого мыслителя нерастраченный идейно-творческий потенциал. Неогегельянство по этой же причине получило имя от другого выдающегося немецкого мыслителя – Г. Гегеля. Возникновение позитивизма связывают с именем О. Конта, заявившего проект этого направления, которое в XIX–XX вв. прошло несколько этапов своего развития и трансформации, определяясь также новыми открытиями и веяниями науки.

Несмотря на характер философии как прежде всего личной жизненной мудрости, на ее связь с религиозным и художественным опытом, не стоит недооценивать вклад философии и в развитие науки на разных исторических стадиях ее существования. Зачастую идеи тех или иных философов опережали время, формируя будущие горизонты научной картины мира и предопределяя на уровне интуиций научные открытия. Так, трудно представить формирование новоевропейского «классического» образа науки без трудов по теории и методологии познания таких философов, как Ф. Бэкон и Р. Декарт. Практически невозможно представить без общепhilosophической методологии и современные научные исследования.

Кроме того, мудрые мысли, крылатые выражения, афоризмы и высказывания «классиков» философии вошли в «плоть и кровь» литературы и искусства, стали сокровищем мировой культуры. Даже в тех случаях, когда мы не видим явных ссылок на произведения великих мыслителей, обнаруживается, что их идеи растворены в общем духе и содержании литературных про-

изведений. Так, например, известные русские писатели Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой не были философами «по профессии», но их произведения исполнены философских идей, созвучных некоторым мыслителям разного времени.

Первоначально история философии была чисто описательным видом знания. Это был популяризированный пересказ изречений древних и их жизни. Среди таких увлекательных рассказчиков в античное время были Диоген Лаэртский (III в.), Плутарх (I–II вв.). В Средние века произведения по истории философии были популярны в Византийской империи, государствах Западной Европы, Киевской Руси. Первой попыткой систематизировать существовавшие философские школы и направления были «Лекции по истории философии» Георга Гегеля (1770–1831 гг.). Гегель каждому крупному философу и его идее нашел в истории философии строго определенное место. За каждым таким философом, согласно немецкому мыслителю, стоит своя эпоха всемирной истории – «эпоха, схваченная в мысли». История философии – это история самосознания человека, в конечном счете всемирная история, но только не в ее поверхностно-опытном, а в сущностном выражении. Каждой эпохе свойственен свой исторический тип философствования и, соответственно, ей принадлежат свои известные произведения, объем и разнообразие которых необычайно величественен. При этом выстроить единую линию развития философского знания является трудновыполнимой задачей, поскольку потребовалось бы не только собрание максимальной библиотеки соответствующих книг, но и приведение к «общему знаменателю» зачастую разноречащих философских школ и направлений.

Богатство исторически накопленного философского знания, чрезвычайное разнообразие философских текстов, с одной стороны, и ограниченность объемом хрестоматии в образовательных учебно-методических целях, с другой стороны, привело к появлению критерия выбора текстов, а также их размещения в данной хрестоматии в том или ином сокращенном варианте. В качестве такого критерия мы использовали представление об обусловленности каждого исторического типа философии

преобладающими мировоззренческими установками, которые, соответственно, определяли специфическую тематику философских интересов мыслителей каждой эпохи.

Так, космоцентрическому мировоззрению античных философов соответствовали темы понимания окружающего мира и места в нем человека как «микрокосма» и его философских установок поведения. Теоцентрическому мировоззрению философов Средних веков соответствовали темы отношения человека к Богу и понимания в этом роли философии. Антропоцентрическому мировоззрению мыслителей «переходной» эпохи Возрождения соответствовали темы «осовременивающего воспоминания» в форме переосмысления античного и средневекового наследия и формирования установок нового понимания человека, знания, общества и самой философии. Мировоззрению философов Нового времени соответствовала «сквозная» тематика понимания способов и методов познания мира, самоценности философского рационального мышления, а также основанных на нем этических установок поведения. Достаточно условно выделенный временем второй половины XIX – началом XX века в качестве «переходного» этапа развития западной философии к современности период характерен спектром различных философских направлений, что отражено в ряде соответствующих текстов представителей позитивизма, экзистенциализма, философии жизни, психоанализа, а также фундаментальных концепций, созданных в области философии истории. Для русской философской традиции с религиозным характером на протяжении ее развития (первая половина XIX – первая половина XX вв.) были специфичны темы понимания человека, общества, истории и ценностно-духовных оснований их бытия. Русская философия во многом проявила отличный от западноевропейского характер мышления, определивший экзистенциальный стиль философствования и самих ее произведений.

Заявленный нами подход в подборе текстов для настоящей хрестоматии не свободен от определенного упрощения как общей картины философствования в ту или иную эпоху, так и потери из виду целого ряда тем, являющихся важными для по-

нимания становления и развития взглядов известных мыслителей в их контекстуальной полноте и социально-культурной обусловленности. Например, учение о политическом и правовом устройстве общества. Таким образом, в данной хрестоматии, согласно раскрытому подходу, тексты мыслителей от античности до середины XX в. расположены по шести разделам.

Относительно способа сокращения представленных текстов мы ориентировались на смысловую и стилистическую целостность публикуемых отрывков произведений. Не претендуя ввиду изначально заявленного объема хрестоматии на полноту представленности историко-философских текстов, мы сосредоточили внимание на том их содержании, где заявлялись основные специфические идеи авторов и приводилась их непосредственная аргументация.

В приложении помещены «Аннотации» к публикуемым произведениям, в которых раскрывается как общее представление об их авторах, так и обозначаются основные идеи и значение самих произведений. Кроме того, в Приложении размещен «Список литературы» – избранные списки известных учебных произведений по истории философии и ссылки на справочную литературу. Их изучение будет способствовать пониманию содержания первоисточников, а также их идейного и социокультурного контекста.

Выбор текстов, распределение их по разделам и вспомогательные аннотации отражают концепцию преподавания дисциплины «Философия» в Ростовском юридическом институте МВД России. Хрестоматия должна способствовать проведению самостоятельного анализа основной философской проблематики, представленной в оригинальных текстах философов от античности до середины XX в.

РАЗДЕЛ I. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Диоген Лаэртций. О жизни и изречениях древних философов

Книга 1. Вступление

Занятия философией, как некоторые полагают, начались впервые у варваров: а именно у персов были их маги, у вавилонян и ассирийян – халдеи, у индийцев – гимнософисты, у кельтов и галлов – так называемые друиды и семнофеи [...] И все же это большая ошибка – приписывать варварам открытия эллинов: ведь не только философы, но и весь род людей берет начало от эллинов [...] Те, кто приписывают открытие философии варварам, указывают еще и на фракийца Орфея, называя его философом, и притом древнейшим. Но я не уверен, можно ли называть философом человека, который говорил о богах так, как он; да и вообще не знаю, как назвать человека, который бесстыдно приписывает богам все людские страсти, в том числе такие мерзкие дела, которые редкому человеку и на язык придут [...] Гимнософисты и друиды, по их словам, говорили загадочными изречениями, учили чтить богов, не делать зла и упражняться в мужестве; гимнософисты презирали даже смерть [...]

Халдеи занимались астрономией и предсказаниями. Маги проводили время в служении богам, жертвоприношениях и молитвах, полагая, что боги внемлют только им; рассуждали о сущности и происхождении богов [...] Египтяне в своей философии рассуждали о богах и о справедливости. Они утверждали, что началом всего является вещество, из него выделяются четыре стихии и в завершение являются всевозможные живые существа. Богами они считают солнце и луну, первое под именем Осириса, вторую под именем Исида, а намеками на них служат жук, змей, коршун и другие животные (так говорят Манефон в «Краткой естественной истории» и Гекатей в I книге «О египетской философии»), которым египтяне и воздвигают кумиры и храмы, потому что обличие бога им не ведомо [...]

Философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор, когда спорил в

Сикионе с Леонтом, тираном Сикиона или Флиунта (как пишет Гераклид Понтийский в книге «О бездыханной женщине»); 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.

Мудрецами почитались следующие мужи: Фалес, Солон, Периандр, Клеобул, Хилон, Биант, Питтак; к ним причисляют также Анахарсиса Скифского, Мисона Хенейского, Ферекида Сирросского, Эпименида Критского, а некоторые и тирана Писистрата [...]

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.

Некоторые философы оставили после себя сочинения, а некоторые совсем ничего не писали. Некоторые философы получили наименование по городам, например элейцы, мегарики, эретрийцы и киренаики; некоторые – по местам занятий, например академики и стоики; некоторые – по особенностям занятий, например перипатетики-гуляющие; некоторые – в насмешку, например киники-собаки; некоторые – по предрасположению, например евдемоники – искатели счастья; некоторые – по образу мыслей [...]; некоторые – по именам своих наставников, например сократики, эпикурейцы и прочие.

Наконец, одних философов называются физиками, за изучение природы; других – этиками, за рассуждение о нравах; третьих – диалектиками, за хитросплетение речей. Физика, этика и диалектика суть три части философии; физика учит о мире и обо всем, 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 – физи-

ка; от Сократа, как сказано выше, берет начало этика; от Зенона Элейского – диалектика [...]

1. Фалес

Итак, Фалес (по согласному утверждению и Геродота, и Дирида, и Демокрита) был сын Эксамия и Клеобулины из рода Фелидов, а род этот финикийский, знатнейший среди потомков Кадма и Агенора. Он был одним из семи мудрецов, что подтверждает и Платон; и когда при афинском архонте Дамасии эти семеро получили именование мудрецов, он получил такое имя первым (так говорит Деметрий Фалерский в «Перечне архонтов»). В Милете он был записан в число граждан, когда явился туда вместе с Нелеем, изгнанным из Финикии. Впрочем, большинство утверждает, что он был коренным жителем Милета, и притом из знатного рода. Отойдя от государственных дел, он обратился к умозрению природы. По одному мнению, от него не осталось ни единого сочинения [...] По другому же мнению, он написал только две книги: «О солнцестоянии» и «О равноденствии», считая остальное непостижимым.

Некоторые полагают, что он первый стал заниматься астрономией, предсказывая затмения и солнцестояния (так утверждает Евдем в «Истории астрономии», и за это им восторгаются Ксенофан и Геродот; о том же свидетельствуют Гераклит и Демокрит). Некоторые же утверждают также, что он первый объявил душу бессмертной (в их числе поэт Херил). Он первый нашел путь солнца от солнцестояния до солнцестояния; он первый (по мнению некоторых) объявил, что размер солнца составляет одну семьсот двадцатую часть [солнечного кругового пути, а размер луны – такую же часть] лунного пути. Он первый назвал последний день месяца «тридесатым». Он первый, как говорят иные, стал вести беседы о природе.

Аристотель и Гиппий утверждают, что он приписывал душу даже неодушевленным телам, ссылаясь на магнит и на янтарь. Памфила говорит, что он, научившись у египтян геометрии, первый вписал прямоугольный треугольник в круг и за это принес в жертву быка. Впрочем, иные, в том числе Аполлодор Исчислитель, приписывают это Пифагору [...]

Началом всего он полагал воду, а мир считал одушевленным и полным божеств. Говорят, он открыл продолжительность года и разделил его на триста шестьдесят пять дней.

Учителей он не имел, если не считать того, что он ездил в Египет и жил там у жрецов. Иероним говорит, будто он измерил высоту пирамид по их тени, дождавшись часа, когда наша тень одной длины с нами. Жил он и у Фрасибула, милетского тирана [...]

А изречения его известны такие:

Древнее всего сущего – бог, ибо он не рожден. Прекраснее всего – мир, ибо он творение бога. Больше всего – пространство, ибо оно объемлет все. Быстрее всего – ум, ибо он обегает все. Сильнее всего – неизбежность, ибо она властвует всем. Мудрее всего – время, ибо оно раскрывает все.

Он сказал, что между жизнью и смертью нет разницы. «Почему же ты не умрешь?» – спросили его. «Именно поэтому», – сказал Фалес. На вопрос, что возникло раньше, ночь или день, он ответил: «Ночь – раньше на один день». Кто-то его спросил, можно ли скрыть от богов дурное дело. «Ни даже дурное помышление!» – сказал Фалес.

Один прелюбодей спросил его: «Не поклясться ли мне, что я никогда не блудил?» Фалес ответил: «Прелюбодеяние не лучше клятвопреступления». Его спросили, что на свете трудно? – «Познать себя». Что легко? – «Советовать другому». Что приятнее всего? – «Удача». Что божественно? – «То, что не имеет ни начала, ни конца». Что он видел небывалого? – «Тирана в старости». Когда легче всего сносить несчастье? – «Когда видишь, что врагам еще хуже». Какая жизнь самая лучшая и справедливая? – «Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других». Кто счастлив? – «Тот, кто здоров телом, восприимчив душою и податлив на воспитание» [...]

Книга 2.

1. Анаксимандр

Анаксимандр Милетский, сын Праксиада. Он учил, что первоначалом и основой является беспредельное (*apeiron*), и не определял его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо иное. Он учил, что части изменяются, целое же остается неизменным. Земля покоится посередине, занимая место средоточия, и она

шарообразна. Луна светит не своим светом, а заимствует его от солнца. Солнце величиною не менее Земли и представляет собою чистейший огонь.

Он же первый изобрел гномон, указывающий солнцестояния и равноденствия, и поставил его в Лакедемонe на таком месте, где хорошо ложилась тень (так пишет Фаворин в «Разнообразном повествовании»), а также соорудил солнечные часы. Он первый нарисовал очертания земли и моря и, кроме того, соорудил небесный глобус.

Суждения свои он изложил по пунктам в сочинении, которое было еще в руках Аполлодора Афинского. Этот последний сообщает в своей «Хронологии», что на втором году 58-й олимпиады Анаксимандру было 64 года, и вскоре после этого он умер (расцвет же его в основном приходится на время тирании Поликрата Самосского).

2. Анаксимен

Анаксимен Милетский, сын Евристрата, был учеником Анаксимандра; некоторые же пишут, будто он учился и у Парменида. Он говорил, что первоначалом являются воздух и беспредельное и что светила движутся не над землей, а вокруг земли. Языком он пользовался ионийским, простым и безыскусственным. Жил он, по словам Аполлодора, около времени взятия Сард, скончался же в 63-ю олимпиаду [...]

3. Анаксагор

Анаксагор, сын Гегесибула (или Евбула), из Клазомен. Он был слушателем Анаксимена. Он первый поставил Ум (*noys*) выше вещества (*hyle*), следующим образом начав свое сочинение, написанное слогом приятным и возвышенным: «Все, что имеется, было совокупно, затем пришел Ум и установил в нем распорядок». За это его даже прозвали Умом. Тимон в «Силлах» говорит о нем так: Был, говорят, и Анаксагор, сей Ум многомогущный: «Впрямь, не его ли умом, от сна пробужденным внезапно, Все, что разлажено было дотоль, вдруг сладилось вместе?»

Он отличался не только знатностью и богатством, но и великодушием. Так, свое наследство он уступил родственникам; они попрекали его, что он не заботится о своем добре, а он ответил: «Почему бы тогда вам о нем не позаботиться?» И в конце концов, отказавшись от всего, он занялся умозрением природы, не тревожась ни о каких делах государственных. Его спросили: «И тебе дела нет до отечества?» Он ответил: «Отнюдь нет; мне очень даже есть дело до отечества!» – и указал на небо.

Говорят, при переправе Ксеркса ему было 20 лет, а всего он прожил 72 года. Аполлодор в «Хронологии» утверждает, что он родился в 70-й олимпиаде, а умер на первом году 88-й олимпиады. Заниматься философией он начал в Афинах при архонте Каллии в 20 лет (так пишет Деметрий Фалерский в «Перечне архонтов») и прожил там, говорят, целых тридцать лет.

Он утверждал, что солнце есть глыба, огненная насквозь, а величиной оно больше Пелопоннеса (впрочем, иные приписывают этот взгляд Танталу), что на луне есть дома и даже холмы и долины. Первоначала же суть гомеомерии [«подобные частицы»]: как золото состоит из так называемой золотой пыли, так и все представляет собой связь подобочастных маленьких телец. А первоначало движения есть Ум. Такие тяжелые тела, как земля, занимают нижнее место; легкие, как огонь, – верхнее; а вода и воздух – среднее. Ибо именно так поверх плоской земли отстает море и влага превращается в пары под солнцем [...]

5. Сократ

Сократ, сын скульптора Софрониска и повивальной бабки Фенареты (по словам Платона в «Феэтеге»), афинянин, из дема Алопеки [...]

В противоположность большинству философов он не стремился в чужие края – разве что если нужно было идти в поход. Все время он жил в Афинах и с увлечением спорил с кем попало не для того, чтобы переубедить их, а для того, чтобы допекаться до истины. Говорят, Еврипид дал ему сочинение Гераклита и спросил его мнение; он ответил: «Что я понял – прекрасно; чего

не понял, наверное, тоже: только, право, для такой книги нужно быть делосским ныряльщиком».

Он занимался телесными упражнениями и отличался добрым здоровьем. Во всяком случае он участвовал в походе под Амфиполь, а в битве при Делии спас жизнь Ксенофонту, подхватив его, когда тот упал с коня. Среди повального бегства афинян он отступал, не смешиваясь с ними, и спокойно оборачивался, готовый отразить любое нападение. Воевал он и при Потидее (поход был морской, потому что пеший путь закрыла война); это там, говорят, он простоял, не шевельнувшись, целую ночь, и это там он получил награду за доблесть [...]

Он отличался твердостью убеждений и приверженностью к демократии. Это видно из того, что он ослушался Крития с товарищами, когда они велели привести к ним на казнь Леонта Саламинского, богатого человека; он один голосовал за оправдание десяти стратегов; а имея возможность бежать из тюрьмы, он этого не сделал и друзей своих, плакавших о нем, упрекал, обращая к ним в темнице лучшие свои речи.

Он отличался также достоинством и независимостью. Однажды Алкивиад (по словам Памфилы в VII книге «Записок») предложил ему большой участок земли, чтобы выстроить дом. Сократ ответил: «Если бы мне нужны были сандалии, а ты предложил бы мне для них целую бычью кожу, разве не смешон бы я стал с таким подарком?» Часто он говаривал, глядя на множество рыночных товаров: «Сколько же есть вещей, без которых можно жить!» И никогда не уставал напоминать такие ямбы: «И серебро и пурпурная мантия. На сцене хороши, а в жизни ни к чему» [...]

И он держался настолько здорового образа жизни, что, когда Афины охватила чума, он один остался невредим. По словам Аристотеля, женат он был дважды: первый раз на Ксантиппе, от которой у него был сын Лампрокл, и во второй раз – на Мирто, дочери Аристиды Справедливого, которую он взял без приданого и имел от нее сыновей Софрониска и Менексена. Другие говорят, что Мирто была его первой женой, а некоторые (в том числе Сатир и Иероним Родосский) – что он был женат на обеих сразу: по их словам, афиняне, желая возместить убыль населения, поста-

новили, чтобы каждый гражданин мог жениться на одной женщине, а иметь детей также и от другой, – так поступил и Сократ.

Он умел не обращать внимания на насмешников. Своим простым житьем он гордился, платы ни с кого не спрашивал. Он говорил, что лучше всего есть тогда, когда не думаешь о закуске, и лучше всего пьешь, когда не ждешь другого питья: чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам [...]

Он одинаково умел как убедить, так и разубедить своего собеседника. Так, рассуждая с Феэтетом о науке, он, по словам Платона, оставил собеседника божественно одухотворенным; а рассуждая о благочестии с Евтифроном, подавшим на отца в суд за убийство гостя, он отговорил его от этого замысла; также и Лисия обратил он к самой высокой нравственности. Дело в том, что он умел извлекать доводы из происходящего. Он помирил с матерью сына своего Лампрокла, рассердившегося на нее (как о том пишет Ксенофонт); когда Главкон, брат Платона, задумал заняться государственными делами, Сократ разубедил его, показав его неопытность (как пишет Ксенофонт), а Хармида, имевшего к этому природную склонность, он, наоборот, ободрил. Даже стратегу Ификрату он придал духу, показав ему, как боевые петухи цирюльника Мидия налетают на боевых петухов Каллия. Главконид говорил, что городу надо бы содержать Сократа [как украшение], словно фазана или павлина [...]

Он говорил, что есть одно только благо – знание и одно только зло – невежество. Богатство и знатность не приносят никакого достоинства – напротив, приносят лишь дурное. Когда кто-то сообщил ему, что Антисфен родился от фракиянки, он ответил: «А ты думал, что такой благородный человек мог родиться только от полноправных граждан?» А когда Федон, оказавшись в плену, был отдан в блудилище, то Сократ велел Критону его выкупить и сделать из него философа. Уже стариком он учился играть на лире: «Разве неприлично, – говорил он, – узнавать то, чего не знал?» Плясал он тоже с охотой, полагая, что такое упражнение полезно для крепости тела (так пишет и Ксенофонт в «Пире»).

Он говорил, что его демоний предсказывает ему будущее; что хорошее начало не мелочь, хоть начинается и с мелочи; что

он знает только то, что ничего не знает; говорил, что те, кто задорого покупают скороспелое, видно, не надеются дожить до зрелости. На вопрос, в чем добродетель юноши, он ответил: «В словах: ничего сверх меры». Геометрия, по его выражению, нужна человеку лишь настолько, чтобы он умел мерить землю, которую приобретает или сбывает [...]

Когда ему сказали: «Афиняне тебя осудили на смерть», он ответил: «А природа осудила их самих». (Впрочем, другие приписывают эти слова Анаксагору.) «Ты умираешь безвинно», – говорила ему жена; он возразил: «А ты бы хотела, чтобы заслуженно?» [...]

Однажды Ксантиппа сперва разругала его, а потом окатила водой. «Так я и говорил, – промолвил он, – у Ксантиппы сперва гром, а потом дождь». Алкивиад твердил ему, что ругань Ксантиппы непереносима. Он ответил: «А я к ней привык, как к вечному скрипу колеса. Переносишь ведь ты гусиный гогот?» – «Но от гусей я получаю яйца и птенцов к столу», – сказал Алкивиад. «А Ксантиппа рождает мне детей», – отвечал Сократ. Однажды среди рынка она стала рвать на нем плащ; друзья советовали ему защищаться кулаками, но он ответил: «Зачем? чтобы мы лупили друг друга, а вы покрикивали: Так ее, Сократ! Так его, Ксантиппа!?» Он говорил, что сварливая жена для него – то же, что норовистые кони для наездников: «Как они, одолев норовистых, легко справляются с остальными, так и я на Ксантиппе учусь обхождению с другими людьми».

За такие и иные подобные слова и поступки удостоился он похвалы от пифии, которая на вопрос Ксенофонта ответила знаменитым свидетельством: Сократ превыше всех своею мудростью [...]

Преемниками его были так называемые сократики, из которых главные – Платон, Ксенофонт, Антисфен, а из десяти основателей школ – четверо известнейших: Эсхин, Федон, Евклид и Аристипп [...]

Книга 3. Платон

Платон, афинянин, сын Аристона и Периктионы (или Потоны), которая вела свой род от Солона [...] Родился Платон в 88-ю олимпиаду, седьмого фаргелиона, в день, когда делосцы отмеча-

ют рождение Аполлона, – так пишет Аполлодор в «Хронологии». Скончался он на свадебном пиру в первый год 108-й олимпиады, на 81-м году, – так пишет Гермипп. Впрочем, Неанф говорит, что он умер в 84 года [...]

Рассказывают, что Сократу однажды приснился сон, будто он держал на коленях лебеденка, а тот вдруг покрылся перьями и взлетел с дивным криком, а на следующий день он встретил Платона и сказал, что это и есть его лебедь. Сначала Платон занимался философией в Академии, затем в саду близ Колона (так пишет Александр в «Преемствах»), следуя Гераклиту, но потом, готовясь выступить с трагедией на состязаниях, он услышал перед Дионисовым театром беседу Сократа и сжег свои стихи с такими словами: Бог огня, поспеши: ты надобен нынче Платону! И с этих пор (а было ему двадцать лет) стал он неизменным слушателем Сократа [...]

Первым сочинять диалоги стал, говорят, Зенон Элейский; а по Аристотелю – Алексамен Стирийский или Теосский (по свидетельству в «Записках» Фаворина, об этом говорится в I книге «О поэтах»), который довел этот род до совершенства, по праву может почитаться первым как в красоте, так и в изобретательности.

Диалог есть речь, состоящая из вопросов и ответов, о предмете философском или государственном, соблюдающая верность выведенных характеров и отделку речи. Диалектика же есть искусство доводов, служащее утверждению или опровержению в вопросах и ответах собеседников. Платоновский диалог имеет два самых общих вида: наставительный (*hypheteticos*) и исследовательный (*zeteticos*) [...]

Так, Платон о вещах, им постигнутых, раскрывает свое мнение и оспаривает ложные, а о вещах, ему неясных не берется рассуждать. Раскрывает свои мнения он через четырех лиц: Сократа, Тимея, афинского гостя и элейского гостя. (Гости эти отнюдь не Платон и Парменид, как полагают некоторые, но лица безымянные и вымышленные.) Говоря даже от лица Сократа и Тимея, Платон излагает свои собственные догмы. А оспаривает ложные мнения он с помощью таких лиц, как Фрасимах, Калликл, Пол, а также Горгий и Протагор, Гиппий и Евфидем и прочие подобные [...]

Словами Платон пользовался очень разными, желая, чтобы его учение не было легкоуяснимым для людей несведущих. Особенно своеобразно понимает он «мудрость» – как знание вещей умопостигаемых и существенно существующих, знание, свойственное (по его словам) богу и душе, отделенной от тела. Своеобразно называет он мудростью также и философию, ибо она вселяет стремление к божественной мудрости. Общепринятым же образом он называет мудростью всякий опыт, говоря, например, «мудрый ремесленник» [...]

Платон. Диалог «Федон»

Вступление

Эхекрат. Скажи, Федон, ты сам был подле Сократа в тот день, когда он выпил яд в тюрьме, или только слышал обо всем от кого-нибудь еще?

Федон. Нет, сам, Эхекрат.

Эхекрат. Что же он говорил перед смертью? И как встретил кончину? Очень бы мне хотелось узнать. Ведь теперь никто из флиунтцев подолгу в Афинах не бывает, а из тамошних наших друзей, кто бы ни приезжал за последнее время, ни один ничего достоверного сообщить не может, кроме того только, что Сократ выпил яду и умер. Вот и все их рассказы [...]

Федон. Хорошо. Так вот, сидя подле него, я испытывал удивительное чувство. Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем жалости к нему не ощущал – он казался мне счастливым, Эхекрат, я видел поступки и слышал речи счастливого человека! До того бесстрашно и благородно он умирал, что у меня даже являлась мысль, будто и в Аид он отходит не без божественного предопределения и там, в Аиде, будет блаженнее, чем кто-либо иной. Вот почему особой жалости я не ощущал – вопреки всем ожиданиям, – но вместе с тем философская беседа (а именно такого свойства шли у нас разговоры) не доставила мне привычного удовольствия. Это было какое-то совершенно небывалое чувство, какое-то странное смешение удовольствия и скорби – при мысли, что он вот-вот должен умереть. И все, кто

собрался в тюрьме, были почти в таком же расположении духа и то смеялись, то плакали [...]

Эхекрат. Так, так, дальше! О чем же, ты говоришь, была у вас беседа?

Федон. Постараюсь пересказать тебе все с самого начала. Мы и до того – и я, и остальные – каждый день непременно навещали Сократа, встречаясь ранним утром подле суда, где слушалось его дело: суд стоит неподалеку от тюрьмы. Всякий раз мы коротали время за разговором, ожидая, пока отопрут тюремные двери. Отпирались они не так уж рано, когда же наконец отпирались, мы входили к Сократу и большею частью проводили с ним целый день. В то утро мы собрались раньше обыкновенного: накануне вечером, уходя из с тюрьмы, мы узнали, что корабль возвратился с Делоса.

Вот мы и условились сойтись в обычном месте как можно раньше. Приходим мы к тюрьме, появляется привратник, который всегда нам отворял, и велит подождать и не входить, пока он сам не позовет.

– Одиннадцать, – сказал он, – снимают оковы с Сократа и отдают распоряжения насчет казни. Казнить будут сегодня [...]

Сократ сел на кровати, подогнул под себя ногу и потер ее рукой. Не переставая растирать ногу, он сказал:

– Что за странная это вещь, друзья, – то, что люди зовут «приятным»! И как удивительно, на мой взгляд, относится оно к тому, что принято считать его противоположностью, – к мучительному! Вместе разом они в человеке не уживаются, но, если кто гонится за одним и его настигает, он чуть ли не против воли получает и второе: они словно срослись в одной вершине [...]

Кебет спросил его:

– Как это ты говоришь, Сократ: налагать на себя руки не дозволено, и все-таки философ соглашается отправиться следом за умирающим?

– Ну и что же, Кебет? Неужели вы – ты и Симмий – не слышали обо всем этом от Филолая?

– Нет. По крайней мере, ничего ясного, Сократ.

– Правда, я и сам говорю с чужих слов, однако же охотно повторяю то, что мне случалось слышать. Да, пожалуй, оно и всего уместнее для человека, которому предстоит переселиться в иные края, – размышлять о своем переселении и пересказывать предания о том, что ждет его в конце путешествия. В самом деле, как еще скоротать время до заката?

– Так почему же все-таки, Сократ, считается, что убить самого себя непозволительно? Сказать по правде, я уже слышал и от Филолая, когда он жил у нас, – я возвращаюсь к твоему вопросу, – и от других, что этого делать нельзя. Но ничего ясного я никогда ни от кого не слышал.

– Не надо падать духом, – сказал Сократ, – возможно, ты еще услышишь. Но пожалуй, ты будешь изумлен, что среди всего прочего лишь это одно так просто и не терпит никаких исключений, как бывает во всех остальных случаях. Бесспорно, есть люди, которым лучше умереть, чем жить, и, размышляя о них – о тех, кому лучше умереть, – ты будешь озадачен, почему считается нечестивым, если такие люди сами окажут себе благодеяние, почему они обязаны ждать, пока их облагодетельствует кто-то другой.

Кебет слегка улыбнулся и отвечал:

– Зевс свидетель – верно!

Эти слова он произнес на своем наречии.

– Конечно, это может показаться бессмысленным, – продолжал Сократ, – но, на мой взгляд, свой смысл здесь есть. Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, – величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое. И вот что еще, Кебет, хорошо сказано, по-моему: о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, – часть божественного достояния. Согласен ты с этим или нет?

– Согласен, – отвечал Кебет [...]

– И что же, Сократ? – спросил Симмий. – Ты намерен унести эти мысли с собою или, может быть, поделишься с нами? Мне, по крайней мере, думается, что и мы вправе получить долю в этом

благие. А вдобавок, если ты убедишь нас во всем, о чем станешь говорить, вот тебе и оправдательная речь.

– Ладно, попытаюсь, – промолвил Сократ. – Но сперва давайте послушаем, что скажет наш Критон: он, по-моему, уже давно хочет что-то сказать.

– Только одно, Сократ, – отвечал Критон. – Прислужник, который даст тебе яду, уже много раз просил предупредить тебя, чтобы ты разговаривал как можно меньше: оживленный разговор, дескать, горячит, а всего, что горячит, следует избегать – оно мешает действию яда. Кто этого правила не соблюдает, тому иной раз приходится пить отраву дважды и даже трижды.

А Сократ ему:

– Да пусть его! Лишь бы только делал свое дело, – пусть даст мне яду два или даже три раза, если понадобится.

– Я так и знал, – сказал Критон, – да он давно уже мне докучает.

– Пусть его, – повторил Сократ. – А вам, мои судьи, я хочу теперь объяснить, почему, на мой взгляд, человек, который действительно посвятил жизнь философии, перед смертью полон бодрости и надежды обрести за могилой величайшие блага. Как это возможно, Симмий и Кебет, сейчас попытаюсь показать. Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью. Люди, как правило, этого не замечают, но если это все же так, было бы, разумеется, нелепо всю жизнь стремиться только к этому, а потом, когда оно оказывается рядом, негодовать на то, в чем так долго и с таким рвением упражнялся!

Симмий улыбнулся.

– Клянусь Зевсом, Сократ, – сказал он, – мне не до смеха, но ты меня рассмешил. Я думаю, большинство людей, услышав тебя, решили бы, что очень метко нападают на философов, да и наши земляки присоединились бы к ним с величайшей охотой: ведь философы, решат они, на самом деле желают умереть, а стало быть, совершенно ясно, что они заслуживают такой участи.

– И правильно решат, Симмий, только вот насчет того, что им ясно, – это неправильно. Им не понятно и не ясно, в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы и какой именно смерти.

Так что будем лучше обращаться друг к другу, а большинство оставим в покое. Скажи, как мы рассудим: смерть есть нечто?

– Да, конечно, – отвечал Симмий.

– Не что иное, как отделение души от тела, верно? А «быть мертвым» – это значит, что тело, отделенное от души, существует само по себе и что душа, отделенная от тела, – тоже сама по себе? Или, быть может, смерть – это что-нибудь иное?

– Нет, то самое, – сказал Симмий.

– Теперь смотри, друг, готов ли ты разделить мой взгляд. Я думаю, мы сделаем шаг вперед в нашем исследовании, если начнем вот с чего. Как, по-твоему, свойственно философу пристрастие к так называемым удовольствиям, например к питью или к еде?

– Ни в коем случае, о Сократ, – отвечал Симмий.

– А к любовным наслаждениям?

– И того меньше!

– А к остальным удовольствиям из числа тех, что относятся к уходу за телом? Как тебе кажется, много они значат для такого человека? Например, щегольские сандалии, или плащ, или другие наряды, украшающие тело, – ценит он подобные вещи или не ставит ни во что, разумеется, кроме самых необходимых? Как тебе кажется?

– Мне кажется, ни во что не ставит. По крайней мере, если он настоящий философ.

– Значит, вообще, по-твоему, его заботы обращены не на тело, но почти целиком – насколько возможно отвлечься от собственного тела – на душу?

– По-моему, так.

– Стало быть, именно в том прежде всего обнаруживает себя философ, что освобождает душу от общения с телом в несравненно большей мере, чем любой другой из людей?

– Да, пожалуй.

– И наверное, Симмий, по мнению большинства людей, тому, кто не находит в удовольствиях ничего приятного и не получает своей доли, и жить-то не стоит?

Ведь он уже на полдороге к смерти, раз нисколько не думает о телесных радостях!

– Да, ты совершенно прав.

– А теперь взглянем, как приобретается способность мышления. Препятствует ли этому тело или нет, если взять его в соучастники философских разысканий?

Я имею в виду вот что. Могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению? Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно. Но если эти два телесных чувства ни точностью, ни ясностью не отличаются, тем менее надежны остальные, ибо все они, по-моему, слабее и ниже этих двух. Или ты иного мнения?

– Нет, что ты!

– Когда же в таком случае, – продолжал Сократ, – душа приходит в соприкосновение с истиной? Ведь, принимаясь исследовать что бы то ни было совместно с телом, она – как это ясно – всякий раз обманывается по вине тела.

– Ты прав.

– Так не в размышлении ли – и только в нем одном – раскрывается перед нею что-то от [подлинного] бытия?

– Верно.

– И лучше всего мыслит она, конечно, когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили, – ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распростившись с телом, она останется одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пресекая, насколько это возможно, общение с телом.

– Так оно и есть.

– Значит, и тут душа философа решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою?

– Очевидно, так.

– Теперь такой вопрос, Симмий. Признаем мы, что существует справедливое само по себе, или не признаем?

– Ну разумеется, признаем, клянусь Зевсом.

– А прекрасное и доброе?

– Как же не признать?

– А тебе случалось хоть раз видеть что-нибудь подобное воочию?

– Конечно, нет, – сказал Симмий.

– Значит, ты постиг это с помощью какого-то иного телесного чувства? Я говорю сейчас о вещах того же рода – о величине, здоровье, силе и так далее – одним словом, о том, что каждая из этих вещей представляет собою по своей сущности. Так как же, самое истинное в них мы обнаруживаем с помощью тела? Или же, напротив, кто из нас всего тщательнее и настойчивее приучит себя размышлять о каждой вещи, которую он исследует, тот всего ближе подойдет к ее истинному познанию?

– Именно так.

– Но в таком случае самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники рассудку, кто пытается уловить любую из сторон бытия самое по себе, во всей ее чистоте, вооруженный лишь мыслью самой по себе, тоже вполне чистой, и отрешившись как можно полнее от собственных глаз, ушей и, вообще говоря, от всего своего тела, ибо оно смущает душу всякий раз, как они действуют совместно, и не дает ей обрести истину и разумение. Разве не такой человек, Симмий, больше всех преуспеет в исследовании бытия?

– Все, что ты говоришь, Сократ, – отвечал Симмий, – совершенно верно.

– Да, – продолжал Сократ, – примерно такое убеждение и должно составиться из всего этого у подлинных философов, и вот что приблизительно могли бы они сказать друг другу: «Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, – истина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие.

Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти?

Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по-рабски служим. Вот по всем этим причинам – по вине тела – у нас и нет досуга для философии.

Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину. И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой.

Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же – никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела.

А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности, объединимся с другими такими же, как и мы, [чистыми сущностями] и собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого не дозволено».

Вот что, Симмий, мне кажется, непременно должны говорить друг другу все подлинно стремящиеся к знанию и такого должны держаться взгляда. Ты согласен со мною?

– Совершенно согласен, Сократ.

– Если же это верно, друг, – продолжал Сократ, – можно твердо надеяться, что там, куда я нынче отправляюсь, именно там, скорее, чем где-нибудь еще, мы в полной мере достигнем цели, ради которой столько трудились всю жизнь, так что назначенное мне путешествие я начинаю с доброю надеждою, как и

всякий другой, кто верит, что очистил свой ум и этим привел его в должную готовность.

– Да, это так, – сказал Симмий.

– А очищение – не в том ли оно состоит (как говорилось прежде), чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков?

– Совершенно верно, – сказал Симмий.

– Но это как раз и называется смертью – освобождение и отделение души от тела?

– Да, бесспорно.

– Освободить же ее, – утверждаем мы, – постоянно и с величайшею настойчивостью желают лишь истинные философы, в этом как раз и состоят философские занятия – в освобождении и отделении души от тела. Так или не так?

– Очевидно, так.

– Тогда мне остается повторить уже сказанное вначале: человек всю жизнь приучал себя жить так, чтобы быть как можно ближе к смерти, а потом, когда смерть наконец приходит к нему, он негодует. Разве это не смешно?

– Конечно, еще бы не смешно.

– Да и в самом деле, Симмий, – продолжал Сократ, – истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди. Суди сам. Если они непрестанно враждуют со своим телом и хотят обособить от него душу, а когда это происходит, трусят и досадуют, – ведь это же чистейшая бессмыслица! [...]

Когда Сократ закончил, заговорил Кебет:

– Вот это – по крайней мере на мой взгляд – сказано прекрасно, кроме одного: то, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения.

Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается, и

ее уже решительно больше нет. Разумеется, если бы душа действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок извлекенная от всех зол, которые ты только что перечислил, это было бы, Сократ, источником великой и прекрасной надежды, что слова твои – истина.

Но что душа умершего продолжает существовать и обладает известной способностью мыслить, – это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений.

– Верно, Кебет, – согласился Сократ. – Что же нам делать, однако? Не хочешь ли потолковать об этом: может так быть или не может?

– Очень хочу, – сказал Кебет. – Хочу знать, что ты об этом думаешь.

– Хорошо, – промолвил Сократ. – Мне кажется, что теперь никто, даже комический поэт, не решится утверждать, будто я попусту мелю языком и разглагольствую о вещах, которые меня не касаются. Итак, если не возражаешь, приступим к рассуждению. Начнем, пожалуй, вот с какого вопроса: что, души скончавшихся находятся в Аиде или же нет? Есть древнее учение – мы его уже вспоминали, – что души, пришедшие отсюда, находятся там и снова возвращаются сюда, возникая из умерших.

Если это так, если живые вновь возникают из умерших, то, по-видимому, наши души должны побывать там, в Аиде, не правда ли? Если бы их там не было, они не могли бы и возникнуть; и если бы мы с полною ясностью обнаружили, что живые возникают из мертвых и никак не иначе, это было бы достаточным доказательством нашей правоты. Если же все это не так, поищем иных доводов.

– Отлично, – сказал Кебет.

– Тогда, – продолжал Сократ, – чтобы тебе было легче понять, не ограничивайся одними людьми, но взгляни шире, посмотри на всех животных, на растения – одним словом, на все, чему присуще возникновение, и давай подумаем, не таким ли образом возникает все вообще – противоположное из противоположного – в любом случае, когда налицо две противоположности. Возьми, например, прекрасное и безобразное, или справед-

ливое и несправедливое, или тысячи иных противоположностей. Давай спросим себя: если существуют противоположные вещи, необходимо ли, чтобы одна непременно возникала из другой, ей противоположной? Например, когда что-нибудь становится больше, значит ли это с необходимостью, что сперва оно было меньшим, а потом из меньшего становится большим?

– Да.

– И соответственно если оно станет меньше, то меньшим станет из большего?

– Конечно, – подтвердил Кебет.

– И слабое возникает из сильного, а скорое из медленного?

– Несомненно!

– Какой бы еще привести тебе пример? Если что становится хуже, то не из лучшего ли? Если справедливее, то из несправедливого? Так?

– А как же иначе?

– Значит, мы достаточно убедились, что все возникает таким образом – противоположное из противоположного?

– Совершенно достаточно.

– Тогда двинемся дальше. Нет ли между любыми двумя противоположностями как бы чего-то промежуточного? Так как противоположностей две, то возможны два перехода от одной противоположности к другой или, наоборот, от второй к первой. Например, между большей вещью и меньшей возможны рост и убывание, и об одной мы говорим, что она убывает, о другой – что растет.

– Да, ты прав, – сказал Кебет.

– Но ведь не иначе обстоит дело с разъединением и соединением, с охлаждением и нагреванием и во всех остальных случаях; у нас не всегда может найтись подходящее к случаю слово, но на деле это всегда и непременно так: противоположности возникают одна из другой, и переход этот обоюдный.

– Ты совершенно прав, – сказал Кебет.

– Теперь ответь мне, есть ли что-нибудь противоположное жизни, как сон противоположен бодрствованию?

– Конечно, есть.

– Что же именно?

– Смерть, – отвечал Кебет.

– Значит, раз они противоположны, то возникают друг из друга, и между двумя этими противоположностями возможны два перехода.

– Ну, конечно!

– Тогда я назову тебе одну из двух пар, которые только что упомянул, – сказал Сократ, – и самое пару, и связанные с нею переходы, а ты назовешь мне другую.

Я говорю: сон и бодрствование, и из сна возникает бодрствование, а из бодрствования – сон, а переходы в этом случае называются засыпанием и пробуждением. Достаточно тебе этого или нет?

– Вполне достаточно.

– Теперь сам скажи так же о жизни и смерти. Ты признаешь, что жизнь противоположна смерти?

– Признаю.

– И что они возникают одна из другой?

– Да.

– Стало быть, из живого что возникает?

– Мертвое, – промолвил Кебет.

– А из мертвого что? – продолжал Сократ.

– Должен признать, что живое, – сказал Кебет.

– Итак, Кебет, живое и живые возникают из мертвого?

– По-видимому, да.

– Значит, наши души имеют пребывание в Аиде?

– Похоже, что так.

– Не правда ли, из двух переходов, связанных с этой парой, один совершенно ясен? Ведь умирание – вещь ясная, ты со мною согласен?

– Разумеется, согласен!

– Как же мы теперь поступим? Не станем вводить для равновесия противоположный переход – пускай себе природа хромает на одну ногу? Или же мы обязаны уравновесить умирание каким-то противоположным переходом?

– Пожалуй, что обязаны.

– Каким же именно?

– Оживанием.

– Но если оживание существует, – продолжал Сократ, – то чем оно будет, это оживание? Не переходом ли из мертвых в живые?

– Да, конечно.

– Значит, мы согласны с тобою и в том, что живые возникли из мертвых ничуть не иначе, чем мертвые – из живых. Но если так, мы уже располагаем достаточным, на мой взгляд, доказательством, что души умерших должны существовать в каком-то месте, откуда они вновь возвращаются к жизни.

– Да, Сократ, мне кажется – это необходимый вывод из всего, в чем мы с тобою согласились, – сказал Кебет.

– А вот взгляни, Кебет, еще довод в пользу того, что не напрасно, на мой взгляд, пришли мы с тобою к согласию.

Если бы возникающие противоположности не уравнивали постоянно одна другую, словно описывая круг, если бы возникновение шло по прямой линии, только в одном направлении и никогда не поворачивало вспять, в противоположную сторону, – ты сам понимаешь, что все в конце концов приняло бы один и тот же образ, приобрело одни и те же свойства, и возникновение прекратилось бы.

– Нет, не понимаю. Как это? – спросил Кебет.

– Да очень просто! – отвечал Сократ. – Представь себе, например, что существует только засыпание и что пробуждение от сна его не уравнивает, – ты легко поймешь, что в конце концов сказание об Эндимионе оказалось бы вздором и потеряло всякий смысл, потому что и все остальное также погрузилось бы в сон.

И если бы все только соединялось, прекратив разъединяться, очень быстро стало бы по слову Анаксагора: «Все вещи [были] вместе». И точно так же, друг Кебет, если бы все причастное к жизни умирало, а умерев, оставалось бы мертвым и вновь не оживало, – разве не совершенно ясно, что в конце концов все стало бы мертво и жизнь бы исчезла?

И если бы даже живое возникало из чего-нибудь иного, а затем все-таки умирало, каким образом можно было бы избежать всеобщей смерти и уничтожения?

– Никаким, сколько я могу судить, Сократ, – сказал Кебет. – А ты, мне кажется, рассуждаешь совершенно верно.

– Вот и мне кажется, Кебет, что это именно так, а не как-нибудь иначе, – сказал Сократ, – и что мы нисколько не обманываем себя, приходя к согласию. Поистине существуют и оживание, и возникновение живых из мертвых. Существуют и души умерших, и добрым между ними выпадает лучшая доля, а дурным – худшая.

– Постой-ка, Сократ, – подхватил Кебет, – твои мысли подтверждает еще один довод, если только верно то, что ты так часто, бывало, повторял, а именно что знание на самом деле не что иное, как припоминание: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом, – вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы невозможно, если бы наша душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна [...]

Аристотель. Метафизика (Книга 1. Главы 1–7)

Глава первая

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах].

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности помнить; причем сообразительны, но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных; научиться же способны те, кто помимо памяти обладает еще и слухом.

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почти одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол, – и правильно говорит, – а неопытность – случай. Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство, и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, – это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), – это дело искусства.

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием (*logon echein*), но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, – для кого быть человеком есть нечто привходящее. Если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые – нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т. е. знают причину. Поэтому мы

и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается [...] Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока – способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

Далее, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают «почему», например, почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того, как было открыто больше искусств, одни – для удовлетворения необходимых потребностей, другие – для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды [...]

В «Этике» уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду; а цель рассуждения – показать теперь, что так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели тот, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник – более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном (*theoretikai*) – выше искусств творения (*poietikai*). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

Глава вторая

Так как мы ищем именно эту науку, то следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость.

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

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

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

Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так, что, по словам Симонида бог один иметь лишь мог бы этот дар», человеку же не подобает искать несоразмерного ему знания. Так вот, если поэты говорят правду и если зависть – в природе божества, то естественнее всего ей проявляться в этом случае, и несчастны должны бы быть все, кто неумерен. Но не может божество быть завистливым (впрочем, и по пословице «лгут много песнопевцы»), и не следует какую-либо другую науку считать более ценимой, чем эту. Ибо божественная наука наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта – в двояком смысле. А именно: божественна та из наук, которой, скорее всего, мог бы обладать бог, и точно

так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной.

Вместе с тем овладение этой наукой должно некоторым образом привести к тому, что противоположно нашим первоначальным исканиям. Как мы говорили, все начинают с удивления, обстоит ли дело таким именно образом, как удивляются, например, загадочным самодвижущимся игрушкам, или солнцеворотам, или несоизмеримости диагонали, ибо всем, кто еще не усмотрел причину, кажется удивительным, если что-то нельзя измерить самой малой мерой. А под конец нужно прийти к противоположному – и к лучшему, как говорится в пословице, – как и в приведенных случаях, когда в них разберутся: ведь ничему бы так не удивился человек, сведущий в геометрии, как если бы диагональ оказалась соизмеримой.

Итак, сказано, какова природа искомой науки и какова цель, к которой должны привести поиски ее и все вообще исследование.

Глава третья

Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой 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 (*hupokeitmenon*); третьей – 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, 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 [...]

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 считают первоначалом огонь, Эмпедокл же – четыре элемента, прибавляя к названным землю. 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 бес-

конечно много: по его словам, почти все гомеомерии (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, 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, поскольку он полагает не только одну, но в некотором смысле две причины. Те же, кто признает множество причин, скорее могут об этом говорить, например те, кто признает началами теплое и холодное или огонь и землю: они рассматривают огонь как обладающий двигательной природой, а воду, землю и тому подобное – как противоположное ему.

После этих философов с их началами, так как эти начала были недостаточны, чтобы вывести из них природу существующего, сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало. Что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими

и прекрасными, причиной этого не может, естественно, быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится в живых существах и природе, и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли, но имеется основание считать, что до него об этом сказал Гермотим из Клазомен. Те, кто придерживался такого взгляда, в то же время признали причину совершенства [в вещах] первоначалом существующего, и притом таким, от которого существующее получает движение.

Глава четвертая

Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или кто считал любовь или вожделение началом. Парменид, описывая возникновение Вселенной, замечает: Всех богов पहले. Эрот был ею замышлен. А по словам Гесиода:

Прежде всего во Вселенной

Хаос зародился,

а следом широкогрудая Гея.

Также – Эрот,

что меж всех бессмертных богов отличается,

ибо должна быть среди существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их.

О том, кто из них первый высказал это, пусть позволено будет судить позже; а так как в природе явно было и противоположное хорошему, и не только устроенность и красота, но также неустроенность и уродство, причем плохого было больше, чем хорошего, и безобразного больше, чем прекрасного. В самом деле, если следовать Эмпедокла и постичь его слова по смыслу, а не по тому, что он туманно говорит, то можно обнаружить, что дружба есть причина благого, а вражда – причина злого.

Итак, упомянутые философы явно касались двух причин из тех, что мы различили в сочинении о природе, – материю и то от-

куда движение, к тому же нечетко и без какой-либо уверенности, так, как поступают в сражении необученные: ведь и они, поворачиваясь во все стороны, наносят иногда хорошие удары, но не со знанием дела; и точно так же кажется, что и эти философы не знают, что они говорят, ибо совершенно очевидно, что почти совсем не прибегают к своим началам, разве что в малой степени [...]

Итак, вот до каких пределов, как мы сказали, наши предшественники довели исследование относительно двух причин.

Глава пятая

В это же время и раньше так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает, – больше, чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то – душа и ум, другое – удача. Далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах. Следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что числа – первое во всей природе, то они предположили, что элементы чисел суть всего существующего и что все небо есть гармония и число. И все, что они могли в числах и гармониях показать согласующимся с состояниями и частями неба и со всем мироустройством, они сводили вместе и приводили в согласие друг с другом; и если у них где-то получался тот или иной пробел, то они стремились восполнить его, чтобы все учение было связным [...]

Таким образом, до итальянцев философы высказывались о началах довольно скудно, разве что, как мы сказали, они усматривали две причины, и из них вторую – ту, откуда движение, некоторые признают одну, а другие – две. Что же касается пифагорейцев, то они точно так же утверждали, что есть два начала, однако присовокупляли – и этим их мнение отличается от других, – что предел, беспредельное и единое не какие-то разные естества, как, например, огонь или земля или еще что-то в этом

роде, а само беспредельное и само единое есть сущность того, о чем они сказываются, и потому число есть сущность всего. Вот как они прямо заявляли об этом, и относительно сути вещи они стали рассуждать и давать ей определение, но рассматривали ее слишком просто [...]

Глава шестая

После философских учений, о которых шла речь, появилось учение Платона, во многом примыкающее к пифагорейцам, но имеющее и свои особенности по сравнению с философией италийцев. Смолodu сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо считал что, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность эйдосам существует все множество одноименных с ними [вещей]. Однако «причастность» – это лишь новое имя: пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, <изменив имя>, – что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим.

Далее, Платон утверждал, что помимо чувственно воспринимаемого и эйдосов существуют как нечто промежуточное математические предметы, отличающиеся от чувственно воспринимаемых тем, что они вечны и неподвижны, а от эйдосов – тем, что имеется много одинаковых таких предметов, в то время как каждый эйдос сам по себе только один.

И так как эйдосы суть причины всего остального, то, полагал он, их элементы суть элементы всего существующего. Нача-

ла как материя – это большое и малое, а как сущность – единое, ибо эйдосы <как числа> получают из большого и малого через причастность единому [...]

Вот как Платон объяснял себе предмет нашего исследования. Из сказанного ясно, что он рассматривал только две причины: причину сути вещи и материальную причину (ибо для всего остального Эйдосы – причина сути его, а для Эйдосов такая причина – единое); а относительно того, что такая лежащая в основе материя, о которой как материи чувственно воспринимаемых вещей сказываются Эйдосы, а как материи Эйдосов – единое, Платон утверждал, что она есть двоица – большое и малое. Кроме того, он объявил эти элементы причиной блага и зла, один – причиной блага, другой – причиной зла, а ее, как мы сказали, искали и некоторые из более ранних философов, например Эмпедокл и Анаксагор.

Глава седьмая

Мы лишь общих чертах разобрали, кто и как высказался относительно начал и истины, но во всяком случае мы можем на основании этого заключить, что из говоривших о начале и причине никто не назвал таких начал, которые не были уже рассмотрены в нашем сочинении о природе, а все – это очевидно – так или иначе касаются, хотя и неясно, этих начал. В самом деле, одни говорят о начале как материи, все равно, принимают ли они одно начало или больше одного и признают ли они это начало телом или бестелесным. Так, например, Платон говорит о большом и малом, италийцы – о беспредельном, Эмпедокл – об огне, земле, воде и воздухе, Анаксагор – о беспредельном множестве Гомеомерии. Таким образом, все они занимались подобного рода причиной, а так же те, кто говорил о воздухе, или огне, или воде, или о начале, которое плотнее огня, но разряженнее воздуха; ведь утверждали же некоторые, что первооснова именно такого рода. Они касались только этой причины; а некоторые другие – той, откуда начало движения, как, например, те, кто объявляет началом дружбу и вражду, или ум, или любовь.

Но суть бытия вещи и сущность отчетливо никто не объяснил; скорее же всего говорят о них те, кто признает эйдосы, ибо эй-

досы для чувственно воспринимаемых вещей и единое для эйдосов они не принимают ни за материю, ни за то, откуда начало движения (ведь они утверждают, что эйдосы – это скорее причина неподвижности и пребывания в покое), а эйдосы для каждой из прочих вещей и единое для эйдосов они указывают как суть их бытия [...]

Эпикур. Письма

[Из письма к Менекею]

Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией: ведь никто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятия философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени. Поэтому и юноше, и старцу следует заниматься философией: первому – для того чтобы, старея, быть молодым, 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 соприкаса-

ясь 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 в не-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...

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

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

Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда мы обходим многие удовольствия, когда за ними 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...

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

Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают незнающие, или несоглашающиеся, 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, рождают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее [лживые] мнения, которые производят в душе величайшее смятение.

Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие. Поэтому благоразумие дороже даже философии. От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и,

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

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!

Марк Аврелий. Размышления (Книга 2)

1. С утра говорить себе наперед: встречу с суетным, с неблагодарным, дерзким, с хитрецом, с алчным, необщественным. Все это произошло с ними по неведению добра и зла. А я усмотрел в природе добра, что оно прекрасно, а в природе зла, что оно постыдно, а еще в природе погрешающего, что он родствен мне – не по крови и семени, а причастностью к разуму и божественному наделу. И что ни от кого из них не могу я потерпеть вреда – ведь в постыдное никто меня не ввергает, а на родственного не могу же я сердиться или держаться в стороне от него, раз мы родились для общего дела, как ноги и руки, как ресницы, как

верхний ряд зубов и ряд нижний. Так вот: противодействовать другому противно природе, а негодовать и отвращаться – это противодействие.

2. Что бы я ни был такое – все это плоть, дыхание и ведущее. Брось книги, не дергайся – не дано. Нет, как если б ты уже умирал, пренебреги плотью; она грязь, кости, кровянистая ткань, сплетение жил, вен, протоков. Посмотри и на дыхание: что оно такое? Дуновение, да и не постоянное, а то изрыгаемое, то заглатываемое вновь. Ну а третье – ведущее. Так сообрази вот что: ты уже стар; не позволяй ему и дальше рабствовать и дальше дергаться в необщественных устремлениях, а перед судьбой и дальше томиться настоящим или погружаться в грядущее.

3. Что от богов, полно промысла; что от случая – тоже не против природы или увязано и сплетено с тем, чем управляет промысл. Все течет – оттуда; и тут же неизбежность и польза того мирового целого, которого ты часть. А всякой части природы хорошо то, что приносит природа целого и что ту сохраняет. Сохраняют же мир превращения, будь то первостихий или же их соединений. Прими это за основоположения, и довольно с тебя. А жажду книжную брось и умри не ропща, а кротко, подлинно и сердечно благодарный богам.

4. Помни, с каких пор ты откладываешь это и сколько уже раз, получив от богов отсрочку, ты не воспользовался ею. А пора уж тебе понять, какого мира ты часть и какого мироправителя истечение, и очерчен у тебя предел времени; потратишь его, чтобы так и не просветлиться душой – оно уйдет, ты уйдешь, и уж не придется больше.

5. С мужеской, с римской твердостью помышляй всякий час, чтобы делать то, что в руках у тебя, с надежной и ненарочитой значительностью, приветливо, благородно, справедливо, доставив себе досуг от всех прочих представлений. А доставишь, если станешь делать всякое дело, будто последнее в жизни, удалившись от всего случайного и не отвращаясь под влиянием страсти от решающего разума, вдали от притворства, себялюбия, неприятия сопутствующих решений судьбы. Видишь, сколь немногим

овладев, можно повести благотекущую и богоподобную жизнь – ведь и боги ничего больше не потребуют от того, кто это соблюдает.

6. Глумись, глумись над собой, душа, только знай, у тебя уж не будет случая почтить себя, потому что у каждого жизнь – и все. Та, что у тебя, – почти уже пройдена, а ты не совестились перед собою и в душе других отыскивала благу свою участь.

7. Дергает тебя что-нибудь вторгающееся извне? – Ну так дай себе досуг на то, чтобы узнать вновь что-нибудь хорошее, брось юлой вертеться. Правда же, остерегаться надо и другого оборота: ведь глупец и тот, кто деянием заполнил жизнь до изнеможения, а цели-то, куда направить все устремление, да разом и представление, не имеет.

8. Не скоро заметишь злосчастного от невнимания к тому, что происходит в душе другого; а те, кто не осознает движений собственной души, на злосчастье обречены.

9. О том всегда помнить, какова природа целого и какова моя, и как эта относится к той, и какой частью какого целого является, а еще что никого нет, кто воспрещал бы и делать, и говорить всегда сообразно природе, частью которой являешься.

10. Сравнивая погрешения, Феофраст хоть и делает это сравнение по-обыденному, однако по-философски утверждает, что проступки, допущенные из вожделения, тяжелее тех, что от гнева. Разве не явственно, что разгневанный отвращается от разума с некой печалью, втайне сжимаясь; тот же, кто погрешает из вожделения, сдавшись наслаждению, представляется как бы более распущенным и вместе расслабленным в своих погрешениях. Так что правильно и достойно философии он утверждал, что погрешения, совершенные в наслаждениях, заслуживают более тяжкого обвинения, чем когда с печалью. И вообще, один похож скорее на потерпевшего обиду и понуждаемого к гневу печалью; другой же прямо с места устремляется к несправедливости, вожделением увлекаемый к деянию.

11. Поступать во всем, говорить и думать, как человек, готовый уже уйти из жизни. Уйти от людей не страшно, если есть боги, потому что во зло они тебя не вергнут. Если же их нет или у них заботы нет о человеческих делах, то что мне и жить в мире, где нет божества, где промысла нет? Но они есть, они заботятся о

человеческих делах и так все положили, чтобы всецело зависело от человека, попадет ли он в настоящую-то беду, а если есть и другие еще беды, так они предусмотрели и то, чтобы в каждом случае была возможность не попадать в них. А что не делает человека хуже, может ли делать хуже жизнь человека? Что ж, по неведению ли, или зная, да не умея оберечься наперед или исправиться после, допустила бы это природа целого? Неужто по немощи или нерасторопности она так промахнулась, что добро и худо случаются равно и вперемешку как с хорошими людьми, так и с дурными? Ну а смерть и рождение, слава, безвестность, боль, наслаждение, богатство и бедность – все это случается равно с людьми хорошими и дурными, не являясь ни прекрасным, ни постыдным. А, следовательно, не добро это и не зло.

12. Как быстро все исчезает, из мира – само телесное, из вечности – память о нем; и каково все чувственное, в особенности то, что приманивает наслаждением или пугает болью, о чем в ослеплении кричит толпа. Как это убого и презренно, смутно и тленно, мертво! Разумной силе – усмотреть, что такое они, чьи признания и голоса (несут) славу? И что такое умереть? И как, если рассмотреть это само по себе и разбить делением мысли то, что сопредставляемо с нею, разум не признает в смерти ничего кроме дела природы. Если же кто боится дела природы, он – ребенок. А тут не только дело природы, но еще и полезное ей. Как прикасается человек к богу, и какой своей частью, и в каком тогда состоянии эта доля человека.

13. Нет ничего более жалкого, чем тот, кто все обойдет по кругу, кто обыщет, по слову поэта «все под землею» и обследует с пристрастием души ближних, не понимая, что довольно ему быть при внутреннем своем гении и ему служить искренно. А служить – значит блюсти его чистым от страстей, от произвола, от негодования на что-либо, исходящее от богов или людей. Ибо то, что от богов, своим превосходством вселяет трепет, а что от людей – по-родственному мило. Ведь иной раз и жалко их за неведение того, что есть добро и что есть зло. Ибо этот недуг ничуть не лучше того, из-за которого лишаются способности различать черное и белое.

14. Да живи ты хоть три тысячи лет, хоть тридцать тысяч, только помни, что человек никакой другой жизни не теряет, кро-

ме той, которой жив; и живет лишь той, которую теряет. Вот и выходит одно на одно длиннейшее и кратчайшее. Ведь настоящее у всех равно, хотя и не равно то, что утрачивается; так оказывается каким-то мгновением то, что мы теряем, а прошлое и будущее терять нельзя, потому что нельзя ни у кого отнять то, чего у него нет. Поэтому помни две вещи. Первое, что все от века единообразно и вращается по кругу, и безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, двести или бесконечно долго. А другое, что и долговечнейший и тот, кому рано умирать, теряет ровно столько же. Ибо настоящее – единственное, чего они могут лишиться, раз это и только это, имеют, а чего не имеешь, то нельзя потерять.

15. Что все – признание. Верно, конечно, то, что отвечали на это кинику Монику, но верно и то, что изречение это пригодно, если принять его силу в пределах истины.

16. Душа человека глумится над собой более всего, когда он начинает, насколько это в его силах, отрывать и как бы нарываться на мировом теле, потому что негодовать на что-либо значит отрывать от природы, которой крепко держится природа всякой другой части. Глумится также, когда отвращается от кого-нибудь или еще кидается во вражду, как бывает с душой разгневанных. В-третьих, глумится, когда сдается наслаждению или боли. В-четвертых, когда делает или говорит что-нибудь притворно и лживо. В-пятых, когда отправит безо всякой цели какое-либо деяние или устремление, действуя произвольно или бессвязно, между тем как надо, чтобы и самая малость сообразовалась с некоторым назначением. А назначение существ разумных – следовать разуму и установлениям старейшего града и его государственности.

17. Срок человеческой жизни – точка; естество – текуче; ощущения – темны, соединение целого тела – тленно; душа – юла, судьба – непостижима, слава – непредсказуема. Сказать короче: река – все телесное; слепота и сон – все душевное; жизнь – война и пребывание на чужбине, а память после – забвение. Тогда что способно сопутствовать нам? Одно и единственное – философия. Она в том, чтобы беречь от глумления и от терзаний поселенного внутри гения – того, что сильнее наслаждения и боли, ничего

не делает произвольно или лживо и притворно, не нуждается в том, чтобы другой сделал что-нибудь или не сделал; и который приемлет, что случается или уделено, ибо оно идет откуда-то, откуда он сам; который, наконец, ожидает смерти в кротости разумения, видя в ней не что иное, как распад первостихий, из которых составляется всякое живое существо. Ведь если для самих первостихий ничего страшного в том, чтобы вечно превращаться во что-то другое, для чего тогда нам коситься на превращение и распад всего? Оно же по природе, а что по природе – не зло.

РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФИЯ СРЕДНИХ ВЕКОВ

Блаженный Августин. Об истинной религии

1. Так как путь к добродетельной и блаженной жизни указан в истинной религии, в которой почитается единый Бог и с чистейшим благоговением познается Начало всех природ, от коего и начинается, и совершается, и сохраняется вселенная, то заблуждение тех народов, которые предпочитали служение многим богам поклонению единому истинному Господу Богу, очевиднее всего открывается в том, что их мудрецы, так называемые философы, имели различные школы, а храмы чтили общие. Ибо ни для народа, ни для жрецов не было тайной, сколь различались представления философов даже о природе самих богов, так как каждый из них не боялся высказываться об этом публично, стараясь всех обратить в свою веру, что, однако же, отнюдь не мешало им всем посещать общие святыни. Нет смысла останавливаться сейчас на том, чьи взгляды были точнее, а чьи – нет: достаточно уже самого факта – вместе с народом они вроде бы исповедовали одну и ту же религию, частным же образом каждый из них защищал свою, особую.

2. Сократ, говорят, был смелее других, клянясь собакой, камнем и вообще всем, что только попадалось на глаза, когда хотел прибегнуть к клятве. Я полагаю, он понимал, что каждое из творений природы, которое возникает по воле Божественного промысла, гораздо лучше, чем произведения каких угодно художников, а потому и более достойно почитания, нежели каменные идолы, помещенные в языческих храмах. И это вовсе не потому, что камень и собака действительно заслуживают восхищения мудрецов, но этим он хотел дать понять людям, в какое глубокое суеверие они погружены. Вместе с тем, он изобличал этим и мерзостное воззрение тех, кто считал этот видимый мир высшим Богом, делая из этого вполне последовательный вывод, что в таком случае следует чтить и всякий камень, как частицу высшего Бога. Если бы они смогли возмутиться подобным выводом, им бы пришлось изменить свое мнение и начать искать того единого

Бога, который один только выше нашего ума и который сотворил всякую душу и весь этот мир. Об этом впоследствии с большою силой написал Платон, написал красиво, но не слишком убедительно, ибо он и подобные ему философы не были рождены для того, чтобы отвратить мысль своего народа от идолопоклонства и тщеты мира сего и направить ее к истинному почитанию истинного Бога. Поэтому и сам Сократ вместе с прочими чтит идолов, а после его смерти и осуждения никто уже не осмеливался ни клясться собакой, ни называть какой-нибудь камень Юпитером, но лишь хранили память об этом в немногих философских работах. Было ли это следствием страха перед карой или просто знамением того времени – о том не знаю и потому – молчу.

3. Впрочем, с позволения тех, которые и доселе еще остаются почитателями сочинений той поры, я смело и решительно скажу, что в наши христианские времена не должно быть никаких сомнений в том, какая религия представляет собою путь к истине и блаженству. В самом деле, если бы жив был Платон и удостоил мой вопрос своим ответом, или лучше – если бы какой-нибудь его ученик еще при жизни Платона спросил его, им же самым убежденный в том, что истина созерцается не телесными очами, а чистой мыслью; что только душа способна стать блаженной и совершенной; что приобретению этого ее блаженства и совершенства препятствует только жизнь, преданная страстям, когда лживые образы чувственных предметов вторгаются в нас из материального мира через тело, порождая различные мнения и заблуждения; что, следовательно, дух наш должен быть очищен для созерцания неизменных форм вещей и вечной красоты, которая ни в пространстве не разделяется, ни во времени не изменяется, а сохраняет во всех своих частях единство и тождество, бытие которой люди не признают, хотя она существует действительно и наивысшим образом; что все остальное рождается и умирает, разрушается и исчезает и, однако, поскольку существует, то создано вечным Богом посредством Его Истины; что всему этому сообщено разумной и мыслящей души ровно настолько, чтобы оно наслаждалось созерцанием Его вечности, чтобы исполнялось и украшалось ею и чтобы могло заслужить вечную жизнь,

но что, пока испытывает чувство любви и скорби к предметам возникающим и преходящим и предано привычкам чувственной жизни, оно теряется в пустых призраках, смеется над теми, кто говорит о существовании чего-то такого, что созерцается духовным взором и мыслится не призрачно, но постигается умом и мыслящей силой; если бы, говорю я, убежденный во всем этом своим учителем; тот ученик спросил бы у него, не признал ли бы он достойным божеских почестей такого великого мужа (если бы такой существовал), который внушил бы людям веру хотя бы в перечисленные только предметы, то, думаю Платон ответил бы, что это – дело для человека невозможное, разве что для такого, которого бы сама божественная Премудрость и Сила, изъязв из обычного порядка вещей и с колыбели просветив не умением человеческим, а внутренним светом, удостоила такую милостью, укрепила такую силой и, наконец, возвеличила таким достоинством, чтобы он своей высочайшей любовью и авторитетом мог обратить род человеческий к спасительной вере, презирая все, что желают развращенные люди, перенося все, чего они страшатся, делая то, чему они удивляются. Что же касается подобающих ему почестей, то об этом излишне и спрашивать, так как и без того понятно, какие почести приличествуют Мудрости Божией, под водительством и управлением которой он ради спасения человеческого рода заслужил нечто в собственном смысле великое.

И вот все это исполнилось; об этом громко говорят писмена и памятники. Избранные и посланные апостолы своими подвигами и своею проповедью зажгли во всем мире пламя божественной любви и, распространив спасительное учение, оставили нам уже просвещенную землю. Не говоря о прошлом, которому не всякий и верит, теперь среди всех народов раздается: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Иоан. I, 1–3). Чтобы душа была очищена, дабы эту проповедь понять, полюбить и обратить к своей пользе, и чтобы сила мысли была крепче, дабы озариться таким светом, скупым говорится: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и

крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет и где воры не подкапывают и не крадут; ибо где сокровище ваше, там и сердце ваше» (Мф. VI, 19–21); расточительным: «Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление; а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» (Гал. VI, 8); гордым: «Всякий возвышающий себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лук. XIV, 11); гневливым: «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. V, 39); сварливым: «Любите врагов ваших» (Мф. V, 44); суеверным: «Царствие Божие внутри вас» (Лук. XVII, 21); любопытным: «Не ищите видимое, но невидимое: ибо видимое временное, а невидимоеечно» (2 Кор. IV, 18) и, наконец, всем вообще: «Не любите мира, ни того, что в мире... Ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1 Иоан. II, 15–16).

Если подобные изречения охотно и с благоговением читаются и выслушиваются теперь народами по всему миру; если, после такой крови, стольких мученических костров и крестов, Церковь возросла еще с большей силой и распространилась даже у варварских народов; если теперь никто уже не удивляется целым тысячам юношей и дев, воздерживающихся от брака и проводящих девственную жизнь, а между тем, когда это сделал Платон, то до такой степени устранился потом извращенного мнения своего времени, что, говорят, принес жертву природе, дабы загладить свое девство, как будто бы это был грех; если это принимается теперь так, что, как прежде странно было защищать подобные вещи, так, напротив, теперь странно оспаривать; если такого рода обеты и обязательства во всех христианских странах освящаются обрядами; если о подобных предметах ежедневно читается в церквях и дается объяснение священниками; если бьют себя в грудь те, которые стараются все это выполнить; если на этот путь вступают столь многие, что людьми всякого рода, отрекающимися от богатства и почестей мира сего и желающими посвятить свою жизнь всецело единому всевышнему Богу, наполняются некогда необитаемые острова и пустыни; если, наконец, в столичных и провинциальных городах, в замках, селах и даже в деревнях и отдельных мызах проповедуется и становится

вожделенным отречение от всего земного и обращение к единому истинному Богу настолько открыто, что род человеческий по всему лицу земли единогласно восклицает ежедневно: «Горе имеем сердца ко Господу», то к чему еще будем мы открывать уста для похмелья от вчерашнего опьянения и у несмышленных мертвецов искать божественных глаголов, предпочитая, когда дело доходит до спора, иметь уста, постоянно повторяющие имя Платона, чем сердце, исполненное истины?

4. Поэтому тех, по мнению которых, презирать чувственный мир и предочищенную добродетелью душу предавать и покорять всевышнему Богу – дело напрасное или дурное, нужно опровергать иного рода доводами, если только вообще с ними стоит толковать. Те же, которые считают это делом добрым и желательным, пусть познают Бога, пусть смирятся перед Богом, которым внушена всем народам вера в предметы. Внушить такую веру и они, конечно, были бы не прочь, если бы только могли, а если бы не внушили, то не могли бы, по крайней мере, удержаться от зависти. Итак, пусть же смирятся перед Тем, Кто сделал это; пусть, отбросив любопытство и пустое тщеславие, поймут, какое различие существует между шаткими гаданиями немногих и очевидным спасением и исправлением народов. Ведь, если бы ожили те, именами которых они так величаются, и увидели, что храмы полны, а капища опустели, род же человеческий от временных и преходящих благ призывается и стремится к упованию на вечную жизнь и к благам духовным и разумным, то они (если только они были такими, какими их представляет воспоминание) по всей вероятности сказали бы: «Вот то, в чем убедить народы мы и не мечтали; мы скорее уступали их привычкам, чем обращали в свою веру и подчиняли своей воле».

Итак, если бы те философы могли снова очутиться среди нас, они бы поняли, чьим авторитетом люди так легко убеждены, и после небольшой перемены своих слов и воззрений сделались бы христианами, как поступили весьма многие платоники недавнего и нашего времени. Если же они этого не признали бы и не сделали, оставаясь пребывать в гордости и зависти, то я не знаю, могли ли они, преданные такой нечистоте и удерживаемые

такими путями, стремиться к тому, что, как сами же говорили, должно быть предметом исканий и желаний. Ибо не знаю, были ли заражены такие люди еще и третьим пороком, а именно: с любопытством расспрашивать демонов, каковым более всего удерживаются от христианского спасения те, против которых направлена настоящая речь, т. е. язычники, потому что порок этот слишком уже детский.

5. Но каково бы ни было тщеславие философов, нетрудно понять, что у них не следует искать религии, поскольку они вместе с народом принимали одни и те же священные обряды, а в своих школах, в присутствии того же народа, громко высказывали о природе своих богов и о высочайшем благе различные до противоположности мнения. Если бы один только этот порок был устранен христианской религией, то и в этом случае никто не должен был бы спорить, что учение это заслуживает неизреченной похвалы. И действительно, отступившие от нормы христианства многочисленные ереси служат свидетельствами, что мыслящие и других старающиеся учить о Боге Отце, Его мудрости и Божественном Даре иначе, чем так, как этого требует истина, не допускаются у нас к общению в таинствах. Мы веруем и учим, что относительно этой сущности человеческого спасения иной философии, т. е. занятия мудростью, и иной религии не существует, так как те учения, которых мы не одобряем, к общению с нами в таинствах не допускаются [...]

Блаженный Августин. О предопределении святых

Глава 10

Итак, я сказал, что спасение этой единственно верной религии, которое неложно обещается через нее, ни у кого никогда не отнималось, кто был бы достоин; и тот, у кого было отнято, достоин не был. Если доискиваться причины того, почему тот или иной оказывается достойным, то не переведутся утверждающие, будто таковой причиной является человеческая воля. Мы же говорим, что это совершается по благодати или предопре-

делению Божьему. Ведь между благодатью и предопределением единственное различие состоит в том, что предопределение приготавливает благодать, а благодать уже есть само дарование. Итак, когда апостол говорит: «Не от дел, чтобы никто не хвалился: ибо мы Его творение, созданы во Иисусе Христе на добрые дела» – это благодать; а то, что следует: «Которые прежде уготовал Бог, чтобы мы в них ходили» (Еф. 9, 10), – это предопределение, которое не может быть без предузнания, хотя предузнание без предопределения существовать может. Ведь Бог по предопределению предузнает то, что Сам собирается сделать. Поэтому сказано: «Сотворивший будущее» (Исаия, 45, по Септ.). Однако предузнать Он может также то, что Сам не делает, как, например, любые грехи. Ибо если и существуют некоторые грехи, которые являются одновременно и наказанием за грех, как сказано: «Предал их Бог превратному уму – делать непотребное» (Рим. 1, 28), – то здесь не грех принадлежит Богу, а суд. Поэтому предопределение Божие, относящееся ко благу, является, как я сказал, приготовлением благодати: благодать же есть следствие самого предопределения. Следовательно, когда Бог обещал Аврааму в семени его веру язычников: «Отцом многих народов поставил тебя», – из-за чего апостол говорит: «Потому по вере, чтобы по милости обетование всему семени было непреложным» (Быт. 17, 4, 5), – то Он обещал это не по причине нашей воли, а по причине своего предопределения. Ибо обещал то, что Сам собирался сделать, а не то, что собирались сделать люди. Ведь люди если и делают добро, относящееся к почитанию Бога, то не они делают так, чтобы Он исполнил обещанное, а Он Сам делает так, чтобы они творили заповеданное. Иначе не в Божией власти, а во власти людей будет исполнить обещанное Богом, и от них Аврааму даровалось бы то, что было обетованное от Господа. Не так, однако, уверовал Авраам, но «уверовал, воздав славу Богу, что Он силен и исполнить обещанное» (Рим. 4, 16–21). Он не говорит: предсказать; не говорит: предузнать – ибо и чужие дела Он может предсказывать и предузнавать, – но сказал: «силен и исполнить», – значит, не чужие дела, но Свои [...]

Глава 12

Все это доказательство служит обоснованию того, что благодать Божия, даруемая через Иисуса Христа, воистину является благодатью, то есть не по заслугам нашим дается, хотя очевиднейшим образом утверждается на божественном свидетельстве. Однако есть люди, которые признают что-либо своим лишь тогда, когда сперва дают, а затем принимают нечто как воздаяние. Вот они-то испытывают некоторые трудности, ибо в противном случае считают себя совершенно оторванными от усердия в благочестии. Эти трудности возникают, прежде всего, в отношении взрослых, уже пользующихся суждением воли. Но когда речь заходит о детях и о Самом Посреднике между Богом и людьми – человеке Иисусе Христе (1 Тим. 2, 5), – устраняется всяческое утверждение о предшествующих благодати человеческих заслугах. Ибо ни те не отличаются от прочих людей какими-либо благими предшествующими заслугами, в силу которых они принадлежали бы Избавителю; ни Сам Он, ибо и Сам является человеком, сделавшись Избавителем людей [...]

Иоанн Дамаскин. Источник знания (Философские главы)

Глава первая. О познании

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

и ведение она имеет не от себя самой, а нуждается в обучающем, то приступим к неложному учителю – истине. Христос же есть ипостасная мудрость и истина, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения (Кол. 2:3), Который есть Бога и Отца мудрость и сила (1 Кор. 1:24). Поэтому послушаем голоса Его, говорящего нам через Священные Писания, и научимся истинному познанию всего сущего. Приступая же, приблизимся прилежно и искренне, не замутняя страстями мысленное око нашей души. Ибо даже самым чистым и самым ясным оком кто-нибудь едва сможет всмотреться в истину. Итак, если свет, который в нас, т. е. ум наш, тьма, то какова же тьма (Мф. 6:23)? Итак, приступим всею душою и всем разумом. Ибо как невозможно часто переводимым и перебегающим взором ясно созерцать видимое, но необходимо остановить пристальный взгляд на рассматриваемом предмете, так и мы, отрешившись от всякого волнения помысла, неувещественно приступим к истине. А приступая и достигнув врат, не ограничимся этим, но громко постучим, чтобы, когда нам откроются двери брачного покоя, увидеть заключенные в нем красоты. Итак, буква есть врата; находящийся же за вратами покой означает скрытую под ней красоту мыслей, т. е. Дух истины. Громко постучимся, т. е. прочтем раз, два, будем часто читать, и так углубляясь, найдем сокровище знания и насладимся богатством. Будем искать, исследовать, рассматривать, спрашивать. Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят (Мф. 7:8). А также: вопросы отца твоего и возвестит тебе, и старцы твоя в знании и рекут тебе (Втор. 32:7). Поэтому если мы будем любознательны, то будем и знать многое; ибо все достигается старанием и трудами, а также, прежде всего и после всего, благодатью дарующего Бога.

А так как апостол говорит: все испытывайте, хорошего держитесь (1 Фес. 5:21), будем исследовать также и учения внешних мудрецов. Может быть, и у них мы найдем что-либо пригодное и приобретем что-либо душеполезное; ибо всякий художник нуждается в некоторых орудиях для изготовления производимого. Подобаает же и царице пользоваться услугами служанок. Поэтому возьмем учения, служащие истине, но отвергнем нечестие,

поработившее их во зло, и не воспользуемся дурно хорошим, и не будем употреблять словесное искусство для обольщения простецов, но, хотя истина и не нуждается в разнообразных приемах, мы тем не менее воспользуемся ими для опровержения нечестных противников и лжеименного знания [...]

Глава третья. О философии

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

Философия разделяется на теоретическую и практическую. Теоретическая – на богословие, физиологию и математику, а практическая – на этику, экономику и политику. Теоретической философии свойственно украшать знание. Посему богословие есть рассмотрение бестелесного и невещественного: прежде всего Бога, поистине невещественного, а затем ангелов и души. Фи-

зиология есть познание материального и непосредственно нам доступного, то есть животных, растений, камней и т. п. Математика есть познание того, что само по себе бестелесно, но усматривается в теле, я имею в виду чисел и гармонии звуков и, кроме того, фигур и движения светил. При этом рассмотрение чисел составляет арифметику, рассмотрение звуков – музыку; рассмотрение фигур – геометрию; наконец, рассмотрение светил – астрономию. Все это находится посередине между телами и бестелесными вещами. Ведь число само по себе бестелесно, но усматривается и в теле – в зерне, например, или в вине, или в чем-либо подобном. Практическая философия занимается добродетелями; ибо она упорядочивает нравы и учит, как следует устроить свою жизнь. И если она предлагает законы одному человеку, то называется этикой; если же целому дому – экономикой; если же городам и странам – политикой.

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

Фома Аквинский. Сумма теологии (Первая часть)

Раздел 1. Необходимо ли какое-нибудь учение помимо философского?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что нет нужды в ином знании помимо того, которое предоставляет философская наука. Ибо человеку не дано познать то, что превосходит его разумение. «Что свыше сил твоих, того не испытывай» (Сир. 3, 21). Но все, что может познать разум, в полной мере исследуется философскими науками. Посему кажется излишним любое знание помимо того, которое предоставляется философией.

Возражение 2. Кроме того, знание есть знание о сущем, ибо познается лишь то, что истинно, а сущее и есть то, что истинно. Но именно все сущее и является предметом философской науки, и даже самого Бога, как доказал Аристотель¹, исследует тот раздел философии, который называется теологией, или учением о божественном. Поэтому и нет нужды в ином знании помимо того, которое предоставляет философская наука.

Этому противоречит сказанное [апостолом Павлом]: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3, 16). Очевидно, что богодухновенное Писание не может быть разделом философской науки, каковая основывается на человеческом разуме. Поэтому необходимо, чтобы помимо знаний, предоставляемых философской наукой, существовало и иное, богодухновенное знание.

Отвечаю: ради спасения человеческого было необходимо, чтобы помимо знаний, предоставляемых философской наукой, основанной на человеческом разуме, существовало знание, основанное на Откровении, исходящем от Бога. Прежде всего, это нужно потому, что человек определен к Богу как к [своей] конечной цели, каковая [цель] превышает человеческое понимание: «Никакой глаз не видал другого Бога, кроме Тебя, который столько сделал бы для надеющихся на Него» (Ис. 64, 44). Но необходимо, чтобы человек заранее знал свою цель, дабы соотносить с ней свои помыслы и деяния. Поэтому ясно, что ради своего спасения человеку следует знать и нечто такое, что превосходит возможности его разума и открывается ему божественным Откровением.

Но даже и те истины о Боге, которые способен исследовать человеческий разум, необходимо должны были быть преподаны людям через божественное Откровение, ибо иначе божественные истины, доступные разумению, стали бы достоянием немногих, да и то не сразу и с примесью немалых заблуждений. А между тем, всецелое спасение человека, каковое обретается в Боге, полностью зависит от знания им этих истин. Посему, дабы люди достигали спасения более успешно и более уверенно, необ-

ходимо, чтобы божественные истины были преподаны им через божественное Откровение. Поэтому ясно, что помимо философской науки, опирающейся на разум, должна быть и священная наука, преподанная через Откровение.

Ответ на возражение 1. Поскольку человеку не дано посредством разума познать вещи, возможности одного разума превышающие, то, коль скоро они явлены Богом в Откровении, их следует принимать на веру. Об этом говорит и Писание: «Не нужно тебе размышлять о том, что сокрыто» (Сир. 3, 25). В этом-то и состоит значение священной науки.

Ответ на возражение 2. Различие в способах познания и создает разнообразие наук. Как астроном, так и физик могут прийти к одному и тому же заключению, например, что земля – круглая; но астроном придет к этому математически (т. е. [рассуждая] отдельно от материи), а физик – всегда имея в виду материю. Отсюда следует: нет никаких оснований полагать, что коль скоро иные вещи могут быть постигнуты философской наукой, насколько они [вообще] могут быть познаны естественным разумом, они в то же время не могут быть преподаны нам посредством другой науки, насколько они явлены в откровении. Поэтому ясно, что теология, основанная на священном учении, качественно отличается от теологии, являющейся частью философской науки.

Раздел 2. Является ли священное учение наукой?

Со вторым [положением] дело обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что священное учение – не наука. Каждая наука исходит из самоочевидных положений. Священное же учение исходит из положений веры, каковые не самоочевидны; потому-то и не все приемлют истины вероучения, что «не во всех вера» (2 Фес. 3, 2). Отсюда ясно, что священное учение – не наука.

Возражение 2. Кроме того, [ни одна] наука не рассматривает единичные вещи. Священная же наука имеет дело с единичными вещами, например, с деяниями Авраама, Исаака, Иакова и т. п. Поэтому ясно, что священное учение – не наука.

Этому противоречит сказанное Августином: «Только одной науке принадлежит то достоинство, что через нее спасительная

вера порождается, питается, оберегается и укрепляется». И это сказано не о какой другой науке, а именно о священном учении. Поэтому ясно, что священное учение – наука.

Отвечаю: священное учение – это наука. Надлежит знать, что существует два типа наук. Одни исходят из положений, очевидных в свете естественного разума, каковы арифметика, [геометрия] и им подобные. Другие же исходят из положений, которые известны в свете других, высших наук: такова теория перспективы, основанная на положениях, разъясняемых геометрией, и теория музыки, основанная на положениях, установленных арифметикой. К такого рода наукам относится и священное учение: эта наука исходит из положений, установленных в свете высшей науки, преподанной самим Богом и теми, кто удостоился блаженства. Как музыкант принимает на веру положения, предложенные ему математиком, так и священная наука целиком основывается на положениях, преподанных ей Богом.

Ответ на возражение 1. Положения любой науки или самоочевидны, или являются заключениями иной, высшей науки; как было показано, таковы суть и положения священного учения.

Ответ на возражение 2. Священное учение имеет дело с единичными вещами не потому, что принципиально руководствуется ими, но либо потому что через них являет примеры праведной жизни (подобно наукам моральным), либо потому, что таким образом устанавливает, через кого именно преподано нам то божественное Откровение, которое лежит в основании Священного Писания или учения [...]

РАЗДЕЛ III. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Марсилио Фичино. Комментарии на «Пир» Платона

Глава XV

Выше тела душа, выше души ангел, выше ангела Бог.

До сих пор речь шла о двоякой плодотворности души и о двояком Эроте. Теперь же поговорим о ступенях, по которым Диотима возвышала Сократа от низших вещей к высшим, ведя его от тела к душе, от души к ангелу, от ангела к Богу. Что в природе по необходимости существуют эти четыре ступени вещей, следует доказывать следующим образом.

Всякое тело подвижно чем-то иным, приводить же в движение себя самого по природе своей не может, так как не может действовать само по себе. Но благодаря присутствию души кажется, что оно движет себя само и благодаря душе живет. В действительности благодаря присутствию души оно некоторым образом движет себя, без нее же получает движение только от иного, поскольку само по себе не обладает надлежащей природой. Душа же собственно обладает способностью самодвижения. Ибо, присутствуя в теле, она сообщает ему способность к самодвижению. А тем, что она самым своим присутствием сообщает другим, она сама должна обладать гораздо раньше и в большей мере. Стало быть, душа выше тела, поскольку то, что по самой своей сущности может себя приводить в движение, должно быть выше того, что получает возможность движения не от себя, а от присутствия другого. Когда мы говорим, что душа сама себя движет, мы употребляем это слово не в переносном смысле (как это приписывал Платону Аристотель), но абсолютно, как когда мы говорим, что Бог существует сам по себе, что Солнце светит и огонь греет сами по себе. Ибо в душе нет части, которая бы двигала, и другой, получающей движение, но вся она сама по себе, то есть по природе своей, движется. Это значит, что она разумом своим переходит от одного к другому и осуществляет в определенные промежутки времени дело питания, роста и размножения. Это рассуждение во времени подобает душе по ее природе,

ибо то, что выше ее, охватывает не отдельные вещи в отдельные мгновения, но сразу все в одно-единственное мгновение вечности. Вот почему Платон справедливо полагает, что первое движение и первый промежуток времени находится в душе, откуда и движение и время переходят в тела. Но так как движению по необходимости предшествует покой и так как покой совершеннее движения, выше подвижного разума души следует обнаружить некое неподвижное мышление, которое было бы по природе своей всем мышлением и всегдашним актуальным мышлением. Душа ведь мыслит не вся и не всегда, но только некоей своей частью и иногда, и обладает не бесспорной, но подверженной сомнению способностью мыслить. Следовательно, чтобы более совершенное стояло выше несовершенного, необходимо выше ума души, который подвижен, является частью, мыслит непостоянно и не бесспорно, расположить ум ангела – неподвижный, цельный, постоянный и несомненный, чтобы, подобно тому, как самодвижущаяся душа расположена выше тела, движимого от другого, так и выше самодвижущейся души был расположен сам по себе неподвижный ум. И как тело от души получает способность к движению, так что не все, но только одушевленные тела кажутся движущимися самостоятельно, так и душа от ума получает способность к мышлению. Ибо если бы ум был присущ душе по ее собственной природе, то он находился бы во всех душах, даже в душах животных, как способность к самодвижению. Стало быть, ум присущ душе не первоочередно и не самой по себе. Почему и следует, чтобы ей предшествовало то, что обладает умом само по себе и в первую очередь. А таков именно ангел, превосходящий душу.

Но выше ангельского ума по необходимости расположено то начало вещей и высшее благо, которое Платон в «Пармениде» называет единым. Действительно, над всем множеством сложных вещей должно находиться простое по природе Единое. Ведь число проистекает от единого, а сложное от простого. Ум же неподвижен, не представляет собой единство, чистое и простое. Ведь он мыслит себя самого. А это значит, что в нем существуют три различные вещи: то, что мыслит, то, что мыслится, и мышление. Ведь различны в нем основания – в том, что он мыслит, в том, что он мыслит иное, и в том, что он является мышлени-

ем. Кроме того, он обладает способностью познания, до самого акта познания, который формируется в познании и, размышляя, стремится к истине и овладевает ею; из этого видно, что до того он не обладал истиной. Он содержит в себе все множество идей. Ты видишь, как велики и разнообразны в ангеле и множественность и сложность. Таким образом, мы вынуждены расположить прежде его нечто единое, чистое и простое. Прежде же самого единого мы ничего расположить не можем, ибо истинно единое чуждо всякому множеству и сложности. Если бы было нечто выше его, то оно от этого более высокого бы и возникло. А если бы зависело от него, то было бы менее совершенным, как всякий результат по сравнению со своей причиной. И тогда оно было бы уже не единым и простым, а состояло хотя бы из двух частей: из дара, полученного от своей причины, и из недостатка этого дара. Итак, подлинно единое, как считает Платон и как подтверждает Дионисий Ареопагит, превосходит все; и оба они считают, что превосходнейшее имя Бога есть Единое.

Доказательство его великолепия заключается еще и в том, что дар высочайшей причины должен быть обширнейшим и распространять во всем превосходство своей мощи. Дар Единого распространяется во всей вселенной. Ибо не только ум един, и любая душа едина, и всякое тело едино, но даже и сама бесформенная материя, лишенность вещей, некоторым образом называется единой. Ибо мы говорим: одно безмолвие, одна тьма, одна смерть. Однако же дары ума и души на нее [материю] не распространяются. Ведь ум дарует искусственную красоту и порядок, душа – жизнь и движение; бесформенная же первоматерия мира и лишенность вещей чужда красоты и жизни. Итак, Единое, поскольку его дар распространяется шире, предшествует и уму, и душе. На этом же основании ум, по-видимому, превосходит душу, ибо жизнь, дар души, не дан всем телам, а ум всем им дарует красоту и порядок [...]

Глава XVIII

Итак, дорогие сотрапезники, вообразите себе Диотиму, которая с такой речью обращается к Сократу:

Не бывает, Сократ, вполне прекрасного тела; ибо оно то прекрасно в одной своей части, но безобразно в другой, то прекрасно сегодня, а завтра нет или одними почитаемо прекрасным, другими же мерзким. Стало быть, телесная красота, пораженная безобразием, не может быть чистой, подлинной и изначальной красотой. Ведь никто не может предположить, что красота безобразна, как нельзя и подумать, что мудрость безумна, а сложение тела мы считаем то красивым, то безобразным, и в одно и то же время разные люди по-разному судят о нем. Следовательно, первая и истинная красота – не в телах. Добавь к этому, что многие тела обозначаются одним именем красоты. Значит, во многих телах наличествует одна общая им всем природа красоты, благодаря которой все они именуются красивыми. И эту единую природу, поскольку она находится в другом, т. е. в материи, сочти зависящей от другого; ведь то, что не может существовать само по себе, еще менее может зависеть от себя самого. Так от материи ли она зависит? Никоим образом. Ведь ничто безобразное и несовершенное не может украсить и усовершенствовать себя самого. А то, что едино, должно происходить от единого. Поэтому эта единая красота многих тел зависит от одного бестелесного мастера. Единый мастер всех вещей есть Бог, который через ангелов и душу повседневно дарует красоту материи мира. Поэтому следует полагать, что мы обнаружим основание красоты в Боге и Его слугах скорее, нежели в телесном мире. И к ней, я думаю, ты легко взойдешь, о Сократ, по этим ступеням [...]

Различаются два рода добродетелей. А именно нравственные и интеллектуальные. Интеллектуальные – это мудрость, наука, благоразумие. Нравственные – справедливость, твердость и умеренность. Нравственные из-за их последствий и их гражданской роли более известны, интеллектуальные же из-за сокрытой в них истины более темны. Кроме того, те, кто воспитывается в добрых нравах, превосходя других чистотой, легко поднимаются к интеллектуальным добродетелям. Вот почему я прежде всего повелеваю тебе рассмотреть красоту души, которая заключена в добрых нравах, чтобы понять, что у нравов есть единое начало, из-за которого их называют добрыми. Это единая истина пра-

ведной жизни, которая деяниями справедливости, твердости и умеренности приводит нас к истинному счастью.

Итак, прежде всего возлюби эту единую истину добрых нравов и прекраснейший свет души. И знай, что ты должен подняться выше нравственных добродетелей к сияющей истине мудрости, науки и благоразумия, поняв, что они даруются душе, воспитанной в лучших нравах, и что в них заключен истинный закон нравственной жизни. Но сколько бы ты ни рассматривал различные учения мудрости, науки и благоразумия, ты должен понять, что в них во всех заключен единый свет истины, благодаря которому все они именуются прекрасными.

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Ф. Бэкон. Великое восстановление наук. Новый органон

Те, кто осмелился говорить о природе как об исследованном уже предмете, делали ли они это из самоуверенности или из тщеславия и привычки поучать, нанесли величайший ущерб философии и наукам. Ибо насколько они были сильны для того, чтобы заставить верить себе, настолько же они преуспели в том, чтобы угасить и оборвать исследование. Они принесли не столько пользы своими способностями, сколько вреда тем, что погубили и совратили способности других. Те же, кто вступил на противоположный путь и утверждал, что решительно ничего нельзя познать, пришли ли они к этому убеждению из ненависти к древним софистам, либо по причине отсутствия стойкости духа, или даже вследствие обладания учености, приводили в пользу этого доводы, которыми, конечно, нельзя пренебречь. Однако они отправлялись в своем мнении не от истинных начал и, увлекаемые вперед усердием и страстью, решительно превзошли меру. Древнейшие же из греков (писания которых погибли) более благоразумно удерживались между самонадеянностью окончательных суждений и отчаянием акатаlepsии. И хотя они довольно часто сетовали и жаловались на трудность исследования и темноту вещей, однако, как бы закусив удила, не переставали стремиться к цели и испытывать природу. Они, как видно, полагали, что этот вопрос разрешается не спором, а опытом. Но и они, знакомые только с силой разума, не обращались к правилам, но все возлагали на остроту мысли, на подвижность и постоянную активность ума.

Наш же способ столь же легкий в высказывании, сколь труден в деле. Ибо он состоит в том, что мы устанавливаем степени достоверности, рассматривая чувство в его собственных пределах и, по большей части, отбрасывая ту работу ума, которая следует за чувством, а затем открываем и прокладываем разуму новый и достоверный путь от самых восприятий чувств. Без сомнения, это понимали и те, кто такое же значение придавал диалектике. Отсюда ясно, почему они искали помощи разуму, относясь

с подозрением к прирожденному и самопроизвольному движению ума. Но слишком поздно прилагать это средство, когда дело уже загублено: после того как ум уже пленен привязанностями повседневной жизни, ложными слухами и учениями, когда он осажден пустейшими идолами. Итак, это искусство диалектики, поздно (как мы сказали) становящееся на защиту разума и никоим образом не поправляющее дело, скорее повело к укреплению заблуждений, чем к открытию истины. Остается единственное спасение в том, чтобы вся работа разума была начата сызнова и чтобы ум уже с самого начала никоим образом не был предоставлен самому себе, но чтобы он был постоянно управляем и дело совершалось как бы механически. В самом деле, если бы люди взялись за механические работы голыми руками, без помощи орудий, подобно тому, как в делах разума они не колеблются приступать к работе почти лишь только с усилиями ума, то невелики были бы те вещи, которые они могли бы подвинуть и преодолеть, хотя бы они посвятили этому усердные и притом соединенные усилия [...]

Мы вовсе не пытаемся ниспровергнуть ту философию, которая ныне процветает, или какую-либо другую, которая была бы правильнее и совершеннее. И мы не препятствуем тому, чтобы эта общепринятая философия и другие философии этого рода питали диспуты, украшали речи и прилагались для надобностей преподавания в гражданской жизни. Более того, мы открыто объявляем, что та философия, которую мы вводим, будет не очень полезна для таких дел. Она не может быть схвачена мимоходом, и не льстит разуму предвзятостями, и недоступна пониманию толпы, кроме как в своей полезности и действенности.

Итак, пусть будут – на счастье и благополучие обеих сторон – два истока учений и два их разделения и подобным же образом пусть будут два рода или как бы два сродства созерцающих или философствующих, никоим образом не враждебных и не чуждых друг другу, но связанных взаимной помощью и союзом. Одни из них пусть занимаются наукой, другие ее изобретают. Тем, для кого предпочтительнее первое по причине ли поспешания или по причине требований гражданской жизни, или потому, что они

не могут охватить и воспринять это другое из-за недостаточной силы своего разума (а это неизбежно должно встречаться очень часто), тем мы желаем достигнуть счастливой удачи в том, чем они занимаются, и продолжать придерживаться избранного направления. Но если кто из смертных желает не только оставаться при том, что уже открыто, и пользоваться этим, но проникнуть глубже и не спором побеждать противника, но работой – природу и, наконец, не предполагать красиво и правдоподобно, но знать твердо и очевидно, – такие пусть, если пожелают, соединятся с нами как истинные сыны науки для того, чтобы, оставив атриумы природы, которые осаждали бесконечные толпы, проложить себе наконец доступ к ее недрам.

Афоризмы об истолковании природы и царстве человека

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.

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.

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.

В действии человек не может ничего другого, как только соединять и разъединять тела природы. Остальное природа совершает внутри себя.

Изучению природы предаются в своих делах механики, математики, врачи, алхимики и маги, но при данном положении вещей успехи слабы и попытки незначительны.

Было бы безумным и в себе противоречивым ожидать, что будет сделано то, чего до сих пор никогда не было, иначе как средствами, никогда доселе не испытанными.

Мы видим в книгах и в предметах многочисленные порождения ума и руки. Но все это разнообразие состоит в дальнейшем изощрении и комбинациях немногих уже известных вещей, а не в множестве аксиом.

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.

Истинная причина и корень всех зол в науках лежит в одном: в том, что мы обманчиво поражаемся силам человеческого ума, возносим их и не ищем для них истинной помощи.

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.

Как науки, которые теперь имеются, бесполезны для новых открытий, так и логика, которая теперь имеется, бесполезна для открытия знаний.

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 [...]

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.

Разум, предоставленный самому себе, вступает на тот же путь, на какой ведут правила диалектики, а именно на первый. Ибо дух стремится подняться к наиболее общему, чтобы там успокоиться, и слишком скоро начинает пренебрегать опытом. Но это зло еще увеличила диалектика своими пышными диспутами.

Разум, предоставленный самому себе, если это ум трезвый, терпеливый и упорный (особенно, если ему не мешают усвоенные

ранее учения), пытается отчасти идти по второму, истинному пути, но с малым успехом. Ибо разум, если им не управляют и не помогают ему, бессилен и вовсе не способен преодолеть темноту вещей.

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 сообразно природе.

Немалое различие существует между идолами человеческого ума и идеями божественного разума, т. е. между пустыми мнениями и истинными признаками и подлинными чертами созданий природы, каковыми они открываются [...]

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.

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

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

Идолы пещеры суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы. Происходит это или от особых прирожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, или от чтения книг и от авторитетов, перед какими кто преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях, зависящей от того, полу-

чают ли их души предвзятые и предрасположенные или же души хладнокровные и спокойные, или по другим причинам. Так что дух человека, смотря по тому, как он расположен у отдельных людей, есть вещь переменчивая, неустойчивая и как бы случайная. Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом или общем мире.

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

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

Итак, об отдельных видах идолов 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. Пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет почти таким же, как вход в царство небесное, «куда никому не дано войти, не уподобившись детям» [...]

Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте. Ибо если он переносится и на дру-

гое, что считается сходным, и это перенесение не производится должным образом, то опыт становится обманчивым. 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 попадаются навстречу, они обращаются ко многому, но мало подвигаются вперед. Порой они сильно стремятся, порой рассеиваются, и всегда находят предмет для дальнейших поисков. Можно сказать, что люди, забавляясь, производят испытания, слегка изменяя уже известные опыты, и, если дело не удастся, они пресыщаются и оставляют попытку [...]

Мы видим, что по причине невежества некоторых теологов закрыт доступ к какой бы то ни было философии, хотя бы и самой лучшей. Одни просто боятся, как бы более глубокое исследование природы не перешло за дозволенные пределы благочестия; при этом то, что было сказано в священных писаниях о божественных тайнах и против тех, кто пытается проникнуть в тайны Божества, превратно применяют к скрытому в природе, которое не ограждено никаким запрещением. Другие более находчиво заключают, что если обычные причины не известны, то все можно легче приписать божественной длани и жезлу; и это они считают в высшей степени важным для религии. Все это есть не что иное, как «желание угождать Богу ложью». Иные опасаются, как бы движения и изменения философии не стали примером для религии и не положили бы ей конец. Другие, очевидно, озабочены тем, как бы не было открыто в исследовании природы чего-нибудь, что опрокинет или, по крайней мере, поколеблет религию (особенно у невежественных людей). Опасения этих двух последних родов кажутся нам отдающими мудростью животных, словно эти люди в отдаленных и тайных помышлениях своего разума не верят и сомневаются в прочности религии и в главенстве веры над рассудком и поэтому боятся, что искание истины в природе навлечет на них опасность. Однако если здраво обдумать дело, то после слова Бога естественная философия есть вернейшее лекарство против суеверия и тем самым достойнейшая пища для веры. Поэтому ее справедливо считают вернейшей

служанкой религии: если одна являет волю Бога, то другая – его могущество. Ибо не ошибся тот, кто сказал: «Вы блуждаете, не зная Писания и могущества Бога», соединив и сочетав, таким образом, нерушимой связью осведомления о воле и размышления о могуществе. Поэтому неудивительно, что естественная философия была задержана в росте, так как религия, которая имеет величайшую власть над душами людей, вследствие невежества и неосмотрительного рвения некоторых была уведена от естественной философии и перешла на противоположную сторону [...]

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

До сих пор естественная философия еще не была чистой, а лишь запятнанной и испорченной: в школе Аристотеля – логикой, в школе Платона – естественной теологией, во второй школе Платона, Прокла и других – математикой, которая должна завершать естественную философию, а не рождать и производить ее. От чистой же и несмешанной естественной философии следует ожидать лучшего.

Р. Декарт. Правила для руководства ума

Правило первое

Целью научных занятий должно быть направление ума таким образом, чтобы он мог выносить твердые и истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются.

Таково обыкновение людей, что всякий раз, когда они замечают какое-либо сходство между двумя вещами, они в своих суждениях приписывают обеим даже в том, чем эти вещи различаются, то, что, как они узнали, является истинным для одной из них. Так, неудачно сравнивая науки, которые целиком заключаются в познании, присущем духу, с искусствами, которые требуют некоторого телесного упражнения и расположения, и, видя, что один человек не в состоянии разом обучиться всем искусствам, но легче становится лучшим мастером тот, кто упражняется лишь в одном из них (ведь одни и те же руки не могут приспособиться к возделыванию земли и игре на кифаре или ко многим различным занятиям подобного рода столь же легко, как к одному из них), они думали то же самое и о науках и, отличая их друг от друга сообразно различию их предметов, полагали, что надо изучать каждую науку в отдельности, отбросив все прочее. В этом они, безусловно, обманывались. Ведь, поскольку все науки являются не чем иным, как человеческой мудростью, которая всегда пребывает одной и той же, на какие бы различные предметы она ни была направлена, и поскольку она перенимает от них различие не большее, чем свет солнца – от разнообразия вещей, которые он освещает, не нужно полагать умам какие-либо границы, ибо познание одной истины не удаляет нас от открытия другой, как это делает упражнение в одном искусстве, но, скорее, тому способствует. И право, мне кажется удивительным, что многие люди скрупулезным образом исследуют свойства растений, движения звезд, превращения металлов и предметы дисциплин, подобных этим, но при всем том почти никто не думает о здравом смысле или об этой всеобщей мудрости, тогда как все другие вещи в конце концов следует ценить не столько ради них самих, сколько потому, что они что-то прибавляют к этой мудрости. И оттого не без основания мы выставляем это правило первым среди всех, ибо ничто так не отклоняет нас от прямого пути разыскания истины, как если мы направляем наши занятия не к этой общей цели, а к каким-либо частным [...] Итак, если кто-либо всерьез хочет исследовать истину вещей, он не должен выбирать какую-то отдельную науку: ведь все они связаны меж-

ду собой и друг от друга зависимы; но пусть он думает только о приумножении естественного света разума, не для того, чтобы разрешить то или иное школьное затруднение, но для того, чтобы в любых случаях жизни разум (*intellectus*) предписывал воле, что следует избрать, и вскоре он удивится, что сделал успехи гораздо большие, чем те, кто занимался частными науками, и не только достиг всего того, к чему другие стремятся, но и превзошел то, на что они могут надеяться.

Правило второе

Нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного знания.

Всякая наука есть достоверное и очевидное познание, и тот, кто сомневается во многих вещах, не более сведущ, чем тот, кто о них никогда не думал, но при этом первый кажется более несведущим, чем последний, если о некоторых вещах он составил ложное мнение; поэтому лучше не заниматься вовсе, чем заниматься предметами настолько трудными, что, будучи не в состоянии отличить в них истинное от ложного, мы вынуждены допускать сомнительное в качестве достоверного, ибо в этих случаях надежда на приумножение знания не так велика, как риск его убавления. И, таким образом, этим положением мы отвергаем все те познания, которые являются лишь правдоподобными, и считаем, что следует доверять познаниям только совершенно выверенным, в которых невозможно усомниться. И как бы ни убеждали себя ученые в том, что существует крайне мало таких познаний, ибо они вследствие некоего порока, обычного для человеческого рода, отказывались размышлять о таких познаниях как слишком легких и доступных каждому, я, однако, напоминаю, что их гораздо больше, чем они полагают, и что их достаточно для достоверного доказательства бесчисленных положений, о которых до этого времени они могли рассуждать только предположительно; и поскольку они считали недостойным ученого человека признаться в своем незнании чего-либо, они настолько привыкли приукрашивать свои ложные доводы, что впоследствии мало-помалу убедили самих себя и, таким образом, стали выдавать их за истинные.

Но если мы будем строго соблюдать это правило, окажется очень немного вещей, изучением которых можно было бы заняться. Ибо вряд ли в науках найдется какой-либо вопрос, по которому остроумные мужи зачастую не расходились бы между собой во мнениях. А всякий раз, когда суждения двух людей об одной и той же вещи оказываются противоположными, ясно, что по крайней мере один из них заблуждается или даже ни один из них, по-видимому, не обладает знанием: ведь если бы доказательство одного было достоверным и очевидным, он мог бы так изложить его другому, что в конце концов убедил бы и его разум. Следовательно, обо всех вещах, о которых существуют правдоподобные мнения такого рода, мы, по-видимому, не в состоянии приобрести совершенное знание, поскольку было бы дерзостью ожидать от нас самих большего, чем дано другим; так что, если мы правильно рассчитали, из уже открытых наук остаются только арифметика и геометрия, к которым нас приводит соблюдение этого правила [...]

Теперь из всего этого следует заключить не то, что надо изучать лишь арифметику и геометрию, но только то, что ищущие прямой путь к истине не должны заниматься никаким предметом, относительно которого они не могут обладать достоверностью, равной достоверности арифметических и геометрических доказательств.

Правило третье

Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие, или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе.

Следует читать книги древних, поскольку огромным благодеянием является то, что мы можем воспользоваться трудами столь многих людей как для того, чтобы узнать о тех вещах, которые уже некогда были удачно открыты, так и для того, чтобы напомнить себе о тех остающихся во всех дисциплинах вещах, которые еще надлежит придумать. Но при всем том есть большая опасность, как бы те пятна заблуждений, которые возникают из-за слишком внимательного чтения этих книг, случайно не

пристали к нам, сколь бы мы тому ни противились и сколь бы осмотрительными мы ни были. Ведь писатели обычно бывают такого склада ума. что всякий раз, когда они по безрассудному легковерию склоняются к выбору какого-либо спорного мнения, они всегда пытаются изошренными доводами склонить нас к тому же; напротив, всякий раз, когда они по счастливой случайности открывают нечто достоверное и очевидное, они никогда не представляют его иначе как окутанным различными двусмысленностями, либо, надо думать, опасаясь, как бы не умалить достоинства открытия простотой доказательства, либо потому, что они ревниво оберегают от нас неприкрытую истину [...]

Но чтобы далее нам не впасть в то же самое заблуждение, рассмотрим здесь все действия нашего разума, посредством которых мы можем прийти к познанию вещей без всякой боязни обмана, и допустим только два, а именно интуицию и дедукцию.

Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а, значит, и более достоверным, чем сама дедукция. Хотя она и не может быть произведена человеком неправильно, как мы отмечали ранее. Таким образом, каждый может усмотреть умом, что он существует, что он мыслит, что треугольник ограничен только тремя линиями, а шар – единственной поверхностью и тому подобные вещи, которые гораздо более многочисленны, чем замечает большинство людей, так как они считают недостойным обращать ум на столь легкие вещи.

Впрочем, чтобы ненароком не смутить кого-либо новым употреблением слова «интуиция» и других слов, в использовании которых я в дальнейшем вынужден подобным же образом отдаляться от их общепринятого значения, я здесь вообще предупреждаю, что я совсем не думаю о том, каким образом все эти слова употреблялись в последнее время в школах, поскольку было

бы очень трудно пользоваться теми же названиями, а подразумевать совершенно другое; я обращаю внимание только на то, что означает по-латыни каждое такое слово, чтобы всякий раз, когда не хватает подходящих выражений, я мог вложить нужный мне смысл в те слова, которые кажутся мне наиболее пригодными для этого.

Однако, эта очевидность и достоверность интуиции требуется не только для высказываний, но также и для каких угодно рассуждений. Взять, к примеру, такой вывод: 2 и 2 составляют то же, что 3 и 1; тут следует усмотреть не только то, что 2 и 2 составляют 4 и что 3 и 1 также составляют 4, но вдобавок и то, что из этих двух положений с необходимостью выводится и это третье.

Впрочем, может возникнуть сомнение, почему к интуиции мы добавили здесь другой способ познания, заключающийся в дедукции, посредством которой мы постигаем все то, что с необходимостью выводится из некоторых других достоверно известных вещей. Но это нужно было сделать именно так, поскольку очень многие вещи, хотя сами по себе они не являются очевидными, познаются достоверно, если только они выводятся из истинных и известных принципов посредством постоянного и нигде не прерывающегося движения мысли, ясно усматривающей каждую отдельную вещь; точно так же мы узнаем, что последнее звено какой-либо длинной цепи соединено с первым, хотя мы и не можем обозреть одним взором глаз всех промежуточных звеньев, от которых зависит это соединение, – узнаем, если только мы просмотрели их последовательно и помнили, что каждое из них, от первого до последнего, соединено с соседним. Итак, мы отличаем здесь интуицию ума от достоверной дедукции потому, что в последней обнаруживается движение, или некая последовательность, чего нет в первой, и, далее, потому, что для дедукции не требуется наличной очевидности, как для интуиции, но она, скорее, некоторым образом заимствует свою достоверность у памяти. Вследствие этого можно сказать, что именно те положения, которые непосредственно выводятся из первых принципов, познаются в зависимости от различного их рассмотрения то посредством интуиции, то посредством дедукции, сами же

первые принципы – только посредством интуиции, и, напротив, отдаленные следствия – только посредством дедукции.

Эти два пути являются самыми верными путями к знанию, и ум не должен допускать их больше – все другие надо отвергать, как подозрительные и ведущие к заблуждениям; однако это не мешает нам поверить, что те вещи, которые были открыты по наитию, более достоверны, чем любое познание, поскольку вера в них, как и всякая вера в загадочные вещи, является действием не ума, а воли, и, если бы она имела основания в разуме, их прежде всего можно и нужно было бы отыскивать тем или другим из уже названных путей, как мы, быть может, когда-нибудь покажем более обстоятельно.

Правило четвертое

Для разыскания истины вещей необходим метод.

Смертными владеет любопытство настолько слепое, что часто они ведут свои умы по неизведанным путям без всякого основания для надежды, но только для того, чтобы проверить, не лежит ли там то, чего они ищут; как если бы кто загорелся настолько безрассудным желанием найти сокровище, что беспрерывно бродил бы по дорогам, высматривая, не найдет ли он случайно какое-нибудь сокровище, потерянное путником. Точно так же упражняются почти все химики, большинство геометров и немало философов; я, правда, не отрицаю, что они иногда блуждают до такой степени удачно, что находят нечто истинное, однако я признаю по этой причине не то, что они более усердны, а лишь то, что они более удачливы. Но гораздо лучше никогда не думать об отыскании истины какой бы то ни было вещи, чем делать это без метода: ведь совершенно несомненно, что вследствие беспорядочных занятий такого рода и неясных размышлений рассеивается естественный свет и ослепляются умы; и у всех тех, кто привык таким образом бродить во мраке, настолько ослабляется острота зрения, что впоследствии они не могут переносить яркого света; это подтверждается и на опыте, так как очень часто мы видим, что те, кто никогда не утруждал себя науками, судят о встречающихся вещах гораздо более основательно

и ясно, чем те, кто все свое время проводил в школах. Под методом же я разумею достоверные и легкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать.

Здесь же следует отметить два пункта: не принимать ничего ложного за истинное и достигать познания всех вещей, ибо если мы не знаем какую-либо вещь из тех, которые мы можем знать, то лишь потому, что мы никогда не замечали никакого пути, который вел бы нас к такому познанию, или потому, что мы впали в противоположное заблуждение. Но если метод правильно объясняет, каким образом следует пользоваться интуицией ума, чтобы не впасть в заблуждение, противное истине, и каким образом следует отыскивать дедуктивные выводы, чтобы прийти к познанию всех вещей, то, мне кажется, для того чтобы он был совершенным, не нужно ничего другого, поскольку невозможно приобрести никакого знания, кроме как посредством интуиции ума или дедукции, как уже было сказано раньше. Ведь он не может простирается и до того, чтобы указывать, каким образом следует совершать эти действия, ибо они являются первичными и самыми простыми из всех, так что, если бы наш разум не мог пользоваться ими уже раньше, он не воспринял бы никаких предписаний самого метода, сколь бы легки они ни были. Другие же действия ума, которыми диалектика силится управлять с помощью этих двух первых, здесь бесполезны, или, скорее, их нужно отнести к числу препятствий, так как невозможно прибавить к чистому свету разума ничего, что бы некоторым образом его не помрачило [...]

Но, сознавая свою слабость, я решил в поисках знания о вещах твердо придерживаться такого порядка, чтобы, всегда начиная с самых простых и легких вещей, никогда не переходить к другим до тех пор, пока мне не покажется, что в самих этих вещах не осталось более ничего из того, к чему следует стремиться. Вот почему, насколько было в моих силах, я до сих пор разрабатывал эту всеобщую математику так, чтобы потом я мог считать себя способным изучать несколько более возвышенные науки

с усердием, отнюдь не преждевременным. Однако, прежде чем отойти от этого, я попытаюсь собрать воедино и расположить по порядку все то, что я нашел весьма достойным внимания в предшествующих занятиях, как для того, чтобы впредь, когда с возрастом ослабеет память, я без труда мог, если потребует необходимость, восстановить это по своей книжке, так и для того, чтобы отныне, освободив память от этих вещей, я мог обратить более свободный ум к другому.

Правило пятое

Весь метод состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину. Мы будем строго придерживаться его, если шаг за шагом сведем запутанные и темные положения к более простым, а затем попытаемся, исходя из усмотрения самых простых, подняться по тем же ступеням к познанию всех прочих.

В одном этом заключается итог всего человеческого усердия, и для желающего приступить к познанию вещей следование данному правилу не менее необходимо, чем нить для Тесея, желающего проникнуть в лабиринт. Однако многие или не размышляют над тем, что оно предписывает, или вовсе не знают его, или предполагают, что в нем нет нужды, и часто исследуют труднейшие вопросы настолько беспорядочно, что кажутся мне поступающими точно так же, как если бы они попытались одним прыжком преодолеть расстояние от самой нижней части до верха какого-то здания, пренебрегая ступенями лестницы, предназначенными для этой цели, или не замечая их. Так поступают все астрологи, которые, не зная природы небес и даже не понаблюдав как следует за их движениями, надеются, что они смогут определить их воздействия. Так ведет себя большинство тех людей, которые изучают механику отдельно от физики и наугад изготавливают новые орудия, приводящие в движение. Таким же образом поступают и те философы, которые, пренебрегая опытами, думают, что истина выйдет из их собственного мозга, словно Минерва из головы Юпитера.

И все они очевидно грешат против этого правила. Но так как зачастую порядок, который здесь требуется, является настолько

темным и запутанным, что не все будут в состоянии узнать, каков же он, то вряд ли кто-либо сможет достаточно хорошо оградить себя от заблуждения, если он не будет тщательно соблюдать то, что излагается в следующем правиле.

Правило шестое

Чтобы отделять самые простые вещи от запутанных и исследовать их по порядку, необходимо в каждом ряде вещей, в котором мы прямо вывели некоторые истины из других, усматривать, что в нем является наиболее простым и насколько удалено от этого все остальное – более, или менее, или одинаково.

Хотя кажется, что это положение не научает ничему особо новому, оно тем не менее содержит главный секрет искусства, и во всем данном трактате нет положения более полезного: ведь оно указывает, что все вещи могут быть выстроены в некие ряды, хотя и не постольку, поскольку они относятся к какому-либо роду сущего, подобно тому, как философы распределили их по своим категориям, но поскольку одни из них могут быть познаны на основании других так, что всякий раз, когда возникнет какое-либо затруднение, мы сможем тотчас узнать, не будет ли полезным сначала обозреть некоторые другие вещи, и какие именно, и в каком порядке.

Для того же, чтобы это могло быть сделано правильно, необходимо отметить, во-первых, что все вещи в том смысле, в каком они могут быть полезными для нашего замысла, согласно которому мы не рассматриваем их природы как обособленные, но сравниваем их друг с другом, чтобы познать одни на основании других, можно назвать или абсолютными, или относительными.

Абсолютным я называю все, что включает в себе искомую чистую и простую природу, например все то, что рассматривается как независимое, причина, простое, всеобщее, единое, равное, подобное, прямое и другое в том же роде. Я называю абсолютное также самым простым и самым легким для того, чтобы пользоваться им для разрешения вопросов.

Относительным же является то, что причастно той же самой природе или по крайней мере чему-либо производному от нее, в соответствии с чем оно может быть соотнесено с абсолютным

и выведено из него посредством некоего ряда, но вдобавок оно привносит в свое понятие нечто другое, что я именую отношениями; таковым (т. е. относительным) является все то, что называют зависимым, действием, сложным, частным, множественным, неравным, несходным, непрямым и т. д. Эти относительные вещи отдалены от абсолютных тем больше, чем больше они содержат подобных отношений, подчиненных друг другу; и мы предупреждаем в данном правиле, что необходимо различать все эти отношения и следить за их взаимной связью и их естественным порядком, так чтобы, начав с последнего из них, мы смогли, пройдя через все другие, достичь того, что является наиболее абсолютным [...]

Правило седьмое

Чтобы придать науке полноту, надлежит все, что служит нашей цели, вместе и по отдельности обозреть в последовательном и нигде не прерывающемся движении мысли и охватить достаточной и упорядоченной эnumerацией.

Соблюдение того, что здесь предлагается, необходимо, чтобы отнести к числу достоверных те истины, которые, как мы сказали выше, непосредственно не выводимы из первых и самоочевидных принципов. Ведь это иногда делается при помощи столь длинного ряда выводов, что, когда мы достигаем данных истин, нам нелегко припомнить весь путь, который привел нас к этому; потому мы и говорим, что слабость памяти нужно возместить неким последовательным движением мысли. Так, если, например, посредством различных действий я узнал прежде всего, каковым является отношение между величинами А и В, потом между В и С, затем между С и D и, наконец, между D и Е, я не вижу еще, каково отношение между А и Е, и не могу вполне понять его на основании уже известных отношений, если не вспомню их все. Вот почему я несколько раз пробегаю их неким последовательным движением мысли, созерцающей каждое отношение в отдельности и одновременно переходящей к другим, пока не научусь переходить от первого к последнему настолько быстро, что, не допуская почти никакого участия памяти, смогу, по-видимому, созерцать все сразу: ведь таким образом не только оказывается

помощь памяти, но еще и преодолевается медлительность ума, и в некотором отношении расширяются его способности.

Однако, мы добавляем, что это движение нигде не должно прерываться, так как те, кто пытается слишком быстро вывести что-либо из отдаленных принципов, часто не просматривают всю цепь промежуточных заключений настолько тщательно, чтобы не проскочить ненароком многих из них. Но, конечно, как только пропускается нечто даже самое малое, тотчас разрывается цепь и рушится вся достоверность заключения.

Кроме того, мы говорим здесь, что эnumерация требуется для придания науке полноты, хотя другие предписания способствуют разрешению очень многих вопросов, но только благодаря эnumерации, каким бы вопросом мы ни занимали ум, мы всегда вынесем истинное и достоверное суждение о нем, и потому от нас совершенно ничего не ускользнет, а мы, по-видимому, будем знать что-либо обо всем [...]

Правило восьмое

Если в ряде вещей, подлежащих изучению, встретится какая-либо вещь, которую наш разум не в состоянии достаточно хорошо рассмотреть, тут необходимо остановиться и не изучать другие вещи, следующие за ней, а воздержаться от ненужного труда.

Три предшествующих правила предписывают порядок и объясняют его, настоящее же указывает, когда именно он совершенно необходим и полезен. Разумеется, все, что составляет целую ступень в этом ряде, посредством которого следует переходить от относительного к чему-то абсолютному или обратно. Но если, как часто бывает, многие вещи относятся к одной и той же ступени, всегда полезно при этом обозреть их все по порядку. Однако мы не обязаны соблюдать это требование столь точно и строго, и в большинстве случаев, хотя мы познаем с очевидностью не все, но лишь немногие вещи или даже какую-либо одну, все же можно продвигаться дальше.

Это правило с необходимостью следует из доводов, приведенных для обоснования второго правила, однако не следует считать, что оно не содержит ничего нового для того, чтобы сде-

лать нас более учеными, хотя и кажется лишь удерживающим нас от исследования некоторых вещей и не выявляющим никакой истины: несомненно, что оно, по крайней мере, не учит новичков ничему другому, как только тому, чтобы они не трудились понапрасну, почти на том же основании, что и второе правило. Но тем, кто вполне усвоил семь предыдущих правил, оно указывает, каким образом они смогут удовлетворить самих себя в какой угодно науке настолько, что не пожелают больше ничего; ибо всякий, кто точно соблюдал бы предыдущие правила для разрешения какого-либо затруднения и кому будет предписано этим правилом где-либо остановиться, узнает тогда с достоверностью, что он не сможет найти искомое знание никакими стараниями, и не по причине ущербности ума, но потому, что этому препятствует природа самого затруднения или человеческого удел. Данное познание есть наука в не меньшей мере, чем то, которое выявляет природу самой вещи, и, по-видимому, не был бы в здравом уме тот, кто простирал бы свою любознательность дальше [...]

Правило девятое

Следует целиком обратить взор ума на самые незначительные и наиболее легкие вещи и дольше задерживаться на них, пока мы не приучимся отчетливо и ясно усматривать истину.

Описав два действия нашего разума – интуицию и дедукцию, которыми, как мы сказали, только и надо пользоваться при изучении наук, продолжим в этом и следующем правилах разъяснение того, какими стараниями мы можем стать более способными к осуществлению этих действий и одновременно усовершенствовать две главные способности ума, а именно проницательность в отчетливом усмотрении каждой из вещей и находчивость в искусном выведении одних из других.

При этом, как нужно пользоваться интуицией ума, мы узнаем хотя бы из сравнения ее со зрением: ведь тот, кто хочет сразу обозреть одним взором много предметов, не увидит отчетливо ни одного из них; и равным образом тот, кто имеет обыкновение в одном акте мышления обращать внимание сразу на многие предметы, обладает путаным умом. Однако те мастера, которые занимают-

ся тонкой работой и привыкли со вниманием устремлять взор на отдельные точки, благодаря упражнению приобретают способность в совершенстве различать сколь угодно малые и тонкие вещи; точно так же те, кто никогда не разбрасывается мыслью сразу на различные предметы, а всегда всецело сосредоточивается на рассмотрении самых простых и легких вещей, становятся проницательными [...]

Таким же образом, если я захочу узнать, как из одной и той же простой причины могут одновременно проистекать противоположные действия, я не буду заимствовать у врачей лекарства, которые изгоняют одни жидкости и удерживают другие, и не буду нести вздор о Луне, будто она согревает посредством света и охлаждает посредством скрытого качества, но лучше я рассмотрю весы, на которых один и тот же груз в одно и то же мгновение поднимает одну чашу и вместе с тем опускает другую.

Правило десятое

Чтобы стать находчивым, ум должен упражняться в разыскании тех вещей, которые уже были открыты другими, и при помощи метода обозревать даже самые незамысловатые изобретения людей, но в особенности те, которые объясняют или предполагают порядок.

Признаюсь, я родился с таким умом, что всегда находил величайшее удовольствие от занятий не в том, чтобы выслушивать доводы других, а в том, чтобы находить их собственными стараниями; это единственное, что привлекало меня к изучению наук, когда я был еще молодым, и всякий раз, когда какая-либо книга сулила в заглавии новое открытие, я пробовал, прежде чем читать дальше, узнать, не достиг ли бы и я, возможно, чего-либо подобного благодаря некоей врожденной находчивости, и тщательно остерегался, как бы не лишиться себя этого невинного удовольствия поспешным чтением. Это удавалось столь часто, что я наконец заметил, что я успешнее достигал истины вещей не так, как обыкновенно делают другие, т. е. не посредством путаных и проводимых вслепую изысканий и скорее благодаря случаю, нежели искусству, на основе длительного опыта я выявил верные правила, которые немало способствуют этому и которыми я воспользовался впоследствии для установления многих других правил. И тщательно разработав

таким образом весь этот метод, я убедился в том, что с самого начала следовал наиболее полезному из всех способов изучения [...]

Правило одиннадцатое

После того, как мы усмотрели несколько простых положений, полезно, если мы выводим из них нечто иное, обозреть их в последовательном и нигде не прерывающемся движении мысли, поразмышлять над их взаимными отношениями и отчетливо представить сразу столь многие из них, сколь это возможно: ведь таким образом и наше познание становится гораздо более достоверным, и чрезвычайно расширяются способности ума.

Здесь представляется случай яснее изложить то, что было сказано нами об интуиции ума ранее, в третьем и седьмом правилах, так как в одном месте мы противопоставили ее дедукции, в другом же – только эnumerации, которая, как мы определили, является заключением, выведенным из многих разрозненных вещей, простая же дедукция одной вещи из другой, как мы сказали там же, осуществляется при посредстве интуиции.

Это нужно было сделать именно так, потому что для интуиции ума нам необходимы два условия, а именно чтобы положение понималось ясно и отчетливо и затем чтобы оно понималось все сразу, а не в последовательности. Дедукция же, если мы думаем произвести ее так, как в третьем правиле, очевидно, не может быть осуществлена вся сразу – она включает в себя некое движение нашего ума, выводящего одно из другого, и потому мы там по праву отличали ее от интуиции. Если же мы обращаемся к ней как к уже завершенной, тогда, как было сказано в седьмом правиле, она больше не означает никакого движения, но является пределом движения, и потому мы полагаем, что она обозревается посредством интуиции тогда, когда она проста и очевидна, но не тогда, когда она сложна и темна; в последнем случае мы дали ей название эnumerации, или индукции, так как тогда она не может быть охвачена разумом вся сразу, но ее достоверность некоторым образом зависит от памяти, в которой должны удерживаться суждения о каждой из частей, подлежащих эnumerации, с тем, чтобы из них всех было выведено что-то одно [...]

Правило двенадцатое

Наконец, следует воспользоваться всеми вспомогательными средствами разума, воображения, чувства и памяти как для отчетливого усмотрения простых положений и для надлежащего сравнения искомых вещей с известными с целью познания первых, так и для отыскания тех вещей, которые должны сравниваться между собой таким образом, чтобы не осталась без внимания никакая Сторона человеческого усердия.

Это правило включает все, что было сказано выше, и показывает то, что нужно будет разъяснить в частности, следующим образом.

Для познания вещей нужно учитывать лишь два условия, а именно нас, познающих, и сами подлежащие познанию вещи. В нас имеется только четыре способности, которыми мы для этого можем воспользоваться, а именно разум, воображение, чувство и память. Конечно, один лишь разум способен к постижению истины, однако он должен прибегать к помощи воображения, чувства и памяти, с тем чтобы мы случайно не оставили без внимания нечто находящееся в нашем распоряжении. Что же касается вещей, достаточно исследовать три пункта, а именно: сначала то, что очевидно само по себе, затем как познается нечто одно на основании другого и, наконец, что из чего выводится. И эта эnumерация кажется мне полной и не упускающей совершенно ничего из того, на что может простираться человеческое усердие [...]

И. Кант. Критика чистого разума (Введение)

I. О различии между чистым и эмпирическим познанием.

Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? Следовательно, никакое познание не предшествует во времени опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его.

Поэтому возникает по крайней мере вопрос, который требует более тщательного исследования и не может быть решен сразу: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание? Такие знания называются априорными, их отличают от эмпирических знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте.

Однако термин «*a priori*» еще недостаточно определен, чтобы надлежащим образом обозначить весь смысл поставленного вопроса. В самом деле, обычно относительно некоторых знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы способны или причастны к ним *a priori* потому, что мы выводим их не непосредственно из опыта, а из общего правила, которое, однако, само заимствовано нами из опыта. Так, о человеке, который подрыл фундамент своего дома, говорят: он мог *a priori* знать, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать опыта, т. е. когда дом действительно обвалится. Однако знать об этом совершенно *a priori* он все же не мог. О том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта.

Поэтому в дальнейшем исследовании мы будем называть априорными знания, безусловно независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта. Им противоположны эмпирические знания, или знания, возможные только *a posteriori*, т. е. посредством опыта. В свою очередь из априорных знаний чистыми называются те знания, к которым совершенно не при-
мешивается ничто эмпирическое.

Так, например, положение всякое изменение имеет свою причину есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта.

II. Мы обладаем некоторыми априорными знаниями, и даже обыденный рассудок никогда не обходится без них.

Речь идет о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое знание от эмпирического. Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным. Поэтому, во-первых, если имеется положение, которое мыслится вместе с его необходимостью, то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами в свою очередь необходимы, то оно, безусловно, априорное положение. Во-вторых, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть, безусловно, априорное суждение. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении все тела имеют тяжесть. Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. Однако, пользуясь этими признаками, подчас бывает легче обнаружить случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность его, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; поэто-

му полезно применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе.

Нетрудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм, выводить его из частого присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых априорных основоположений в нашем познании, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т. е. доказать а priori. В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями. Впрочем, здесь мы можем довольствоваться тем, что указали как на факт на чистое применение нашей познавательной способности вместе с ее признаками. Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них.

Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется пространство, которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить. Если вы отбросите от вашего эмпирического понятия все свойства телесного или нетелесного объекта, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите

его, как субстанцию или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно *a priori* пребывает в нашей познавательной способности.

III. Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех априорных знаний.

Еще больше, чем все предыдущее, говорит нам то обстоятельство, что некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта и с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более предпочтительными и по их конечной цели гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений. Мы при этом скорее готовы пойти на что угодно, даже с риском заблудиться, чем отказаться от таких важных исследований из-за какого-то сомнения или пренебрежения и равнодушия к ним. Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть бог, свобода и бессмертие. А наука, конечная цель которой – с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется метафизикой; ее метод вначале догматичен, т. е. она уверенно берется за решение [этой проблемы] без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию.

Как только мы покидаем почву опыта, кажется естественным не строить тотчас же здание с такими знаниями и на доверии к таким основоположениям, происхождение которых неизвестно, а заложить сначала прочный фундамент для него старательным исследованием, а именно предварительной постановкой вопроса о том, каким образом рассудок может прийти ко всем этим априорным знаниям и какой объем, силу и значение они могут иметь. И в самом деле, нет ничего более естественного,

чем подразумевать под словом естественно все то, что должно происходить правильно и разумно; если же под этим понимают то, что обыкновенно происходит, то опять-таки нет ничего естественнее и понятнее, чем то, что подобное исследование долго не появлялось. В самом деле, некоторые из этих знаний, например математические, с древних времен обладают достоверностью и этим открывают возможность для развития других [знаний], хотя бы они и имели совершенно иную природу. К тому же, находясь за пределами опыта, можно быть уверенным в том, что не будешь опровергнут опытом. Побуждение к расширению знаний столь велико, что помехи в достижении успехов могут возникнуть только в том случае, когда мы наталкиваемся на явные противоречия. Но этих противоречий можно избежать, если только строить свои вымыслы осторожно, хотя от этого они не перестают быть вымыслами.

Математика дает нам блестящий пример того, как далеко мы можем продвинуться в априорном знании независимо от опыта. Правда, она занимается предметами и познаниями лишь настолько, насколько они могут быть показаны в созерцании.

Однако это обстоятельство легко упустить из виду, так как указанное созерцание само может быть дано а priori, и потому его трудно отличить от чистых понятий.

Страсть к расширению [знания], увлеченная таким доказательством могущества разума, не признает никаких границ. Рассекая в свободном полете воздух и чувствуя его противодействие, легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы гораздо удобнее летать. Точно так же Платон покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места. Но такова уж обычно судьба человеческого разума, когда он пускается в спекуляцию: он торопится поскорее завершить свое здание и только потом начинает исследовать,

хорошо ли было заложено основание для этого. Тогда он ищет всякого рода оправдания, чтобы успокоить нас относительно его пригодности или даже совсем отмахнуться от такой запоздалой и опасной проверки. Во время же самой постройки здания от забот и подозрений нас освобождает следующее обстоятельство, подкупающее нас мнимой основательностью. Значительная, а может быть наибольшая, часть деятельности нашего разума состоит в расчленении понятий, которые у нас уже имеются о предметах. Благодаря этому мы получаем множество знаний, которые, правда, суть не что иное, как разъяснение или истолкование того, что уже мыслилось (хотя и в смутном еще виде) в наших понятиях, но по крайней мере по форме ценятся наравне с новыми воззрениями, хотя по содержанию только объясняют, а не расширяют уже имеющиеся у нас понятия. Так как этим путем действительно получается априорное знание, развивающееся надежно и плодотворно, то разум незаметно для себя подсовывает под видом такого знания утверждения совершенно иного рода, в которых он а priori присоединяет к данным понятиям совершенно чуждые им [понятия], при этом не знают, как он дошел до них, и даже не ставят такого вопроса. Поэтому я займусь теперь прежде всего исследованием различия между этими двумя видами знания.

IV. О различии между аналитическими и синтетическими суждениями.

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

Следовательно, аналитические – это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно

было бы назвать поясняющими, а вторые – расширяющими суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог быть извлечен из него никаким расчленением. Например, если я говорю, все тела протяжены, то это суждение аналитическое. В самом деле, мне незачем выходить за пределы понятия, которое я сочетаю со словом тело, чтобы признать, что протяжение связано с ним, мне нужно только расчленить это понятие, т. е. осознать всегда мыслимое в нем многообразное, чтобы найти в нем этот предикат. Следовательно, это аналитическое суждение. Если же я говорю, все тела имеют тяжесть, то этот предикат есть нечто иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще.

Следовательно, присоединение такого предиката даст синтетическое суждение.

Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические. В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и, следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта. Суждение, что тела протяжены, устанавливается *a priori* и не есть эмпирическое суждение. В самом деле, раньше, чем обратиться к опыту, я имею все условия для своего суждения уже в этом понятии, из которого мне остается лишь извлечь предикат по закону противоречия, и благодаря этому я в то же время могу сознавать необходимость этого суждения, которая не могла бы быть даже указана опытом. Напротив, хотя в понятие тела вообще я вовсе не включаю предикат тяжести, однако этим понятием обозначается некоторый предмет опыта через какую-то часть опыта, к которой я могу, следовательно, присоединить другие части того же самого опыта сверх тех, которые имеются в первом понятии. Я могу сначала познать аналитически понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости, формы и пр., которые мыслятся в этом

понятии. Но вслед за этим я расширяю свое знание и, обращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом присоединяю синтетически этот признак к понятию тела как [его] предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основывается именно на опыте, так как оба этих понятия, хотя одно из них и не содержится в другом, тем не менее, принадлежат друг к другу, пусть лишь случайно, как части одного целого, а именно опыта, который сам есть синтетическое связывание созерцаний.

Но априорные синтетические суждения совершенно лишены этого вспомогательного средства. Если я должен выйти за пределы понятия А, чтобы познать, как связано с ним другое понятие – В, то на что я могу опереться и что делает возможным синтез, если в этом случае я лишен возможности искать его в сфере опыта? Возьмем суждение все, что происходит, имеет свою причину. В понятии того, что происходит, я мыслю, правда, существование, которому предшествует время и т. д., и отсюда можно вывести аналитические суждения.

Однако понятие причины целиком находится вне этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит, и, значит, вовсе не содержится в этом последнем представлении. На каком основании я приписываю тому, что вообще происходит, нечто совершенно отличное от него, и познаю понятие причины, хотя и не заключающееся в первом понятии, тем не менее, принадлежащее к нему и даже необходимо? Что служит здесь тем неизвестным *x*, на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия А чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат В? Этим неизвестным не может быть опыт, потому что в приведенном основоположении второе представление присоединяется к первому не только с большей всеобщностью, чем это может дать опыт, но и выражая необходимость, стало быть, совершенно *a priori* и из одних только понятий. Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на таких синтетических, т. е. расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические су-

ждения, хотя в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительно новое.

V. Все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы.

1. Все математические суждения – синтетические. Это положение до сих пор, по-видимому, ускользало от внимания аналитиков человеческого разума; более того, оно прямо противоположно всем их предположениям, хотя оно бесспорно достоверно и очень важно для дальнейшего исследования. В самом деле, когда было замечено, что умозаключения математиков делаются по закону противоречия (а это требуется природой всякой аподиктической достоверности), то уверили себя, будто основоположения также познаются исходя из закона противоречия; но это убеждение было ошибочным, так как синтетическое положение, правда, можно усмотреть из закона противоречия, однако никак не само по себе, а таким образом, что при этом всегда предполагается другое синтетическое положение, из которого оно может быть выведено.

Прежде всего, следует заметить, что настоящие математические положения всегда априорные, а не эмпирические суждения, потому что они обладают необходимостью, которая не может быть заимствована из опыта. Если же с этим не хотят согласиться, то я готов свое утверждение ограничить областью чистой математики, само понятие которой уже указывает на то, что она содержит не эмпирическое, а исключительно только чистое априорное знание.

На первый взгляд может показаться, что положение $7+5=12$ чисто аналитическое [суждение], вытекающее по закону противоречия из понятия суммы семи и пяти.

Однако, присматриваясь ближе, мы находим, что понятие суммы 7 и 5 содержит в себе только соединение этих двух чисел в одно, и от этого вовсе не мыслится, каково то число, которое охватывает оба слагаемых. Понятие двенадцати отнюдь еще не мыслится от того, что я мыслю соединение семи и пяти; и сколько бы я ни расчленил свое понятие такой возможной суммы, я не

найду в нем числа 12. Для этого необходимо выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например своих пяти пальцев или (как это делает Зегнер в своей арифметике) пяти точек, и присоединять постепенно единицы числа 5, данного в созерцании, к понятию семи. В самом деле, я беру сначала число семь и затем, для получения понятия пяти, прибегая к помощи созерцания пальцев своей руки, присоединяю постепенно к числу 7 с помощью этого образа единицы, ранее взятые для составления числа 5, и таким образом вижу, как возникает число 12.

То, что 5 должно было быть присоединено к 7, я, правда, мыслил в понятии суммы $=7+5$, но не мыслил того, что эта сумма равна двенадцати. Следовательно, приведенное арифметическое суждение всегда синтетическое. Это становится еще очевиднее, если взять несколько большие числа, так как в этом случае ясно, что, сколько бы мы ни манипулировали своими понятиями, мы никогда не могли бы найти сумму посредством одного лишь расчленения понятий, без помощи созерцаний.

Точно так же ни одно основоположение чисто геометрии не есть аналитическое суждение. Положение прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками - синтетическое положение. В самом деле, мое понятие прямой содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно, понятие кратчайшего [расстояния] целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никаким расчленением не может быть извлечено из вето. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез [...]

2. Естествознание (Physica) включает в себе априорные синтетические суждения как принципы. Я приведу в виде примеров лишь несколько суждений: при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным или при всякой передаче движения действие и противодействие всегда должны быть равны друг другу. В обоих этих суждениях очевидны не только необходимость, стало быть, априорное происхождение их, но и их синтетический характер. В самом деле, в понятии материи я не мыслю ее постоянности, а имею в виду только ее присутствие

в пространстве через наполнение его. Следовательно, в приведенном суждении я действительно выхожу за пределы понятия материи, чтобы мысленно присоединить к нему *a priori* нечто такое, чего я в нем не мыслил. Таким образом, это суждение не аналитическое, а синтетическое, и, тем не менее, оно мыслится *a priori*; точно так же обстоит дело и с другими положениями чистого естествознания.

3. Метафизика, даже если и рассматривать ее как науку, которую до сих пор только пытались создать, хотя природа человеческого разума такова, что без метафизики и нельзя обойтись, должна заключать в себе априорные синтетические знания; ее задача состоит вовсе не в том, чтобы только расчленять и тем самым аналитически разъяснять понятия о вещах, *a priori* составляемые вами; в ней мы стремимся *a priori* расширить наши знания и должны для этого пользоваться такими основоположениями, которые присоединяют к данному понятию нечто не содержащееся еще в нем; при этом мы с помощью априорных синтетических суждений заходим так далеко, что сам опыт не может следовать за нами, как, например, в положении мир должен иметь начало, и т. п. легким образом, метафизика, по крайней мере, по своей цели, состоит исключительно из априорных синтетических положений.

VI. Общая задача чистого разума.

Мы бы немало выиграли, если бы нам удалось подвести множество исследований под формулу одной единственной задачи. Точно определив эту задачу, мы облегчили бы труд не только себе, но и каждому, кто пожелал бы удостовериться, достигли ли мы своей цели или нет. Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны априорные синтетические суждения?

Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики за-

висит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности вообще невозможно объяснить эту задачу. Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший к этой задаче, но все же мысливший ее с недостаточной определенностью и всеобщностью и обративший внимание только на синтетическое положение о связи действия со своей причиной (*principium causalitatis*), пришел к убеждению, что такое положение никак не может быть априорным; согласно его умозаключениям, все, что мы называем метафизикой, сводится к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости. К этому утверждению, разрушающему всякую чистую философию, он никогда не пришел бы, если бы задача, поставленная нами, стояла перед его глазами во всей ее всеобщности, так как тогда он заметил бы, что, если согласиться с его доводом, невозможно и чистая математика, без сомнения содержащая в себе априорные синтетические положения, а от такого утверждения его здравый рассудок, конечно, удержал бы его.

Решение поставленной выше задачи включает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретическое знание о предметах, т. е. ответ на вопросы:

Как возможна чистая математика?

Как возможно чистое естествознание?

Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, как они возможны: ведь их существование доказывает, что они должны быть возможны.

Что же касается метафизики, то всякий вправе усомниться в ее возможности, так как она прежде плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идет об их основной цели, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей.

Однако и этот вид знания надо рассматривать в известном смысле как данный; метафизика существует если не как наука, то, во всяком случае, как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу

собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому и относительно нее следует поставить вопрос: как возможна метафизика в качестве природной склонности, т. е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например на вопрос, имеет ли мир начало, или он существует вечно и т. п., всегда имелись неизбежные противоречия, то нельзя только ссылаться на природную склонность к метафизике, т. е. на самую способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь метафизика (какая бы она ни была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы или не знаем ее предметы, т. е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: как возможна метафизика как наука?

Таким образом, критика разума приводит к науке; наоборот, догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть, приводит к скептицизму.

Эта наука не может также иметь огромного, устрашающего объема, так как она занимается не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом, задачами, возникающими исключительно из его недр и предлагаемыми ему собственной его природой, а не природой вещей, отличных от него; в самом деле, когда разум сперва в полной мере исследует свою спо-

способность в отношении предметов, которые могут встречаться ему в опыте, тогда легко определить со всей полнотой и достоверностью объем и границы применения его за пределами всякого опыта.

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

VII. Идея и деление особой науки, называемой критикой чистого разума.

Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать критикой чистого разума. Разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания.

Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. Органом чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, пропедевтикой к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не учением, а только критикой чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции, в самом деле, может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет

собой значительную выгоду. Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией. Однако и этого для начала было бы слишком много. Ведь такая наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и априорное синтетическое знание, и потому, насколько это касается нашей цели, она обладала бы слишком большим объемом, так как мы должны углубляться в своем анализе лишь настолько, насколько это совершенно необходимо, чтобы усмотреть во всей полноте принципы априорного синтеза, единственно интересующие нас. Мы занимаемся здесь именно этим исследованием, которое мы можем назвать собственно не учением, а только трансцендентальной критикой, так как оно имеет целью не расширение самих знаний, а только исправление их и должно служить критерием достоинства или негодности всех априорных знаний. Поэтому такая критика есть по возможности подготовка к органону или, если бы это не удалось, по крайней мере к канону, согласно которому, во всяком случае в будущем, могла бы быть представлена аналитически и синтетически совершенная система философия чистого разума, все равно, будет ли она состоять в расширении или только в ограничении его познания. Что такая система возможна и даже будет иметь вовсе не столь большой объем, так что можно надеяться вполне завершить ее, на это можно рассчитывать уже ввиду того, что не природа вещей, которая неисчерпаема, а именно рассудок, который судит о природе вещей, да и то лишь рассудок в отношении его априорных знаний, служит здесь предметом, данные (Vorrat) которого не могут остаться скрытыми от нас, так как нам не приходится искать их вовне себя, и, по всей вероятности, они не слишком велики, так что можно вполне воспринять их, рассмотреть их достоинство или негодность и дать правильную их оценку. Еще менее следует ожидать здесь критики книг и систем чистого разума; здесь дается только критика самой способности чистого разума.

Только основываясь на этой критике, можно получить надежный критерий для оценки философского содержания старых и новых сочинений по этому предмету; в противном случае некомпетентный историк и судья рассматривает ни на чем не основанные утверждения других, исходя из своих собственных, в такой же мере необоснованных утверждений.

Трансцендентальная философия есть идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать архитектурически, т. е. основанный на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания. Она представляет собой систему всех принципов чистого разума. Сама эта критика еще не называется трансцендентальной философией исключительно потому, что она должна была бы содержать в себе также обстоятельный анализ всего априорного человеческого познания, чтобы быть полной системой. Наша критика, правда, должна также дать полное перечисление всех основных понятий, составляющих указанное чистое знание, однако она совершенно правильно воздерживается от обстоятельного анализа самих этих понятий, а также от полного перечня производных из них понятий отчасти потому, что такое расчленение не было бы целесообразным, поскольку оно не связано с затруднениями, встречающимися в синтезе, ради которого предпринята вся эта критика. Попытка взять на себя ответственность за полноту такого анализа и выводов нарушила бы единство плана, между тем как этого вовсе не требует поставленная цель. Этой полноты анализа и выводов из априорных понятий, которые мы изложим в настоящем сочинении, нетрудно будет достигнуть, если только сначала будут установлены эти понятия как разработанные принципы синтеза и если в отношении этой основной цели ничего не будет упущено.

Таким образом, к критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия: она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука, потому что в анализ она углубляется лишь настолько, насколько это необходимо для полной оценки априорного синтетического знания.

Устанавливая подразделения этой науки, надо в особенности иметь в виду, чтобы в нее не входили понятия, заключающие в себе что-то эмпирическое, т. е. чтобы априорное знание было совершенно чистым. Поэтому хотя высшие основоположения моральности и основные понятия ее суть априорные знания, тем не менее, они не входят в трансцендентальную философию, так как они не полагают, правда, в основу своих предписаний понятия удовольствия и неудовольствия, влечений и склонностей и т. п., которые все имеют эмпирическое происхождение, но все же, исследуя понятие долга, необходимо принимать их в расчет как препятствия, которые должны быть преодолены, или как приманки, которые не должны быть побудительными мотивами. Таким образом, трансцендентальная философия есть наука одного лишь чистого спекулятивного разума, так как все практическое, поскольку оно содержит мотивы, связано с чувствами, которые принадлежат к эмпирическим источникам познания.

Если устанавливать подразделения этой науки с общей точки зрения системы вообще, то излагаемая нами здесь наука должна содержать, во-первых, учение о началах и, во-вторых, учение о методе чистого разума. Каждая из этих главных частей должна иметь свои подразделы, основания которых здесь еще не могут быть изложены. Для введения или предисловия кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся. Если бы чувственность *a priori* содержала представления, составляющие условия, при которых нам даются предметы, то она бы входила в трансцендентальную философию.

Это трансцендентальное учение о чувственности должно было бы составлять первую часть науки о началах, так как условия, лишь при которых предметы даются человеческому познанию, предшествуют условиям, при которых они мыслятся.

И. Кант. Критика практического разума (Предисловие)

В настоящем исследовании будет достаточно объяснено, почему эта критика называется критикой не чистого практического разума, а просто практического разума вообще, хотя, казалось, больше подходило бы первое заглавие ввиду параллелизма между практическим и спекулятивным разумом. Это исследование должно доказать только то, что чистый практический разум существует, и с этой целью оно критикует всю его практическую способность. Если это ему удастся, то нет надобности критиковать самую чистую способность, чтобы узнать, не выходит ли здесь разум с этой способностью как одной лишь претензией за свои границы (как это случается со спекулятивным разумом). В самом деле, если он как чистый разум действительно есть практический разум, то он на деле доказывает свою реальность и реальность своих понятий, и тогда ни к чему всякое умствование против возможности для него быть таковым [...]

Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет опору всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. возможность их доказываться тем, что свобода действительно, так как эта идея проявляется через моральный закон.

Но свобода есть условие морального закона, который мы знаем. Идеи же о Боге и бессмертии не условия морального закона, а только условия необходимого объекта воли, определенной этим законом, т. е. [условия] одного лишь практического применения нашего чистого разума; стало быть, мы не можем даже утверждать, что познаем и усматриваем возможность этих идей, не говоря уже об их действительности. Но все же они условия применения морально определенной воли к ее объекту, данному ей *a priori* (высшему благу). Следовательно, можно и должно допустить их возможность в этом практическом отношении, хотя мы и не можем теоретически познать и усмотреть ее. Для послед-

него требования в практическом отношении достаточно того, что они не заключают в себе внутренней невозможности (противоречия). Здесь есть одно (в сравнении со спекулятивным разумом только субъективное) основание убеждения, которое, впрочем, для столь же чистого, но практического разума объективно значимо и которое посредством понятия свободы дает идеям о Боге и бессмертии объективную реальность и право, более того, субъективную необходимость (потребность чистого разума) допустить их, хотя этим разум в своем теоретическом познании еще не расширяется, а только дается возможность, которая прежде была проблемой, а здесь становится утверждением, и таким образом практическое применение разума связывается с элементами его теоретического применения. И эта потребность не есть какая-то гипотетическая потребность, проистекающая из произвольного намерения спекуляции, согласно которому необходимо нечто допустить, если хотят дойти до завершения применения разума в спекуляции; это законная потребность допустить что-то, без чего не может иметь место и то, что мы неукоснительно должны полагать для целей нашего поведения.

Конечно, нашему спекулятивному разуму было бы более угодно решать эти задачи самому не таким окольным путем и сохранить их как воззрения, необходимые для практического применения. Но с нашей способностью спекуляции дело обстоит не так уж хорошо. Те, кто хвастается столь возвышенным познанием, должны не скрывать его, а представить для публичной проверки и высокой оценки. Они хотят доказать – прекрасно! Так пусть они докажут это, и тогда критика положит к ногам победителей все свое оружие. *Quid statis? Nolint. Atquili cet esse beatis.* А так как они на самом деле не хотят [доказать это], по всей вероятности, потому, что не могут, то мы снова должны взяться за оружие, чтобы понятия о Боге, свободе и бессмертии, для которых спекуляция не находит достаточного доказательства их возможности, поискать в моральном применении разума и основать их на этом применении.

Только здесь и разгадывается загадка критики, как можно отрицать объективную реальность сверхчувственного приме-

ния категорий в спекуляции и тем не менее признавать за ними эту реальность по отношению к объектам чистого практического разума. Это неизбежно должно казаться непоследовательным до тех пор, пока такое практическое применение знают только по названию. Но как только на основании полного анализа последнего убеждаются, что мыслимая здесь реальность вовсе не сводится к теоретическому определению категорий и расширению познания до сверхчувственного, а этим только имеют в виду, что в практическом отношении им всегда присущ какой-то объект, так как они или *a priori* содержатся в необходимом определении воли, или неразрывно связаны с его предметом, то эта непоследовательность исчезает, так как применение этих понятий не такое, в каком нуждается спекулятивный разум [...]

Благодаря этому я понимаю, почему самые серьезные возражения против критики, которые мне до сих пор встречались, вертятся главным образом вокруг этих двух пунктов, а именно: с одной стороны, в теоретическом познании отрицаемая, а в практическом утверждаемая объективная реальность применяемых к ноуменам категорий, а с другой – парадоксальное требование считать себя как субъект свободы ноуменом. В самом деле, до тех пор, пока нет еще определенного понятия о нравственности и свободе, нельзя и угадать, что, с одной стороны, хотят полагать как ноумен в основу мнимого явления, а с другой – возможно ли вообще составить себе о нем понятие, если прежде все понятия чистого рассудка в теоретическом применении посвящались исключительно лишь явлениям [...]

Понятие свободы – это камень преткновения для всех эмпириков и в то же время ключ к самым возвышенным основоположениям для критических моралистов, которые видят благодаря ему, что они необходимо должны поступать рационально. Ввиду этого я прошу читателя внимательно просмотреть то, что говорится об этом понятии в заключительной части аналитики.

Пусть знатоки подобного рода работ сами судят о том, сколько усилий стоило такой системе чистого практического разума, какая развивается здесь из его критики, прийти, прежде всего, к истинной точке зрения, с которой можно верно указать ее це-

лое. Правда, она предполагает уже «Основы метафизики нравственности», но лишь поскольку эти «Основы» предварительно знакомят нас с принципом долга и обосновывают определенную формулу долга; в остальном же она обходится без посторонней помощи (*besteht es durch sich selbst*). В самом деле, если мы хотим классифицировать обязанности как обязанности человека, то частное их определение возможно только тогда, когда мы до этого познаем субъект этого определения (человека), исходя из его действительной природы, хотя бы лишь постольку, поскольку это необходимо по отношению к обязанности вообще; но это уже не относится к критике практического разума вообще, которая должна только показать принципы его возможности, объема и границ полностью без особого отношения к человеческой природе. Это деление относится, следовательно, к системе науки, а не к системе критики [...]

В этом исследовании я не опасаясь упрека в том, что хочу вводить новый язык, так как способ познания здесь сам собой становится близким к популярности. С этим упреком не согласится никто и в отношении первой критики, если он не только перелистывал книгу, но и продумал ее. Выдумывать новые слова там, где в языке нет недостатка в терминах для данных понятий, – это ребяческое стремление выделяться из толпы если не новыми и верными мыслями, то новыми заплатами на старом платье. Если поэтому читатели указанной книги знают более популярные термины, которые столь же соответствуют мысли, как соответствовали, по моему мнению, употребляемые мною термины, или надеются доказать ничтожность самих этих мыслей, а значит, и каждого обозначающего их термина, то в первом случае я буду им очень обязан: ведь я хочу только одного – быть понятым, а во втором они окажут услугу философии. Но пока те мысли еще существуют, я очень сомневаюсь, чтобы было возможно найти для них соответствующие и, однако, более употребительные термины. Так были бы теперь найдены априорные принципы двух способностей души – познавательной способности и способности желания – и определены по условиям, сфере и границам своего применения, а этим было бы положено прочное основание для систематической, и теоретической, и практической философии как науки [...]

Г. Гегель. Феноменология духа

[...] Особенно необходимо, чтобы философствование снова стало серьезным занятием. Относительно всех наук, изящных и прикладных искусств, ремесел распространено убеждение, что для овладения ими необходимо затратить большие усилия на их изучение и на упражнение в них. Относительно же философии, напротив, в настоящее время, видимо, господствует предрассудок, что, хотя из того, что у каждого есть глаза и руки, не следует, что он сумеет сшить сапоги, если ему дадут кожу и инструменты, тем не менее, каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно так же меркой для сапога в виде своей ноги. Будто и впрямь овладение философией предполагает недостаток знаний и изучения и будто она кончается там, где последние начинаются. Философия часто считается формальным, бессодержательным знанием, и нет надлежащего понимания того, что все, что в каком-нибудь знании и в какой-нибудь науке считается истиной и по содержанию, может быть достойно этого имени только тогда, когда оно порождено философией; что другие науки, сколько бы они ни пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной [...]

Если бы требовалось назвать царский путь к науке, нельзя было бы указать пути более удобного, чем путь, заключающийся в том, чтобы положиться на здравый человеческий смысл и читать рецензии на философские произведения, да, пожалуй, предисловия и первые параграфы этих произведений. Ибо в предисловиях и первых параграфах даются общие принципы, на которых все строится, а в рецензиях – наряду с историческими сведениями также критика, которая, – именно потому, что она критика, – стоит даже выше критикуемого. Этот обыденный путь проходит в домашнем платье, но возвышенное чувство вечного, священного, бесконечного шествует в первосвященнических облачениях – по пути, который сам уже является скорее непосредственным бытием в самом центре. Но подобно тому,

как такая глубина еще не открывает родника сущности, так и эти ракеты еще не есть эмпирей. Истинные мысли и научное проникновение можно приобрести только в работе понятия. Оно одно может породить ту всеобщность знания, которая есть не обыкновенная неопределенность и скудость здравого человеческого смысла, а развитое и совершенное познание, и не необыкновенная всеобщность дарований разума, развращающихся косностью и сомнением гения, а истина, достигшая свойственной ей формы, словом, всеобщность, которая способна быть достоянием всякого разума, обладающего самосознанием.

Так как то, благодаря чему существует наука, я усматриваю в самодвижении понятия, то, по-видимому, рассмотрение, показывающее, что приведенные и еще другие внешние стороны представлений нашего времени о природе и образе истины отклоняются от этого [моего взгляда], даже прямо противоположны ему. Такое рассмотрение не обещает благоприятного приема попытке изложить систему науки в данном определении. Но я не могу не принять в соображение, что если, например, иной раз самое лучшее в философии Платона видят в его мифах, не имеющих научной ценности, то бывали также времена (а их называли даже временами восторженности) когда аристотелевская философия ценилась за ее спекулятивную глубину, а «Парменид» Платона – величайшее, пожалуй, произведение искусства античной диалектики – считался истинным раскрытием и положительным выражением божественной жизни, и даже при большой тусклости того, что породил экстаз, этот плохо понятый экстаз на деле должен был быть не чем иным, как чистым понятием [...]

Естественно предполагать, что в философии, прежде чем приступить к самой сути дела, т. е. к действительному познанию того, что поистине есть, необходимо заранее договориться относительно познания, рассматриваемого как орудие, с помощью которого овладевают абсолютным, или как средство, при помощи которого его видят насквозь. Эта предположительность, по-видимому, оправдана, с одной стороны, тем, что бывают различные виды познания, и среди них один мог бы оказаться пригоднее другого для достижения этой конечной

цели, стало быть, возможен и неправильный выбор между ними, с другой – она оправдана, так как познание есть способность определенного вида и масштаба, то при отсутствии более точного определения его природы и границ, вместо неба истины можно овладеть облаками заблуждения. Эта предусмотрительность может, пожалуй, даже превратиться в убеждение, что все начинание, имеющее своей целью посредством познания сделать достоянием сознания то, что есть в себе, нелепо в понятии своем и что между познанием и абсолютным проходит граница, просто разобщающая их. Ибо если познание есть орудие для овладения абсолютной сущностью, то сразу же бросается в глаза, что применение орудия к какой-нибудь вещи не оставляет ее в том виде, в каком она есть для себя, а, напротив, формирует и изменяет ее. Или, если познание не есть орудие нашей деятельности, а как бы пассивная среда, сквозь которую проникает к нам свет истины, то и в этом случае мы получаем истину не в том виде, в каком она есть в себе, а в том, в каком она есть благодаря этой среде и в этой среде. В обоих случаях мы пускаем в ход средство, которым непосредственно порождается то, что противоположно его цели; или нелепость заключается скорее в том, что мы вообще пользуемся каким-либо средством. Правда, может казаться, будто этот недостаток устраним, если мы узнаем способ действия орудия, ибо такое знание дает нам возможность вычесть в итоге то, что в представлении, которое мы получаем об абсолютном при помощи орудия, принадлежит этому последнему, и таким образом получить истинное в чистом виде. Но эта поправка на деле лишь вернула бы нас к исходному положению. Ведь если мы отнимем от сформированной вещи то, что сделало с ней орудие, то эта вещь – в данном случае абсолютное – предстанет перед нами опять в том же самом виде, в каком она была и до этой, стало быть, ненужной, работы. Допустим, что орудие нужно вообще только для того, чтобы притянуть к себе с его помощью абсолютное, не внося в него при этом никаких изменений, на манер того, как птичку притягивают палочкой, обмазанной клеем. В таком случае, если бы абсолютное само по себе еще не попало к нам в руки и не желало бы попасть, оно уж, конеч-

но, посмеялось бы над этой хитростью. Ибо именно хитростью было бы в этом случае познание, так как оно постоянно старалось бы сделать вид, что занято чем-то иным, нежели выявлением непосредственного отношения. Если же рассмотрение познания, которое мы представляем себе как среду, ознакомит нас с законом преломления в ней лучей, то когда мы в итоге вычтем преломление, это также ни к чему не приведет; ибо познание есть не преломление луча, а сам луч, посредством которого мы приходим в соприкосновение с истиной, и после вычета познания для нас обозначилось бы только чистое направление или пустое место.

Но если, из опасения заблуждаться, проникаются недоверием к науке, которая, не впадая во мнительность, прямо берется за работу и действительно познает, то неясно, почему бы не проникнуться, наоборот, недоверием к самому этому недоверию, и почему бы не испытать опасения, что сама боязнь заблуждаться есть уже заблуждение. Фактически это опасение предполагает в качестве истины нечто, и весьма немалое, и опирается в своей мнительности и выводах на то, что само нуждается в предварительной проверке на истинность. А именно, оно предполагает представления о познании как о некотором орудии и среде, и к тому же отличие нас самих от этого познания. Главное же, оно предполагает, будто абсолютное находится по одну сторону, а познание – по другую для себя и отдельно от абсолютного и в качестве чего-то реального. Иными словами, оно предполагает тем самым, что познание, обретаясь вне абсолютного и, следовательно, вне истины, тем не менее, истинно. Предположение, при наличии которого то, что называется страхом перед заблуждением, следовало бы признать скорее страхом перед истиной.

Этот вывод вытекает из того, что только абсолютное истинно или что только истинное абсолютно. Его можно отвергнуть, если уяснить, что такое познание, которое, хотя и не познает абсолютного, как того хочет наука, тем не менее также истинно, и что познание вообще, хотя бы оно и было неспособно постигнуть абсолютное, тем не менее может быть способно к усвоению другой истины. Но, в конце концов, мы убеждаемся, что такие разговоры вокруг да около

сводятся к смутному различению абсолютно истинного от прочего истинного и что абсолютное, познание и т. д. суть слова, которые предполагают значение, до которого еще нужно добраться [...]

Ибо сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом. Так как оба суть для одного и того же [сознания], то оно само есть их сравнение; для одного и того же [сознания] выясняется, соответствует ли его знание о предмете последнему или не соответствует. Правда, предмет кажется одному и тому же [сознанию] лишь таким, каким оно его знает; кажется, будто оно не может узнать, каков он есть не для одного и того же [сознания], а в себе, и, следовательно, будто оно не может проверить на нем и свое знание. Однако именно в том, что сознание вообще знает о предмете, уже имеется налицо различие, состоящее в том, что для него (*ihm*) нечто есть в-себе [-бытие], а некоторый другой момент есть знание или бытие предмета для (*fur*) сознания. На этом различении, которое имеется налицо, основывается проверка. Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию. Тем самым для сознания выясняется, что то, что прежде было дано ему как в-себе [-бытие], не есть в себе или что оно было в себе только для него. Так как, следовательно, сознание в отношении своего предмета находит свое знание не соответствующим ему, то не остается неизменным и сам предмет; иначе говоря, изменяется критерий проверки, раз то, для чего он предназначался быть критерием, не выдерживает проверки; и проверка есть проверка не только знания, но и своего критерия.

Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета – поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется

опытом. В этом отношении в только что упомянутом процессе следует еще резче подчеркнуть один момент, выявляющий нечто новое о научной стороне дальнейшего изложения. Сознание знает нечто, этот предмет есть сущность или в-себе [-бытие]; но он и для сознания в-себе [-бытие]; тем самым выступает двусмысленность этого истинного. Мы видим, что у сознания теперь два предмета: один – первое «в себе», второй – бытие этого «в себе» для сознания. Второй предмет кажется, прежде всего, только рефлексией сознания в самого себя, процессом представления – не некоторого предмета, а только знания сознания о том первом предмете. Однако, как уже было указано, для сознания при этом изменяется первый предмет: он перестает быть в-себе [-бытием] и становится для него таким, который составляет в-себе [-бытие] только для него; но тем самым это есть тогда бытие этого «в себе», для сознания, истинное, а это значит, что оно есть сущность или предмет сознания. Этот новый предмет заключает в себе ничтожность первого, он есть приобретенный опыт относительно него.

Опыт, который сознание совершает относительно себя, по своему понятию может охватить полностью всю систему сознания или все царство истины духа, так что моменты этой истины проявляются в этой специфической определенности не как абстрактные, чистые моменты, а так, как они суть для сознания, или же так, как само сознание выступает в своем соотношении с ними, благодаря чему моменты целого суть формообразования сознания. Двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигнет пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, т. е. достигнет пункта, где явление становится равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом – с подлинной наукой о духе; и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания [...]

РАЗДЕЛ V. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ

О. Конт Дух позитивной философии

Предмет этого «слова»

1. Совокупность астрономических знаний, рассматриваемых до настоящего времени слишком изолированно, должна отныне составлять только один из необходимых элементов новой нераздельной системы общей философии, постепенно подготовленной в течение последних трех веков само собой получившимся схождением результатов всех великих научных трудов и достигшей, наконец, по своей отвлеченности истинной зрелости. В силу этого еще чрезвычайно мало понятого теперь тесного соотношения, сущность и назначение этого трактата не могли бы быть достаточно оценены, если бы это необходимое предварительное слово не было преимущественно посвящено надлежащему определению истинного основного духа этой философии, всемирное установление которой должно стать основной целью позитивного обучения. Так как она отличается, главным образом, постоянным преобладанием, одновременно логическим и научным, исторической или социальной точки зрения, то я должен сначала для того, чтобы ее лучше охарактеризовать, напомнить вкратце великий закон, который в моей Системе положительной философии я установил о полной интеллектуальной эволюции человечества, – закон, который, сверх того, будет впоследствии часто применяться в наших астрономических исследованиях.

Часть первая. Превосходство положительного мышления

Глава первая. Закон интеллектуальной эволюции человечества или закон трех стадий

2. Согласно моей основной доктрине, все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые, должны неизбежно пройти последовательно три теоретических стадии: теологическая, метафизическая и научная.

Первая стадия, необходимая во всех отношениях, должна отныне рассматриваться как чисто предварительная; вторая представляет собой в действительности только видоизменение разрушительного характера, имеющее лишь временное назначение – постепенно привести к третьей; именно на этой последней, единственно вполне нормальной стадии, строй человеческого мышления является в полном смысле окончательным.

1. Теологическая или фиктивная стадии.

3. В их первоначальном неминуемо теологическом проявлении все наши умозрения сами собой выражают характерное предпочтение наиболее неразрешимым вопросам, наиболее недоступным всякому исчерпывающему исследованию предметам. В силу контраста, который в наше время должен с первого взгляда казаться необъяснимым, но который, в действительности, был тогда в полной гармонии с истинно младенческим состоянием нашего ума, человеческий разум в то время, когда он еще не способен разрешать простейшие научные проблемы, жадно и почти исключительно ищет начала всех вещей, стремится найти либо начальные, либо конечные основные причины различных поражающих его явлений и основной способ их возникновения, словом, стремится к абсолютному знанию. Эта примитивная потребность естественно удовлетворяется, насколько этого требует такое состояние, и даже насколько она действительно могла бы когда-либо удовлетворяться благодаря нашему извечному стремлению облекать все в человеческие образы, уподобляя всякие наблюдаемые нами явления тем, которые мы сами производим и которые в силу этого начинают нам казаться, вследствие сопровождающей их непосредственной интуиции, достаточно известными. Для того чтобы лучше понять чисто теологический дух, являющийся результатом все более и более систематического развития этого первобытного состояния, не нужно ограничиваться рассмотрением его в последнем фазисе, заканчивающемся на наших глазах у наиболее передовых народов, но представляющемся далеко не наиболее характерным – необходимо бросить истинно философский взгляд на весь его естественный ход, дабы

оценить его основное тождество во всех последовательно свойственных ему трех главных формах.

4. Наиболее непосредственным и наиболее резко выраженным фазисом является собственно фетишизм, преимущественно заключающийся в том, что всем внешним телам приписывается жизнь, существенно аналогичная нашей, но почти всегда энергичная вследствие их обыкновенно сильного действия. Поклонение небесным светилам характеризует наиболее возвышенную ступень этой первой теологической стадии, вначале едва отличающейся от умственного состояния, на котором останавливаются высшие породы животных. Хотя эта первая форма теологической философии постоянно с очевидностью выступает в интеллектуальной истории всех наших обществ, она господствует теперь непосредственно только среди самой немногочисленной из трех великих рас, составляющих человеческий род.

5. В своем втором основном фазисе теологическое мышление, отливаясь в настоящий политеизм, очень часто смешиваемый современными народами с предыдущей стадией, ясно представляет свободное умозрительное преобладание воображения между тем, как раньше инстинкт и чувство имели перевес в человеческих теориях. Первоначальная философия в этом состоянии подвергается наиболее глубокому преобразованию, какому только доступна совокупность ее реального назначения, преобразованию, выражающемуся в том, что материальные предметы, наконец, лишаются навязанной им жизни, мистически переносимой на различные вымышленные, обыкновенно невидимые существа, непрерывное активное вмешательство которых становится отныне прямым источником всех внешних, а затем даже и человеческих явлений. Именно на протяжении этого характерного фазиса, еще недостаточно теперь оцененного, нужно, главным образом, изучать теологический дух, который здесь развивается столь полно и однородно, как никогда после: это время является во всех отношениях временем его наибольшего расцвета, одновременно умственного и социального. Большинство нашего рода не вышло еще из этой стадии, на которой упорно продолжает оставаться теперь, кроме выдающейся части черной

расы и наименее передовая часть белой, наиболее многочисленной из трех человеческих рас.

6. В третьем теологическом фазисе монотеизм, в собственном смысле слова, начинается с собой неизбежный упадок первоначальной философии, которая, вполне сохраняя за собой в течение долгого времени большое социальное влияние, хотя более кажущееся, чем действительное, претерпевает отныне быстрое уменьшение ее интеллектуального значения в силу естественного следствия, само собою вытекающего из характерного упрощения, благодаря которому разум начинает все более и более сокращать прежнее господство воображения, давая постепенно развиваться до тех пор почти незаметному всеобщему чувству, говорящему о необходимом подчинении всех явлений неизменным законам. Эта крайняя форма предварительного порядка вещей в ее чрезвычайно различных и даже совершенно несогласимых видах продолжает еще оставаться более или менее прочной у громадного большинства белой расы.

7. Каким бы несовершенным ни должен казаться теперь такой философский метод, весьма важно неразрывно связать нынешнее состояние человеческого разума со всем рядом его предшествовавших состояний, признавая, что теологический метод должен был быть долгое время столь же необходимым, сколь и неизбежным [...]

II. Метафизическая или абстрактная стадия.

9. Как ни кратко должны быть здесь общие объяснения о временном характере и подготовительном назначении единственной философии, действительно соответствующей младенческому состоянию человечества, они могут легко дать понять, что этот первоначальный образ мышления резко отличается во всех отношениях от того направления ума, которое, как мы увидим, отвечает зрелому состоянию человеческой мысли и что это различие слишком глубоко для того, чтобы постепенный переход от одного метода к другому мог впервые совершиться, как у индивида, так и у целого рода, без возрастающей помощи посредствующей философии, по существу ограниченной этой временной

функцией. Таково специальное участие собственно метафизической стадии в основной эволюции нашего ума, который, не терпя резких изменений, может подниматься почти незаметно от чисто теологического до открыто позитивного состояния, хотя это двусмысленное положение по существу приближается гораздо более к первому, чем ко второму. Господствующие умозрения сохранили на этой стадии существенный характер направления, свойственного абсолютным знаниям, только выводы подвергаются здесь значительному преобразованию, способному более облегчить развитие положительных понятий.

В самом деле, метафизика пытается, как и теология, объяснять внутреннюю природу существ, начало и назначение всех вещей, основной способ образования всех явлений, но вместо того, чтобы прибегать к помощи сверхъестественных факторов, она их все более и более заменяет сущностями (*entités*) или олицетворенными абстракциями, поистине характерное для нее употребление которых позволяло часто называть ее именем онтологии. Теперь очень легко наблюдать это способ философствования, который, оставаясь еще преобладающим в области наиболее сложных явлений, дает ежедневно, даже в наиболее простых и наименее отсталых теориях, столько заметных следов его долгого господства.

Историческое значение этих сущностей прямо вытекает из их двусмысленного характера, ибо в каждом из этих метафизических существ, присущем соответствующему телу и в то же время не смешивающемуся с ним, ум может, по желанию видеть либо действительную эманацию сверхъестественной силы, либо просто отвлеченное наименование рассматриваемого явления. Господствующее положение чистой фантазии тогда прекращается, но и истинное наблюдение не является еще преобладающим, только мысль приобретает большую широту и незаметно подготавливается к истинно научной работе. Нужно, сверх того, заметить, что в метафизической стадии умозрительная часть оказывается сначала чрезвычайно преувеличенной вследствие упорного стремления аргументировать вместо того, чтобы наблюдать стремления, которые во всех областях обыкновенно характеризуют метафизический образ мышления даже у его

наиболее знаменитых выразителей. Гибкий порядок концепций, который никоим образом не терпит постоянства, столь долго свойственного теологической системе, должен (к тому же очень скоро) достигнуть соответственного единства путем постепенного подчинения различных частных сущностей единой общей сущности – природе, предназначение которой заключается в том, чтобы представлять собою слабый метафизический эквивалент смутной универсальной связи, вытекающей из монотеизма [...]

III. Положительная или реальная стадия.

12. Эта длинная цепь необходимых предварительных фазисов приводит, наконец, наш постепенно освобождающийся ум к его окончательному состоянию рациональной положительности. Это состояние мы должны охарактеризовать здесь более подробно, чем две предыдущие стадии. Установив самопроизвольно, на основании стольких подготовительных опытов совершенную бесплодность смутных и произвольных объяснений, свойственных первоначальной философии (теологической и метафизической), наш ум отныне отказывается от абсолютных исследований, уместных только в его младенческом состоянии, и сосредоточивает свои усилия в области действительного наблюдения, принимающей с этого момента все более и более широкие размеры и являющейся единственно возможным основанием доступных нам знаний, разумно приспособленных к нашим реальным потребностям.

Умозрительная логика до сих пор представляла собой искусство более или менее ловко рассуждать согласно смутным принципам, которые, будучи недоступными сколько-нибудь удовлетворительному доказательству, постоянно возбуждали бесконечные споры. Отныне она признает как основное правило, что всякое предложение, которое недоступно точному превращению в простое изъяснение частного или общего факта, не может представлять никакого реального или понятного смысла. Принципы, которыми она пользуется, являются сами ни чем иным, как действительными фактами, но более общими и более отвлеченными, чем те, связь которых они должны образовать.

Каков бы ни был, сверх того, рациональный или экспериментальный метод их открытия, их научная сила постоянно вытекает исключительно из их прямого или косвенного соответствия с наблюдаемыми явлениями. Чистое воображение теряет тогда безвозвратно свое бывшее первенство в области мысли и неизбежно подчиняется наблюдению (таким путем создается вполне нормальное логическое состояние), не переставая, тем не менее, выполнять в положительных умозрениях столь же важную, как и неисчерпаемую функцию в смысле создания или совершенствования средств как окончательной, так и предварительной связи идей. Одним словом, основной переворот, характеризующий состояние возмужалости нашего ума, по существу, заключается в повсеместной замене недоступного определения причин в собственном смысле слова – простым исследованием законов, т. е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями. О чем бы ни шла речь, о малейших или важнейших следствиях, о столкновении и тяготении, или о мышлении и нравственности, – мы можем действительно знать только различные взаимные связи, свойственные их проявлению, не будучи никогда в состоянии проникнуть в тайну их образования [...]

15. После того, как постоянное подчинение воображения наблюдению было единодушно признано как первое основное условие всякого здорового научного умозрения, неправильное толкование часто приводило к тому, что стали слишком злоупотреблять этим великим логическим принципом, превращая реальную науку в бесплодное накопление несогласованных фактов, присущее которому достоинство могло бы состоять только в его частичной точности. Важно, таким образом, хорошо понять, что истинный положительный дух в основе не менее далек от эмпиризма, чем от мистицизма.

Именно в законах явлений действительно заключается наука, для которой факты в собственном смысле слова, как бы точны и многочисленны они ни были, являются всегда только необходимым сырым материалом. Рассматривая же постоянное назначение этих законов, можно сказать без всякого преувеличения, что истинная наука, далеко не способная образоваться

из простых наблюдений, стремится всегда по возможности избегать непосредственного исследования, заменяя последнее рациональным предвидением, составляющим во всех отношениях главную характерную черту положительной философии. Совокупность астрономических знаний дает нам ясно понять это. Такое предвидение, необходимо вытекающее из постоянных отношений, открытых между явлениями, не позволит никогда смешивать реальную науку с той бесполезной эрудицией, которая механически накапливает факты, не стремясь выводить одни из других.

Это важное свойство всех наших ясных умозрений не менее касается их действительной полезности, чем их собственного достоинства, ибо прямое исследование совершившихся явлений, не давая нам возможности их предвидеть, не могло бы нам позволить изменять их ход. Таким образом, истинное положительное мышление заключается преимущественно в способности видеть, чтобы предвидеть, изучать то, что есть, и отсюда заключать о том, что должно произойти согласно общему положению о неизменности естественных законов [...]

Глава вторая. Назначение положительного мышления

17. Рассмотрев отношение положительного мышления к внешним предметам наших умозрений, нужно закончить его характеристику оценкой и его внутреннего назначения – непрерывно удовлетворять наши собственные потребности, касающиеся созерцательной или активной жизни.

1. Полное и прочное устройство индивидуальной и коллективной гармонии в области мысли в отношении к человечеству.

18. Хотя чисто умственные запросы суть, без сомнения, наименее энергичные из всех потребностей, присущих нашей природе, их прямое и постоянное существование у всех мыслящих людей, тем не менее, не подлежит сомнению: они дают первый необходимый толчок нашим различным философским усилиям, слишком часто приписываемым преимущественно практиче-

ским импульсам; последние, правда, способствуют их развитию, но не могли бы их порождать.

Эти умственные нужды, относящиеся, как и все другие, к регулярному выполнению соответственных функций, требуют всегда счастливого сочетания прочности и активности, откуда одновременно вытекают потребности в порядке и прогрессе, или в связи и расширении. В продолжение долгого младенческого состояния человечества теолого-метафизические концепции единственно могли, согласно нашим предыдущим объяснениям, предварительно удовлетворять, хотя крайне несовершенным образом, этому двоякому основному условию. Но когда человеческий ум, наконец, достаточно созрел, чтобы открыто отказаться от недоступных ему исследований и мудро сосредоточить свою деятельность в области, оценка которой действительно доступна нашим способностям, тогда положительная философия поистине доставляет ему во всех отношениях гораздо более полное и более реальное удовлетворение этих двух элементарных потребностей. Таково, очевидно, с этой новой точки зрения, прямое назначение открываемых ею законов различных явлений и нераздельного с ними рационального предвидения [...]

II. Гармония между наукой и искусством, между положительной теорией и практикой.

22. Охарактеризовав основную способность положительно-го мышления по отношению к умозрительной жизни, нам остается рассмотреть его также в применении к конкретной жизни, где оно, не обнаруживая никакого действительно нового свойства, проявляет гораздо полнее и, в особенности, гораздо определеннее все те качества, которые мы за ним признали. Хотя теологические концепции были даже в этом отношении долгое время необходимы, дабы возбуждать и поддерживать смелость человека косвенной надеждой на своего рода бесконечное господство, тем не менее, именно в данном случае человеческий разум должен был прежде всего засвидетельствовать свое окончательное предпочтение реальным знаниям. В самом деле, положительное изучение природы начинает теперь пользоваться всемирным

одобрением, именно как рациональное основание воздействия человечества на внешний мир. Ничто не является в основе более мудрым, чем это грубое и само собой являющееся суждение, ибо такое назначение, когда оно надлежащим образом оценено, неизбежно напоминает, в форме наиболее удачно сокращенной, все великие черты истинного философского духа как относительно рациональности, так и касательно положительности. Естественный порядок, вытекающий в каждом практическом случае из совокупности законов соответственных явлений, должен, очевидно, быть нам сначала хорошо известен для того, чтобы мы могли либо его изменять в наших интересах, либо, по крайней мере, приспособлять к нему наше поведение, если, как и в области небесных явлений, всякое человеческое вмешательство здесь невозможно.

Такое применение в особенности способно сделать широко доступной оценку того рационального предвидения, которое, как мы видели, составляет во всех отношениях главную характерную черту истинной науки, ибо чистая эрудиция, где реальные, но не связанные знания заключаются в фактах, а не в законах, не могла бы, очевидно, удовлетворительно руководить нашей деятельностью. Было бы излишне дольше останавливаться на столь бесспорном объяснении [...]

24. Относительно этой тесной гармонии между наукой и искусством важно, в особенности, отметить обуславливаемую ею счастливую тенденцию развивать и укреплять социальное влияние здоровой философии в силу следствия, само собой вытекающего из возрастающего преобладания, очевидно приобретаемого промышленной жизнью в нашей современной цивилизации. Теологическая философия могла действительно соответствовать только той необходимой эпохе предварительной общественности, когда человеческая деятельность должна была быть преимущественно военной, дабы постепенно подготовить нормальное и совершенное общество, которое, согласно исторической теории, установленной мною в другом месте, не могло сначала существовать.

Политеизм преимущественно приспособлялся к древней завоевательной системе, а монотеизм – к средневековой оборонительной организации. Доставляя все большее и большее пре-

обладание промышленной жизни, новейшая общественность должна сильно благоприятствовать великому перевороту в области мысли, окончательно поднимающему теперь наш ум от теологического к положительному состоянию. Это деятельное повседневное стремление к практическому улучшению человеческого существования не только мало совместимо с религиозными предубеждениями, всегда преследующими, в особенности при монотеизме, совершенно другие цели, но такая деятельность, сверх того, способна по своей природе породить, в конце концов, всемирную оппозицию всякой теологической философии, столь же радикальную, как и естественную. В самом деле [...] промышленная жизнь в основе прямо противоречит всякому провиденциальному оптимизму, ибо она необходимо предполагает, что естественный порядок достаточно несовершенен для того, чтобы беспрерывно требовать человеческого вмешательства, между тем как теология логически не допускает другого средства изменения, как обращение за содействием к сверхъестественной силе [...]

С. Кьеркегор. Или-или

Часть I

[...] Бывают случаи, когда испытываешь бесконечную грусть при виде человека, совершенно одинокого на всем свете. На днях я видел бедную девушку, которая совсем одна шла в церковь на конфирмацию. Корнелий Непот рассказывает, как один военачальник, запертый неприятелем в крепости с большим кавалерийским отрядом, приказал ежедневно бить лошадей кнутом, чтобы они не захворали от чрезмерной праздности. Вот так и я живу сейчас, как в осажденной крепости, но, чтобы не понести урона от чрезмерного бездействия, я обычно плачу, пока не устану. Я скажу о своей печали то, что англичанин говорит о своем доме: моя печаль – *is my castle*. Многие считают печаль одним из жизненных удобств. Сдается мне, что я представляю собой нечто вроде шахматной фигуры, о которой противник говорит: заперта, ею нельзя ходить. «Аладдин» производит на нас такое освежающее впечатление именно потому, что эта пьеса выража-

ет гениальную, детскую дерзость в форме самых причудливых желаний. А многие ли в наше время поистине дерзают хотеть, дерзают желать, дерзают обратиться к природе [...]

Много ли тех, кто, сознавая, что человек создан по образу и подобию Божью (о чем сейчас столько болтают), поистине решился бы избрать для своих притязаний тон настоящего повелителя? Не стоим ли мы все, как Нуреддин, кланяясь и шаркая ножкой, боясь попросить слишком много или слишком мало? Не сводится ли мало-помалу всякое великое требование к болезненной рефлексии о собственном «я», когда мы незаметно переходим от требований решительного человека к претензиям, обращенным к нам самим, требованиям, на которые способен и ребенок. Впрочем, к этому нас как раз и готовят, для этого и воспитывают! [...] Поэзия не хочет умалить себя холодными подсчетами вероятностей, какие проводит пошлый рассудок. Дон Жуан все еще ступает по подмосткам со своими 1 003 возлюбленными, и никто не осмелится посмеяться над этим, никто не осмелится даже улыбнуться, – и все из уважения к почтенной традиции. А рискни поэт создать что-либо подобное сегодня, его наверняка осмеют. Какое редкостно грустное настроение овладело мною при виде бедняка, медленно бредущего по улице в своем довольно потертом светло-зеленом с желтым отливом сюртуке. Мне было жаль его, но особенно взволновал меня цвет его сюртука, так живо напомнивший мне мои первые ребяческие опыты, когда я упражнялся в благородном искусстве живописи. Этот цвет был одним из моих любимейших сочетаний красок. А не грустно ли, что такое сочетание, о котором я до сих пор вспоминаю с таким удовольствием, совсем не встречается в жизни? Все находят его резким, отталкивающим, пригодным лишь для размалевки нюрнбергских картинок. Если мне и случается натолкнуться на него, то это выпадает обычно при столь же грустных обстоятельствах. Носит его всегда либо сумасшедший, либо такой же несчастный, словом, человек, чувствующий себя лишним в мире, не признаваемый этим миром. А я-то всех своих героев всегда рисовал с этим незабываемым желто-зеленым оттенком одежды! Не общая ли это участь всех цветовых соче-

таний детства? Яркость, некогда присущая жизни, постепенно становится слишком сильной, слишком резкой для наших потускневших глаз! Ах, двери счастья, к сожалению, открываются не внутрь, так что их нельзя растворить бурным напором; они отворяются изнутри наружу, и тут уж ничего не поделаешь. Прав, у меня хватает мужества во всем сомневаться, у меня хватает мужества со всем бороться, но у меня нет мужества познать что-либо, мужества владеть чем-либо, присваивать нечто себе. Многие жалуются, что жизнь слишком прозаична, что она не похожа на роман, где обстоятельства всегда столь благоприятны. Я тоже жалею на то, что жизнь не роман, в котором надо побеждать жестокосердых родителей, троллей и кобольдов, неизменно освобождая заколдованных принцесс. Что значат все эти враги, вместе взятые, по сравнению с теми бледными, бескровными, но назойливыми ночными видениями, с которыми я борюсь и которых я сам наделил жизнью и внутренней сущностью? Как бесплодны мои душа и разум – и все же их непрерывно терзают тщетные родовые муки, страстные и мучительные! [...]

Из всех забавных вещей наиболее смешным мне кажется положение делового человека, спешащего на обед и спешащего на работу. И когда я вижу, как в решающий момент такому человеку садится на нос муха, или же его обгоняет и забрызгивает грязью повозка, которая движется еще быстрее, или же мост Книппельсбро вдруг поднимается и разводится прямо перед ним, или просто с крыши срывается черепица и убивает его на месте, я от души хохочу. Да и кто тут не рассмеется? Чего они добиваются, эти деловитые торопыги? Право же, они похожи на ту хозяйку, которая, когда дом ее загорелся, в своем крайнем волнении сумела спасти лишь каминные щипцы! Что еще они успевают спасти в грандиозном пожаре жизни? Вообще-то мне не хватает терпения жить. Я не могу увидеть, как растет трава, но раз уж это мне недоступно, я вовсе не хочу глядеть на нее. Взгляды мои – всего лишь поверхностные наблюдения *«fahrender Scholastiker»*, в спешке проходящего по жизни. Люди говорят, что Господь наполняет утробу, прежде чем глаза; я этого не заметил: глаза мои утомлены и насыщены, и все же я алкаю большего. За-

давайте любые вопросы, но не спрашивайте меня о причинах. Юную девушку можно простить, если она не способна указать причины, поскольку она живет чувством. Со мной все не так. Я обычно вижу слишком много причин, и чаще всего они взаимно противоположны: по этой причине я и не могу на них ссылаться. Что-то разладилось и в отношениях причин и следствий, так что они уже больше не зависят друг от друга [...]

Время течет, жизнь – это поток, так говорят люди. Сам я этого не замечаю. Для меня время стоит, и я стою вместе с ним. Все планы, которые я строю, обращаются против меня, и стоит мне плюнуть, как оказывается, что я плюю себе же в лицо. Я встаю утром и тут же ложусь опять. Лучше всего я чувствую себя вечером, когда гашу свет и прячу голову под одеялом. Тут я снова сажусь и оглядываю комнату с неописуемым удовольствием: ну что ж, доброй ночи, вот я и снова под одеялом. На что я гожусь? Ни на что и на все. Это поистине редкий талант, вот только оценит ли его мир? Бог знает, сумеет ли найти место девушка, которая хочет быть служанкой за все, а если и такой в доме не нужно, согласна вообще на что угодно. Нужно быть загадкой, и не только для других, но и для себя самого. Я изучаю себя; устав от этого, я для развлечения закуриваю сигару и думаю: один Господь знает, для чего Он меня предназначал или чего Он от меня хотел [...]

В чем вообще смысл жизни? Если разделить человечество на два класса, то окажется, что один работает, чтобы жить, другой же в этом не нуждается. Но зарабатывать себе на жизнь еще не может быть смыслом жизни, поскольку противоречиво полагать, будто непрерывное обеспечение условий существования может быть ответом на вопрос о том, что именно они обуславливают. Жизнь же другого класса не имеет иного смысла помимо пользования этими самыми условиями существования. Если же утверждать, что смысл жизни – в смерти, тут опять выйдет противоречие. Сущность наслаждения вовсе не в самом предмете наслаждения, но в сопровождающем его осознании. Если у меня в услужении был некий послушный дух, я приказал бы ему принести мне стакан воды, а тот доставил бы в кубке лучшие вина мира, я тотчас же прогнал бы его, ибо он должен понимать, что

наслаждение состоит не просто во вкушении чего-либо, но прежде всего в точном исполнении желания. Да, я не господин своей судьбы, я лишь нить, что среди прочих вплетена в ткань жизни! Но если не в моей власти прясть эту нить, я могу обрезать ее. Все достигается в покое, в божественном молчании [...]

Поразительно, что представление о вечности можно получить от двух совершенно противоположных жизненных примеров. Если я представлю себе несчастного бухгалтера, потерявшего рассудок от отчаяния, так как он довел свою компанию до разорения, сложив 6 и 7 и получив при этом 14, если я буду думать о нем день за днем, позабыв обо всем, повторяя лишь: $6 + 7 = 14$, в этом и будет образ вечности. Но точно так же, если я представлю себе сладострастную красавицу в гареме, – вот она склоняется на кушетку во всей своей прелести, не обращая внимания ни на кого на свете, – в этом тоже будет свой символ для вечности. Слова философов о Реальности зачастую столь же обманчивы, как вывеска в окне лавки, на которой сказано: «Глажка белья». Если вы принесете сюда свои вещи – останетесь в дураках; вывеска выставлена на продажу. Для меня нет ничего опаснее, чем вспоминать. Стоит мне вспомнить какое-либо жизненное отношение, как оно тут же перестает существовать. Говорят, что разлука обыкновенно оживляет любовь. Верно, однако она оживляет любовь лишь поэтически. Жизнь в воспоминаниях наиболее совершенна, удовольствия, о которых вспоминаешь, полнее, чем любая реальность, да и гораздо надежнее ее. Жизненное отношение, оставшееся в воспоминании, уже перешло к вечности, а это значит, что оно не представляет более временного интереса [...]

Что же мне делать? Говорят: добейся чего-нибудь в жизни. Должен ли я печатно оповестить всех о своей печали, представить новые доказательства уныния и ничтожества существования, обнаружить доселе не замеченные пороки человеческой жизни? Таким путем я мог бы, пожалуй, стяжать себе редкую награду – прославиться подобно астроному, открывшему пятна на Юпитере. Предпочитаю, однако, хранить молчание [...]

Женись, и ты об этом пожалеешь; не женись, и ты об этом тоже пожалеешь; если ты женишься или не женишься, ты пожа-

леешь и о том и о другом: независимо от того, женишься ты или не женишься, из всего важно, что основополагающий метафизический смысл повсюду с неизбежностью приводит к дилемме. То же самое лежит в основе и этого маленького философского эссе: тавтология в качестве высшего принципа мышления. Иначе говоря, если принцип противоречия верен (а именно он выражен в дилемме или-или), он является научным выражением для той же тавтологии (увы, многие ли поймут это!). Это единственно возможное единство, которое объемлет собой все остальное и благодаря которому только и держится система. А потому едва ли было бы эстетически правильным превратить это произведение в трактат о принципе противоречия; нет, все это я утверждаю с личной точки зрения, но то же самое можно показать и чисто спекулятивно, если не подниматься и не выходить за пределы [этого противоречия], все это произведение есть восхваление и идеализация тавтологии [...]

Такова, господа, сущность и квинтэссенция всякой философии. Лишь в отдельные моменты я смотрю на все *aeterno modo*, как это называл Спиноза, но живу-то я всегда *aeterno modo*. Многие полагают, что они живут именно таким образом, потому что, совершив то или иное действие, они затем соединяют или опосредуют противоположности. Но все это чистое недоразумение, ибо истинная вечность вовсе не наступает вслед за противоположностью «или – или», но сама предваряет ее. А потому для тех, кто опосредует, вечность будет всего лишь мучительно длинной последовательностью моментов времени, так как они всегда бывают поглощены двойственным сожалением. Мою философию по крайней мере легко уразуметь, поскольку принцип у меня только один, да и из него я, пожалуй, вовсе не исхожу. Необходимо различать последовательную диалектику, приложимую к «или – или», и вечную диалектику, которая здесь изложена. Так, когда я утверждаю, что не исхожу из собственного принципа, это не следует понимать как нечто, противоречащее его развитию, но скорее как негативное выражение самого этого принципа, благодаря которому сам принцип воспринимается

равно противостоящим как возможности исходить, так и возможности не исходить из него [...]

Опыт показывает, что философии вовсе не трудно начинать. Напротив. Она начинает с ничто, а потому всегда может начаться. Трудно же для самой философии и философов остановиться. Эта трудность преодолена в моей философии. Ведь если кто-то поверит сейчас, что когда я останавливаюсь, я и в самом деле останавливаюсь, он лишь продемонстрирует тем самым нехватку спекулятивной проницательности. Ибо я не останавливаюсь сейчас, я остановился уже тогда, когда начал. А потому философия моя обладает неоспоримым преимуществом краткости; кроме того, ее невозможно опровергнуть: ведь если кто-нибудь станет мне противоречить, у меня будет несомненное право назвать его безумцем [...]

Часть II

[...] Стало быть, возвышенная мысль заключена в том, что пред Богом мы всегда не правы. Если бы это не было так, если бы эта уверенность не проистекала из всего твоего существа, то есть из той любви, что в тебе пребывает, сами твои взгляды представляли бы перед нами совершенно иначе. Ты признавал бы тогда, что Господь всегда прав; ты вынужден был бы признать это, вследствие чего вынужден был бы признать также, что сам ты всегда не прав. Сделать это последнее признание тебе было бы несравненно тяжелее; ибо тебя можно было бы принудить к признанию, что Господь всегда прав, однако применить все это к себе самому, принять это знание всем своим существом, принудить тебя к этому было бы невозможно. Ты согласился бы признать, что Господь всегда прав и что вследствие этого сам ты всегда не прав, однако такое признание нисколько тебя не возвысило бы. Ведь в признании того, что Бог всегда прав, нет ничего возвышенного, а потому ничего возвышенного нет и в той мысли, которая с необходимостью из этого вытекает. Когда ты признаешь, что Бог всегда прав, ты сам пребываешь вне Бога, и то же самое происходит, когда ты вследствие этого вынужденно признаешь, что сам ты всегда не прав. И напротив, когда ты вовсе не убежден в том, что всегда не прав, когда ты вовсе не утверждаешь этого на

основании предыдущего знания, ты пребываешь внутри укрытым в Господе. В этом и состоит твоя мольба, твоя преданность, твой страх Божий. Предположим, ты любил некоего человека, ты желал быть всегда неправым перед ним, однако, о несчастье! он не был тебе верен, и как бы ты ни противился этому, какую бы боль это тебе ни причиняло, ты становился прав перед ним и не прав в том, что любил его так сильно. И все же душа твоя жаждет такой любви, и только в ней ты можешь найти себе покой, и мир, и счастье. Тогда душа твоя поворачивается от конечного к бесконечному; именно там она находит свой предмет, там любовь твоя становится счастливой. Ты говоришь себе: я стану любить Бога, Он дарует любящему все, Он исполняет мое высшее, мое единственное желание: чтобы я всегда мог быть неправым перед Ним; никогда больше тревожное сомнение не оторвет меня от Него, никогда меня не ужаснет мысль о том, что я мог бы оказаться правым перед Ним, ибо пред Богом я всегда не прав. И разве это не так, разве это не было твоим единственным, твоим высшим желанием? Разве тебя не охватывал ужасный страх, когда хотя бы на одно мгновение в душе твоей рождалась мысль, что ты можешь оказаться правым, что не воля Божья будет мудростью, но собственные твои планы, не мысль Божья будет справедливостью, но собственные твои поступки, не сердце Божье будет любовью, но собственные твои чувства? И разве не было твоим высшим блаженством сознание того, что ты никогда не сможешь любить так, как любят тебя? И значит, то, что пред Богом ты всегда не прав, это не мудрость, которую ты должен признать, не утешение, которое смягчает твою боль, не временная замена чему-то лучшему; о нет, это радость, внутри которой ты одерживаешь победу и над собой самим, и над миром, это твоё наслаждение, твоя хвалебная песнь, твоя мольба, это доказательство того, что любовь твоя счастлива, как может быть счастлива только любовь, которой мы любим Бога. А потому и убеждение в том, что пред Богом мы всегда не правы, это возвышенная мысль; возвышенно в ней то, что мы не правы, возвышенно и то, что это происходит всегда. Она проявляет свою способность возвышать

нас двояким образом: частью полагая конец сомнению и утишая заботы этого сомнения, частью же – вдохновляя нас на действия.

Помнишь ли ты еще, мой слушатель, то мудрое рассуждение, которое было описано выше? Она казалось таким надежным и верным, оно разъясняло все с такой легкостью, оно было готово неизменно спасать и поддерживать каждого человека на протяжении всей его жизни, оставаясь непоколебимым посреди бурь сомнения. Оно восклицало, обращаясь к смущенным и неуверенным: «Мы делаем, что можем»! И действительно, нельзя отрицать, что, если мы действительно поступаем так, это рассуждение помогает. Больше ему нечего добавить, оно рассеивается как сон или же превращается в монотонный повтор, звучащий в ушах сомневающегося и неуверенного. Однако стоит сомневающемуся действительно пожелать прибегнуть к нему, как вдруг оказывается, что сделать это невозможно, поскольку рассуждение это только запутывает его в силках новых трудностей. У сомневающегося не оказывается времени поразмыслить над тем, что он мог бы сделать, поскольку одновременно с этим ему уже нужно было начинать делать то, что он мог. Если же он находил время для размышлений, такое исследование сообщало ему только нечто большее или нечто меньшее, неизменно предлагая всего лишь некое приближение, никогда не давая ему исчерпывающих ответов. Но как может человек измерять свое отношение к Богу через нечто большее или меньшее, определяя его лишь в некотором приближении? Так человек этот поневоле убеждается в том, что это мудрое рассуждение – друг весьма вероломный, что друг этот, притворяясь, будто хочет ему помочь, только заманивает его в силки новых сомнений, рождая тревогу и вовлекая его в бесконечный круг путаницы. Бывшее прежде темным, но не внушавшее ему большой тревоги, теперь вовсе не стало яснее, да к тому же еще душа его погрузилась в заботы и тревоги сомнения. Ведь только в бесконечном отношении к Богу может успокоиться сомнение, только в бесконечно свободном отношении к Богу тревога может обратиться в радость. Человек пребывает в бесконечном отношении к Богу, когда признает, что Бог всегда прав, и он пребывает в бесконечно свободном отно-

шении, когда признает, что сам он всегда не прав. Так успокаивается сомнение; ибо движение сомнения и состоит в том, что в одно мгновение он может быть прав, в другое же – не прав, так что человек постоянно оказывается в какой-то степени правым, а в какой-то – неправым, причем это определяет собою и его отношение к Богу; но подобное отношение к Богу вообще нельзя считать истинным отношением, оно-то как раз и давало пищу сомнению. В отношениях же с другими людьми вполне возможно, чтобы человек оказывался частью прав, частью же – не прав, то есть оказывался в какой-то степени правым, а в какой-то – неправым, поскольку сам он, как и всякий человек, остается конечным, и, соответственно, отношение его остается отношением конечным, всегда пребывающем в чем-то большем или в чем-то меньшем. Стало быть, до тех пор, пока сомнение будет превращать бесконечное отношение в отношение конечное, и до тех пор, пока мудрое рассуждение будет стремиться наполнить бесконечное отношение неким конечным содержанием, человек будет пребывать в сомнении. Потому всякий раз, когда сомнение пытается поселить в человеке тревогу по какой-то частной причине, нашептывая ему, что он слишком страдает, что данное испытание превосходит его слабые силы, он специально учится забывать конечное в бесконечном, понимая, что всегда не прав. Потому всякий раз, когда забота сомнения пытается опечалить его, он научается возвышать себя из конечного в бесконечное; ибо сознание, что он всегда не прав – это крыло, уносящее его в бесконечность, это страстное томление, с которым он ищет Бога, это любовь, в которой он Бога находит. Так что пред Богом мы всегда не правы. Однако не будет ли такая мысль слишком обманчивой? Какой бы она ни была возвышенной, не окажется ли она слишком опасной для человека, не заманит ли она его в некую грезу, внутри которой он сам выдумает свое отношение с Богом, тогда как на самом деле никакого отношения тут не будет вовсе? Не подорвет ли она силу воли и крепость намерения? Во все нет! Разве человек, который желал быть всегда неправым перед другим человеком, оставался апатичным и бездеятельным? Разве он не делал все, что было в его власти, чтобы только

оказаться правым, – и при этом желал лишь одного – быть неправым? И разве сама мысль о том, что пред Богом мы всегда не правы, не должна воодушевлять нас, ведь выражает она как раз то, что любовь Господа всегда больше нашей любви? Разве мысль об этом не позволяет человеку радостно действовать? – ведь когда мы обуреваемы сомнениями, на действие у нас уже не остается сил; разве она не заставляет пламенеть его дух? – ведь когда мы подсчитываем все в конечных отношениях, дух наш теряет этот внутренний огонь. И если тебе было отказано в твоём единственном желании, мой слушатель, ты все равно радуешься [...]

**Ф. Ницше. Человеческое, слишком человеческое.
Книга для свободных умов**

Предисловие

1. Довольно часто и всегда с большим удивлением мне говорили, что есть что то общее и отличительное во всех моих произведениях, начиная с «Рождения трагедии» вплоть до недавно опубликованного «Пролога к философии будущего»: все они содержат – говорили мне – западни и сети для неосторожных птиц и едва ли не постоянный незаметный призыв к перевороту всех привычных оценок и ценимых привычек. Как? Все это только – человеческое, слишком человеческое? К этому вздоху приводит чтение моих произведений; читатель испытывает некоторого рода пугливость и недоверие даже к морали, более того, его немало искушает и поощряет к защите худших вещей мысль: а что, если это – только наилучшим образом оклеветанные вещи? Мои произведения называли школой подозрения, еще более – школой презрения, к счастью, также школой мужества и даже дерзости. И действительно, я и сам не думаю, чтобы кто то когда либо глядел на мир с таким глубоким подозрением, как я, и не только в качестве случайного адвоката дьявола, но и – выражаясь богословски – в качестве врага и допросчика Бога; и кто угадывает хоть что нибудь из последствий всякого глубокого подозрения – из озноба и тревог одиночества, на которые осуждает всякая безусловная различность взора, – тот поймет также, как

часто, чтобы отдохнуть от себя и как бы временно забыть себя, я тщился приютиться где либо – в какой либо почтительности, или вражде, или научности, или шаловливости, или глупости, а также почему, когда я не находил того, что мне было нужно, мне приходилось искусственно овладевать им, подделывать и сочинять себе это (и разве поэты делали когда либо что другое? и для чего же и существует все искусство на свете?). Но что мне было всегда нужнее всего для моего лечения и самовосстановления, так это вера, что я не одинок в этом смысле, что мой взор не одинок, – волшебное чаяние родства и равенства во взоре и вожделении, доверчивый покой дружбы, слепота вдвоем, без подозрений и знаков вопроса, наслаждение внешностью, поверхностью, близким и ближайшим – всем, что имеет цвет, кожу и видимость. Может быть, в этом отношении меня можно уличить в кое каком «искусстве» и признать тонким фальшивомонетчиком; уличить, например, в том, что я намеренно умышленно закрывал глаза на шопенгауэровскую слепую волю к морали в ту пору, когда я уже ясно различал в делах морали, а также что я обманывал себя насчет неизлечимого романтизма Рихарда Вагнера, как если бы он был началом, а не концом; а также насчет греков, а также насчет немцев и их будущности – и, может быть, наберется еще целый длинный список этих «также»? Но допустим, что все это так, что во всем этом можно с полным основанием уличить меня; что же вы знаете, что можете вы знать о том, сколько хитрости самосохранения, сколько разума и высшей предосторожности содержится в таком самообмане – и сколько лживости мне еще нужно, чтобы я мог всегда сызнова позволять себе роскошь моей правдивости?... Довольно, я еще живу; а жизнь уж так устроена, что она основана не на морали; она ищет заблуждения, она живет заблуждением... но не правда ли? я опять уже принялся за свое, начал делать то, что делаю всегда, – я, старый имморалист и птицелов, – говорить безнравственно, вненравственно, «по ту сторону добра и зла»?

2. Так, однажды, когда мне это было нужно, я избрал для себя и «свободные умы», которым посвящена эта меланхолично смелая книга под названием «Человеческое, слишком челове-

ское»; таких «свободных умов» нет и не было – но, повторяю, общение с ними было мне нужно тогда, чтобы сохранить хорошее настроение среди худого устройства (болезни, одиночества, чужбины, *acedia*, бездеятельности); они были мне нужны, как brave товарищи и призраки, с которыми болтаешь и смеешься, когда есть охота болтать и смеяться, и которых посылаешь к черту, когда они становятся скучными, – как возмещение недостающих друзей. Что такие свободные умы могли бы существовать, что наша Европа будет иметь среди своих сыновей завтрашнего и послезавтрашнего дня таких веселых и дерзких ребят во плоти и осязательно, а не, как в моем случае, в качестве схем и отшельнической игры в тени – в этом я менее всего хотел бы сомневаться. Я уже вижу, как они идут, медленно медленно; и, может быть, я содействую ускорению их прихода, описывая наперед, в чем я вижу условия и пути их прихода? [...]

Отдел первый. О первых и последних вещах

2. Наследственный недостаток философов. Все философы обладают тем общим недостатком, что они исходят из современного человека и мнят прийти к цели через анализ последнего. Непроизвольно им предносится «человек» вообще, как некая *aeterna veritas*, как неизменное во всеобщем потоке, как надежное мерило вещей. Однако все, что философ высказывает о человеке, есть, в сущности, не что иное, как свидетельство о человеке весьма ограниченного промежутка времени. Отсутствие исторического чувства есть наследственный недостаток всех философов; многие из них принимают даже самоновейшую форму человека, возникшую под влиянием определенных религий, иногда просто под влиянием определенных политических событий, за прочную форму, из которой следует исходить. Они не хотят усвоить того, что человек есть продукт развития, что и его познавательная способность есть продукт развития, тогда как некоторые из них хотят даже вывести весь мир из этой познавательной способности. Но все существенное в человеческом развитии произошло в первобытные времена, задолго до тех 4 000 лет, которые мы приблизительно знаем; в этот последний промежуток человек вряд

ли сильно изменился. Философ же видит «инстинкты» в современном человеке и признает, что они принадлежат к неизменным фактам человеческой жизни и в этом смысле образуют даже ключ к пониманию мира вообще; вся телеология построена на том, что о человеке последних четырех тысячелетий говорят как о вечном человеке, к которому все вещи в мире изначально имеют естественное отношение. Однако все возникло; не существует вечных фактов, как не существует абсолютных истин. Следовательно, отныне необходимо историческое философствование, а вместе с ним и добродетель скромности.

25. Частная и мировая мораль. С тех пор как утрачена вера, что Бог руководит судьбами мира в целом и, несмотря на все кажущиеся отклонения в пути человечества, все же превосходно ведет его, – люди должны сами ставить себе вселенские, объемлющие всю землю, цели. Прежняя мораль, в особенности мораль Канта, требует от отдельного человека действий, которых можно желать от всех людей; это было прекрасное наивное мнение: как будто кто либо без дальнейших размышлений знает, при каком поведении человечество, как целое, преуспевает, т. е. какие действия вообще желательны; эта теория, подобно учению о свободе торговли, предполагает, что всеобщая гармония должна возникнуть сама собою по врожденным законам развития. Быть может, будущий обзор потребностей человечества признает отнюдь не желательным, чтобы все люди поступали одинаково; напротив, в интересах вселенской цели придется для отдельных этапов человечества поставить специальные задачи, при случае, быть может, даже дурные задачи. Во всяком случае, если человечество не хочет погубить себя таким планомерным всеобщим управлением, то должно быть найдено в неизвестном доселе размере знание условий культуры как научное мерило для вселенских целей. В этом состоит огромная задача великих умов ближайшего века.

27. Замена религии. Считается одобрением какой либо философии, если ее признают заменой религии для народа. И действительно, в духовной экономике иногда необходимы переходные группы мыслей; так, переход от религии к научному миропониманию есть насильственный опасный скачок, которого нельзя

рекомендовать. В этом смысле указанное одобрение справедливо. Но нужно, наконец, также понять, что потребности, которые удовлетворяла религия и отныне должна удовлетворять философия, не неизменны; сами эти потребности можно ослабить и истребить. Вспомним, например, христианскую душевную нужду, вздохи о внутренней испорченности, заботу о спасении – все это суть представления, проистекающие только из заблуждений разума и заслуживающие не удовлетворения, а уничтожения. Философия может быть полезна либо тем, что она также удовлетворяет эти потребности, либо тем, что она их устраняет; ибо это суть привитые, ограниченные во времени потребности, которые покоятся на предпосылках, противоречащих предпосылкам науки. Здесь в качестве перехода следует скорее воспользоваться искусством, чтобы облегчить перегруженную чувствами душу, ибо искусство гораздо менее поддерживает эти представления, чем метафизическая философия. От искусства можно затем легче перейти к действительно освобождающей философской науке.

32. Несправедливость необходима. Все суждения о ценности жизни развиты нелогично и потому несправедливы. Нечистота суждения лежит, прежде всего, в характере доступности материала, который именно весьма неполон, во вторых, в способе, каким ему подводится итог, и, в третьих, в том, что каждая отдельная часть материала есть в свою очередь результат нечистого познания, и притом совершенно неизбежно. Ни один опыт, например, о человеке, как бы близок нам ни был последний, не может быть настолько полным, чтобы мы имели логическое право подвести ему общий итог; все оценки преждевременны и неизбежно должны быть таковыми. Наконец, мера, которою мы мерим, – наше существо – есть не неизменная величина, у нас есть настроения и колебания, и все же мы должны были бы знать себя как прочное мерило, чтобы справедливо оценить отношение какой либо вещи к нам. Быть может, из этого должно вытекать, что вообще не следует судить; если бы только можно было жить, не производя оценок, не имея симпатий и антипатий! – ибо всякая симпатия и антипатия связаны с оценкой. Инстинкта, влекущего к чему либо или отвлекающего от чего либо, без сознания

того, что хочешь полезного и избегаешь вредного, – инстинкта без некоторого рода познающего определения ценности цели не существует у человека. Мы изначально нелогичные, и потому несправедливые существа, и можем познать это; и это есть одна из величайших и самых неразрешимых дисгармоний бытия.

34. К успокоению. Но не становится ли вся наша философия трагедией? Не становится ли истина враждебной жизни и улучшению? Один вопрос, по видимому, вертится у нас на языке и все же боится быть услышанным: можно ли сознательно пребывать в неправде? или, если это неизбежно, то не следует ли тогда предпочесть смерть? Ибо долга более не существует; мораль, поскольку она содержала долг, в такой же мере ведь уничтожена нашим пониманием, как и религия. Познание может сохранить в качестве мотивов только удовольствие и страдание, пользу и вред; но в какое отношение встанут эти мотивы к чувству истины? Ведь и они соприкасаются с заблуждениями (поскольку, как указано, симпатия и антипатия и их весьма несправедливые оценки существенно определяют наше удовольствие и страдание). Вся человеческая жизнь глубоко погружена в неправду; отдельный человек не может извлечь ее из этого колодца, не возненавидя при этом из глубины души своего прошлого, не признавая нелепыми свои нынешние мотивы вроде мотива чести и не встречая насмешкой и презрением тех страстей, которые проталкивают его к будущему и к счастью в будущем. Правда ли, что для нас остается только миросозерцание, которое в качестве личного результата влечет за собой отчаяние и в качестве теоретического результата – философию разрушения? – Я думаю, что в последующем действии познания решающее значение имеет темперамент человека: столь же легко, как описанное последующее действие, возможное у отдельных натур, я мог бы себе представить и иное, в силу которого возникла бы более простая и более чистая от аффектов жизнь, чем нынешняя, так что сперва, правда, по старой унаследованной привычке сохранили бы еще силу старые мотивы – более бурные страсти, – но постепенно они становились бы слабее под влиянием очищающего познания. Под конец мы стали бы жить среди людей и с самими

с собой, как среди природы, без похвалы, порицания, рвения, наслаждаясь, как зрелищем, многим, чего доселе мы могли только бояться. Мы освободились бы от напыщенности и не ощущали бы подстрекательства мысли, что человек – это не только природа или нечто большее, чем природа. Правда, для этого требуется, как сказано, хороший темперамент, крепкая, кроткая и в основе жизнерадостная душа, настроение, которое не должно было бы остерегаться козней и внезапных взрывов и в своих проявлениях было бы совершенно свободно от ворчащего тона и озлобленности – этих известных неприятных качеств старых собак и людей, которые долго сидели на цепи. Напротив, человек, с которого в такой мере спали обычные цепи жизни, что он продолжает жить лишь для того, чтобы все лучше познавать, – такой человек должен уметь без зависти и досады отказываться от многого, и даже от всего, что имеет цену для других людей; его должно удовлетворять, как самое желанное состояние, такое свободное парение над людьми, обычаями, законами и привычными оценками. Радость от такого состояния он охотно делит с другими, и, быть может, у него нет ничего иного, чем бы он мог поделиться – что, впрочем, есть еще одно лишение, еще одно лишнее отречение. Если, несмотря на это, от него потребуют большего, то он благожелательно покачает головой, покажет на своего брата, свободного человека действия, и, быть может, не скроет некоторой насмешки: ибо «свобода» последнего есть дело особое.

Отдел второй. К истории моральных чувств

[...]

45. Двойная предыстория добра и зла. Понятие добра и зла имеет двойную предысторию, а именно, во первых, в душе господствующих родов и каст. Кто в состоянии отплачивать добром за добро и злом за зло и кто действительно чинит возмездие, т. е. бывает благодарным и мстительным, тот называется хорошим; кто бессилен и не может совершать возмездия, признается дурным. В качестве хорошего принадлежишь к «хорошим», к общине, которая обладает корпоративным чувством, ибо все члены ее связаны между собою инстинктом возмездия. В качестве дурного

принадлежишь к «дурным», к толпе бессильных людей, лишенных корпоративного чувства. Хорошие суть каста, дурные – масса, подобная пыли. Добро и зло означают в течение известного времени то же, что знатность и ничтожность, господин и раб. Напротив, врага не считают дурным: он способен к возмездию. Троянцы и греки у Гомера одинаково хороши. Не тот, кто причиняет нам вред, а только тот, кто возбуждает презрение, считается дурным. В общине хороших добро наследуется; дурной не может вырасти из столь хорошей почвы. Если, тем не менее, кто либо из хороших делает нечто недостойное хорошего, то прибегают к уверткам: вину приписывают, например, Богу, утверждая, что он поразил хорошего слепотой и безумием. Во вторых, в душе поработанных, бессильных. Здесь всякий иной человек считается враждебным, бессовестным, насилующим, жестоким, хитрым, будь он знатного или низкого происхождения. «Злой» есть здесь эпитет каждого человека и даже каждого допускаемого живого существа, например Бога; человеческое, божественное равносильно дьявольскому, злumu. Признаки благодати, сострадания, готовности помочь воспринимаются боязливо, как козни, как преддверие ужасного исхода, как обман и хитрость – словом, как утонченная злоба. При таком настроении личности почти не может возникнуть общение, в лучшем случае возникает грубейшая форма последнего; так что всюду, где господствует это понимание добра и зла, близка гибель отдельных людей, их племен и рас. – Наша современная нравственность выросла на почве господствующих родов и каст.

92. Происхождение справедливости. Справедливость (правомерность) возникает первоначально среди приблизительно одинаково могущественных, как это правильно понял Фукидид (в ужасном разговоре афинских и мелосских послов); где нет точно различимого превосходства в силе и борьба привела бы к бесплодному обоюдному вреду, там возникает мысль о соглашении и об обсуждении взаимных притязаний: первоначальный характер справедливости есть характер обмена. Каждый удовлетворяет другого тем, что каждый получает то, что он больше ценит, чем другой. Каждому дают, что он хочет иметь, как принадлежащее отныне ему, и получают взамен желаемое. Справедливость есть,

следовательно, воздаяние и обмен при условии приблизительно-го равенства сил; так, первоначально месть принадлежит к области справедливости, она есть обмен. Так же и благодарность. Справедливость естественно сводится к точке зрения рассудительного самосохранения, т. е. к следующему эгоистическому соображению: «Зачем я буду бесполезно вредить себе и при этом все же, быть может, не достигну своей цели?» Таково происхождение справедливости. Благодаря тому, что люди, в силу своей интеллектуальной привычки, забыли первоначальную цель так называемых справедливых, правомерных поступков, и особенно благодаря тому, что в течение тысячелетий дети приучались восторгаться такими поступками и подражать им, – возникла видимость, будто справедливый поступок не эгоистичен. На этой видимости же покоится его высокая оценка, которая, сверх того, как все оценки, еще продолжает беспрерывно расти; ибо все высоко ценимое является предметом самоотверженного стремления, подражания, распространения и растет потому, что ценность затраченного усилия и усердия присчитывается еще каждым отдельным человеком к ценности почитаемой вещи. Сколь мало нравственным выглядел бы мир без забывчивости!

Поэт мог бы сказать, что Бог поставил забвение как стража у порога храма человеческого достоинства.

102. «Человек поступает всегда хорошо». Мы не обвиняем природу в безнравственности, когда она ниспосылает нам грозу и заставляет нас промокнуть до нитки; почему же мы называем безнравственным человека, который причиняет нам вред? Потому что здесь мы принимаем произвольно действующую свободную волю, там же – необходимость. Но это различие ошибочно. Далее: даже намеренное нанесение вреда мы не при всех условиях называем безнравственным. Например, мы без колебаний, сознательно убиваем комара просто потому, что его жужжание нам неприятно, мы сознательно наказываем преступника и причиняем ему страдания, чтобы защитить себя самих и общество. В первом случае сознательно причиняет страдание личность, чтобы сохранить себя или даже просто чтобы избежать неприятности; во втором случае это делает государство. Всякая мораль

допускает намеренное нанесение вреда при необходимой самообороне – когда речь идет о самосохранении. Но обе эти точки зрения достаточны, чтобы объяснить все злые действия, совершаемые людьми против людей. Человек хочет получить удовольствие или избежать страдания; в каком либо смысле дело всегда идет о самосохранении. Сократ и Платон правы: что бы человек ни делал, он всегда поступает хорошо, т. е. делает то, что кажется ему хорошим (полезным), смотря по развитию его интеллекта, по степени его разумности.

Отдел третий. Религиозная жизнь

108. Двойная борьба со злом. Когда нас постигает бедствие, то его можно одолеть либо устранением его причины, либо изменением действия, которое оно оказывает на наше сознание, т. е. истолкованием его как блага, польза которого, быть может, уяснится нам позднее. Религия и искусство (равно как метафизическая философия) пытаются воздействовать на изменение сознания, отчасти через изменение нашего суждения о переживании (например, с помощью положения: «Кого Бог любит, того Он и наказывает»), отчасти через пробуждение наслаждения скорбью и вообще эмоцией (что образует исходную точку трагического искусства). Чем более человек склонен перетолковывать бедствие и приспособляться к нему, тем менее он способен усмотреть причины бедствия и устранить их; временное смягчение боли и наркотизация, которыми обыкновенно пользуются, например, при зубной боли, удовлетворяют его и при более серьезных страданиях. Чем больше падает господство религий и всякого рода наркотических искусств, тем основательнее люди обращают внимание на действительное устранение бедствий. Правда, это наносит ущерб сочинителям трагедий: ибо материал для трагедии все сокращается, так как область неумолимого и неотвратимого рока все больше сужается, – и еще вреднее это для священнослужителей: ибо они доселе жили наркотизацией человеческих бедствий.

113. Христианство как древность. Когда в воскресенье утром мы слышим звон старых колоколов, мы спрашиваем себя:

возможно ли? Это относится к распятому две тысячи лет назад иудею, который говорил, что он – Сын Божий. Доказательства для такого утверждения не существует. Несомненно, в наше время христианская религия есть древность, сохранившаяся с отдаленных времен, и что в ее утверждения верят – тогда как в других случаях мы весьма строги в проверке притязаний, составляет, быть может, древнейшую часть этого наследия. Бог, который производит на свет детей от смертной женщины; мудрец, который призывает не работать больше, не чинить суда, но внимать знамениям предстоящего конца мира; справедливость, принимающая жертву невинного как всеискупительную жертву; некто, велящий своим ученикам пить его кровь; молитвы о свершении чуда; грехи, содеянные против Бога и отпущенные Богом; страх перед потусторонним, вратами которого оказывается смерть; образ креста как символ в некое время, не ведающее больше назначения и позора креста, – как загадочно веет от всего этого на нас, как из гробницы древнейшего прошлого! Можно ли поверить, что в нечто подобное еще верят?

115. Быть религиозным с пользой. Существуют трезвые, дельные в своей профессии люди, к которым религия пришта как клочок высшей человечности; они поступают очень хорошо, оставаясь религиозными, это украшает их. Все люди, которые не умеют владеть никаким оружием, если причислить к оружию также язык и перо, становятся раболепными; для таких людей христианская религия весьма полезна, ибо раболепие принимает в ней внешность христианской добродетели и поразительно разукрашивается. Люди, которым их ежедневная жизнь кажется пустой и монотонной, легко становятся религиозными. Это понятно и простительно. Но только они не имеют права требовать религиозности от тех, чья ежедневная жизнь протекает не пусто и не монотонно.

135. Итак, известная ложная психология, известного рода фантастика в истолковании мотивов и переживаний есть необходимая предпосылка того, чтобы человек стал христианином и испытал потребность в спасении. С уяснением этих заблуждений разума и фантазии человек перестает быть христианином.

Отдел четвертый. Из души художников и писателей

149. Медленная стрела красоты. Самый благородный вид красоты есть тот, который не сразу захватывает, который овладевает не бурным упоением (такая красота легко возбуждает отвращение), а тот медленно вливающийся вид красоты, который почти незаметно уносишь с собой, который потом иногда снова встречаешь во сне и который, наконец, после того как он долго скромно лежал в нашем сердце, всецело овладевает нами, наполняет наши глаза слезами и наше сердце – тоской. К чему стремимся мы, созерцая красоту? К тому, чтобы быть прекрасными. Нам мнится, с этим должно быть связано много счастья. Но это есть заблуждение.

152. Искусство безобразной души. Искусству ставят слишком тесные границы, если требуют, чтобы в нем имела право высказываться только упорядоченная, нравственно уравновешенная душа. Как в пластических искусствах, так и в музыке и поэзии существует искусство безобразной души наряду с искусством прекрасной души. Самые могущественные действия искусства – умение потрясать души, заставлять камни двигаться и превращать зверей в людей – быть может, лучше всего удавались именно этому роду искусства.

Отдел пятый. Признаки высшей и низшей культуры

244. В соседстве с безумием. Совокупность ощущений, знаний, опытов – словом, вся тяжесть культуры настолько возросла, что чрезмерное раздражение нервных и умственных сил является всеобщей опасностью. Более того, культурные классы европейских стран сплошь неврастеничны, и почти каждая более многочисленная семья в них в лице одного из своих членов приблизилась к безумию. Правда, теперь всякими способами идут навстречу здоровью, но все же нам насущно необходимо уменьшение этого напряжения чувства, этого подавляющего бремени культуры – уменьшение, которое, даже если оно должно быть искуплено тяжелыми утратами, открывает возможность великой надежды на новое возрождение. Христианству, философам, поэтам, музыкантам мы обязаны обилием глубоко страстных чувств. Чтобы последние нас не подавили, мы должны призвать дух науки, который делает людей несколь-

ко более холодными и скептическими, и в особенности охлаждает горячность веры в последние, окончательные истины. Эта горячность обусловлена главным образом христианством.

3. Фрейд. Я и Оно

Настоящее обсуждение продолжает ход мыслей, начатый в моем труде «По ту сторону принципа наслаждения» в 1920 г. Я сам, как там и упоминается, относился к этому ходу мыслей с известным благожелательным любопытством. Оно продолжает прежние мысли, связывает их с различными фактами аналитического наблюдения и стремится из этого соединения вывести новые заключения. Но оно не прибегает к новым займам у биологии и поэтому ближе к психоанализу, чем мой труд «По ту сторону...». Оно носит скорее характер синтеза, чем спекуляции, и ставит, как кажется, перед собой высокую цель. Но я знаю, что обсуждение это останавливается перед самым трудным, и я с этим ограничением вполне согласен.

При этом обсуждении это затрагивает вещи, до сих пор предметом психоаналитической разработки еще не являющиеся, поэтому неизбежно оно задевает некоторые теории, которые выдвигались непсихоаналитиками или же психоаналитиками, от психоанализа отходившими. Вообще я всегда был готов признать мои обязательства по отношению к другим работникам, но в данном случае я не чувствую себяотягченным долгом благодарности. Если до сих пор психоанализ не отдавал должного некоторым вещам, то это никогда не случалось потому, что он не замечал их заслуг или отрицал их значение, а потому, что следует определенному пути, который так далеко еще не завел. Когда же, наконец, психоанализ к этой вехе подошел, многое представляется ему в ином свете, чем другим.

1. Сознание и бессознательное

В этом введении ничего нового сказать нельзя, и повторение ранее сказанного неизбежно.

Разделение психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа и дает ему одному возможность понять в такой же мере частые, как и важные патологические процессы психической жизни и причислить их к научным явлениям. Повторяю еще раз другими словами: психоанализ не может считать сознательное сутью психики, а должен смотреть на сознание как на качество психики, которое может присоединиться к другим качествам или может отсутствовать.

Если бы я мог себе представить, что интересующиеся психологией прочтут этот труд, то я приготовился бы и к тому, что уже тут часть читателей остановится и не пойдет дальше, так как здесь первый штиблет психоанализа. Для большинства философски образованных людей идея психики, которая к тому же и бессознательна, настолько непонятна, что она кажется им абсурдной и отвергается простой логикой. Мне думается, что причина этого заключается в том, что они никогда не изучали соответствующих феноменов гипноза и сновидения (не говоря уже о патологических феноменах), делающих такое понимание обязательным. Но выдвинутая ими психология сознания ведь и неспособна разрешить проблемы гипноза и сновидения.

«Быть сознательным» есть чисто описательный термин, ссылающийся на наиболее непосредственные и наиболее надежные восприятия. Но дальше опыт показывает нам, что психический элемент, например, представление, обычно не осознается длительно. Напротив, характерно то, что состояние осознанности быстро проходит. Осознанное сейчас представление в следующий момент делается неосознанным, но при известных легко осуществимых условиях может снова вернуться в сознание. И мы не знаем, чем оно было в промежутках, мы можем сказать, что оно было латентно, и подразумеваем под этим, что оно в любой момент было способно быть осознанным. Но и в этом случае, если мы скажем, что оно было бессознательным, мы даем правильное описание. Это бессознательное совпадает тогда с латентной способностью к осознанию. Правда, философы нам возразили бы: нет, термин – бессознательное – здесь неприменим. Пока представление было в состоянии латентности, он вообще и не был ничем психи-

ческим. Если бы мы уже тут начали им возражать, то завязался бы спор, который бы никакой пользы не принес.

Таким образом, мы приобретаем наше понятие о бессознательном из учения о вытеснении. Вытесненное является для нас примером бессознательного, мы видим, однако, что есть два вида бессознательного: латентное, но способное к осознанию, и вытесненное – само по себе и без дальнейшего неспособное для осознания. Наше представление о психической динамике не может не повлиять на номенклатуру и описание. Мы называем латентное – бессознательное только в дескриптивном, а не в динамическом смысле, предсознательным. Названием бессознательного мы ограничиваем только динамически бессознательно вытесненное и получаем так три термина: сознательное (СЗ), предсознательное (ПСЗ) и бессознательное (БСЗ), смысл которых – уже не чисто дескриптивный. ПСЗ, как мы думаем, гораздо ближе к СЗ, чем БСЗ, и так как БСЗ мы называли психическим, то тем увереннее отнесем это название к латентному ПСЗ. Но не остаться ли нам лучше в добром согласии с философами и не отделить ли ПСЗ и БСЗ как естественное следствие от сознательного психического? Тогда философы предложили бы нам описать ПСЗ и БСЗ как два вида или две ступени психоида, и согласие было бы восстановлено. Но следствием этого были бы бесконечные затруднения при описании, и единственно важный факт – именно тот, что эти психоиды почти во всех остальных пунктах совпадают с признанно психическим – был бы оттеснен на задний план из-за предубеждения, которое создалось в те времена, когда еще не знали о психоидах или о самом важном о них.

Однако мы пришли к термину или понятию о бессознательном другим путем, а именно – обработкой опыта, в котором играет роль психическая динамика. Мы узнали, т. е. должны были признать, что есть сильные психические процессы или представления (здесь, прежде всего, важен квантитативный, значит, экономический момент), которые для психической жизни могут иметь все те последствия, что и прочие представления, в том числе и такие последствия, которые могут быть вновь осознаны как представления, но они сами не осознаются. Нет надобности подробно описывать здесь то, что уже так часто излагалось. Тут

вступает в действие психоаналитическая теория и заявляет, что такие представления не могут быть осознаны, так как этому противится известная сила. В иных случаях они могли бы быть осознаны, и тогда было бы видно, как мало они отличаются от других, признанных психических элементов. Эта теория становится неопровержимой ввиду того, что в психоаналитической технике нашлись средства, которыми можно прекратить действие сопротивляющейся силы и сделать данные представления сознательными. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а силу, которая привела к вытеснению и его поддерживала, мы ощущаем во время аналитической работы как сопротивление.

Теперь мы удобно можем манипулировать нашими тремя терминами СЗ, ПСЗ и БСЗ, если только не будем забывать, что в дескриптивном смысле имеется два вида бессознательного, а в динамическом – только один. Для ряда целей изложения мы можем опустить это деление, но для других оно, конечно, необходимо. Мы все же к этому двоякому значению бессознательного более или менее привыкли и хорошо с ним уживались. Но уклониться от этой двойственности, насколько я вижу, нельзя. Различение сознательного и бессознательного является вопросом восприятия, на который можно ответить «да» и «нет». Сам же акт восприятия не дает нам никакой справки о том, по какой причине что-то воспринимается или не воспринимается. Нельзя жаловаться на то, что динамическое в своем проявлении получает лишь двусмысленное выражение [...]

В дальнейшем течение психоаналитической работы выясняется, что и эти подразделения недостаточны и практически неудовлетворительны. Среди возникающих ситуаций отметим следующую (решающую): мы создали себе представление о связанной организации психических процессов в личности и называем эту организацию «Я» личности. К этому «Я» прикреплено сознание, оно владеет подступами к мотилитетности, т. е. к разрядке раздражений во внешний мир. Это та психическая инстанция, которая производит контроль над всеми своими частичными процессами. Ночью она засыпает, но и тогда все еще управляет

цензурой сновидений. От этого «Я» исходят и вытеснения, при помощи которых известные психические стремления должны быть исключены не только из сознания, но и из других видов значимости и действительности. Все это, устраненное вытеснением, в анализе противостоит «Я», а анализу ставится задача – уничтожить сопротивление, которое «Я» проявляет к вниманию, уделяемому анализом вытесненному. Во время анализа мы наблюдаем, что больной испытывает затруднения, когда мы ставим ему известные задачи: его ассоциации отказываются работать, когда они должны приблизиться к вытесненному. В таком случае мы говорим ему, что он находится под властью сопротивления, но ничего об этом не знает. Даже в том случае, когда он по чувству своего неудовольствия угадал бы, что теперь в нем действует сопротивление, то он не может его назвать или на него указать. Но так как это сопротивление несомненно исходит из его «Я» и является принадлежностью «Я», то мы оказываемся в непредвиденной ситуации. В самом «Я» мы нашли что-то, что тоже бессознательно и проявляет себя точно так, как и вытесненное, т. е. оно сильно воздействует, не будучи сознательным. Для того, чтобы сделать его сознательным, нужна особая работа. Для аналитической практики следствием этого опыта будет то, что мы попадаем в бесконечные неясности и затруднения, если захотим придерживаться нашего обычного способа выражения и захотим, например, привести невроз к конфликту между сознательным и бессознательным. Вместо этого противоположения мы, опираясь на наши представления о структурных соотношениях психической жизни, вводим другое: противоположность между связным «Я» и отклонившимся от него вытесненным [...]

II. Я и Оно

Патологическое исследование слишком исключительным образом концентрировало наш интерес на вытесненном. С тех пор, как мы знаем, что и «Я» может быть бессознательным в собственном смысле слова, нам хотелось бы узнать о нем больше. До сих пор в наших исследованиях единственным опорным

пунктом был признак сознательности или бессознательности, и, наконец, мы увидели, насколько это может быть многозначным.

Все наше знание всегда связано с сознанием. Ведь и БСЗ мы можем узнать только путем того, что делаем его сознательным. Но как же это возможно? Что значит «сделать что-то сознательным»? Как это происходит?

Мы уже знаем, где нам искать для этого исходную точку. Мы доказали, что сознание является поверхностью психического аппарата, т. е. мы приписали его в качестве функции одной системы, которая пространственно ближе всего внешнему миру. Впрочем, пространственно не только в смысле функции, но на этот раз и в смысле анатомического расчленения. Наше исследование тоже должно принять эту воспринимающую поверхность за исходную точку [...]

Мы скоро увидим, можно ли из этого представления извлечь пользу для описания и понимания. Теперь индивид для нас – психическое «Оно», неузнанное и бессознательное, на котором поверхностно покоится «Я», развитое из системы В как ядра. Если изобразить это графически, то следует прибавить, что «Я» не целиком охватывает «Оно», а только постольку, поскольку система В образует его поверхность, т. е. примерно так: как пластинка зародыша покоится на яйце. «Я» не четко отделено от «Оно», книзу оно с ним сливается.

Но и вытесненное сливается с «Оно» – оно является лишь его частью. Вытесненное только от «Я» резко отграничено сопротивлениями вытеснения. При помощи «Оно» оно может с ним сообщаться. Мы тотчас распознаем, что все подразделения, описанные нами по почину патологии, относятся к только нам и известным поверхностным слоям психического аппарата. Эти соотношения мы могли бы представить в виде рисунка, контуры которого, конечно, только и представляют собой изображение, и не должны претендовать на особое истолкование.

Прибавим еще, что «Я» имеет «слуховой колпак», причем – по свидетельству анатомов – только на одной стороне. Он, так сказать, криво надет на «Я». Легко убедиться в том, что «Я» является измененной частью «Оно». Изменение произошло вследствие

прямого влияния внешнего мира при посредстве В-СЗ. «Я» – до известной степени продолжение дифференциации поверхности. Оно стремится также применить на деле влияние внешнего мира и его намерений и старается принцип наслаждения, неограниченно царящий в «Оно», заменить принципом реальности. Восприятие для «Я» играет ту роль, какую в «Оно» занимает инстинкт. «Я» репрезентирует то, что можно назвать рассудком и осмотрительностью. «Оно», напротив, содержит страсти. Все это совпадает с общественными популярными делениями, но его следует понимать лишь как среднее – или в идеале правильное.

Функциональная важность «Я» выражается в том, что в нормальных случаях оно владеет подступами к подвижности. В своем отношении к «Оно» оно похоже на всадника, который должен обуздать превосходящего его по силе коня. Разница в том, что всадник пытается сделать это собственными силами, а «Я» – заимствованными. Если всадник не хочет расстаться с конем, то ему не остается ничего другого, как вести коня туда, куда конь хочет. Так и «Я» превращает волю «Оно» в действие, как будто бы это была его собственная воля [...]

III. «Я» и «Сверх-Я» («Идеал Я»)

Если бы «Я» было только частью «Оно», модифицированным влиянием системы восприятий – представителем реального внешнего мира в психике, то мы имели бы дело с простым положением вещей. Добавляется, однако, еще нечто другое.

Мотивы, побудившие нас предположить в «Я» еще одну ступень – дифференциацию внутри самого «Я», назвать эту ступень «Идеалом Я» или «Сверх-Я», разъяснены в других местах. Эти мотивы обоснованные. Новостью, требующей объяснения, является то, что эта часть «Я» имеет менее тесное отношение к сознанию.

Здесь мы должны несколько расширить пояснения. Нам удалось разъяснить болезненные страдания меланхолии предположением, что в «Я» снова восстанавливается потерянный объект, то есть, что загрузка объектом сменяется идентификацией. Но тогда мы еще не вполне поняли полное значение этого процесса и не знали, насколько он част и типичен. Позднее мы поняли, что та-

кая замена играет большую роль в оформлении «Я» и значительно способствует становлению того, что называют своим характером.

Первоначально в примитивной оральной фазе индивида, вероятно, нельзя отличить загрузку объектом от идентификации. В дальнейшем можно только предположить, что загрузки объектом исходят от «Оно», для которого эротические стремления являются потребностями. «Я», вначале еще слабоватое, получает сведения о загрузках объектом, соглашается с ними или противится им процессом сопротивления.

Если такой сексуальный объект нужно или должно покинуть, то для этого нередко происходит изменение «Я», которое, как и в меланхолии, следует описать как восстановление объекта в «Я». Более подробные условия этой замены нам еще неизвестны. Может быть «Я» облегчает или делает возможным отдачу объекта при помощи этой интроекции, представляющей собой род регресса к механизму оральной фазы. Может быть, эта идентификация и вообще является условием, при котором «Оно» покидает свои объекты. Во всяком случае, этот процесс, особенно в ранних фазах развития, очень част и дает возможности представлению, что характер «Я» является осадком покинутых загрузок объектом, т. е. содержит историю этих выборов объекта. Поскольку характер какой-нибудь личности отвергает или воспринимает эти влияния из истории эротических выборов объекта, то надо, конечно, с самого начала признать шкалу сопротивляемости. У женщин с большим любовным опытом можно, по-видимому, легко доказать в чертах характера остатки из загрузок объектом. Следует принять во внимание и одновременность загрузки объектом и идентификации, т. е. изменение характера в момент, когда объект еще не покинут. В этом случае изменение характера по длительности могло бы пережить отношение к объекту и в известном смысле это отношение консервировать.

Другая точка зрения устанавливает, что это превращение эротического выбора объекта в изменение «Я» является и тем путем, каким «Я» может овладеть «Оно», и может углубить свои к нему отношения. Правда, это совершается за счет широкой податливости к его переживаниям. Если «Я» принимает черты объекта, то оно

само, так сказать, напрашивается в объект любви для «Оно». Оно стремится возместить ему эту потерю и говорит: «Посмотри-ка, ты можешь полюбить и меня, ведь я так похоже на объект».

Происходящее здесь превращение либидо объекта в нарцисстическое либидо очевидно приводит к отходу от сексуальных целей – к десексуализации, т. е. к своего рода сублимации. Да, возникает вопрос, достойный более подробного рассмотрения, а именно: не является ли это общим путем к сублимации; не происходит ли всякая сублимация при посредстве «Я», которое сначала превращает сексуальное либидо объекта в нарцисстическое, чтобы затем, может быть, поставить ему другую цель. Позже мы займемся вопросом, не повлияет ли это превращение на судьбу других первичных позывов, не поведет ли за собой распада, например, различных слитых друг с другом первичных позывов.

Мы теперь отвлекаемся от нашей цели, но нельзя не остановиться еще раз на объектных идентификациях «Я». Если таковые берут верх, делаются слишком многочисленными, слишком сильными и неуживчивыми между собой, то можно ожидать патологического результата. Дело может дойти до расщепления «Я», причем отдельные идентификации путем сопротивлений замыкаются друг от друга. Может быть, тайна случаев так называемой множественной личности заключается в том, что отдельные идентификации, сменяясь, овладевают сознанием. Если дело даже и не заходит так далеко, все же создается тема конфликтов между отдельными идентификациями, на которые раскалывается «Я». Конфликты эти, в конце концов, не всегда могут быть названы патологическими.

В какую бы форму ни вылилось дальнейшее сопротивление характера влияниям покинутых загрузок объектом, все же воздействие первых идентификаций, происходивших в самые ранние годы, будет общим и длительным. Это возвращает нас к возникновению «Идеала Я», так как за ним кроется первая и самая значительная идентификация индивида, а именно – идентификация с отцом личного правремени. Она, по-видимому, не результат или исход загрузки объектом; это – идентификация

прямая и непосредственная, и по времени – она раньше любой загрузки объектом. Но выборы объекта, протекающие в первый сексуальный период и относящиеся к отцу и матери, по-видимому, нормально завершаются такой индентификацией и так усиливают первичную индентификацию.

Эти соотношения все же настолько сложны, что необходимо описать их подробнее. Два момента создают эту complication, а именно: треугольная структура Эдипова комплекса и бисексуальность конституции индивида.

Упрощенный случай принимает для ребенка мужского пола следующий вид: уже в совсем ранние годы он развивает в отношении матери загрузку объектом, которая исходной точкой имеет материнскую грудь и является образцовым примером выбора объекта по типу нахождения опоры, отцом мальчик овладевает путем идентификации. Оба эти отношения некоторое время идут параллельно. Вследствие усиления сексуальных желаний в отношении матери и сознания, что отец для этих желаний является препятствием, возникает Эдипов комплекс. Идентификация с отцом принимает враждебную окраску, обращается в желание его устранить, чтобы занять его место у матери. С этого момента отношение к отцу амбивалентно. Кажется, что амбивалентность, с самого начала имевшаяся в идентификации, теперь становится явной. Амбивалентная установка к отцу и только нежное объектное стремление к матери являются для мальчика содержанием простого позитивного Эдипова комплекса.

При разрушении Эдипова комплекса загрузка объектом-матерью должна быть покинута. Вместо нее могут возникнуть два случая: или идентификация с матерью, или усиление идентификации с отцом. Последний случай мы считаем более нормальным, так как он позволяет сохранить в известной степени нежное отношение к матери. Гибель Эдипова комплекса укрепила бы таким образом мужественность в характере мальчика. Эдипова установка маленькой девочки совсем аналогичным образом может окончиться усилением идентификации себя с матерью (или созданием такой идентификации), и это установит женственный характер ребенка.

Эти идентификации не оправдывают наших ожиданий, т. к. они не вводят в «Я» покинутого объекта. Но бывает и такой исход, и у девочек он наблюдается чаще, чем у мальчиков. Очень часто из анализа узнаешь, что после того, как пришлось отказаться от отца как объекта любви, маленькая девочка развивает в себе мужественность и идентифицирует себя уже не с матерью, а с отцом, т. е. потерянным объектом. Очевидно, все зависит от того, достаточно ли сильны ее мужские свойства, в чем бы они ни состояли.

По-видимому, исход Эдипова комплекса в идентификации с отцом или матерью у обоих полов зависит от относительной силы свойств того или другого пола. Это – один из видов, какими бисексуальность вторгается в судьбы Эдипова комплекса. Другой вид еще важнее. Получается впечатление, что простой Эдипов комплекс – вообще не самое частое явление, он скорее соответствует упрощению или схематизации, которая достаточно часто оправдывается на практике. Более подробное исследование обнаруживает чаще всего более полный Эдипов комплекс, который является двояким – позитивным и негативным, в зависимости от бисексуальности ребенка, т. е. у мальчика – не только амбивалентная установка к отцу и нежный выбор объекта-матери, но одновременно он и ведет себя как девочка – проявляет нежную женственную установку к отцу и соответствующую ей – ревниво-враждебную к матери. Это участие бисексуальности очень мешает рассмотреть условия примитивных выборов объекта и еще больше затрудняет их ясное описание. Возможно, что и амбивалентность, констатированную в отношении к родителям, следовало бы безусловно отнести к бисексуальности, а не к развитию из идентификации вследствие установки соперничества, как я это изложил ранее.

Думается, что будет целесообразным принять существование полного Эдипова комплекса вообще и, особенно, у невротиков. Аналитический опыт показывает тогда, что в некотором количестве случаев часть комплекса исчезает до едва заметного следа. Тогда получается ряд, на одном конце которого находится нормальный позитивный, а на другом – обратный негативный Эдипов комплекс. Средние же звенья выявляют совершенную форму с неравным участием обоих компонентов. При гибели

Эдипова комплекса четыре содержащиеся в нем стремления сложатся таким образом, что из них получится идентификация с отцом и идентификация с матерью. Идентификация с отцом удержит объект-мать позитивного комплекса и одновременно объект-отца обратного комплекса. Аналогичное явление имеет место при идентификации с матерью. В различной силе выражения обеих идентификаций отразится неравенство обоих половых данных.

Таким образом, можно предположить, что самым общим результатом сексуальной фазы, находящейся во власти Эдипова комплекса, является конденсат в «Я», состоящий в возникновении этих двух, как-то между собою связанных идентификаций. Это изменение «Я» сохраняет свое особое положение, оно противостоит другому содержанию «Я» как «Идеал Я» или «Сверх-Я».

Но «Сверх-Я» – не просто осадок первых выборов объекта, производимых «Оно». «Сверх-Я» имеет и значение энергичного образования реакций против них. Его отношение к «Я» не исчерпывается напоминанием – таким (как отец) ты должен быть, но включает и запрет: таким (как отец) ты не имеешь права быть, ты не можешь делать все, что делает он, на многое только он имеет право. Это двойное лицо «Идеала Я» проистекает из факта, что «Идеалу Я» пришлось трудиться над вытеснением Эдипова комплекса, более того, что само оно и возникло даже в результате этого перелома. Вытеснение Эдипова комплекса было, очевидно, нелегкой задачей. Так как родители, особенно отец, признаются препятствием для осуществления Эдиповых желаний, то инфантильное «Я» укрепилося для этой работы вытеснения, создав это же самое препятствие. Оно в некотором роде заимствовало для этого силу от отца, и это заимствование есть акт с исключительно серьезными последствиями. «Сверх-Я» сохранит характер отца, и чем сильнее был Эдипов комплекс, чем быстрее (под влиянием авторитета, религиозного учения, обучения и чтения) произошло его вытеснение, тем строже «Сверх-Я» будет позже царить над «Я» как совесть, может быть, как бессознательное чувство вины. Позже я изложу предположение, откуда оно получает силу для этого господства, этот принудительный характер, проявляющий себя как категорический императив [...]

О. Шпенглер. Закат Европы (Введение)

1. В этой книге будет сделана попытка определить историческое будущее. Задача ее заключается в том, чтобы проследить дальнейшие судьбы той культуры, которая сейчас является единственной на земле и проходит период завершения, именно культуры Западной Европы, во всех ее еще не законченных стадиях.

По-видимому, до сего дня еще никому не приходила в голову мысль о возможности разрешить задачу такого огромного охвата, и если мысль об этом и возникала, то не были придуманы средства для ее трактования или они были недостаточно использованы.

Существует ли логика истории? Существует ли превыше всех случайных и не поддающихся учету отдельных событий какое-то, так сказать, метафизическое строение исторического человечества, существенно независимое от очевидных популярных духовно-политических образований внешней поверхности, скорее само вызывающее к жизни эти действительности низшего порядка? Не являются ли великие моменты всемирной истории для видящего глаза постоянно в определенном облике, позволяющем делать выводы? И если так, то где лежат границы для подобных умозаключений? Возможна ли в самой жизни – ведь человеческая история не что иное, как итоги отдельных огромных жизней, и наша обыденная речь находит для них некое «я» или личность, невольно признавая их действующими и мыслящими индивидуумами высшего порядка и называя их «античность», «китайская культура» или «современная цивилизация», возможно ли отыскать те ступени, которые необходимо пройти, и при том в порядке, не допускающем исключения? Может быть, и в этом кругу основные понятия всего органического: рождение, смерть, юность, старость, продолжительность жизни имеют свой строго определенный, до сих пор никем не вскрытый смысл? Проще сказать, не лежат ли в основе всякого исторического процесса черты, присущие индивидуальной жизни?

Падение Запада является, подобно аналогичному ему падению античного мира, отдельным феноменом, ограниченным во времени и пространстве, но вместе с тем это философская тема,

закрывающая в себе, если ее оценить по достоинству, все великие вопросы бытия. Чтобы уяснить себе, в каких образах протекает угасание западной культуры, необходимо сперва исследовать, что такое культура, в каких отношениях она находится к видимой истории, к жизни, к душе, к природе и к духу, в каких формах она обнаруживается и насколько эти формы – народы, языки и эпохи, битвы и идеи, государства и боги, искусства и произведения искусства, науки, права, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и великие события – сами являются символом и, как таковые, подлежат толкованию.

2. Средством для понимания мертвых форм служит математический закон. Средство для уразумения живых форм – аналогия. В этом различие между полярностью и периодичностью вселенной.

Всегда существовало сознание, что количество форм исторических явлений ограничено, что типы эпох, ситуаций и личностей повторяются. Говоря о роли Наполеона, почти всегда припоминали и Цезаря, и Александра, причем сопоставление с первым, как мы увидим позднее, было морфологически недопустимо, а со вторым соответствовало действительности. Самому Наполеону его положение представлялось похожим на положение Карла Великого. Конвент говорил о Карфагене, подразумевая при этом Англию, а якобинцы называли себя римлянами. Сравнивали, далеко не в равной мере основательно, Флоренцию с Афинами, Будду с Христом, раннее христианство с современным социализмом, римских богачей времен Цезаря с янки. Первый страстный археолог, Петрарка – сама археология есть выражение чувства повторяемости истории, приравнивал себя к Цицерону, а совсем недавний организатор английских южноафриканских колоний, Сесиль Роде, имевший в своей библиотеке нарочно для него сделанные переводы античных биографий цезарей, – к императору Адриану. Для шведского короля Карла XII стало фатальным то обстоятельство, что он с юных лет носил в кармане жизнеописание Александра, написанное Курцием Руфом, и во всем хотел подражать этому завоевателю.

Фридрих Великий в своих политических записках, например, в «Considerations», о 1738 г. с полной уверенностью поль-

зуется аналогиями, чтобы определить свое понимание ситуаций мировой политики. Он сравнивает французов с македонцами под властью Филиппа в противоположность грекам – немцам. «Уже Фермопилы Германии, Эльзас и Лотарингия, в руках Филиппа». Это прекрасная оценка политики кардинала Флери. Дальше мы встречаем сравнение между политикой Габсбургов и Бурбонов и проскрипциями Антония и Октавия.

Все это, однако, оставалось отрывочным и произвольным, и имело в большинстве случаев своим источником скорее минутное желание говорить поэтически или остроумно, а не глубокое чувство исторических форм [...]

Легко заметить, что в основном выбором картин здесь руководит каприз, а не идея или чувство какой-то необходимости. Техники сравнения еще не существует. Как раз теперь сравнения применяются в огромном количестве, но без всякого плана и связи, и если они оказываются удачными в том глубоком смысле, о котором предстоит говорить, то виной этому бывает счастье, режеский инстинкт, но никогда не принцип. Никто еще не подумал о выработке метода. Никто даже издалека не предполагал, что здесь-то и скрыт корень, тот единственный корень, из которого только и может последовать широкое решение проблемы истории.

Сравнения могли бы стать благодатью для исторического мышления, так как они вскрывают органическую структуру совершающегося. Под действием всеобъемлющей идеи техника их должна получить полное развитие и достигнуть степени, не допускающей выбора необходимости и логического мастерства. До сих пор они были проклятием, потому что, будучи вопросом вкуса, они освобождали историка от необходимости вдумываться и видеть в языке исторических форм и в их анализе свою ближайшую и труднейшую задачу, не только до сего дня не разрешенную, но едва ли и понятую [...]

3. Таким образом, задача, первоначально имевшая в виду ограниченную проблему современной цивилизации, расширяется до размеров совершенно новой философии – философии будущего, если вообще еще на метафизически истощенной почве Запада возможна какая-либо философия, – той единственной

философии, которая, по крайней мере, есть одна из возможностей последних стадий западноевропейского духа. Это будет идея морфологии всемирной истории, мира, как истории, которая, исходя из противоположного принципа по отношению к морфологии природы, бывшей до последнего времени единственной темой философии, охватит еще раз все образы и движения мира в их глубочайшем и последнем значении, и в совершенно ином порядке построит из них не общую картину всего познанного, но картину жизни, не ставшего, но становления.

Мир как история, понятый, наблюденный и построенный на основании его противоположности, мира как природы, – вот новый аспект бытия, которого до настоящего времени никогда не применяли, который смутно ощущали, часто угадывали, но не решались проводить со всеми вытекающими из него выводами. Перед нами два различных способа, при помощи которых человек может подчинить себе, пережить свой окружающий мир. Я с полной резкостью отделяю по форме, а не по материалу, органическое представление о мире от механического, совокупность образов от совокупности законов, картину и символ от формулы и системы, однажды действительное от постоянно возможного, цель планомерно строящего воображения от целесообразно разлагающего опыта, или – чтобы назвать уже сейчас своим именем ранее не замеченную и, тем не менее, очень замечательную противоположность – область применения хронологического числа от области применения числа математического.

В таком исследовании, к какому мы приступаем, речь идет не о том, чтобы принимать как таковые легко наблюдаемые явления духовно-политического порядка, приводя их в систему по принципу причины и действия и исследуя их внешнюю рассудочно понимаемую тенденцию, – подобная «прагматическая» обработка истории была бы только частью переряженного естествознания, что и не скрывают приверженцы материалистического понимания истории, между тем как их противники в недостаточной мере сознают идентичность обоих приемов. Дело не в том, что сами по себе представляют исторические факты любого времени, а в том, что означает или на что указывает их явление.

Современные историки полагают, что дело сделано, раз ими использованы религиозные, социальные и даже художественные подробности для «иллюстрации» политического характера эпохи. Но они забывают решающее, т. к. видимая история только выражение, знак, принявшая формы душевная стихия. Я еще не встречал никого, кто бы серьезно занимался изучением этих проявлений морфологического сродства, не ограничивался бы областью политических фактов и подробно изучил бы основные глубочайшие математические идеи греков, арабов, индусов, западно-европейцев, или смысл их раннего орнамента и древнейших форм архитектуры, метафизики, драмы и лирики, или тенденции и течения в области главных искусств, или, наконец, подробности художественной техники и выбора материала, я не говорю уже о постижении окончательного значения всех таких явлений по отношению к проблеме формы истории [...]

То обстоятельство, что кроме необходимости причины и действия (я назову ее логикой пространства) в жизни существует еще необходимость судьбы – логика времени, являющаяся фактом глубочайшей внутренней достоверности, который направляет мифологическое, религиозное и художественное мышление и составляет ядро и суть всей истории в противоположность природе, но в то же время не поддается формам познания, исследованным в «Критике чистого разума», – это обстоятельство еще не проникло в область рассудочной формулировки, философия, следуя знаменитому выражению Галилея в «*Saggiatore*», в великой книге природы «*scritta in lingua matematica*» – записана на языке математики. Но мы все еще до сегодняшнего дня ждем ответа философа, на каком языке написана история и как ее надлежит читать.

Математика и принцип причинности приводят к систематизации явлений по методу природоведения, хронология и идея судьбы по методу историческому. Обе системы охватывают весь мир. Только глаз, в котором и через который этот мир получает свое осуществление, в обоих случаях разный.

4. Природа есть образ, в котором человек высокой культуры придает единство и значение непосредственным впечатлениям своих чувств. История – это образ, при помощи которого

воображение человека стремится почерпнуть понимание живого бытия мира по отношению к собственной жизни и таким способом придать ей углубленную действительность. Способен ли он справиться с этими образами, и который из них больше властен над его бодрствующим сознанием – вот в чем основной вопрос всякого человеческого существования.

Из этого вытекают две возможности человеческого миротворчества. Ясно, что они не обязательно являются действительностями. Если мы намерены в дальнейшем заниматься вопросом о смысле всякой истории, то сначала предстоит решить другой вопрос, который ни разу еще не был поставлен. Для кого возможна история? Вопрос кажется парадоксальным. Конечно, для всякого, поскольку всякий является членом и элементом истории. Но следует иметь в виду, что как история, так и природа (и то и другое есть комплекс явлений) предполагает дух, через который и в котором они становятся действительностью. Без субъекта невозможен и объект. Независимо от всяких теорий, которым философы придали тысячу разных формулировок, твердо установлено, что земля и солнце, природа, пространство, вселенная – все это личные переживания, причем их существование в определенном виде зависит от человеческого сознания. Но то же самое справедливо и по отношению к исторической картине мира, к миру становящемуся, а не покоящемуся, и если даже знать, что она такое, все же еще неизвестно, для кого она является существующей. Конечно, не для «человечества». Это наше западноевропейское ощущение, но мы не человечество. Конечно, не только для первобытного человека, но и для человека некоторых высоких культур не существовало никакой всемирной истории, никакого мира как истории. Мы все знаем, что в нашем детском миропонимании сначала возникают представления о природе и причинности, и только много позднее исторические представления, как, например, определенное чувство времени. Слово «даль» получает для нас раньше определенное значение, чем слово «будущее». Что же произойдет, если целая культура, целый высокий душевный мир строится в таком не знающем истории духе? Как должна ему рисоваться действительность?

Мир? Жизнь? Если учесть, что в сознании эллина все прожитое, не только свое личное прошлое, но и всякое другое, немедленно превращалось в миф, т. е. природу, во вневременное, неподвижное, неизменяющееся настоящее, в такой мере, что история Александра Великого для античного понимания еще при его жизни начинала сливаться с легендой о Дионисе, и что Цезарь в своем происхождении от Венеры не видел ничего противного разуму, то приходится признать, что для нас, западных европейцев с сильно развитым чувством расстояний во времени, почти невозможно вжиться в такой душевный склад, но что, с другой стороны, мы не имеем никакого права, занимаясь проблемой истории, просто игнорировать этот факт.

Значение, какое для отдельного человека имеют дневники, автобиографии, исповеди, имеет для души целой культуры историческое исследование в самом широком значении этого понятия, даже в том случае, если оно посвящено разного рода психологическим изысканиям о чужих народах, временах и нравах. Но античная культура не обладала памятью в этом специфическом значении, не имела никакого исторического органа. Память античного человека – при этом мы, конечно, бесцеремонно присваиваем чуждой нам душе понятие, заимствованное из нашего душевного склада, представляет собой нечто совсем другое, так как в его сознании не существует прошедшего и будущего в качестве упорядочивающей перспективы, и все оно полно в совершенно непостижимой для нас степени «настоящим», чем так часто восторгался Гете во всех проявлениях античной жизни, особенно в произведениях пластики. Это настоящее в чистом виде, величайший символ которого есть дорическая колонна, действительно есть отрицание времени (направления). Для Геродота и Софокла, а также для Фукидида и какого-нибудь римского консула, прошедшее тотчас же испаряется и превращается в покоящееся вне времени впечатление полярного, не периодического строения, так как в этом заключается смысл одухотворенного мифотворчества, в то время как для нашего мироощущения и внутреннего взора оно является периодическим, ясно расчлененным, направленным к одной цели организмом, состав-

ленным из столетий и тысячелетий. Вот этот-то фон и дает как античной, так и западноевропейской жизни их специфическую окраску. То, что греки называли «космосом», было картиной мира, не становящегося, а пребывающего. Следовательно, сам грек был человеком, который никогда не становился, а всегда пребывал. Поэтому хотя античный человек очень хорошо знал точную хронологию, календарное летосчисление и, больше того, в сфере вавилонской и египетской культуры имел перед собой живое ощущение вечности и ничтожности настоящей минуты, выражающееся в величественных наблюдениях над звездами и точных измерениях громадных промежутков времени, но внутренне он себе ничего из всего этого не усвоил. Если греческие философы при случае и упоминают об этом, они говорят по слуху, а не по опыту. Ни у Платона, ни у Аристотеля не было обсерватории. В последние годы правления Перикла в Афинах народным собранием был принят закон, угрожавший каждому, распространявшему астрономические теории, тяжелой формой обвинения, эйсангелией. Это был акт глубочайшей символики, в котором выразилась воля античной души вычеркнуть всякое представление дали из своего мирозерцания [...]

Поэтому-то вся древняя история до персидских войн, а также структура многих позднейших периодов является по существу продуктом мифического мышления. История государственного устройства Спарты – Ликург, чья биография рассказывается со всеми подробностями, был, вероятно, не-значительным лесным божеством Тайгета – есть выдумка эллинистического времени, а придумывание римской истории периода до Ганнибала еще не совсем затихло во времена Цезаря. То, что литература романов об Александре оказывала сильнейшее влияние на серьезную политическую и религиозную историю, хорошо характеризует античное значение слова история. Никто не думал о том, чтобы отличать содержание этой литературы основным образом от дат, обоснованных актами. Когда в конце республики Варрон задался целью зафиксировать быстро исчезающую из народной памяти римскую религию, он разделил божества, чье богослужение выполнялось со стороны государства с кропотливой тщательно-

стью, на «*di certi*» и «*di incerti*» – на таких, о которых кое-что еще было известно, и на таких, от которых, несмотря на продолжающееся общественное богослужение, оставалось только имя. На самом же деле та религия римского общества его времени, как ее с полным доверием почерпали из римских поэтов не только Гете, но и Ницше – была в главной своей части произведением эллинистической литературы и почти не имела никакой связи со старым культом, который для всех сделался непонятным [...]

Индийская культура со своей (брахманской) идеей нирваны этим самым ярким выражением полной неисторичности души, какое только можно себе представить, никогда не обладала пониманием «когда» в каком бы то ни было виде. Нет ни индийской астрономии, ни индийского календаря, а значит и никакой индийской истории, если под этим понимать сознание живого развития. О внешнем течении этой культуры, завершившейся в своей органической части до возникновения буддизма, нам известно еще меньше, чем об античной за период времени между XII и VIII веками, без сомнения, также очень богатой великими событиями. Обе сохранились до нас в призрачно-мифическом образе. Только целое тысячелетие спустя после Будды, около 500 г. после Р.Х., возникло на Цейлоне в «Магавансе» нечто отдаленно напоминающее историю.

Сознание индуса было так не исторично устроено, что ему был даже незнаком в качестве закрепленного во времени явления феномен какой-либо книги, написанной отдельным автором. Вместо органического ряда отдельных личных сочинений возникала смутная масса текстов, к которой каждый прибавлял что ему вздумается, причем понятия индивидуальной духовной собственности, развития идеи, умственной эпохи не играли никакой роли. В таком анонимном облике, характерном для всей индийской истории, лежит перед нами индийская философия. Теперь сравним с ней резко очерченную историю западной философии, состоящую из книг и личностей с определенно выраженной физиономией.

Индус забывал все, египтянин не мог ничего забыть. Индийского портретного искусства – этой биографии «in puse» (в зачат-

ке) никогда не существовало. Египетская пластика почти исключительно только этим и занималась.

В высшей степени исторично предрасположенная египетская душа, стремящаяся с первобытной страстностью к бесконечному, воспринимала весь свой мир в виде прошедшего и будущего, а настоящее, идентичное с бодрствующим сознанием, казалось ей только узкой границей между двумя неизмеримыми пространствами. Египетская культура есть воплощение заботливости – душевного коррелята дали заботливости о будущем [...]

Существует глубокая связь между отношением к историческому прошлому и пониманием смерти, выражающимся в погребальных обычаях. Египтянин отрицает уничтожаемость. Античный человек утверждает ее всем языком форм своей культуры. Египтяне консервировали даже мумию своей истории, а именно хронологические даты и числа. В то время как, с одной стороны, ничего не сохранилось от досолоновской истории греков, ни одного года, ни одного подлинного имени, никакого определенного события, что придает единственно известному нам остатку преувеличенное значение. С другой стороны, мы знаем почти все имена и годы правления египетских царей третьего тысячелетия до Р.Х., а поздние египтяне знали их, конечно, все без исключения. Жуткий символ этой воли к длительности – еще до сего дня лежат в наших музеях тела великих фараонов, сохраняя черты личного облика [...]

После разрушения Афин персами все произведения древнейшего искусства были выброшены в мусор, из которого мы теперь их извлекаем, и никогда не было слышно, чтобы кто-нибудь в Элладе поинтересовался руинами Микен или Феста. Читали Гомера, но никто не собирался, подобно Шлиману, разрывать троянские холмы. Нужен был миф, а не история. Часть произведений Эсхила и сочинений философов досократиков была утрачена уже в эллинистическую эпоху. Но уже Петрарка собирал древности, монеты и манускрипты со свойственной только этой культуре набожностью и искренностью наблюдений. Как человек, исторически чувствующий, стремящийся к отдаленному, он был первый, предпринявший восхождение на одну из альпийских вершин, и в сущности чужой для своего времени. Только

из такого сочетания с проблемой времени развивается психология собирателя. Становится понятным, почему культ прошлого, стремившийся увековечить это прошлое, должен был остаться совершенно незнакомым для античного человека, тогда как уже в эпоху великого Тутмоса вся египетская страна превратилась в огромный музей традиций и архитектуры.

Среди народов Запада немцы стали изобретателями механических часов, этого жуткого символа убегающего времени, чей днем и ночью с бесчисленных башен Западной Европы звучащий бой есть, пожалуй, самое мощное выражение того, на что вообще способно историческое мироощущение. Ничего подобного мы не найдем в равнодушных ко времени античных странах и городах. Водяные и солнечные часы были изобретены в Вавилоне и Египте, и только Платон опять в конце расцвета Эллады впервые ввел в Афинах клепсидру, и еще позднее были заимствованы солнечные часы как несущественная принадлежность повседневного обихода, причем все это не оказало никакого влияния на античное жизнеощущение [...]

Таким образом выясняется наша задача, поскольку жизнь есть осуществление душевно возможного, а новое понятие душевно невозможного устанавливает новую точку зрения на вещи. Мы, люди западноевропейской культуры, явления вполне точно ограниченного промежутком времени между 1 000 и 2 000 годами после Р.Х., являемся исключением, а не правилом. «Всемирная история» – это наша картина мира, а не принадлежащая «человечеству». Для индуса и эллина не существовало картины становящегося мира как вида и формы созерцания, и вполне возможно, что в будущем, после окончательного угасания западной цивилизации, носителями которой являемся мы, современные люди, никогда не повторится подобная культура и подобный человеческий тип, для которого «всемирная история» есть содержание космического сознания [...]

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 сама форма.

Всякий, кого ни спросить, несомненно, убежден, что он ясно и определенно различает периодическую структуру истории. Иллюзия эта основана на том обстоятельстве, что никто еще серьезно над ней не задумывался и никто не сомневается в своем знании, так как не подозревает, как много здесь еще поводов для сомнения. Действительно, облик всемирной истории есть неисследованное духовное достояние, переходящее даже в кругах специалистов историков нетронутым от поколения к поколению и очень нуждающееся хотя бы в малой доле того скептического к себе отношения, которое, начиная с Галилея, разложило и углубило прирожденную нам картину природы.

«Древний мир, Средние века, Новое время» – вот та невероятно скучная 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.

Будущим культурам покажется совершенно невероятным, что никогда даже не было подвергнуто сомнению значение этой схемы, с ее наивной прямолинейностью, с ее бессмысленными пропорциями, этой схемы, от столетия к столетию все более и более теряющей всякий смысл и совершенно не допускающей включения новых открывающихся нашему историческому сознанию областей. Самые попытки критики и очень значительные изменения, которым она подверглась под влиянием необходимости, так, например, перенесение начала «Нового времени» с крестовых походов на Ренессанс и, далее, на начало XIX века – доказывают

одно: ее до сих пор считают непоколебимой, почти за результат божественного откровения или, по крайней мере, за что-то очевидное, так сказать, за априорную форму исторического созерцания в том смысле, как говорит об этом Кант.

Но эта общепринятая форма не допускала никакого ее углубления, и так как от нее не хотели отказаться, то отказались от возможности действительно понять историческую связь. Ей мы обязаны тем, что большие морфологические проблемы истории совершенно не были обнаружены. Они поддерживали формальное рассмотрение истории на том низком уровне, которого бы постыдились во всякой другой науке.

Достаточно указать на то, что эта схема устанавливает чисто внешнее начало и конец там, где в более глубоком смысле нельзя говорить ни о начале, ни о конце. По этой схеме страны Западной Европы (в этом случае историк также находится под злополучным влиянием географического предрассудка (чтобы не сказать – под впечатлением географической карты)). География описывает Европу как часть света, вследствие чего он чувствует себя обязанным также привести соответствующее идеальное разграничение Европы и Азии. Следовало бы вычеркнуть слово Европа из истории. Не существует исторического типа «европейца». Бессмысленно по отношению к эллинам говорить о «европейском древнем мире» (разве Гомер, Гераклит, Пифагор были «азиатами»?) и об их «миссии», заключавшейся в культурном сближении Азии и Европы. Все это слова, заимствованные из банального толкования географической карты и не имеющие под собой никакого реального основания. Слово Европа и возникший под его влиянием комплекс представлений были единственной причиной, заставлявшей наше историческое сознание объединять Россию и Европу в одно ничем не оправдываемое целое. В данном случае простая абстракция, возникшая в культурном кругу воспитанных на книгах читателей, привела к огромным реальным последствиям. Воплощенные в личности Петра Великого, они на целое столетие подменили историческую тенден-

цию примитивной народной массы, в противовес чему русский инстинкт с враждебностью, олицетворенной в Толстом, Аксакове и Достоевском, очень правильно отграничивает «матушку Россию» от «Европы». Восток и Запад – понятия, полные настоящего исторического содержания. «Европа» – пустой звук. Все великие создания древности возникли под знаком отрицания какой-либо континентальной границы между Римом и Кипром, Византией и Александрией. Все, что носит имя европейской культуры, возникло на пространстве между Вислой, Адриатическим морем и Гвадалквивиром. И если допустить, что Греция во время Перикла «находилась в Европе», то теперь она там больше не находится). Причем для всего этого нет другого основания, кроме разве того, что мы, авторы этой исторической картины, находимся как раз в этой точке. Это очень своеобразно придуманная планетная система. Один какой-то уголок принимается за центр тяжести исторической системы. Здесь солнце и центр этой системы. Отсюда события истории почерпают настоящий свет. Отсюда устанавливается их значение и перспектива. Но в действительности это голос несдерживаемого никаким скепсисом тщеславия западноевропейского человека, в уме которого развертывается фантом – «всемирная история». Этим объясняется вошедший в привычку огромный оптический обман, благодаря которому исторический материал целых тысячелетий, отделенный известным расстоянием, например, Египет или Китай, принимает миниатюрные размеры, а десятилетия, близкие к зрителю, начиная с Лютера и, особенно, с Наполеона, приобретают причудливо-громадные размеры. Мы знаем, что это только одна видимость, что, чем выше облако, тем медленнее оно движется, и что медленность движения поезда в далеком ландшафте только видимая, но мы убеждены, что темп ранней индийской, вавилонской и египетской истории был, действительно, медленнее темпа жизни нашего недавнего прошлого. И мы считаем их сущность более скудной, их формы слабее развитыми и более растянутыми именно потому, что не научились учитывать отдаленность, внешнюю и внутреннюю. Нигде с такой ясностью, как здесь, не

выступает недостаток умственной свободы и самокритики, так невыгодно отличающий историческую методику от всякой другой.

К. Ясперс. Осевое время истории. Истоки истории и ее цель

Первая часть. Мировая история. Осевое время

По широте и глубине перемен во всей человеческой жизни нашей эпохе принадлежит решающее значение. Лишь история человечества в целом может дать масштаб для осмысления того, что происходит в настоящее время.

Взор, обращенный в прошлое, погружает нас в тайну человеческого бытия. То, что у нас вообще есть история, что история сделала нас такими, какими мы кажемся сегодня, что продолжительность этой истории до настоящего момента сравнительно очень невелика, все это заставляет нас задать ряд вопросов. Откуда это? Куда это ведет? Что это означает?

Человек издавна создавал для себя картину универсума: сначала в виде мифов (в теогониях и космогониях, где человеку отведено определенное место), затем калейдоскопа божественных деяний, движущих политическими судьбами мира (видение истории пророками), еще позже – данного в откровении целостного понимания истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и страшного суда (Августин).

Принципиально иным становится историческое сознание с того момента, как начинает опираться на эмпирические данные и только на них. Такая попытка проявляется уже в легендах о возникновении культуры из мира природы, распространившихся повсюду – от Китая до стран Запада. Сегодня реальный горизонт истории необычайно расширился. Библейское ограничение во времени – 6000-летнее существование мира устранено. Перед нами разверзлась пропасть прошлого и будущего. Исследователи ищут в прошлом следы исторических событий, документы и памятники былых времен.

Эмпирическая картина истории перед лицом этого необозримого многообразия может свестись к простому выявлению отдельных закономерностей и нескончаемому описанию множества событий: одно и то же повторяется, в различном обна-

руживается подобное; существуют различные структуры политической власти в типичной последовательности их форм, существует также их историческое взаимопересечение. В сфере духовного существует равномерное чередование стилей и сглаживание неравномерностей длительности.

Но можно стремиться и к сознанию единой обобщающей картины мира в ее целостности: тогда выявляется наличие различных культурных сфер и их развитие; они рассматриваются отдельно и во взаимодействии; постигается их общность в постановке смысловых проблем и возможность их взаимопонимания; и наконец, разрабатывается некое смысловое единство, в котором все это многообразие обретает свое место (Гегель).

Каждый, кто обращается к истории, невольно приходит к этим универсальным воззрениям, превращающим историю в некое единство. Эти воззрения могут быть некритичными, более того, неосознанными и поэтому непроверенными. В историческом мышлении они обычно являются само собой разумеющимися предпосылками.

Так, в XIX в. мировой историей считалось только то, что после предварительных стадий Египта и Месопотамии произошло в Греции и Палестине, и привело к нашему времени; все прочее относили к этнографии и выносили за рамки подлинной истории. Всемирная история была историей Запада (Ранке*).

Напротив, позитивизм XIX в. требовал равных прав для всех людей. История есть там, где живут люди. Мировая история охватывает во времени и пространстве весь земной шар. По своему пространственному распределению она упорядочивается географически (Гельмольт). История была повсюду. Борьба суданских негров в историческом плане столь же значима, как Марафон и Саламин, и, пожалуй, даже превосходит их по числу участвовавших в ней людей.

Благодаря вычленению в истории целостных культур вновь стали уделять внимание соотношению рангов и структур.

Из чисто природного человеческого существования вырастают наподобие организмов (так гласит это воззрение) культуры, как самостоятельные формы жизни, имеющие начало и конец. Они ни

в коей мере не взаимосвязаны, но иногда могут соприкасаться и мешать друг другу. Шпенглер насчитывает 8, Тойнби – 21 подобное историческое образование. Шпенглер определяет время существования культуры в тысячу лет, Тойнби не считает, что оно может быть точно определено. Согласно Шпенглеру, существование каждой такой культурной целостности определяется необходимостью некоего тотального процесса. Закономерность метаморфозы возможно морфологически вывести, сопоставляя аналогичные фазы различных культур, в физиогномическом образе ему все представляется символом. Тойнби проводит многостороннее исследование социологических аспектов причинных связей. Он оставляет место для свободного выбора человека, но, несмотря на это, целое в его концепции предстает как некий необходимый процесс. Основываясь на своих концепциях истории как целостности, оба названных исследователя прогнозируют будущее.

Оригинальную всеохватывающую картину исторического развития дал в нашу эпоху – помимо Шпенглера и Тойнби – Альфред Вебер. Его концепция универсальной истории, культурная социология остается по существу очень открытой, несмотря на склонность делать предметом познания культуру как целостность. Тонкая историческая интуиция и безошибочное чутье в определении ранга духовных творений позволяют ему нарисовать процесс исторического развития, не возводя в принцип ни тезис о рассеянных, не соотносящихся друг с другом культурных организмах, ни единство человеческой истории как таковой. В его концепции, по существу, представлен всемирно-исторический процесс, который он расчленяет на первичные культуры, вторичные культуры первой и второй ступени, и доводит до истории западноевропейской экспансии, идущей с 1500 г.

Не считая нужным более подробно останавливаться на этих воззрениях, я попытаюсь в свою очередь набросать схему некой целостной исторической картины.

При создании этой схемы я исходил из уверенности, что человечество имеет единые истоки и общую цель. Эти истоки и эта цель нам неизвестны, во всяком случае, в виде достоверного знания. Они ощутимы лишь в мерцании многозначных символов. Наше суще-

ствование ограничено ими. В философском осмыслении мы пытаемся приблизиться к тому и другому, к истокам и к цели.

Все мы, люди происходим от Адама, все мы связаны родством, созданы, Богом по образу и подобию Его.

Вначале, у истоков откровение бытия было непосредственной данностью. Грехопадение открыло перед нами путь, на котором познание и имеющая конечный характер практика, направленная на временные цели, позволили нам достигнуть ясности.

На завершающей стадии мы вступаем в сферу гармонического созвучия душ, в царство вечных духов, где мы созерцаем друг друга в любви, в безграничном понимании.

Все это символы, а не реальности. Смысл же доступной эмпирическому познанию мировой истории, независимо от того, присущ ли он ей самой или привнесен в нее нами, людьми, мы постигаем, только подчинив ее идее исторической целостности. Эмпирические данные мы рассматриваем под углом зрения того, насколько они соответствуют идее единства или противоречат ей.

И тогда перед нашим взором разворачивается такая картина исторического развития, в которой к истории относится все то, что, во-первых, будучи неповторимым, прочно занимает свое место в едином, единственном, процессе человеческой истории и, во-вторых, является реальным и необходимым во взаимосвязи и последовательности человеческого бытия.

Попытаемся же наметить такую схему, где структура мировой истории будет отражена с наибольшей полнотой и с сохранением ее безусловного единства.

1. Осевое время

На Западе философия истории возникла на основе христианского вероучения. В грандиозных творениях от Августина до Гегеля эта вера видела поступь Бога в истории. Моменты божественного откровения знаменуют собой решительные повороты в потоке событий. Так еще Гегель говорил: «Весь исторический процесс движется к Христу и идет от него. Явление Сына Божьего есть ось мировой истории. Ежедневным подтверждением этой христианской структуры мировой истории служит наше летосчисление».

Между тем христианская вера – это лишь одна вера, а не вера всего человечества. Недостаток ее в том, что подобное понимание мировой истории представляется убедительным лишь верующему христианину. Более того, и на Западе христианин не связывает свое эмпирическое постижение истории с этой верой. Догмат веры не является для него тезисом эмпирического истолкования действительного исторического процесса. И для христианина священная история отделяется по своему смысловому значению от светской истории. И верующий христианин мог подвергнуть анализу самую христианскую традицию, как любой другой эмпирический объект.

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.

1. Характеристика осевого времени

В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслители Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии – в Индии, как и в Китае, были рассмотрены все 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, Исая, 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.

Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность. Все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом.

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.

Этот процесс заставил многих пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи и условия. Все это вовлечено в водоворот. В той мере, в какой воспринятая в традиции прошлого субстанция была еще жива и действенна, ее явления проявлялись, и она тем самым преображалась [...]

РАЗДЕЛ VI. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

И.В. Киреевский. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России.

Письмо к графу Е.Е. Комаровскому

В последнее свидание наше мы много беседовали с Вами о характере просвещения европейского и об его отличиях от характера того просвещения России, которое принадлежало ей в древние времена и следы которого до сих пор еще не только замечаются в нравах, обычаях и образе мыслей простого народа, но и проникают, так сказать, во всю душу, весь склад ума, весь, если можно так выразиться, внутренний состав русского человека, не переработанного еще западным воспитанием. Вы требовали от меня, чтобы я изложил мои мысли об этом предмете на бумаге. Но тогда я не мог исполнить Вашего желания. Теперь же, когда я должен писать о том же предмете статью для «Московского сборника», я прошу позволения дать этой статье форму письма к Вам: мысль, что я разговариваю с Вами, согреет и оживит мои кабинетные размышления.

Конечно, мало вопросов, которые в настоящее время были бы важнее этого вопроса, об отношении русского просвещения к западному. Потому, как он разрешается в умах наших, зависит не только господствующее направление нашей литературы, но, может быть, и направление всей нашей умственной деятельности, и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений. Однако же еще не очень давно то время, когда этот вопрос был почти невозможен или, что все равно, разрешался так легко, что не стоило труда его предлагать. Общее мнение было таково, что различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере и еще менее в духе или основных началах образованности. У нас, говорили тогда, было прежде только варварство. Образованность наша начинается с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии. Там науки процветали, когда у нас их еще не было, там они созрели, ког-

да у нас только начинают распускаться. Оттого там учителя, мы ученики. Впрочем прибавляли обыкновенно с самодовольством, ученики довольно смысленные, которые так быстро перенимают, что скоро, вероятно, обгонят своих учителей.

[...] И тому 30 лет едва ли можно было встретить мыслящего человека, который бы постигал возможность другого просвещения, кроме заимствованного от Западной Европы. Между тем с тех пор в просвещении западноевропейском и в просвещении европейско-русском произошла перемена.

Европейское просвещение во второй половине XIX в. достигло той полноты развития, где его особенное значение выразилось с очевидною ясностью для умов, хотя несколько наблюдательных. Но результат этой полноты развития, этой ясности итогов был почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды. Не потому западное просвещение оказалось неудовлетворительным, чтобы науки на Западе утратили свою жизненность, напротив, они процветали, по-видимому, еще более, чем когда-нибудь. Не потому, чтобы та или другая форма внешней жизни тяготела над отношениями людей или препятствовала развитию их господствующего направления, напротив, борьба с внешним препятствием могла бы только укрепить пристрастие к любимому направлению, и никогда, кажется, внешняя жизнь не устраивалась послушнее и согласнее с их умственными требованиями. Но чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась тесным кругом минутных интересов, именно потому, что самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений. Потому что при всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека. Потому что при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни сама жизнь лишена была своего существенного смысла, ибо, не проникнутая никаким общим, сильным убеждением, она не могла быть ни украшена высокою надеждою, ни согрета глубоким сочувствием. Многовековой холодный анализ разрушил

все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими, противоречащими его последним результатам, между тем как прямою собственностью его оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, этот отвлеченный силлогизм, не признающий ничего, кроме себя и личного опыта, этот самовластвующий рассудок – или как вернее назвать эту логическую деятельность, отрешенную от всех других познавательных сил человека, кроме самых грубых, самых первых чувственных данных, и на них одних созидующую свои воздушные диалектические построения? [...]

Этот последний результат европейской образованности, правда еще далеко не сделавшийся всеобщим, но, очевидно, начинающий уже господствовать в передовых мыслителях Запада, принадлежит новейшей и, вероятно, уже окончательной эпохе отвлеченно-философского мышления. Но мнения философские недолго остаются достоянием ученых кафедр. Что нынче вывод кабинетного мышления, то завтра будет убеждением масс, ибо для человека, оторванного от всех других верований, кроме веры в рациональную науку, и не признающего другого источника истины, кроме выводов собственного разума, судьба философии делается судьбою всей умственной жизни. В ней не только сходятся все науки и все житейские отношения и связываются в один узел общего сознания, но из этого узла, из этого общего сознания снова исходят правительственные нити во все науки и во все житейские отношения, дают им смысл и связь, и образуют их по своему направлению. Оттого нередко видели мы, как в каком-нибудь уголке Европы созревает едва замеченная мысль в голове какого-нибудь труженика науки, которого и лицо едва заметно толпе, его окружающей, и через двадцать лет эта незаметная мысль этого незаметного лица управляет умами и волею этой же самой толпы, являясь перед ней в каком-нибудь ярком историческом событии. Не потому, чтобы в самом деле какой-нибудь кабинетный мыслитель из своего дымного угла мог по своему произволу управлять историей, но потому, что история, проходя

через его систему, развивается до своего самосознания. Он только замечает и сводит в один общий итог совокупность господствующих результатов, и всякий произвол в движении его мысли отнимает у нее всю силу над действительностью, ибо только та система делается господствующей, которая сама есть необходимый вывод из господствующих до нее убеждений. Так в организме народов, основывающих свои убеждения единственно на своих личных разумениях, голова философа является как необходимый естественный орган, через который проходит все кругообращение жизненных сил, от внешних событий возвышаясь до внутреннего сознания и от внутреннего сознания снова возвращаясь в сферу очевидной исторической деятельности. Посему можно сказать, что не мыслители западные убедились в односторонности логического разума, но сам логический разум Европы, достигнув высшей степени своего развития, дошел до сознания своей ограниченности и, уяснив себе законы собственной деятельности, убедился, что весь объем его самодвижной силы не простирается далее отрицательной стороны человеческого знания; что его умозрительное сцепливание выводных понятий требует оснований, почерпнутых из других источников познания; что высшие истины ума, его живые зрения, его существенные убеждения – все лежат вне отвлеченного круга его диалектического процесса и хотя не противоречат его законам, однако же и не выводятся из них и даже не достигаются его деятельностью, когда она оторвана от своей исконной совокупности с общею деятельностью других сил человеческого духа.

Так, западный человек исключительным развитием своего отвлеченного разума, утратив веру во все убеждения, не из одного отвлеченного разума исходящие, потерял и последнюю веру свою в его всемогущество. Таким образом, был он принужден или довольствоваться состоянием полускотского равнодушия ко всему, что выше чувственных интересов и торговых расчетов (так сделали многие, но многие не могли, ибо еще сохранившись остатками прежней жизни Европы были развиты иначе), или должен был опять возвратиться к тем отвергнутым убеждениям, которые одушевляли Запад прежде конечного развития

отвлеченного разума. Так сделали некоторые, но другие не могли потому, что убеждения эти, как они образовались в историческом развитии Западной Европы, были уже проникнуты разлагающим действием отвлеченного разума и потому из первобытной сферы своей, из самостоятельной полноты и независимости, перешли на степень разумной системы и оттого являлись сознанию человека западного как односторонность разума, вместо того чтобы быть его высшим, живительным началом [...]

Такое состояние умов в Европе имело на Россию действие противное тому, какое оно впоследствии произвело на Запад. Только немногие, может быть, и то разве на минуту, могли увлечься наружным блеском этих безрассудных систем, обмануться искусственным благообразием их гнилой красоты, но большая часть людей, следивших за явлениями западной мысли, убедившись в неудовлетворительности европейской образованности, обратили внимание свое на те особенные начала просвещения, не оцененные европейским умом, которыми прежде жила Россия и которые теперь еще замечаются в ней помимо европейского влияния.

Тогда начались живые исторические разыскания, сличения, издания [...]

Ежедневно видим мы людей, разделявших западное направление, и нередко между ними людей, принадлежащих к числу самых просвещенных умов и самых твердых характеров, которые совершенно переменяют свой образ мыслей единственно оттого, что беспристрастно и глубоко обращают свое внимание внутрь себя и своего Отечества, изучая в нем те основные начала, из которых сложилась особенность русского быта, в себе открывая те существенные стороны духа, которые не находили себе ни места, ни пищи в западном развитии ума.

Впрочем, понять и выразить эти основные начала, из которых сложилась особенность русского быта, не так легко, как, может быть, думают некоторые. Ибо коренные начала просвещения России не раскрылись в ее жизни до той очевидности, до какой развились начала западного просвещения в его истории. Чтобы их найти, надобно искать. Они не бросаются сами в глаза, как бросается образованность европейская. Европа высказа-

лась вполне. В XIX в. она, можно сказать, dokonчила круг своего развития, начавшийся в IX в. Россия хотя в первые века своей исторической жизни была образована не менее Запада, однако же вследствие посторонних и, по-видимому, случайных препятствий была постоянно останавливаема на пути своего просвещения, так что для настоящего времени могла она сберечь не полное и досказанное его выражение, но только одни, так сказать, намеки на его истинный смысл, одни его первые начала и их первые следы на уме и жизни русского человека.

В чем же заключаются эти начала просвещения русского? Что представляют они особенного от тех начал, из которых развилось просвещение западное? И возможно ли их дальнейшее развитие? И если возможно, то что обещают они для умственной жизни России? Что могут принести для умственной жизни Европы? Ибо после совершившегося сопроникновения России и Европы уже невозможно предполагать ни развития умственной жизни в России без отношения к Европе, ни развития умственной жизни в Европе без отношения к России.

Начала просвещения русского совершенно отличны от тех элементов, из которых составилось просвещение народов европейских. Конечно, каждый из народов Европы имеет в характере своей образованности нечто особое, но эти частные, племенные и государственные или исторические особенности не мешают им всем составлять вместе то духовное единство, куда каждая особая часть входит как живой член в одно личное тело. Оттого посреди всех исторических случайностей они развивались всегда в тесном и сочувственном соотношении.

Россия, отделившись духом от Европы, жила и жизнью отдельною от нее. Англичанин, француз, итальянец, немец никогда не переставал быть европейцем, всегда сохраняя притом свою национальную особенность. Русскому человеку, напротив того, надобно было почти уничтожить свою народную личность, чтобы сродниться с образованностью западною, ибо и наружный вид, и внутренний склад ума, взаимно друг друга объясняющие и поддерживающие, были в нем следствием совсем другой жизни, истекающей совсем из других источников [...]

Эти три элемента Запада: Римская церковь, древнеримская образованность и возникавшая из насилий завоевания государственность – были совершенно чужды древней России. Приняв учение христианское от Греции, она постоянно находилась в общении со Вселенскою Церковью. Образованность древнеязыческого мира переходила к ней уже сквозь учение христианское, не действуя на нее односторонним увлечением, как живой остаток какой-нибудь частной народности. Только впоследствии, утвердившись в образованности христианской, начинала она усваивать себе последние результаты наукообразного просвещения древнего мира, когда Провидению, видимо, угодно было остановить дальнейший ход ее умственного развития, спасая ее, может быть от вреда той односторонности, которая неминуемо стала бы ее уделом, если бы ее рассудочное образование началось прежде, чем Европа dokonчила круг своего умственного развития, и когда, не обнаружив еще последних выводов своих, она могла тем безотчетнее и тем глубже завлечь ее в ограниченную сферу своего особенного развития [...]

Живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредупрежденное созерцание внешней природы равно изгонялись из оцепленного круга западного мышления, первое под именем «мистики», по натуре своей ненавистной для схоластической рассудочности (сюда относилась и та сторона учения Православной Церкви, которая не согласовалась с западными системами), второе преследовалось прямо под именем «безбожия» (сюда относились те открытия в науках, которые разноречили с современным понятием богословов). Ибо схоластика сковала свою веру с своим тесным разумением науки в одну неразрывную судьбу.

Потому, когда со взятием Константинополя свежий, неиспорченный воздух греческой мысли повеял с Востока на Запад и мыслящий человек на Западе вздохнул легче и свободнее, то все здание схоластики мгновенно разрушилось. Однако же следы схоластической односторонности остались на умах, ею воспитанных. Предмет мышления стал другой, и направление иное, но тот же перевес рассудочности и та же слепота к живым истинам сохранились почти по-прежнему.

Поучительный пример тому представляет сам знаменитый родоначальник новейшей философии. Он думал, что решительно сбросил с себя узы схоластики, однако, не чувствуя того сам, до того еще оставался запутан ими, что, несмотря на все свое гениальное понимание формальных законов разума, был так странно слеп к живым истинам, что свое внутреннее, непосредственное сознание о собственном своем бытии почитал еще неубедительным, покуда не вывел его из отвлеченного силлогистического умозаключения! И этот пример тем замечательнее, что не был личною особенностью философа, но выразил общее направление умов. Ибо логический вывод Декарта не остался его исключительною собственностью, но был принят с восторгом и сделался основанием мышления для большей части новейших философов, почти до половины XVIII в. Может быть, еще и теперь есть глубокомысленные люди, которые утверждают на нем несомненность своего бытия и успокаивают таким образом свою образованную потребность твердых убеждений. По крайней мере, пишущий эти строки еще живо помнит ту эпоху в собственной своей жизни, когда подобный процесс искусственного мышления сладостно утолял для него жажду умственного успокоения [...]

Нужно ли продолжать исчисление последующих представителей западной философии, чтобы, припоминая их системы, убедиться в общей односторонности западного направления?

Нужно ли напоминать, как Юм – этот прямой и неминуемый результат другой ветви западного любомудрия, последователь Бэкона, Локка и однородных с ними мыслителей, беспристрастный Юм силою беспристрастного разума доказал, что в мире не существует никакой истины и правда и ложь подвержены одинаковому сомнению? Как знаменитый Кант, возбужденный Юмом и приготовленный немецкою школою, из самых законов чистого разума вывел неоспоримое доказательство, что для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует? Отсюда, может быть, оставался один шаг до правды, но западный мир тогда еще не созрел для нее.

Из системы Канта развилась одна отвлеченная сторона в системе Фихте, который удивительным построением силлогизмов доказал,

что весь внешний мир есть только мнимый призрак воображения и что существует в самом деле только одно саморазвивающееся я.

Отсюда Шеллинг развил противоположную сторону гипотезы, т. е. что хотя внешний мир действительно существует, но душа мира есть не что иное, как это человеческое я, развивающееся в бытии вселенной для того только, чтобы сознать себя в человеке. Гегель еще более укрепил и распространил ту же систему саморазвития человеческого самосознания. Между тем, углубившись более, чем кто-либо прежде, в самые законы логического мышления, он силою своей необыкновенной, громадной гениальности довел их до последней полноты и ясности результатов и тем дал возможность тому же Шеллингу доказать односторонность всего логического мышления. Таким образом, западная философия теперь находится в том положении, что ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо сознала односторонность отвлеченной рациональности, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой, отвлеченной, рациональности [...]

Учения святых отцов Православной Церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта.

Обширная Русская земля даже во времена разделения своего на мелкие княжества, всегда сознавала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила свое притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления. Ибо ее необозримое пространство было все покрыто, как бы одною непрерывною сетью, неисчислимым множеством уединенных монастырей, связанных между собою сочувственными нитями духовного общения. Из них единообразно и единомысленно разливался свет сознания и науки во все отдельные племена и княжества. Ибо не только духовные понятия народа из них исходили, но и все его понятия нравственные, общежительные и юридические, переходя через их образовательное влияние, опять от них возвращались в общественное сознание, приняв одно общее направление.

Безразлично составляясь из всех классов народа, из высших и низших ступеней общества, духовенство, в свою очередь, во все классы и ступени распространяло свою высшую образованность, почерпая ее прямо из первых источников, из самого центра современного просвещения, который тогда находился в Царьграде, Сирии и на Святой Горе. И образованность эта так скоро возросла в России и до такой степени, что и теперь даже она кажется нам изумительною, когда мы вспомним, что некоторые из удельных князей XII и XIII вв. уже имели такие библиотеки, с которыми многочисленностию томов едва могла равняться первая тогда на Западе библиотека парижская [...]

Потому общежительные отношения русских были также отличны от западных. Я не говорю о различии некоторых частных форм, которые можно почитать несущественными случайностями народной особенности. Но самый характер народных обычаев, самый смысл общественных отношений и частных нравов был совсем иной. Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия, в другом – отдельно силы разума и усилия житейских занятий; в третьем – стремления к чувственным утехам; в четвертом – нравственно-семейное чувство; в пятом – стремление к личной корысти; в шестом – стремление к наслаждениям изящно-искусственным. Каждое из частных стремлений подразделяется еще на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлеченным рассудочным воспоминанием. Западный человек легко мог поутру молиться с горячим, напряженным, изумительным усердием; потом отдохнуть от усердия, забыв молитву и упражняя другие силы в работе; потом отдохнуть от работы, не только физически, но и нравственно, забывая ее сухие занятия за смехом и звоном застольных песен; потом забыть весь день и всю жизнь в мечтательном наслаждении искусственного зрелища. На другой день ему легко было опять снова начать оборачивать то же колесо своей наружно правильной жизни.

Не так человек русский. Молясь в церкви, он не кричит от восторга, не бьет себя в грудь, не падает без чувств от умиления, напротив, во время подвига молитвенного он особенно старается сохранить трезвый ум и цельность духа. Когда же не односторонняя напряженность чувствительности, но самая полнота молитвенного самосознания проникнет его душу и умиление коснется его сердца, то слезы его льются незаметно, и никакое страстное движение не смущает глубокой тишины его внутреннего состояния. Зато он не поет и застольных песен. Его обед совершается с молитвою. С молитвою начинает и оканчивает он каждое дело. С молитвою входит в дом и выходит. Последний крестьянин, являясь во дворец перед лицом великого князя (за честь которого он, может быть, вчера еще отваживал свою жизнь в каком-нибудь случайном споре с ляхами), не кланяется хозяину прежде, чем преклонится перед изображением святыни, которое всегда очевидно стояло в почетном углу каждой избы, большой и малой. Так русский человек каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца [...]

Впрочем, если роскошь жизни еще могла, как зараза, проникнуть в Россию, то искусственный комфорт с своею художественною изнеженностью, равно как и всякая умышленная искусственность жизни, всякая расслабленная мечтательность ума, никогда не получили бы в ней право гражданства – как прямое и ясное противоречие ее господствующему духу [...]

Потому если справедливо сказанное нами прежде, то раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности [...]

В чем же заключалась особенность России сравнительно с другими народами мира православного и где таилась для нее опасность? И не развилась ли эта особенность в некоторое излишество, могущее уклонить ее умственное направление от прямого пути к назначенной ему цели?

Здесь, конечно, могут быть только гадательные предположения. Что касается моего личного мнения, то я думаю, что особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того

выражения, которое христианское учение получило в ней, во всем объеме ее общественного и частного быта. В этом состояла главная сила ее образованности, но в этом же таилась и главная опасность для ее развития. Чистота выражения так сливалась с выражаемым духом, что человеку легко было смешать их значительность и наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом. От этого смешения, конечно, ограждал его самый характер православного учения, преимущественно заботящегося о цельности духа. Однако же разум учения, принимаемого человеком, не совершенно уничтожает в нем общечеловеческую слабость. В человеке и в народе нравственная свобода воли не уничтожается никаким воспитанием и никакими постановлениями [...]

Но корень образованности России живет еще в ее народе, и, что всего важнее, он живет в его Святой Православной Церкви. Потому на этом только основании, и ни на каком другом, должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое донныне из смешанных и большею частию чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов. Построение же этого здания может совершиться тогда, когда тот класс народа нашего, который не исключительно занят добыванием материальных средств жизни, и которому, следовательно, в общественном составе преимущественно предоставлено значение вырабатывать мысленно общественное самосознание, когда этот класс, говорю я, до сих пор проникнутый западными понятиями, наконец полнее убедится в односторонности европейского просвещения, когда он живет почувствует потребность новых умственных начал, когда с разумною жаждою полной правды он обратится к чистым источникам древней православной веры своего народа и чутким сердцем будет прислушиваться к ясным еще отголоскам этой святой веры Отечества в прежней, родимой жизни России. Тогда, вырвавшись из под гнета рассудочных систем европейскоголюбумудрия, русский образованный человек в глубине особенного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения святых отцов Церкви найдет самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более

тревожат душу, обманутую последними результатами западного самосознания. А в прежней жизни Отечества своего он найдет возможность понять развитие другой образованности [...]

В.С. Соловьев. Критика отвлеченных начал

Предисловие

Предлагаемая книга есть пересмотр различных начал, еще владеющих сознанием человечества и отражающихся в его жизни. Будучи уверен, что переживаемая нами критическая эпоха, эпоха исключительности и борьбы между отдельными обособившимися началами, приближается к концу своему, я считаю такой пересмотр своевременным, ибо познание существующих принципов в их недостаточности естественно приготавливает нас к восприятию нового содержания. И хотя тот великий синтез, к которому идет человечество, – осуществление положительного всеединства в жизни, знании и творчестве – совершится, конечно, не в области философских теорий и не усилиями отдельных умов человеческих, но создан в своей истине этот синтез должен быть, разумеется, отдельными умами, сознание же наше имеет и способность и обязанность не только следовать за фактами, но и предварять их.

Я назвал эту книгу критикою отвлеченных начал. Под отвлеченными началами я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, подвергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится. Критика этих отвлеченных и в отвлеченности своей ложных начал должна состоять в определении их частного значения и указании того внутренне-го противоречия, в которое они необходимо впадают, стремясь занять место целого. Устраняя притязания частных принципов на значение целого, эта критика основывается на некотором положительном понятии того, что есть подлинно целое или всеединое, и, таким образом, это есть критика положительная. Она, во-первых, предполагает идею всеединого в общем и еще

не определившемся виде, как некоторый безусловный критерий, без которого невозможна никакая критика, и, во-вторых, определяя истинное значение частных начал, как обособившихся элементов всеединого, она (в результате своем) сообщает этому последнему некоторое определенное содержание, развивает для нас всеединую идею. Таким образом, критика отвлеченных начал представляет собой уже некоторое, хотя еще весьма недостаточное и только предварительное обоснование начал положительных. Это обоснование по необходимости должно быть только предварительным, ибо те положительные начала, которые имеются здесь в виду, обладая вечным бытием в сфере абсолютной, еще не имеют видимого существования в относительной области нашей жизни и нашего природного сознания, хотя они и должны быть осуществлены и здесь; поэтому они еще не могут представлять для нас полной определенности; можно с достаточною ясностью показать их необходимость, но действительное их содержание является пока только в общих и слитных чертах. С точки зрения настоящей, наличной действительности нам приходится говорить более о том, что должно быть и будет, нежели о том, что есть. Поэтому понятно, что наши идеи не могут иметь той отчетливости и раздельности, какие свойственны мыслям, составляющим простой вывод из существующих фактов. Не должно забывать, однако, что наша наличная действительность не может быть всею действительностью и что то, что здесь представляется только долженствующим быть и будущим, есть вечно сущее и настоящее в другой сфере.

Что касается до внешней стороны, то вследствие различных обстоятельств я не мог дать изложению моих мыслей в настоящей книге той соразмерности и стройности, какие были бы желательны: некоторые мысли изложены слишком кратко и недостаточно развиты, другие, напротив, представлены с излишней обстоятельностью; есть намеки на еще не сказанное и лишние повторения уже сказанного. Вполне сознавая эти недостатки, я не считаю их, однако, настолько важными, чтобы задерживать из за них издание книги. Надеюсь, что буду иметь возможность исправить их впоследствии.

По общему плану критика отвлеченных начал разделяется на три части: этическую, гносеологическую и эстетическую. Предлагаемая книга заключает в себе собственно две первые, последняя же, представляющая вопросы и затруднения особого рода, составит отдельное сочинение о началах творчества. Содержание же настоящей книги может быть сведено к следующим положениям.

Нравственная деятельность, теоретическое познание и художественное творчество человека необходимо требуют безусловных норм или критериев, которыми бы определялось внутреннее достоинство их произведений, как выражающих собою благо, истину и красоту.

Верховный нравственный принцип, долженствующий определять практическую деятельность человека, не исчерпывается ни отвлеченно-эмпирическими понятиями удовольствия, счастья, пользы, симпатии, ни отвлеченно-рациональным понятием долга или категорического императива. Все эти понятия входят в высший нравственный принцип как его признаки материальные или же формальные, но не составляют его собственной сущности. Нравственная деятельность должна не только представлять известные качества, а именно доставлять наслаждение, иметь в виду общую пользу, вытекать из чувства симпатии или альтруизма, иметь форму долга, или категорического императива, но она необходимо должна сверх того иметь некоторый определенный предмет. Таким предметом может быть только нормальное общество, определяемое характером свободной общинности, или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех. Такой нравственно-нормальный характер общества не может зависеть ни от правильности экономических отношений, отдельно взятых, ибо экономические отношения сами по себе определяются материальным интересом, безразличным к нравственным и безнравственным мотивам; он не может определяться также и правоммерностью или формальной справедливостью, осуществляемую правовым государством, ибо право полагает только границу, а не цели и содержание деятельности. Нравственное значение общества, не зависящее, таким образом, ни от материального,

или природного начала в человеке, практически выражающегося в отношениях экономических, ни от его рационального начала, практически выражающегося в отношениях юридических и государственных, определяется религиозным или мистическим началом в человеке, в силу которого все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви, которая должна иметь непосредственное осуществление в обществе духовном, или церкви. Таким образом, в основе нормального общества должен лежать «духовный союз» или церковь, определяющая собою безусловные цели общества. Сферы же государственные и экономические должны служить формальной и материальной средой для осуществления божественного начала, представляемого церковью. Так как в силу принципа всеединства или свободной общинности это осуществление божественного начала в обществе человеческом должно быть свободно и сознательно, а не основываться на внешнем авторитете и слепой вере, как того требует исключительный клерикализм, то истинное, нормальное общество должно быть определено как свободная теократия. Но для свободного и сознательного осуществления божественного начала в практике необходимо убеждение в его безусловной истине, а это зависит от разрешения общего вопроса об истине и истинном знании. Исследуя этот вопрос, предполагаем как необходимые признаки истины безусловную реальность и безусловную разумность (рациональность). Этого безусловного характера истины мы не находим ни в отвлеченно-эмпирическом, ни в отвлеченно-рациональном познании, ни в отвлеченной науке, ни в отвлеченной философии. Первая дает нам только относительную реальность, вторая только относительную разумность. Опыт показывает нам, что бывает, разум определяет, что должно необходимо быть при известных условиях и, следовательно, чего может и не быть, если этих условий нет. Но это условное бытие предполагает то, что есть безусловно, что и составляет собственный предмет истинного знания. Этот предмет не может быть определен ни как факт, ни как вещь, ни как природа вещей, ни как материя, ни как мир явлений, ни, наконец, как система

логически развивающихся понятий. Все эти отвлеченно-эмпирические и отвлеченно-рациональные определения входят в состав истины как ее материальные и формальные признаки, но не составляют ее собственного существа. Это последнее не может быть ни данным опыта, ни понятием разума, оно не может быть сведено ни к фактическому ощущению, ни к логическому мышлению, оно есть сущее всеединое. Как такое, оно познается первее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества, который предполагается всяким действительным познанием. Таким образом, в основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединое сущее) становится предметом знания естественного, т. е., будучи сознательно усвояема человеческим разумом и человеческими чувствами, она вводится в формы логического мышления и реализуется в данных опыта. Этим образуется система истинного знания или свободной теософии, основанной на мистическом знании вещей божественных, которое она посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием вещей природных, представляя таким образом всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки.

Этот великий синтез не есть чья-нибудь субъективная, личная потребность: недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии, с одной стороны, а с другой стороны – невозможность возвратиться к теологической системе в ее прежней исключительности, необходимость развить и восполнить мистическое начало элементами рациональными и природными – реализовать его как всеединое – все это ясно сознано умом человечества как результат его отрицательного развития. Самое это развитие отвлеченных начал, совершенное западным человечеством, содержит в себе живую и реальную критику этих начал, их суд и осуждение; так, отвлеченный клерикализм уничтожен своим собственным последовательным развитием в

папстве; отвлеченная философия осуждена гегельянством, а отвлеченная наука подрывается современными позитивистами. Так что наша критика только выражает в общих формулах тот неизбежный вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, пережитый умом человеческим. Этот вывод есть положительное всеединство [...]

Всеединная система знания. Ее основные элементы

[...] Наш век видел крайнее развитие и отвлеченно-философского принципа (в гегельянстве), и принципа отвлеченно-научного (в позитивизме); в первом мы имеем систему понятий безо всякой действительности, во втором – систему фактов безо всякой внутренней связи. Чистая философия не дает разуму никакого содержания, чистая наука отрекается от самого разума. Итак, что же? Не следует ли отсюда, что должно просто вернуться назад и, осудив независимую философию как заблуждение, оставив независимой науке область частных полезных сведений, признать значение истины исключительно за религиозным знанием, восстановить как нормальную и окончательную систему истинного знания «*Summa theologiae*» Фомы Аквинского, согласно столь авторитетной рекомендации папы Льва XIII, или же учение восточных отцов церкви, согласно менее авторитетному, но также уважительному указанию некоторых русских писателей? Без сомнения, богословские системы восточных и западных отцов церкви по совершенству своей логической формы представляют духовный памятник, которым ум человеческий может только гордиться. Без сомнения также, и по существенному содержанию своему богословие это гораздо ближе к истине, нежели любая из отвлеченно-философских систем. Отчего же, однако, ум человеческий не мог и не может остановиться на этом высоком и величественном мировоззрении, отчего он отделяется от истины религиозного знания, отчего он неудержимо стремится идти своими путями, на которых хотя он и делает мимоходом богатые приобретения, но которые, в конце концов, неизбежно приводят его к сомнению в себе и делах своих, к пустоте и ничтожеству бесплодного скептицизма? Можно, конечно, как это и делают

последовательные приверженцы традиционной теологии, просто отвергнуть все умственное развитие последних веков, признать его произвольным заблуждением, некоторым новым грехопадением. Такое предположение возможно, хотя и печально. Но прежде чем принять его, следует поискать более удовлетворительного объяснения этого великого исторического факта. Основания для такого объяснения мы легко найдем в самом характере религиозного знания, той традиционной теологии, от которой отделился и которую отверг наш ум. Дело в том, что при всех своих достоинствах эта теология лишена двух признаков, необходимо входящих в полное понятие истины: во-первых, она исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию, свободное усвоение и развитие разумом этого содержания; во-вторых, она не осуществляет своего содержания в эмпирическом материале знания. В этой величественной системе религиозных истин недостает свободного развития человеческого разума и богатого знания материальной природы, а между тем, и то, и другое необходимо. Ибо хотя опыт может дать нам только материал для осуществления истины и разум только общие формы для ее развития, сама же истина дается только в области религиозного знания, но ведь материальное осуществление и формальное развитие требуются самою истиной, так как иначе она была бы лишена полноты и актуальности. Если разум и опыт без знания мистического лишены истины, то без разума и опыта сама истина лишена полноты и действительности. Поэтому если реализм и рационализм, то есть исключительное утверждение реального опыта или разумного мышления в области знания, представляют собою отвлеченные, односторонние начала, приводящие только к отрицательным результатам, то точно так же отвлеченным, односторонним началом является и исключительное утверждение религиозного элемента в области знания. Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факты опыта, то она точно так же не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим. Между тем традиционная теология определяет истину

как только догмат веры и, таким образом, является как отвлеченный догматизм, отрицательно относящийся и к разуму, и к науке. Но такой отвлеченный догматизм заключает в себе очевидное внутреннее противоречие. В области теологии мы познаем истину как абсолютную, или божественную, но именно абсолютная, божественная истина и не может быть одностороннею, исключительною: она должна быть всею истиной, должна быть всем во всем. Поэтому, раз дано мышление и опыт, раз наш субъект относится ко всему не только мистически, но также рационально и эмпирически, абсолютная истина должна проявиться и в этих отношениях, должна распространиться и на них, должна стать истиною разума и опыта. В противном случае она не будет уже абсолютною. Если истина веры не может стать истиною разума, не может быть истиною и для него, не имеет, следовательно, над ним силы, то разум тем самым имеет основание отрицать эту истину. Если эта истина не может стать истиною и для опыта, то опыту, науке ничего не остается, как отвергнуть ее. Таким образом, отрицательное отношение разума и науки к религиозному знанию оправдывается отвлеченно-догматическим характером самой теологии, противоречащим абсолютному значению религиозной истины. Следовательно, задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию в ее исключительном значении, а, напротив, чтоб освободить ее от отвлеченного догматизма, ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и, таким образом организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии.

Из всего предыдущего должно быть ясно, что такая организация знания не есть произвольное требование, но что она, безусловно, необходима для самого знания, столь же необходима для философии и науки, как и для теологии, ибо, как мы видели, наука и философия в своей отдельности и отвлеченности, без внутренней связи с мистическим знанием лишены истины и сами себя подрывают, теология же без такой органической связи с философским и научным элементом хотя и обладает истинным

содержанием, но без той полноты и действительности, какие требуются истиной абсолютною [...]

Заключение

В этической части настоящего исследования мы пришли к утверждению известного порядка мировой жизни – всеединства как безусловно желательного мы нашли, что только такой порядок (определяющий отношения всех существ как свободную теократию) может заключать в себе верховную норму для нашей воли и деятельности. Во второй, гносеологической части этого исследования логическая необходимость привела нас к утверждению того же абсолютного порядка мирового бытия не как желательного только, но и как безусловно-истинного или сущего. Если исследование отвлеченных начал в области этики привело нас ко всеединству как к верховному требованию нравственной воли, или высшему благу, то исследование отвлеченных начал в области теории познания и метафизики привело нас к тому же всеединству как к верховной идее ума, или сущей истине. Но достигнутое нами понятие истины открыло нам еще, что истина не только вечно есть в Боге, но и становится в человеке, а это предполагает, что в последнем она еще не есть, предполагает в нем двойственность между истиною (всеединством), как идеалом, и неистиною (отсутствием всеединства), как фактом или наличною действительностью, предполагает, что эта наша действительность не соответствует правде Божией. Соответствие между ними, еще не существующее, только устанавливается в процессе мировой жизни, поскольку истина становится в действительности.

Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого, материального бытия есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и притом совершается посредством нас самих, то она является задачей для человечества, и исполнение ее

есть искусство. Общие основания и правила этого великого и таинственного искусства, вводящего все существующее в форму красоты, составят третий и последний вопрос нашего исследования.

**Н.А. Бердяев. О рабстве и свободе человека.
Опыт персоналистической метафизики**

Вместо предисловия. О противоречиях в моей мысли

Начав писать эту книгу, я бросил взгляд назад, и у меня явилась потребность объяснить себе и другим мой умственный и духовный путь, понять кажущуюся противоречивость моей мысли во времени. Книга написана о рабстве и освобождении человека, и она во многих частях своих относится к социальной философии, но в нее вложено мое целостное философское мирозерцание, в основание ее положена философия персонализма. Это есть плод долгого философского пути искания истины, долгой борьбы за переоценку ценностей. В моем философском существовании не было желания лишь познать мир, но желание познания всегда сопровождалось желанием изменить мир. Не только мыслью, но и чувством всегда отрицал я, что эта мировая данность есть прочная и последняя реальность. В какой мере мысль этой книги верна всей моей мысли, выраженной в прежних моих книгах? В каком смысле существует развитие мысли мыслителя? И есть ли это развитие непрерывный процесс, или в нем есть прерывность и оно проходит через кризис и самоотрицание? В каком смысле существует развитие моей мысли и как происходили в ней изменения? Есть философы, изначально приходящие к системе, которой остаются верны всю жизнь. Есть философы, которые отражают в своей философии борения духа и в мысли которых можно обнаружить разные этапы. В бурные исторические эпохи, эпохи духовных переломов, философ, который не остается кабинетным, книжным человеком, не может не участвовать в духовной борьбе. Я никогда не был философом академического типа и никогда не хотел, чтобы философия была отвлеченной и далекой от жизни. Хотя я всегда много читал, но источник моей мысли не книжный. Я даже никогда не мог понять какой-либо

книги иначе, как приведя ее в связь с своим пережитым опытом. Впрочем, я думаю, что подлинная философия всегда была борьбой. Таковой была и философия Платона, Плотина, Декарта, Спинозы, Канта, Фихте, Гегеля. Моя мысль всегда принадлежала к типу философии экзистенциальной. Противоречия, которые можно найти в моей мысли, противоречия духовной борьбы, противоречия в самом существовании, которые не могут быть прикрыты кажущимся логическим единством. Подлинное единство мысли, связанное с единством личности, есть единство экзистенциальное, а не логическое. Экзистенциальность же противоречива. Личность есть неизменность в изменении. Это одно из существенных определений личности. Изменения происходят в одном и том же субъекте. Если субъект подменяется другим субъектом, то нет в настоящем смысле и изменения. Изменение разрушает личность, когда оно превращается в измену. Философ совершает измену, если меняются основные темы его философствования, основные мотивы его мышления, основополагающая установка ценностей. Может меняться взгляд на то, где и как осуществляется свобода духа. Но если любовь к свободе заменяется любовью к рабству и насилию, то происходит измена. Изменение взглядов может быть действительным, но может быть и кажущимся вследствие того, что их видят в неверной перспективе. Я думаю, что человек вообще есть существо противоречивое и поляризованное. Такова же и мысль философа, если она не отвлечена совершенно от первичной жизни и сохраняет с ней связь. Философская мысль есть сложное образование и даже в наиболее логических и приглаженных философских системах можно открыть совмещение противоречивых элементов. И это не плохо, это как раз хорошо. Окончательный монизм мысли неосуществим, и было бы плохо, если бы он осуществился. Я мало верю в возможность и желательность философских систем. Но и осуществленная философская система никогда не бывает окончательной и завершенной. Основное противоречие философии Гегеля заключается в том, что в ней динамика и диалектика мысли принимают форму законченной системы, т. е. как бы прекращается диалектическое развитие. Окончание динамики духа

и его все вновь возникающих противоречий может быть лишь концом мира. До конца мира противоречие не может быть снято. Поэтому мысль неотвратимо упирается в эсхатологическую перспективу, которая бросает обратный свет на мысль и порождает противоречивость, парадоксальность внутри мировой жизни. Обращаясь к себе, я хотел бы определить основные темы, основные установки ценностей всей моей жизни и мысли. Тогда только можно понять внутреннюю связанность мысли, верность неизменному в изменениях. Основное противоречие моего мнения о социальной жизни связано с совмещением во мне двух элементов – аристократического понимания личности, свободы и творчества и социалистического требования утверждения достоинства каждого человека, самого последнего из людей и обеспечения его права на жизнь. Это есть также столкновения влюбленности в высший мир, в высоту и жалости к низинному миру, к миру страдающему. Это противоречие вечное. Мне одинаково близки Ницше и Л. Толстой. Я очень ценю К. Маркса, но также Ж. де Местра и К. Леонтьева. Мне близок и мною любим Я. Беме, но также и Кант. Когда уравнительная тирания оскорбляет мое понимание достоинства личности, мою любовь к свободе и творчеству, я восстаю против нее и готов в крайней форме выразить свое восстание. Но когда защитники социального неравенства бесстыдно защищают свои привилегии, когда капитализм угнетает трудящиеся массы, превращая человека в вещь, я также восстаю. В обоих случаях я отрицаю основы современного мира.

Объяснить внутренние пружины сложившегося философского мировоззрения можно, только обратившись к первичному мироощущению философа, к его изначальному видению мира. В основании философского познания лежит конкретный опыт, оно не может определяться отвлеченным сцеплением понятий, дискурсивной мыслью, которая есть лишь инструмент. Обращаясь к самопознанию, которое есть одно из главных источников философского познания, я открываю в себе изначальное, исходное: противление мировой данности, неприятие всякой объектности, как рабства человека, противоположение свободы духа необходимости мира, насилию и конформизму. Говорю об

этом не как о факте автобиографии, а как о факте философского познания, философского пути. Так изначально определились внутренние двигатели философии: примат свободы над бытием, духа над природой, субъекта над объектом, личности над универсально общим, творчества над эволюцией, дуализма над монизмом, любви над законом. Признание верховенства личности означает метафизическое неравенство, различие, несогласие на смешение, утверждение качества против власти количества. Но это метафизическое качественное неравенство совсем не означает социального, классового неравенства. Свобода, не знающая жалости, становится демонической. Человек должен не только восходить, но и нисходить. В результате долгого духовного и умственного пути я с особой остротой сознал, что всякая человеческая личность, личность последнего из людей, несущая в себе образ высшего бытия, не может быть средством ни для чего, в себе имеет экзистенциальный центр и имеет право не только на жизнь, отрицаемое современной цивилизацией, но и на обладание универсальным содержанием жизни. Это истина евангельская, хотя и недостаточно раскрытая. Качественно различные, неравные личности не только в глубинном смысле равны перед Богом, но равны перед обществом, которому не принадлежит право различать личности на основании привилегий, т. е. на основании различия социального положения. Смысл социального уравнивания в направлении бесклассовой структуры общества как раз и должен заключаться в выявлении личного неравенства людей, качественного различения, не по положению, а по существу. Так прихожу я к антииерархическому персонализму. Личность не может быть частью какого либо иерархического целого, она есть микрокосм в потенциальном состоянии. Так соединились в моем сознании начала, которые и в мире, и во мне самом могут находиться в антагонизме и борьбе – начало личности и свободы, и начало жалости, сострадания и справедливости. Начало же равенства само по себе не имеет самостоятельного значения, оно подчинено свободе и достоинству личности. Я никогда не видел затруднения в том, чтобы пожертвовать социальными традициями, предрассудками и интересами дво-

рянско аристократического общества, из которого я вышел. Я из свободы исходил в своем пути. Совершенно так же сложившиеся, кристаллизовавшиеся и окостеневшие идеи и чувства русской интеллигенции меня никогда не связывали. Я совсем не чувствовал себя принадлежащим к этому миру, как и ни к какому миру. К этому присоединялось отвращение к буржуазности, нелюбовь к государству, анархическая тенденция, хотя и особого рода. Не нужно исходить из любви к миру, нужно исходить из противоположения свободы духа миру. Но исходить из свободы духа – не значит исходить из пустого места, из ничто. Есть духовное содержание мира идей, о котором нужно сказать, чтобы понять путь философа. Прежде всего о мире идей философских.

Первооснову моего философского мирозерцания и прежде всего центральную для меня идею объективации, противопоставляемой существованию и свободе, нельзя понять, если стать на точку зрения платонизма или философии Гегеля и Шеллинга. Платон и Плотин, Гегель и Шеллинг имели огромное значение для русской религиозной философии. Но мои истоки иные. Мою мысль легче понять из Канта и Шопенгауэра, чем из Гегеля и Шеллинга. И действительно Кант и Шопенгауэр имели большое значение в самом начале моего пути. Я не школьный философ и ни к какой школе не принадлежал, и не принадлежу. Шопенгауэр был первый философ, которого я глубоко воспринял. Философские книги я читал еще мальчиком. Хотя в молодые годы я был близок к кантианству, но никогда не разделял философии Канта, как и Шопенгауэра, сколько нибудь целостно. С Кантом я даже боролся. Но есть определяющие идеи, которые в той или иной форме присутствовали на протяжении всего моего философского пути. Мне особенно близок дуализм Канта, кантовское различение царства свободы и царства природы, кантовское учение о свободе умопостигаемого характера и кантовские волюнтаризм, взгляд на мир явлений, как отличный от того подлинного мира, который он неудачно назвал миром вещей в себе. Мне остается близким и шопенгауэровское различение воли и представления, шопенгауэровское учение об объективации воли в природном мире, создающей не подлинный мир, шопенгауэровский ирра-

ционализм. Дальше идут различия. Кант закрыл путь познания подлинного мира существования, отличного от мира явлений, в его философии почти совершенно отсутствует категория духа. Мне также чужд и враждебен шопенгауэровский антиперсонализм. Но мне совершенно чужд монизм, эволюционизм и оптимизм Фихте, Шеллинга и Гегеля, их понимание объективации духа, универсального Я, разума в мировом и историческом процессе, особенно гегелевское учение о самораскрытии духа и развитии к свободе в мировом процессе, о становлении Божества. Дуализм Канта, пессимизм Шопенгауэра ближе к истине. Это нужно сказать о чисто философских идеях. Еще может быть важнее понять, откуда я получил первоначальные толчки в моем отношении к окружающей социальной действительности, в моих моральных оценках окружающего мира. Тут в очень ранние годы наступающей юности, еще почти мальчиком, я очень многое получил от Л. Толстого, многому от него научился. Мое очень раннее убеждение в том, что в основе цивилизации лежит неправда, что в истории есть первородный грех, что все окружающее общество построено на лжи и несправедливости связано с Л. Толстым. Я никогда не был адептом толстовского учения и даже не очень любил толстовцев, но толстовское восстание против ложного величия и ложных святынь истории, против лжи всех социальных отношений людей проникло в мое существо. Я и сейчас после долгого пути узнаю в себе эти первоначальные оценки исторической и социальной действительности, эту свободу от навязанных социальных традиций, от моральных предрассудков благомыслящих людей, это отвращение к насилию, «правому» и «левому». Это я сознаю в себе как духовную революционность, которая может порождать разные реакции на окружающую среду. В студенческие годы в моем отношении к социальной действительности я испытал влияние Маркса. При этом отношение к социальным проблемам очень конкретизировалось. Я никогда не мог быть сторонником какой либо «ортодоксии», всегда против «ортодоксии» боролся. Никогда не был я и «ортодоксальным марксистом», никогда не был материалистом, и в марксистский период я был идеалистом в философии. Я пытался соединить

свою идеалистическую философию с марксизмом в вопросах социальных. Свой социализм я в сущности обосновывал идеалистически, хотя признавал многие положения материалистического понимания истории. Низкий тип духовной культуры большей части революционеров марксистов меня очень мучил. Я не чувствовал эту среду себе родной. Это особенно остро чувствовалось в годы моей ссылки на север. Мое отношение к марксизму было двойственное, я никогда не мог принять марксизма тоталитарного. И в моих спорах с марксистами более тоталитарного типа, которые я вел в марксистских кружках в молодости, я сейчас вижу тему, которая остается очень актуальной и в наше время. Я вижу эту тему в спорах, которые разыгрались вокруг А. Жида и его двух книг о СССР. Очень вспоминаю споры с товарищем моей юности по марксистским кружкам А.В. Луначарским. Я уже не спорил с ним, когда он стал народным комиссаром просвещения, я старался никогда его не встречать. В этих спорах я был жестоким спорщиком, я отстаивал существование истины и добра, как идеальных ценностей, не зависящих от классовой борьбы, от социальной среды, т. е. не соглашался на окончательное подчинение философии и этики классовой революционной борьбе. Я верил в существование истины и справедливости, которые определяют мое революционное отношение к социальной действительности, а не определяются ею. Луначарский утверждал, что такая защита бескорыстной истины, независимости интеллекта и права личного суждения противоречит марксизму, который подчиняет понимание истины и справедливости революционной классовой борьбе. Плеханов мне тоже говорил, что при моей независимой идеалистической философии нельзя оставаться марксистом. Перед той же проблемой стоят современные *intellectuals*, сочувствующие социальной правде коммунизма. Жиду А. отказывают в праве говорить о советской России увиденную им истину, потому что истина не может открываться индивидуальному человеку, он не должен настаивать на своей истине, истина есть то, что порождается революционной пролетарской борьбой и служит победе пролетариата. Истина, связанная с самыми несомненными фактами, делается ложью, если она

вредит победе пролетарской революции, ложь же делается необходимым диалектическим моментом пролетарской борьбы. Я всегда думал и продолжаю думать, что истина никому и ничему не служит, ей служат. Должно отстаивать истину, говорить правду, даже если это невыгодно и вредно для борьбы. В современном мире очень далеко ушло изменение в отношении к истине. Коммунисты и фашисты одинаково утверждают, что истину знают только коллективы, и раскрывается она лишь в коллективной борьбе. Личность не может знать истины и не может на ней настаивать против коллектива. Я это наблюдал в зачаточном виде еще в годы моей марксистской юности. Я восставал против этой стороны марксизма во имя персонализма, хотя продолжал считать справедливыми социальные требования марксизма.

В духовной борьбе, которая в эти годы во мне происходила, большое значение имела встреча с Ибсеном и Ницше. Тут действовали мотивы иного порядка, чем мотивы, связанные с Марксом и Кантом. Вначале Ибсен имел для меня еще большее значение, чем Ницше. Я и сейчас не могу перечитывать драм Ибсена без глубокого волнения. Многие мои моральные оценки очень родственны Ибсену, его острому противопоставлению личности коллективу. Еще раньше я видел у Достоевского, которого любил с детства, глубину проблемы личности и личной судьбы. Я не видел сознания этой проблемы в марксизме и в настроениях левой русской интеллигенции. Я читал Ницше, когда он не стал еще популярным в русских культурных кругах. Ницше был родствен одному из полюсов моей природы, как другому полюсу был родствен Л. Толстой. Было даже время, когда Ницше победил во мне Толстого и Маркса, но это никогда не произошло в окончательной форме. Отвращение к рационализму и морализму, ницшевская переоценка ценностей очень вошла в мою духовную борьбу и стала как бы подземно действующей силой. Но в вопросе об истине у меня было то же столкновение с Ницше, что и с Марксом. Во всяком случае, мой персонализм все нарастал и обострялся, и с ним связано и мое отношение к христианству.

В человеческой жизни огромную роль играют психические реакции. Человек с трудом вмещает одновременно полноту, но не

в силах привести к гармонии и всеединству заключенные в нем начала, которые могут казаться противоположными и взаимоисключающими. Для меня это всегда было столкновение любви и свободы, независимости и творческого призвания личности с социальным процессом, который личность подавляет и рассматривает как средство. Конфликт свободы и любви, как и свободы и призвания, свободы и судьбы – один из самых глубоких в человеческой жизни. Первая сильная реакция против социальной среды была у меня, когда я в самом начале своей жизни восстал против дворянского общества и ушел в лагерь революционной интеллигенции. Но я с горечью увидел, что в этом лагере также не было уважения к достоинству личности, и освобождение народа слишком часто сочеталось с порабощением человека и его совести. Я очень рано увидел результаты этого процесса. Революционеры не любили свободы духа, отрицали права человеческого творчества. У меня была внутренняя психическая и моральная реакция против первой маленькой революции. Это была реакция не против элементов политического и социального освобождения, которые в этой революции заключались, а против ее духовного облика, против ее моральных результатов для человека, которые мне представлялись неприглядными. Я довольно хорошо знал эту среду. Критику традиционного духовного типа левой революционной интеллигенции я признавал своей задачей. При этом от левой радикальной интеллигенции у меня было большее отталкивание, чем от интеллигенции в собственном смысле революционной, с которой у меня сохранились некоторые личные связи. В 1907 г. я написал статью, в которой предсказывал неотвратимость победы большевиков в революционном движении. В эти годы для моей духовной жизни имело огромное значение проникновение в Легенду о Великом Инквизиторе Достоевского. Можно было бы сказать, что, став христианином, я принял образ Христа в Легенде о Великом Инквизиторе, я к нему обратился, и в самом христианстве я был против всего того, что может быть отнесено к духу Великого Инквизитора. Но этот дух Великого Инквизитора я видел справа и слева, в авторитарной религии и государственности и в авторитарном революционном

социализме. Проблема человека, проблема свободы, проблема творчества сделались основными проблемами моей философии. Книга «Смысл творчества» была «бурей и натиском», и в ней нашло себе выражение мое самостоятельное философское мирозерцание. Должен отметить еще значение, которое имела для меня встреча с Яковом Беме, я получил от него духовную прививку. Я в сущности стоял вне существовавших религиозно философских и социально политических лагерей. Я чувствовал внутренне чуждыми себе преобладающие течения начала XX в. Я переживал духовную реакцию против среды политической, среды литературной и среды религиозно православной. Я нигде не мог себя вполне отнестись и чувствовал себя довольно одиноко. Тема об одиночестве всегда была моей основной темой. Но по активности и воинственности своего характера я периодически во многое вмешивался, и это меня мучило, вызывая разочарования. Я пережил также бурную внутреннюю реакцию против второй большой русской революции. Я считал революцию неизбежной и справедливой, но духовный ее облик мне был неприятен с самого начала. Ее неблагородные проявления, ее посягательства на свободу духа противоречили моему аристократическому пониманию личности и моему культу духовной свободы. Революцию большевистскую я не принял не столько социально, сколько духовно. Я это выражал слишком страстно и часто несправедливо. Я видел все то же торжество Великого Инквизитора. При этом я не верил в возможность каких либо реставраций и совсем не хотел их. Я был выслан из советской России именно за реакцию свободы духа. Но в Западной Европе я вновь пережил психическую реакцию, и притом двойную, реакцию против русской эмиграции и против буржуазно капиталистического общества Европы. В русской эмиграции я увидел то же отвращение к свободе, такое же ее отрицание, как и в коммунистической России. Что было объяснимо, но гораздо менее оправдано, чем в коммунистической революции. Никакие революции никогда не любили свободы, миссия революций иная. В революциях поднимаются вверх новые социальные слои, раньше не допущенные к активности и угнетенные, и в борьбе за свое новое положение в

обществе они не могут проявлять свободолюбия и бережно относиться к духовным ценностям. Менее понятна и менее оправдана такая нелюбовь к свободе и духовному творчеству тех, которые почитают себя культурным слоем и хранителями духовной культуры. В Западной же Европе я ясно увидел, насколько антикоммунистический фронт движется интересами буржуазно капиталистическими или носит характер фашистский. Круг моей мысли в социальной философии замкнулся. Я вернулся к той правде социализма, которую исповедовал в юности, но на почве идей и верований, выношенных в течение всей моей жизни. Я называю это социализмом персоналистическим, который радикально отличается от преобладающей метафизики социализма, основанной на примате общества над личностью. Персоналистический социализм исходит из примата личности над обществом. Это есть лишь социальная проекция персонализма, в котором я все более и более укреплялся.

За последнее десятилетие я окончательно изжил последние остатки исторического романтизма, связанного с эстетизирующим отношением к религии и политике, с идеализацией исторического величия и силы. Этот исторический романтизм никогда не был во мне глубок, никогда не был оригинально моим. Я опять почувствовал изначальную правду толстовского отношения к ложной романтике исторических ценностей. Ценность человека, человеческой личности выше исторических ценностей могущественного государства и национальности, цветущей цивилизации и пр. Как Герцен, как К. Леонтьев у нас, как Ницше, как Леон Блуа на Западе, я очень чувствую грядущее царство мещанства, буржуазность не только капиталистической, но и социальной цивилизации. Но обычный романтический аргумент о наступающем царстве мещанства мне представляется сейчас фальшивым. Я понял до глубины, что всякая объективация духа в мире есть царство мещанства. Нельзя защищать социальную несправедливость на том основании, что социальная справедливость оборачивается мещанством. Это аргумент К. Леонтьева. Нельзя отказаться решать проблему хлеба для трудящихся масс на том основании, что при неразрешенности этой проблемы и

при угнетенности масс культура была красива. Это особенно невозможно для христиан. Мне столь же противна идеализация «органического» в истории. Еще в «Смысле творчества» я критиковал органическую точку зрения. Мне представляется также ложной идеализация культурной элиты. Самодовольство и самопревозношение культурной элиты есть эгоизм, брезгливая изоляция себя, отсутствие сознания своей призванности к служению. Я верю в подлинный аристократизм личности, в существование гениев и великих людей, которые всегда сознают долг служения, чувствуют потребность не только в восхождении, но и в нисхождении. Но я не верю в аристократизм групповой, в аристократизм, основанный на социальном подборе. Нет ничего противнее презрения к народным массам, почитающих себя элитой. Элита может даже оказаться «чернью» в метафизическом смысле слова, это особенно нужно сказать про элиту буржуазную. Необходимо разоблачать несоединимость христианской идеи Царства Божия, христианского эсхатологического сознания с идолопоклонством перед историческими святынями, консервативно традиционными, авторитарными, монархическими, национальными, семейно собственническими, как и перед святынями революционными, демократическими, социалистическими. Недостаточно утверждать правду апофатической, отрицательной теологии, нужно также утверждать правду апофатической, отрицательной социологии. Катафатическая социология, да еще религиозно обоснованная – есть источник рабства человека. Книга же эта посвящена борьбе против рабства человека. Философия этой книги сознательно личная, в ней говорится о человеке, о мире, о Боге лишь то, что я увидел и пережил, в ней философствует конкретный человек, а не мировой разум или мировой дух. Для объяснения моего умственного пути должен еще сказать, что мир представляется мне вечно новым, я воспринимаю его как бы в первичной интуиции, хотя бы это была давно узнанная мною истина. Неверно поняли бы мою книгу те, которые захотели бы увидеть в ней практическую программу и конкретное решение социальных вопросов. Это книга философская, и она предполагает, прежде всего, духовную реформу.

Н.А. Бердяев. Смысл истории

Предисловие

Русская мысль в течение XIX в. была более всего занята проблемами философии истории. На построениях философии истории формировалось наше национальное сознание. Не случайно в центре наших духовных интересов стояли споры славянофилов и западников о России и Европе, о Востоке и Западе. Еще Чаадаевым и славянофилами была задана русской мысли тема по философии истории, ибо загадка России и ее исторической судьбы была загадкой философии истории. Построение религиозной философии истории есть, по-видимому, призвание русской философской мысли. Самобытная русская мысль обращена к эсхатологической проблеме конца, она окрашена апокалиптически. В этом отличие ее от мысли Запада. Но это и придает ей прежде всего характер религиозной философии истории. Я всегда особенно интересовался проблемами философии истории. Мировая война и революция обострили этот интерес и направили мои занятия преимущественно в эту сторону. У меня созрел план книги по основным проблемам религиозной философии истории, который был положен в основание лекций, прочитанных в Москве в Вольной Академии Духовной Культуры в течение зимы 1919–1920 гг. Записи этих лекций положены были в основание этой книги [...]

Глава I. О сущности исторического. Значение предания

Исторические катастрофы и переломы, которые достигают особенной остроты в известные моменты всемирной истории, всегда располагали к размышлениям в области философии истории, к попыткам осмыслить исторический процесс, построить ту или иную философию истории. Так бывало всегда в прошлом. Первая замечательная философия истории, которая была построена в христианский период всемирной истории, философия истории Блаженного Августина, в значительной степени предрешившая дальнейшие построения философии истории, совпала с одним из самых катастрофических моментов всемирной истории – с крушением античного мира и падением Рима. Та свое-

образная философия истории, которая была в дохристианскую эру, эта первая философия истории, которую знает человечество, – книга пророка Даниила, также связана с исключительно катастрофическими событиями в судьбе еврейского народа. После великой французской революции, после Наполеоновских войн мысль человеческая тоже обратилась к построениям в области философии истории, к попыткам так или иначе постигнуть и осмыслить исторический процесс. В мирознании Ж. де-Местра и Бональда немалую роль играет философия истории. Я думаю, что не может быть особенных споров о том, что не только Россия, но и вся Европа и весь мир вступают в катастрофический период своего развития. Мы живем во времена грандиозного исторического перелома. Началась какая-то новая историческая эпоха. Весь темп исторического развития существенно меняется. Он не таков, каким был до начала мировой войны и последовавших за мировой войной русской и европейской революций, он существенно иной. И темп этот не может быть назван иначе, как катастрофическим. Открылись вулканические источники в исторической подпочве. Все заколебалось, и у нас получается впечатление особенно интенсивного, особенно острого движения «исторического». Я думаю, что это острое чувство особенно важно для того, чтобы мысль человеческая и сознание человеческое обратились к пересмотру основных вопросов философии истории, к попыткам построить по-новому философию истории. Мы вступаем в эпоху, когда к этим проблемам будет обращено сознание человеческое более, чем оно было обращено до сих пор. На этих вопросах я и думаю сосредоточиться. Но, прежде чем перейти к самому существу основных вопросов философии истории, или, вернее, метафизики истории, я должен сделать введение, посвященное анализу сущности «исторического».

Что такое «историческое»? Для понимания «исторического», для того, чтобы мысль была обращена и к восприятию «исторического», и к его осмысливанию, необходимо пройти через некое раздвоение. В те эпохи, когда дух человеческий пребывает целостно и органически в какой-либо вполне кристаллизованной, вполне устоявшейся, вполне осевшей эпохе,

не возникают, с надлежащей остротой вопросы философии, вопросы об историческом движении и о смысле истории. Пребывание в целостной исторической эпохе не благоприятствует историческому познанию, построению философии истории. Нужно, чтобы произошло расщепление, раздвоение в исторической жизни и в человеческом сознании, для того чтобы явилась возможность противоположения исторического объекта и субъекта, нужно, чтобы наступила рефлексия, для того чтобы началось историческое познание, для того чтобы получилась возможность построения философии истории. Поэтому я думаю, что можно представить в виде такой схемы три периода отношения к «историческому». И я сейчас определяю, как относится каждый из этих периодов к историческому познанию. Первый период-период непосредственного, целостного, органического пребывания в каком-нибудь устоявшемся историческом строе. Этот период, конечно, очень интересен для исторического познания, но в нем историческое познание еще не зарождается. Это период, в котором мысль статична, и поэтому динамичность объекта исторического познания очень плохо воспринимается человеческим умом. Второй период – неизбежно, роковым образом всегда и всюду наступающий период раздвоения, расщепления, когда утвердившиеся исторические устои начинают расшатываться в своих основах, начинается историческое движение, исторические катастрофы и катаклизмы, которые могут быть разного темпа, но органический лад и ритм целостной жизни прекращается. Вот когда начинается это раздвоение и расщепление: познающий субъект не чувствует себя непосредственно и целостно пребывающим в самом историческом объекте, зарождается рефлексия исторического познания. Этот второй период важен для исторической науки, но для настоящего построения философии истории, для настоящего осмысливания исторического процесса он все-таки не благоприятен, потому что в нем происходит разрыв между субъектом и объектом, выведение рефлектирующего субъекта из той жизни, в которой он непосредственно пребывал. Происходит разобщение с самой этой внутренней жизнью, с самим «историческим». Происходит противоположе-

ние между «историческим» и познающим, которое отдаляет от него внутреннюю сущность «исторического». В этом периоде возникает историческая наука, в этом периоде может даже возникнуть историзм в смысле общей точки зрения на культуру. Но – и это один из парадоксов этой области, к которому мы будем не раз возвращаться. Между «историческим» и «историзмом» существует не тождество, а огромная разница и даже противоположность. Историзм, свойственный исторической науке, сплошь и рядом бывает очень далек от тайны «исторического». Он к ней не подводит. Он утерял все способы сообщения с этой тайной. Историзм не познает, не понимает. Мало того, он отрицает «историческое». Для того чтобы приобщиться к внутренней тайне «исторического», в которой пребывает непосредственно человек в органическую целостную эпоху человеческой жизни, которую, пребывая в ней, он не познает, над которой он не рефлексит, для того чтобы осмыслить «историческое», для этого нужно пройти через противоположение познающего субъекта познаваемому объекту, нужно по-новому, пройдя через тайну раздвоения, приобщиться к тайне «исторического». Нужно вернуться к тайникам исторической жизни, к ее внутреннему смыслу, к внутренней душе истории для того, чтобы осмыслить ее и построить настоящую философию истории. Это – третий период, третья эпоха, эпоха возвращения к «историческому». И вот, когда я говорю, что катастрофические моменты истории особенно благоприятны для построения философии истории, я имею в виду такие катастрофы духа человеческого, когда он, пережив крушение известного жизненного исторического строя и лада, пережив момент расщепления и раздвоения, может сопоставить и противопоставить эти два момента – момент непосредственного пребывания в историческом и момент расщепленности с ним, чтобы перейти в третье состояние духа, которое дает особую остроту сознания, особую способность к рефлексии и, вместе с тем, в нем совершается особенное обращение духа человеческого к тайнам «исторического». Это и есть то состояние, которое особенно благоприятно для постановки вопросов философии истории. Для того чтобы стало ясно, о чем я говорю,

утверждая, что второй период, период раздвоения, рефлексии, в котором возникает историческое познание, и начинается строиться философия истории, всегда роковым образом недостаточно глубок, недостаточно проникает в тайники истории, я должен остановиться на характеристике того, что называют эпохой «просвещения» человеческой культуры [...]

Я думаю, что большая заслуга одного из самых интересных направлений в области философии истории, именующегося экономическим материализмом и обоснованного Марксом, заключается именно в том, что оно довело до последнего вывода, до последнего результата тот процесс разоблачения исторических святынь и исторических преданий, который в исторической науке начинается с эпохи просвещения, но не доводится до конца. Я знаю только одно направление в этой области, которое до конца и последовательно разлагает и умерщвляет все исторические святыни и исторические предания, без компромиссов, совершенно последовательно, – это направление марксистского понимания истории. То заподозривание внутренней тайны «исторического», которое началось в эпоху просвещения, которое в области религиозной началось еще в эпоху реформации, которое расцвело в XIX в. и сделалось достоянием всей исторической науки, остановилось на полпути. Все идеологические в широком смысле слова направления исторической науки не до конца разоблачают и умерщвляют историческое предание. Какие-то клочья его все-таки остаются. Один лишь экономический материализм в циническом заподозривании всякого предания, всякой священной преемственности истории, доходит до конца и совершает акт революционного бунта, революционного восстания против «исторического» до самых последних пределов и выводов. В концепции экономического материализма исторический процесс оказывается окончательно лишенным души. Души, внутренней тайны, внутренней таинственной жизни нет больше ни в чем. Заподозривание святынь приводит к тому, что единственной подлинной реальностью исторического процесса оказывается процесс материального экономического производства, и те экономические формы, которые из него рождаются, являются един-

ственно онтологическими, подлинными, первичными и реальными. Все остальное является лишь вторичным, лишь рефлексом, надстройкой. Вся жизнь религиозная, вся духовная культура, вся человеческая культура, все искусство, вся человеческая жизнь есть лишь отражение, рефлекс, а не подлинная реальность.

Происходит окончательный процесс обездушивания истории, умерщвления внутренних ее тайн через изобличение главной ее тайны, которой, по мнению исторического материализма, является тайна производства, рост производительных сил человечества. Этим доводится до конца начавшаяся в эпоху «просвещения» критическая разрушительная работа, отвергающая и самое «просвещение», ибо экономический материализм Маркса преодолевает «просвещение» в той его рационалистической форме, в которой оно расцветало в XVIII в., и обосновывает своеобразный исторический эволюционизм, вместе с тем изобличая последние расцветы просветительного пути. На этом пути дальше идти некуда. Экономический материализм явно обнаруживает невозможность на этом пути постигнуть тайну внутренней судьбы народов, духовной жизни народов, судьбу человечества. Она просто отрицается как проблема, она считается иллюзорной проблемой, порождаемой лишь известными экономическими условиями. Но здесь в экономическом материализме изобличается основное противоречие, которое экономический материализм осмыслить не может, потому что не может возвыситься над ним, но которое бросается в глаза тому, кто подвергает это учение суду философа.

В самом деле, если экономический материализм считает, что все человеческое сознание есть лишь надстройка над экономическими отношениями, то откуда же берется тот разум самих глашатаев экономического материализма, разум самих Марксов и Энгельсов, который возвышается над этим пассивным отражением экономических отношений? Маркс, создавая учение об экономическом материализме, претендует на обладание такого рода разумом, который возвышается над состоянием пассивного рефлекса экономических отношений. Но если экономический материализм, как идеологическое построение, является лишь отражением известных производственных отношений, скажем тех

отношений, которые создались в XIX в. на почве борьбы между пролетариатом и буржуазией, то непонятно, каким образом глашатаи этого учения могут претендовать на большую истинность, чем все другие, построения которых есть лишь самообман, порождаемый этим рефлексом. Ведь тогда это – одна из иллюзий, порожденных все той же экономической действительностью. Поэтому в марксизме доведены до конца притязания и самомнение «просветительного» разума [...] «Историческое» есть реальность особого рода, особая ступень бытия, реальность особого порядка. И вот, признание исторического предания, исторической традиции, исторической преемственности имеет особенное значение для опознания этого специфически «исторического». Вне категории исторического предания невозможно историческое мышление. Признание предания есть некоторое *a priori* – некоторая абсолютная категория для всякого исторического познания. Вне этого есть лишь какие-то клочья. Тот процесс, который производит над историей исторический материализм, неизбежно приводит к распылению исторической реальности, превращению ее в сыпучий песок. Историческая реальность есть прежде всего реальность конкретная, а не абстрактная, и никакой другой конкретной реальности, кроме исторической, не существует и существовать не может. Именно «историческое» есть сращенная форма бытия. Ведь конкретный по своему буквальному смыслу и значит сращенный в противоположность абстрактному, как разорванному, разъединенному, расщепленному. В истории нет ничего абстрактного, отвлеченного. Все абстрактное по существу противоположно историческому. Это социология имеет дело с отвлеченным, с абстрактным, а история – только с конкретным. Социология оперирует с такими понятиями, как понятие класса, понятие социальной группы, – все это абстрактные категории. Социальная группа, класс – это мысленное построение, в действительности не существующее. «Историческое» есть объект совершенно другого порядка. «Историческое» не только конкретно, но и индивидуально, в то время как социологическое не только абстрактно, но и общее. Социология не оперирует ни с какими индивидуальными понятиями, а история толь-

ко с ними. Все подлинно историческое имеет индивидуальный и конкретный характер. На эту землю в такой-то день вступил Иоанн Безземельный, говорит Карлейль, самый конкретный и индивидуализирующий из историков, – вот в чем история [...] Противоположение между историческим и социологическим очень важно установить для всего дальнейшего. Чтения мои будут посвящены не вопросам социологии, а вопросам философии истории) исторических судеб. Поэтому я и называю свои чтения «Судьба человека»: это есть конкретная задача философии истории. Философия истории, историческое познание, – есть один из путей к познанию духовной действительности. Это есть наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни. Она имеет дело с той конкретной духовной действительностью, которая гораздо более богата и более сложна, чем та, которая открывается, например, в индивидуальной человеческой психологии. Именно философия истории берет человека в конкретной полноте его духовной сущности, в то время как психология, физиология и другие области знания, которые тоже имеют дело с человеком, берут его не конкретно, а с отдельных лишь сторон. Философия истории берет человека в совокупности действия всех мировых сил, т. е. в величайшей полноте, в величайшей конкретности. По сравнению с этой конкретностью абстрактны все другие способы рассмотрения человека. Человеческая судьба постигается только в этом конкретном познании философии истории. Человеческая судьба в других научных дисциплинах не рассматривается, так как человеческая судьба есть совокупность действий всех мировых сил. И эта совокупность мировых сил и порождает действительность высшего порядка, которую мы именуем исторической действительностью. Это – особая и высшая духовная действительность. И хотя в истории действуют и играют крупную роль и материальные силы, и экономические факторы, так что в историческом материализме, который я духовно отрицаю, нельзя не признать частичной истины, но материальный фактор, действующий в исторической действительности, и сам имеет глубочайшую духовную почву. Он является в последнем счете духовною силою. Историческая материальная

сила есть часть духовной исторической действительности. Вся экономическая жизнь человечества имеет духовный базис, духовную основу. К этому придется еще вернуться, когда я буду по существу говорить о разных вопросах философии истории.

Человек есть в высочайшей степени историческое существо. Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке. Между человеком и «историческим» существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен. Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно, и нельзя выделить историю из человека, нельзя историю рассматривать вне человека и нечеловечески. И нельзя рассматривать человека вне глубочайшей духовной реальности истории [...] «Историческое» глубоко онтологично по своему существу, а не феноменально. Оно внедряется в какую-то глубочайшую первооснову бытия, к которой оно нас приобщает и которую делает понятной. «Историческое» есть некоторое откровение о глубочайшей сущности мировой действительности, о мировой судьбе, о человеческой судьбе как центральной точке судьбы мировой. «Историческое» есть откровение о ноуменальной действительности. Подход к ноуменально «историческому» возможен через глубочайшую конкретную связь между человеком и историей, судьбой человека и метафизикой исторических сил. Для того чтобы проникнуть в эту тайну «исторического», я должен прежде всего постигнуть это историческое и историю как до глубины мое, как до глубины мою историю, как до глубины мою судьбу. Я должен поставить себя в историческую судьбу и историческую судьбу в свою собственную человеческую глубину. Самой глубине человеческого духа раскрывается присутствие какой-то исторической судьбы. Все исторические эпохи, начиная с самых первоначальных эпох и кончая самой вершиной истории, эпохой нынешней, – все есть моя историческая судьба, все есть мое. Здесь нужно идти по пути прямого противоположения тому пути, по которому идет критическая разрушительная работа в отношении к историческому процессу, которая разобщает человека, человеческий дух и историю и делает их непонятны-

ми, враждебными, чуждыми друг для друга. Нужно идти обратным путем, нужно постигать весь исторический процесс не как чужое мне, не как такой процесс, против которого я восстаю, не как навязанное мне, не как давящее меня, поработщающее меня, против которого я восстаю и в своей деятельности, и в своем познании. Так можно идти только к зияющей пустоте и зияющей бездне, которая разверзается в истории и в самом человеке. Обратный же путь, по которому нужно идти и на котором можно построить истинную философию истории, есть путь глубокого тождества между моей исторической судьбой и судьбой человечества, так глубоко родной мне. В судьбе человечества я должен опознать мою родную судьбу, и в моей судьбе я должен опознать историческую судьбу. Только таким путем можно приобщиться к внутренней тайне «исторического», открыть величайшие духовные судьбы человечества. И обратно, только таким путем можно раскрыть в себе самом не пустоту своей уединенности, в противоположении себя всему богатству мировой исторической жизни, а опознать все богатства и ценности в себе самом, соединить свою внутреннюю индивидуальную судьбу с всемирной исторической судьбой. Поэтому настоящий путь философии истории есть путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории. Поэтому я и назвал свои чтения: судьба человека (метафизика истории) [...]

Философия истории есть некоторое одухотворение и преобразование исторического процесса. В известном смысле историческая память объявляет жесточайшую борьбу вечности со временем, и философия истории всегда свидетельствует о величайших победах вечности над временем и тлением. Она говорит о победе нетленности. Она есть памятник победы духа нетления над духом тления. Историческое познание и философия направлены в сущности не на эмпирическое, они имеют своим объектом загробное существование. Подобно тому, как есть загробный мир, когда говорят об индивидуальном существовании, точно так же, когда мы обращаемся к великому историческому прошлому, это есть обращение к потустороннему миру. Поэтому в исторической памяти, в обращении к прошлому, есть всег-

да какое-то совершенно особое чувство приобщения к другому миру, а не только к той эмпирической действительности, которая нас со всех сторон давит, как кошмар и которую мы должны победить, чтобы подняться на какую-то новую высоту, к той исторической действительности, которая есть подлинное откровение иных миров. И философия истории есть философия не эмпирической действительности, а философия миров загробных. Когда вы блуждаете в римской Кампании, где произошло таинственное слияние мира загробного с миром историческим, где исторические памятники сделались явлениями природы, вы приобщаетесь к какой-то иной жизни, к тайнам прошлого, к тайнам загробного мира, приобщаетесь к тайнам мира, в котором вечность побеждает тлен и смерть. Поэтому истинная философия истории есть философия победы истинной жизни над смертью, есть приобщение человека к другой, бесконечно более широкой и богатой действительности, чем та, в которую он ввергнут непосредственной эмпирией [...]

Глава II. О сущности исторического. Метафизическое и историческое

История не есть объективная эмпирическая данность, история есть миф. Миф же есть не вымысел, а реальность, но реальность иного порядка, чем реальность так называемой объективной эмпирической данности. Миф есть в народной памяти сохранившийся рассказ о происшествии, совершившемся в прошлом, преодолевающий грани внешней объективной фактичности и раскрывающий фактичность идеальную, субъект-объективную. Мифология, по глубокомысленному учению Шеллинга, есть первоначальная история человечества. Но помимо мифов, которые уходят в глубину прошлого, различные исторические эпохи насыщены элементами мифотворчества. Каждая великая историческая эпоха, даже и в новой истории человечества, столь неблагоприятной для мифологии, насыщена мифами. Так, например, великая французская революция, которая была недавно, при ярком свете рационалистического дня. История о ней насыщена мифами, был создан миф о великой французской

революции. Миф этот поддерживался, а не разрушался историками в течение очень долгого периода времени, и только сравнительно позднее историки начали разрушать его, как это сделал Тэн в своей истории революции. Такие мифы существуют об эпохе Ренессанса, об эпохе Реформации, об эпохе средневековья, я не говорю уже о более отдаленных исторических эпохах, когда мысль не была еще просвещена ярким светом разума. Мы не можем понять исключительно объектной истории. Нам нужна внутренняя, глубинная, таинственная связь с историческим объектом. Нужно, чтобы не только объект был историчен, но чтобы и субъект был историчен, чтобы субъект исторического познания в себе ощущал и в себе раскрывал «историческое» [...]

Историческое предание есть нечто большее, чем познание исторической жизни, потому что в символическом предании раскрывается внутренняя жизнь, глубина действительности, преемственно связанная с тем, что раскрывает человек путем внутреннего духовного самопознания. Эта связь предания с тем, что раскрывается в самопознании, представляется в высшей степени ценной. Внешние факты истории имеют огромное значение. Но гораздо большее значение имеет для построения философии истории – это внутренняя таинственная жизнь, не прерывающаяся и во внешней текучей длительности, и именно она говорит нам, что история дана нам не извне, а изнутри, и мы в конце концов, воспринимая историю, конструируем ее в большей зависимости и большей связи с внутренними состояниями нашего сознания, внутренней его широтой и внутренней его глубиной. И вот то состояние сознания, самопознания, которое постулирует и предполагает историческая критика и объективная историческая наука как единственно верное, есть состояние сознания очень суженное и выброшенное на поверхность. В этом – абберация исторической критики. Многое кажется объективным, неопровержимым, убедительным в этой критике лишь для первоначального поверхностного пласта сознания, но когда переходишь в глубину, когда расширяешь сознание, то видишь, что это не есть истинное сознание

и что глубина лежит внутри исторической действительности. Когда вы читаете научную книгу по истории, скажем по истории древних народов, то ясно чувствуете, что из истории культуры этих народов окончательно вынута душа, вынута внутренняя жизнь, что вам дается какой-то внешний снимок, внешний рисунок [...]

Темой истории, как я уже говорил с самого начала, является судьба человека в земной человеческой жизни, и эта судьба человека, осуществляющаяся в истории народов, постигается, прежде всего, как судьба человека в духе познающего. История мира, история человечества свершается не только в Объекте, не только объективно свершается в макрокосме, но свершается и в микрокосме. Вот эта связь постижения истории в микрокосме с постижением истории в макрокосме столь необходимая для метафизики истории, предполагает исключительное сближение и особое отношение между историческим и метафизическим. Противоположение исторического и метафизического, которое является преобладающим пониманием в течение долгого периода в науке и философии, а также и в некоторых формах сознания религиозного, как, например, в сознании индусском, не предполагает возможности явления метафизического в историческом, возможности того, что исторический факт не есть только внешний, эмпирический факт, который методологически должен быть всегда противоположен всему метафизическому. Другая точка зрения предполагает, что метафизическое может непосредственно перейти в историческое и в нем быть явлено. Эта точка зрения, как мы увидим дальше, особенно благоприятная для построения философии истории, предполагает какой-то центр истории, где метафизическое и историческое соединены. Только в христианской философии истории, как я постараюсь показать, поистине сближается и отождествляется метафизическое и историческое. То понимание предания, о котором я говорил как об источнике глубочайшего познания исторической действительности и духовной действительности, есть принятие его как внутренней жизни познающего духа, а не как авторите-

та. Чуждость человеческого духа этому преданию означала бы внешнюю навязанность предания. Поистине должно быть такое отношение к преданию: оно есть некоторая свободная, духовная преемственная связь внутри человека, оно значит не нечто трансцендентное, навязанное человеку, а имманентное. Только такое понимание предания есть истинное, дающее возможность построения философии [...]

Философия истории, по историческому своему происхождению, имеет неразрывную связь с эсхатологией, она объясняет нам, почему историческое зародилось в еврейском народе. Эсхатология есть учение о конце истории, об исходе, о разрешении мировой истории. Эта эсхатологичная идея совершенно необходима для того, чтобы была осознана и конструирована идея истории, для осознания свершения, движения, имеющего смысл и завершение. Без идеи исторического завершения нет восприятия истории, потому что история по существу – эсхатологична, потому что она предполагает разрешающий конец, разрешающий исход, предполагает катастрофическое свершение, где начинается какой-то новый мир, новая действительность, а не та, которая раскрывалась греческому сознанию, чуждому эсхатологии [...]

Если в еврейском народе впервые была осознана возможность философии истории, то настоящая философия истории, как особая область духовного познания и особая форма духовного восприятия мира, свойственна лишь миру христианскому, христианскому сознанию. Христианству, в котором произошло воссоединение всех откровений мира, эллинского мира и мира еврейского, свойственна была неведомая древнему миру, быть может и самому еврейскому миру, особая историчность. Одна из самых интересных и глубоких мыслей Шеллинга – это мысль о том, что христианство в высшей степени исторично, что христианство есть откровение Бога в истории. Между христианством и историей существует связь, какой не существует ни в одной религии, ни в одной духовной силе мира. Христианство внесло исторический динамизм, исключительную силу исторического движения и создало возможность философии истории.

Я утверждаю, что христианство создало не только ту философию истории, которая называется христианской в вероисповедном смысле, как философия истории Блаженного Августина или Боссюета, но и все последующие философии истории вплоть до философии истории Маркса, который с присущим ему историческим динамизмом так характерен для христианского периода истории. Христианство внесло динамизм, потому что оно внесло идею однократности, неповторимости событий, что миру языческому было недоступно. Там была идея многократности, повторяемости событий, которая делала невозможным восприятие истории, между тем как однократность, неповторяемость и единичность, которую внесло в историческую действительность христианское сознание, связаны с тем, что для христианского сознания в центре мирового процесса и исторического процесса стоит некоторый факт, совершившийся однократно, типичный, неповторяемый, единственный, ни с чем не сравнимый, ни на что не похожий, однажды бывший и не могущий повториться, факт исторический и вместе с тем и метафизический, т. е. раскрывающий глубины жизни, – факт явления Христа. История есть свершение, имеющее внутренний смысл, некая мистерия, имеющая свое начало и конец, свой центр, свое связанное одно с другим действие, история идет к факту – явлению Христа и идет от факта – явления Христа. Этим определяется глубочайший динамизм истории, движение истории к сердцевине мирового процесса и движение ее от сердцевины этого процесса [...]

Поистине в истории сочетаются два элемента, два момента, без которых история невозможна, – момент консервативный и момент творческий. Процесс истории невозможен без сочетания того и другого момента. Под консервативным моментом я понимаю связь с духовным прошлым, внутреннее предание, принятие из этого прошлого того, что в нем есть наиболее священного. Также невозможно восприятие истории и без момента динамически-творческого, без творческого продолжения, завершения истории, творческого устремления к разрешению истории. Таким образом, должна быть внутренняя связь с прошлым,

глубочайшее обращение к памятникам прошлого и дерзновение творческого почина. Отсутствие одного из этих элементов – или момента консервативного, или момента творческого, динамического – уничтожает существование истории. Чистый, отвлеченный консерватизм отказывается продолжать историю, он говорит, что все уже завершилось, что теперь все подлежит лишь охранению. Такое отношение к истории делает невозможным ее восприятие. Связь с прошлым, с тем, что было священного в прошлом, есть связь с творческой динамической жизнью; верность заветам прошлого есть верность заветам творческой динамической жизни наших предков; поэтому связь, внутренняя связь с предками, с родиной, со всем священным, есть всегда связь с творческим динамическим процессом, обращенным к грядущему, к разрешению, к исполнению, к созданию нового мира, новой жизни, к соединению этого нового мира с старым прошлым миром; происходит оно в вечности, в каком-то внутреннем, едином историческом движении, творческом динамическом движении, совершается воссоединение в жизни вечной. Такое понимание исторического процесса, в котором совершается соединение временного и вечного, сближается и отождествляется историческое и метафизическое, то, что нам дано в исторических фактах, в историческом воплощении и что раскрывается в глубочайшей духовной действительности, приводит к соединению истории земной с историей небесной [...]

Человеческая судьба есть не только земная, но и небесная судьба, не только историческая, но и метафизическая судьба, не только человеческая, но и Божественная судьба, не только человеческая драма, но и Божественная драма. Мертвую эволюцию, мертвое движение сделать живым, движущим, сделать внутренне духовным может только пророческое обращение к истории, к прошлому. Смысл этого кажется мне понятным после всего того, что я сказал. Основной вывод всех моих чтений о сущности истории, о сущности философии истории тот, что не может быть противоположения человека и истории, духовного мира человека и великого мира истории [...]

Глава X. Учение о прогрессе и конец истории

[...] Если смотреть на исторический процесс с точки зрения имманентного разрешения задач, которые в нем ставятся, разрешения их внутри потока времени, то нельзя не прийти к самым пессимистическим, безнадежным результатам, потому что, с этой точки зрения все попытки разрешения всех исторических задач во все периоды должны быть признаны сплошной неудачей. В исторической судьбе человека в сущности все не удалось, и есть основание думать, что никогда и не будет удаваться. Не удался ни один замысел, поставленный внутри исторического процесса. Никогда не осуществлялось то, что ставилось задачей и целью какой-либо исторической эпохи, что преподносилось как идея, которая должна быть, так или иначе, осуществлена. Если взять исторический процесс в целом, то коренной неудачей, которая этот процесс поражает, нужно признать, что в нем не удастся Царство Божие, что если Царство Божие было задано в историческом процессе как разрешение судьбы человеческой, то оно никогда в этом историческом процессе не осуществлялось и никогда приближения к осуществлению Царства Божия не происходило. Если взять отдельные периоды в истории с теми задачами, которые в них ставились, то они также были поражены внутренней болезнью и внутренней неосуществимостью этих задач. Если мы возьмем всю новую гуманистическую историю, то она поражает сплошной неудачей, потому что не удался Ренессанс и то, что Ренессансом сотворено, не соответствует подлинным его заданиям и планам. Обнаружена невозможность Ренессанса внутри христианского мира – христианский мир болен такой болезнью раздвоения, которая делает недостижимой целостность Ренессансного замысла, содержание христианского мира не может быть оформлено в античном смысле. Такие же неудачи постигли и реформацию, поставившую себе великую цель утверждения религиозной свободы и приведшую к крушению религии; и французскую революцию, создавшую вместо братства, равенства и свободы – буржуазное общество XIX в. Революция обнаружила такие противоречия, которые на протяжении все-

го XIX в. раскрывались и окончательно изобличали лживость всей идеологии французской революции. Вместо равенства, братства и свободы раскрылись новые формы неравенства и ненависти людей друг к другу. Точно так же можно заранее с уверенностью сказать, что не удадутся и те основные идеи и задачи, которыми живет наша эпоха, не удастся никогда социализм, который попробуют осуществить и который, вероятно, будет играть большую роль в том периоде истории, в который ныне мы вступаем. Социализм в опыте осуществления своего будет совсем не тем, к чему социалисты стремятся. Он вскроет новые внутренние противоречия человеческой жизни, которые сделают невозможным осуществление тех задач, которые выставило социалистическое движение. Он никогда не осуществит ни того освобождения человеческого труда, которого Маркс хотел достигнуть связыванием труда, никогда не приведет человека к богатству, не осуществит равенства, а создаст лишь новую вражду между людьми, новую разобщенность и новые неслыханные формы гнета. Не удастся и анархизм, который конкурирует с социализмом. Никогда не осуществит он той предельной свободы, не знающей границ и удержу, к которой призывает. Наоборот, он раскроет еще большее рабство. Никогда, в сущности, не удавалась в пределах истории ни одна из революций, потому что если революции и были важным моментом в судьбе народов, моментом внутренне неизбежным, к которому вела вся предшествующая судьба и порождала дальнейшее ее свершение, то они никогда не разрешили тех задач, которые были ими заданы, никогда этого не было и никогда не будет. В конце концов, плодотворным бывал лишь великий опыт исторических неудач, ибо в нем приоткрывалось что-то новое для человечества. Обыкновенно достигалось совсем не то, что люди предполагали и к чему стремились. Обыкновенно революции кончались реакцией, в которой и раскрывалось что-то новое, в которой происходило осмысливание пережитого опыта, хотя бы реакции и сопровождалась целым рядом отрицательных проявлений и частично отбрасывали назад человеческие общества. Так духовная реакция начала XIX в. была одним из самых положительных результатов революции. В ней начался процесс

духовного возрождения. Начало XIX в. имело огромное значение, но оно не соответствовало тем социальным целям, которые ставила себе революция. Можно сказать больше о величайшем событии всемирной истории, которое составляет его сердцевину, и которое есть ключ к разгадке смысла истории, о христианстве, которое открыло новую эру и определило всю историческую судьбу, можно сказать, что история христианства также есть сплошная великая неудача. Многие враги христианства говорят это с злорадством, говорят, как самое большое возражение против христианства, они возражают против христианства потому, что христианство не удалось и удался на земле не может. Но это же самое можно сказать и с совсем другой духовной настроенностью, вкладывая другой смысл. Действительно, христианство в истории так же не удалось, как не удалось все в истории. Те задания, которые поставлены христианской верой, христианским сознанием, никогда на протяжении 2 000 лет не были осуществлены и никогда в пределах этого нашего времени и в пределах этой истории не будут осуществлены, потому что осуществлены они могут быть лишь в победе над временем, в переходе в вечность и в преодолении истории через переход в сверх-исторический процесс. Но самая неудача христианства менее всего может быть превращена в аргумент против высшей его правды, так же как и самая неудача истории менее всего означает бессмысленность истории, внутреннюю ее ненужность и пустоту. Неудача истории вовсе не означает того, что история не имеет смысла, и что совершается она в пустоте, так же как неудача христианства не означает того, что христианство не есть высшая истина и что это может быть использовано как аргумент против него, потому что попытка сделать удачу и историческую реализацию, имманентное осуществление, критерием истинности и осмысленности сама по себе несостоятельна. История и все историческое по природе своей таково, что никакие совершенные осуществления в временном их потоке невозможны. Но тот великий опыт, который раскрывается в исторической судьбе, имеет глубочайший смысл и вне осуществления и реализации, он раскрывается за пределами истории. Посюсторонняя неудача, которая болез-

ненно бросается нам в глаза и нас поражает в пределах исторического времени, в пределах временной земной действительности, не означает какой-то предельной потусторонней неудачи, а указывает лишь на то, что человек и человечество в своих судьбах призваны к высшей реализации своих потенций, бесконечно превышающей все те реализации, к которым человек стремится в исторической своей жизни [...]

Я хотел бы кончить тем, с чего начал. Начал я с небесного пролога истории для того, чтобы перейти к земной истории, и от этой земной истории должен опять перейти к истории небесной. История только в том случае имеет положительный смысл, если она кончится. Вся метафизика истории, которую я пытался раскрыть в своей книге, ведет к сознанию неизбежности конца истории. Если бы история была бесконечным процессом, плохой бесконечностью, то история не имела бы смысла. Трагедия времени была бы неразрешимой и задача истории неосуществимой, потому что внутри исторического времени она и не может быть осуществлена. Судьба человека, которая лежит в основе истории, предполагает сверхисторическую цель, сверхисторический процесс, сверхисторическое разрешение судьбы истории в ином, вечном времени. Земная история должна вновь войти в небесную историю, должны исчезнуть грани, отделяющие мир посторонний от мира и потустороннего, подобно тому как не было этих граней в глубине прошлого, на заре мировой жизни. Мифы говорят нам о первичной смешанности небесного и земного. Так и в конце истории не будет уже замкнутости «мира сего», нашей земной действительности. Зон нашего мира стареет, как на перезревшем плоде лопнут оболочки, отделявшие его от миров иных. Об этом прикровенно-символически говорит Апокалипсис. Разрывается связь времен, замкнутый круг мировой действительности перестает существовать, в него сливаются энергии иных ступеней действительности, история нашего мирового времени кончается и потому только и приобретает смысл. День нашей индивидуальной жизни сам по себе бессмыслен, наша жизнь приобретает смысл лишь в связи всех дней нашей жизни.

История не могла разрешить проблемы индивидуальной судьбы человека, судьбы, которая составляет тему гениальных

откровений творчества Достоевского, с которой связана вся метафизика истории. Эта проблема индивидуальной судьбы неразрешима в пределах истории, в пределах истории неразрешим и трагический конфликт судьбы индивидуальной с судьбой мировой, с судьбой всего человечества. И поэтому история должна кончиться. Мир должен вступить в такую высокую действительность, в такое целостное время, в которых разрешится проблема индивидуальной судьбы человеческой и трагический конфликт этой индивидуальной судьбы человеческой с судьбой мировой найдет свой исход. История есть прежде всего судьба и должна быть осмыслена как судьба, как трагическая судьба. Трагическая судьба, как и всякая трагедия должна иметь последний, всеразрешающий акт. В трагедии неизбежен катарсис. История не имеет бесконечного развития в нашем времени, не имеет закономерности природных явлений именно потому, что история есть судьба. Таков последний вывод и последний результат метафизики истории.

И.А. Ильин. О сопротивлении злу силою

Грозные и судьбоносные события, постигшие нашу чудесную и несчастную родину, пронесаясь опаляющим и очистительным огнем в наших душах. В этом огне горят все ложные основы, заблуждения и предрассудки, на которых строилась идеология прежней русской интеллигенции. На этих основах нельзя было строить Россию, эти заблуждения и предрассудки вели ее к разложению и гибели. В этом огне обновляется наше религиозное и государственное служение, отверзаются наши духовные зеницы, закаляется наша любовь и воля. И первое, что возродится в нас через это, будет религиозная и государственная мудрость восточного Православия, и особенно русского Православия. Как обновившаяся икона являет царственные лики древнего письма, утраченные и забытые нами, но незримо присутствовавшие и не покидавшие нас, так в нашем новом видении и волении да проглянет древняя мудрость и сила, которая вела наших предков и строила нашу святую Русь!

В поисках этого видения мыслью и любовью обращаюсь к вам, белые воины, носители православного меча, добровольцы

русского государственного тягла! В вас живет православная рыцарская традиция, вы жизнью и смертью утвердились в древнем и правом духе служения, вы соблюли знамена русского Христолюбивого Воинства. Вам посвящаю эти страницы и вашим Вождям. Да будет ваш меч молитвою и молитва ваша да будет мечом!

Введение

В страданиях мудреет человечество. Неведение ведет его к испытаниям и мукам, в мучениях душа очищается и прозревает, прозревшему зору дается источник мудрости – очевидность. Но первое условие умудрения – это честность с самим собою и с предметом перед лицом Божиим.

Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силой и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою? Вот двуединый вопрос, требующий ныне новой постановки и нового разрешения. Ныне особенно, впервые, как никогда раньше, ибо беспочвенно и бесплодно решать вопрос о зле, не имея в опыте подлинного зла, а нашему поколению опыт зла дан с особенной силой. В итоге долго назревавшего процесса злу удалось ныне освободить себя от всяких внутренних раздвоенностей и внешних препон, открыть свое лицо, расправить свои крылья, выговорить свои цели, собрать свои силы, осознать свои пути и средства. Мало того, оно открыто узаконило себя, сформулировало свои догматы и каноны, восхвалило свою, не скрытую более природу и явило миру свое духовное естество. Ничего равносильного и равно порочного этому человеческая история еще не видала или, во всяком случае, не помнит. Столь подлинное зло впервые дано человеческому духу с такою откровенностью. И понятно, что при свете этой новой данности многие проблемы духовной культуры и философии, особенно те, которые имеют непосредственное отношение к идеям добра и зла, наполняются новым содержанием, получают новое значение, по новому освещаются и требуют предметного пересмотра. И прежде всего – с виду морально практический, а по существу глубокий, религиозно

метафизический вопрос о сопротивлении злу о верных, необходимых и достойных путях этого сопротивления.

Этот вопрос надо поставить и разрешить философически, как вопрос, требующий зрелого духовного опыта, продуманной постановки и беспристрастного решения. Для этого необходимо, прежде всего, отрешиться от преждевременных и торопливых выводов применительно к своей личности, к ее прошлым действиям и будущим путям. Исследователь не должен предвзирать своего исследования отпугивающими возможностями или перспективами, он не должен торопиться судить свое прошлое или позволять чужому осуждению проникать в глубину сердца. Каково бы ни было последнее решение вопроса, оно не может быть практически единым или одинаковым для всех: наивность всеуравнивающей, отвлеченной морали давно уже осознана в философии, и требовать, чтобы «все всегда» сопротивлялись злу силой или чтобы «никто никогда» не сопротивлялся силой злу – бессмысленно. Только неиспуганный, свободный дух может подойти к проблеме честно, искренно, зорко; все додумать и договорить, не прячась трусливо и не упрощая, не заговаривая себя словами аффектированной добродетели и не увлекая себя ожесточенными жестами. Весь вопрос глубок, утончен и сложен; всякое упрощение здесь вредно и чревато ложными выводами и теориями; всякая неясность опасна и теоретически, и практически; всякое малодушие искажает формулу вопроса; всякое пристрастие искажает формулу ответа.

Но именно поэтому необходимо раз навсегда отрешиться от той постановки вопроса, которую с такой слепой настойчивостью вдвигали и постепенно вдвинули в философски неискушенные души граф Л.Н. Толстой, его сподвижники и ученики. Отправляясь от чисто личного, предметно не углубленного и непроверенного опыта «любви» и «зла», предreshая этим и глубину, и ширину самого вопроса, урезывая свободу своего нравственного видения чисто личными отвращениями и предпочтениями, не подвергая внимательному анализу ни одного из обсуждаемых духовных содержаний (например: «насилие», «зло», «религиозность»), умалчивая о первоосновах и торопясь с категорическим

ответом, эта группа морализирующих публицистов неверно поставила вопрос и неверно разрешила его. И затем со страстностью, нередко доходившей до озлобления, отстаивала свое неверное решение неверного вопроса как Богооткровенную истину. И так как материал истории, биологии, психологии, этики, политики и всей духовной культуры не укладывался в рассудочные схемы и формулы, а схемы и формулы претендовали на всеобщее значение и не мирились с исключениями, то естественно начался отбор «подходящего» материала и отвержение «неподходящего», причем недостаток первого восполнялся художественно «убедительными» построениями. Проповедовался наивно идиллический взгляд на человеческое существо, а черные бездны истории и души обходились и замалчивались. Производилось неверное межевание добра и зла: герои относились к злодеям; натуры безвольные, робкие, ипохондрические, патриотически мертвенные, противогражданственные – превозносились как добродетельные. Искренние наивности чередовались с нарочитыми парадоксами, возражения отводились как софизмы; несогласные и непокорные объявлялись людьми порочными, подкупными, своекорыстными, лицемерами. Вся сила личного дара вождя и вся фанатическая ограниченность его последователей обращалась на то, чтобы духовно навязать другим собственную ошибку и распространить в душах собственное заблуждение. И естественно, что учение, узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности и, что гораздо больше, трагическое бремя мироздания, должно было иметь успех среди людей особенно неумных, безвольных, малообразованных и склонных к упрощающему, наивно идиллическому мирозерцанию. Так случилось, что учение графа Л.Н. Толстого и его последователей привлекало к себе слабых и простодушных людей и, придавая себе ложную видимость согласия с духом Христова учения, отравляло русскую религиозную и политическую культуру.

Русская философия должна вскрыть все это незаметно внедрившееся в души гнездо опытных и идейных ошибок и постараться раз навсегда удалить отсюда все неясности и наивно-

сти, всякое малодушие и пристрастие. В этом ее религиозное, научное и патристическое призвание: помочь слабым увидеть и окрепнуть, а сильным – удостовериться и умудриться.

О самопредании злу

В самом преддверии проблемы необходимо установить с очевидностью, что о несопротивлении злу в буквальном смысле этого слова никто из честных людей и не думает; что одна склонность к такому несопротивлению превращает человека из нравственного врача и духовного субъекта – в нравственного пациента и в объект духовного воспитания. А это значит, что не он будет обсуждать проблему непротивления, а уже про него будет идти спор, что именно с ним делать и как именно следует противиться ему или чему то, что есть в нем.

В самом деле, что означало бы «непротивление» в смысле отсутствия всякого сопротивления? Это означало бы приятие зла: допущение его в себя и предоставление ему свободы, объема и власти. Если бы при таких условиях восстание зла произошло, а несопротивление продолжалось, то это означало бы подчинение ему, самопредание ему, участие в нем и, наконец, превращение себя в его орудие, в его орган, в его рассадник, наслаждение им и поглощение им. Это было бы вначале добровольное самораствление и самозаражение; это было бы в конце активное распространение заразы среди других людей и вовлечение их в сопогибель. Но тот, кто совсем не сопротивляется злу, тот поддерживается и от порицания его; ибо порицание, хотя бы вполне внутреннее и молчаливое (если бы таковое было возможно!), есть уже внутреннее сопротивление, чреватое практическими выводами и напряжениями, борьбой и сопротивлением. Мало того, пока живо в душе неодобрение или хотя бы смутное отвращение, до тех пор человек еще сопротивляется: он, может быть, восстает нецельно, но он все таки раздвоен, он борется внутри себя и вследствие этого само приятие зла не удастся ему; даже совсем пассивный вовне, он сопротивляется злу внутренно: осуждает его, возмущается, разоблачает его перед самим собою, не поддается его страхам и соблазнам; и даже поддаваясь отчасти,

корит себя за это, собирается с духом, негодует на себя, отвращается от него и очищается в покаянии; даже захлебываясь, сопротивляется и не тонет. Но именно поэтому полное отсутствие всякого сопротивления – и внешнего, и внутреннего требует, чтобы прекратилось осуждение, чтобы стихло порицание, чтобы возобладало одобрение зла. Поэтому несопротивляющийся злу рано или поздно приходит к необходимости уверить себя, что зло – не совсем плохо и не так уж безусловно есть зло; что в нем есть некоторые положительные черты, что их притом немало, что они, может быть, даже преобладают. И лишь по мере того, как ему удастся уговорить себя, заговорить свое здоровое отвращение и уверить себя в белизне черноты, утасуют остатки сопротивления и осуществляется самопредание. И когда отвращение стихает и зло уже не переживается как зло, тогда приятие незаметно становится цельным: душа начинает верить, что черное – бело, приспосабливается и уподобляется, становится сама черною, и вот уже одобряет и наслаждается и, естественно, восхваляет то, что дает ей наслаждение.

Таков духовный закон: несопротивляющийся злу поглощается им и становится одержимым. Ибо «зло» – не пустое слово, не отвлеченное понятие, не логическая возможность и не «результат субъективной оценки». Зло есть, прежде всего, душевная склонность человека, присущая каждому из нас; как бы некоторое, живущее в нас страстное тяготение к разнузданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата. Встречая отказы и запреты, наталкиваясь на стойкие пресечения, поддерживающие духовные и моральные грани личного и общественного бытия, оно стремится просочиться сквозь эти препоны, усыпить бдительность совести и правосознания, ослабить силу стыда и отвращения, принять приемлемое обличие и, если возможно, то расшатать и разложить эти живые грани, эти зиждущие формы личного духа, как бы опрокинуть и рассыпать волевые стены индивидуального кремля. Духовное воспитание человека состоит в построении этих стен и, что еще важнее, в сообщении человеку потребности и умения самостоятельно строить, поддерживать и отстаивать эти стены. Чувство стыда, чувство долга, живые порывы совести

и правосознания, потребность в красоте и в духовном сорадовании живущему, любовь к Богу и родине – все эти истоки живой духовности в единой и совместной работе создают в человеке те духовные необходимости и невозможности, которым сознание придает форму убеждений, а бессознательное – форму благородного характера. И вот, эти духовные необходимости поступать «так то» и невозможности поступить «иначе» сообщают единство и определенность личному бытию; они слагают некий духовный уклад, как бы живой костяк личного духа, поддерживающий его строение, его оформленное бытие, сообщающий ему его мощь и державу. Размягчение этого духовного костяка, распадение этого духовного уклада означало бы духовный конец личности, превращение ее в жертву дурных страстей и внешних воздействий, возвращение ее в то хаотически разреженное состояние, где духовных необходимостей нет, а душевные возможности неисчислимы.

Понятно, что чем бесхарактернее и беспринципнее человек, тем ближе он к этому состоянию и тем естественнее для него совсем не сопротивляться злу. И обратно, чем менее человек сопротивляется злу, тем более он приближается к этому состоянию, попирая сам свои «убеждения» и расшатывая сам свой «характер». Несопротивляющийся сам разламывает стены своего духовного кремля, сам принимает тот яд, от действия которого размягчаются кости в организме. И естественно, что от несопротивления злу злая страсть расширяет свое господство до полноты: куски страсти, уже облагороженные, совлекают с себя ризы своего благородства и вливаются в общий мятеж, они уже не держат грань и предел, но сами предаются бывшему врагу и вскипают злом. Злая одержимость становится целью и влечет душу на своих путях, по своим законам. Одержимый злой страстью, несопротивляющийся буйствует потому, что сам отверг все удерживающее, направляющее и оформляющее: вся сопротивлявшаяся сила стала силой самого буреносящего зла, и дыхание гибели питается ожесточением самого погибающего. Вот почему конец его неистовства есть конец его душевно телесного бытия: безумие или смерть [...]

В противоположность этому всякая зрелая религия не только открывает природу «блага», но и научает борьбе со злом. Вся

дохристианская восточная аскетика имеет два уклона: отрицательный – поборающий и положительный – возводящий. Это есть то самое «не во плоти воинствование» («стратегия»), о котором разъясняет Коринфянам апостол Павел (см. 2 Кор. 10, 3–5). Однако нигде, кажется, это внутреннее сопротивление злу не разработано с такой глубиной и мудростью, как у аскетических учителей восточного православия. Объективируя начало зла в образ неведущих демонов Антоний Великий, Макарий Великий, Марк Подвижник, Ефрем Сирийский, Иоанн Лествичник и другие учат неутомимой внутренней «брани» с «непримечаемыми» и «ненасиливающими» «приращениями злых помыслов», а Иоанн Кассиан прямо указывает на то, что «никто не может быть прельщен диаволом, кроме того, кто «сам восхощет дать ему своей воли согласие». Духовный опыт человечества свидетельствует о том, что несопротивляющийся злу не сопротивляется ему именно постольку, поскольку он сам уже зол, поскольку он внутренне принял его и стал им. И потому предложение, всплывающее иногда в периоды острого искушения, – «предаться злу, чтобы изжить его и обновиться им», – исходит всегда от тех слоев души или соответственно от тех людей, которые уже сдались и жаждут дальнейшего падения: это прикровенный голос самого зла.

Нет сомнения, что граф Л.Н. Толстой и примыкающие к нему моралисты совсем не призывают к такому полному несопротивлению, которое было бы равносильно добровольному нравственному саморазвращению.

И неправ был бы тот, кто попытался бы понять их в этом смысле. Напротив, их идея состоит именно в том, что борьба со злом необходима, но что ее целиком следует перенести во внутренний мир человека, и притом именно того человека, который сам в себе эту борьбу ведет. Такой борец со злом может найти в их писаниях даже целый ряд полезных советов.

«Непротивление», о котором они пишут и говорят, не означает внутреннюю сдачу и присоединение ко злу. Наоборот, оно есть особый вид сопротивления, т. е. неприятия, осуждения, отвержения и противодействия. Их «непротивление» означает сопротивление и борьбу, однако лишь некоторыми, изблужденными средствами. Они

приемлют цель – преодоление зла, но делают своеобразный выбор в путях и средствах. Их учение есть учение не столько о зле, сколько о том, как именно не следует его преодолевать.

Само собою разумеется, что только такая борющаяся природа их «непротивления» дает основание философически обсуждать их утверждения. Однако такое обсуждение не может принять ни выдвинутую ими постановку вопроса, ни тем более даваемый ими ответ.

О добре и зле

Проблему сопротивления злу невозможно поставить правильно, не определив сначала «местонахождение» и сущность зла.

Так, прежде всего, зло, о сопротивлении которому здесь идет речь, есть зло не внешнее, а внутреннее. Как бы ни были велики и стихийны внешние, вещественные разрушения и уничтожения, они не составляют зла: ни астральные катастрофы, ни гибнущие от землетрясения и урагана города, ни высыхающие от засухи посевы, ни затопляемые поселения, ни горящие леса. Как бы ни страдал от них человек, какие бы печальные последствия они не влекли за собою, материальная природа, как таковая, даже в самых с виду нецелесообразных проявлениях своих не становится от этого ни доброй, ни злой. Само применение идеи зла к этим явлениям осталось в наследство от той эпохи, когда всеодушевляющее человеческое воображение усматривало живого душевно духовного деятеля за каждым явлением природы и приписывало всякий вред какому нибудь зложелательному вредителю. Правда, стихийные естественные бедствия могут развязать зло в человеческих душах, ибо слабые люди с трудом выносят опасность гибели, быстро деморализуются и предаются самым постыдным влечениям. Однако люди, сильные духом, отвечают на внешние бедствия обратным процессом – духовным очищением и укреплением в добре, о чем достаточно свидетельствуют хотя бы дошедшие до нас исторические описания великой европейской чумы. Понятно, что внешне материальный процесс, пробуждающий в одних душах Божественные силы и развязывающий в других диавола, не является сам по себе ни добром, ни злом.

Зло начинается там, где начинается человек, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях, как таковых, а человеческий душевно духовный мир – это истинное местонахождение добра и зла. Никакое внешнее состояние человеческого тела само по себе, никакой внешний «поступок» человека сам по себе, т. е. взятый и обсуждаемый отдельно, отрешенно от скрытого за ним или породившего его душевно духовного состояния, не может быть ни добрым, ни злым.

Так телесное страдание может повести одного человека к беспредметной злобе и животному огрубению, а другого – к очищающей любви и духовной прозорливости. И понятно, что став для первого возбудителем зла, а для второго – пробудителем добра, оно само по себе не было и не стало ни злом, ни добром. Именно на этой двуликости телесных лишений и страданий настаивали мудрые стоики, научая людей обезвреживать их яд и извлекать из них духовное целение [...]

Но если таким образом настоящее местонахождение добра и зла есть именно во внутреннем, душевно духовном мире человека, то это означает, что борьба со злом и преодоление зла могут произойти и должны достигаться именно во внутренних усилиях, и преобразование будет именно внутренним достижением. Какой бы «праведности» или, вернее, моральной верности ни достиг человек в своих внешних проявлениях и делах, все его достижение, несмотря на его общественную полезность, не будет иметь намерения добра без внутреннего, качественного перерождения души. Внешний обряд доброты не делает человека добрым: он остается нравственно мертвым фарисеем, повапленным гробом [...]

Добро и зло в их существенном содержании определяются через наличность или отсутствие именно этих двух сочетающихся признаков: любви и одухотворения.

Человек духовен тогда и постольку, поскольку он добровольно и самодеятельно обращен к объективному совершенству, нуждаясь в нем, отыскивая его и любя его, измеряя жизнь и оценивая жизненное содержание мерою их подлинной божественности (истинности, прекрасности, правоты, любовности, героизма). Однако настоящую силу и цельность одухотворение приобретает

только тогда, когда оно несомо полнотой (плеромой) глубокой и искренней любви к совершенству и его живым проявлениям. Без плеромы душа, даже с верною направленностью, раздроблена, экстенсивна, холодна, мертва, творчески непродуктивна.

Человек любовен тогда и постольку, поскольку он обращен к жизненному содержанию силой приемлющего единения, тою силой, которая устанавливает живое тождество между приемлющим и приемлемым, увеличивая до беспредельности объем и глубину первого и сообщая второму чувства прощенности, примиренности, достоинства, силы и свободы. Однако любовь приобретает настоящий предмет для своего единения и свою настоящую чистоту только тогда, когда она одухотворяется в своем направлении и избрании, т. е. обращается к объективно совершенному в вещах и в людях, приемля именно его и вступая в живое тождество именно с ним. Без духовности любовь слепа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошлению и уродству.

Согласно этому добро есть одухотворенная (или, иначе, религиозно опредмеченная, от слова «предмет») любовь, зло – противодуховная вражда. Добро есть любящая сила духа, зло – слепая сила ненависти. Добро по самой природе своей религиозно, ибо оно состоит в зрячей и целостной преданности Божественному. Зло по самому естеству своему противорелигиозно, ибо оно состоит в слепой, разлагающейся отвращенности от Божественного. Это значит, что добро не есть просто «любовь» или просто «духовная» зрячесть, ибо религиозно не осмысленная страстность и холодная претенциозность не создадут святости. И точно так же это значит, что зло не есть просто «вражда» или просто «духовная слепота», ибо вражда ко злу не есть зло, и беспомощное метание не прозревшей любви не составляет порочности [...]

В самом деле если одухотворенная любовь имеет способность преображать зло, то значит ли это, что в общем великом процессе сопротивления злу заставление совершенно неумолимо, бесцельно, вредно и губительно? Можно ли умозаключить от необходимости добровольного самосовершенствования – к необходимости предоставления злодеям добровольно и беспрепятственно злодействовать? Если я обязан творить нравственное

очищение внутри себя, то означает ли это, что злодей имеет право изживать свое зло во внешних злодеяниях? Если «человек» и «зло в нем» не одно и то же, то разве нельзя воздействовать на «человека» так, чтобы это воздействие благотельно передалось именно «злу», в нем живущему? Одним заставлением невозможно победить зло. Выводимо ли из этого полное отвержение заставления? Разве более глубокое исключает более элементарное? И разве дело творческого преображения души возможно только при внешней нестесненности злодея?

Или же «принуждение» есть само по себе зло? И любовь исключает «принуждение» принципиально?

О заставлении и насилии

Прежде чем обратиться к окончательной постановке основной проблемы о сопротивлении злу силою необходимо довершить еще несколько усилий, расчищающих дорогу. Так, прежде всего, необходимо выяснить, что есть «принуждение» и что есть «насилие»? Есть ли это одно и то же или между тем и другим есть принципиальное различие? И если есть, то в чем оно?

Для того чтобы разрешить этот существенный вопрос, столь основательно запутанный сентиментальными моралистами и к тому же страдающий от недостатка соответствующих слов в языке, следует обратиться сначала к общему, родовому понятию, которое можно условно обозначить термином «заставления» (собственно говоря – «заставляющего применения силы к человеческому существу»).

«Заставлением» следует называть такое наложение воли на внутренний или внешний состав человека, которое обращается не к духовному видению и любовному приятию заставляемой души непосредственно, а пытается понудить ее или пресечь ее деятельность. Понятно, что если предварительное обращение к духовному видению (будь то в словах убеждения или в виде подставления ланиты) совершится и вызовет в душе состояние очевидности, то возникнет свободное убеждение, и тогда осуществляющееся действие волевой силы будет органически свободным, а не заставляющим. И точно так же, если предварительное обращение к любовному приятию

вызовет в душе состояние любви, то возникнет согласие и единение, и тогда осуществляющееся действие волевой силы будет органически свободным, а не заставляющим.

Такое заставляющее наложение воли на человеческую жизнь может осуществляться в замкнутых пределах индивидуально-го существа. Человек может заставлять сам себя, но оно может происходить и в общении двух или многих людей: люди могут заставлять друг друга. Всякое заставление есть или самозаставление, или заставление других. Далее это заставление может выражаться в воздействии на мотивы поведения (например: авторитетный приказ, запрет, угроза, бойкот), но может выражаться и в непосредственном воздействии на человеческое тело (например, толчок, удар, связывание, запираение, убийство). Согласно этому следует различать психическое заставление и физическое заставление, причем и самозаставление, и заставление других может иметь и психический, и физический характер.

Так человек, умственно утомленный или засыпающий, или пересиливающий в себе непокорное чувство и воображение, или совершающий нелюбимую душевную работу, или усваивающий что-нибудь механически (например, заучивание наизусть, решение арифметических задач, некоторые внутренние упражнения памяти и внимания и т. д.), может извлечь себя и центр своего самочувствия из самовольно влекущейся, одолевающей стихии лени, сна или наслаждения, переместить этот центр в целесообразно усиливающуюся энергию духа и подвергнуть свою душевную стихию определяющему заставлению. Человек может внутренне заставлять себя, понуждая себя к усилиям и даже понуждая себя к понуждению. Такое состояние душевного самозаставления можно обозначить термином самопонуждения [...]

Заставлять других возможно только в психическом и в физическом порядке.

При надлежаще глубоком и широком понимании всякий приказ и запрет, не вызывающий непосредственно к очевидности и любви, а обращающийся к волевой энергии духа, всякая подкрепляющая приказ психическая изоляция (например, разрыв отношений, исключение из клуба) и всякая угроза (в чем

бы она ни состояла) являются видом психического заставления. Сущность этого заставления состоит в душевном давлении на волю человека, причем это давление должно побудить его собственную волю к известному решению и, может быть, самозаставлению. Строго говоря, это давление может только осложнить или видоизменить мотивационный процесс в душе заставляемого, сообщая ему новые мотивы, не принятые им еще в порядке убежденности и преданности, или усиливая и ослабляя уже имеющиеся. Понятно, что это воздействие может встретить в душе такую энергию сопротивления, что вся его сила окажется недостаточной, ибо психическое заставление стремится, не стесняя внешнюю свободу заставляемого, побудить его к тому, чтобы он сам решил сделать что то и не делать чего то. Такое воздействие побуждает и понуждает человека, подходя к нему «извне», но обращаясь к его душе и духу, поэтому можно условиться называть его психическим понуждением.

Наконец, возможность физического воздействия на других ради их заставления не вызывает, по видимому, сомнений. Однако заслуживает внимания то обстоятельство, что всякое такое воздействие на чужое тело имеет неизбежные психические последствия для заставляемого, начиная от неприятного ощущения (при толчке) и чувства боли (при пытке) и кончая невозможностью делать что угодно (при заключении в тюрьме), и неспособностью желать или делать что бы то ни было (при смертной казни). Огромное большинство этих воздействий (за исключением патологических случаев зверообразно ожесточенного насилия) осуществляется именно ради таких психических отражений или последствий. Этим и объясняется, почему физически заставляемые обычно пытаются отделаться от заставляющих при помощи уверения их в том, что они «согласны», что «волевое единение» наступило и что дальнейшее подчинение обеспечено. Понятно, что арестовывая, связывая, мучая и запирая другого, человек не может непосредственно произвести в нем желанные ему душевно духовные изменения. Он не может распорядиться другим изнутри, заменить его волю своей волей, вызвать в нем согласие, основанное на убежденности, и поведение, основанное на добровольной

преданности. Человеку не дано принуждать других к подлинным деяниям, т. е. к духовно и душевно цельным поступкам. Физическое воздействие на другого далеко не всегда может даже вынудить у человека какой-нибудь неприемлемый для него внешний поступок (Муций Сцевола, христианские мученики), а духовное значение такого вынужденного внешнего поступка (например, неискреннего исповедания, вынужденной подписи и т. д.) зависит от дальнейшего свободного признания его со стороны того, кто уступил пытке (ср. процессы ведьм, легенду о Галилее). Человек, физически понуждаемый другим, имеет всегда два исхода, избавляющие его от этого внешнего напора: лицемерие и смерть. И только тот, кто убоился смерти или внутренне не выдержал необходимого при лицемерии раздвоения личности, говорит о «принуждении» как о возможном и состоявшемся событии, но и ему следует помнить, что его «принужденность» сама собою угаснет в момент его личного, духовного, чисто внутреннего восстания и утверждения своей настоящей убежденности и искренней преданности. Вот почему осторожнее и точнее говорить не о физическом принуждении, а о физическом понуждении [...]

Таковы основные виды «заставления вообще»: самопонуждение, самопринуждение, психическое понуждение, физическое понуждение и пресечение.

И вот, было бы глубокой духовной ошибкой приравнять всякое заставление насилию и придать центральное значение этому последнему термину. В самом слове «насилие» уже скрывается отрицательная оценка: «насилие» есть деяние произвольное, необоснованное, возмутительное. «Насильник» есть человек, престопающий рамки дозволенного, нападающий, притесняющий – угнетатель и злодей. Против «насилия» надо протестовать, с ним надлежит бороться. Во всяком случае, человек, подвергшийся насилию, есть обиженный, угнетенный, заслуживающий сочувствия и помощи. Одно применение этого ценностно и аффективно окрашенного термина вызывает в душе отрицательное напряжение и предрешает исследуемый вопрос в отрицательном смысле. Доказывать «допустимость» или «правомерность» насилия – значит доказывать «допустимость недопустимого» или «правомерность

неправомерного». Реально, духовно и логически доказанное тотчас же оказывается аффективно отвергнутым и жизненно спорным. Неверный термин раздваивает душу и заслоняет ей очевидность.

Именно поэтому будет целесообразно сохранить термин «насилие» для обозначения всех случаев предосудительного заставления, исходящего из злой души или направляющего на зло, и установить другие термины для обозначения не предосудительного заставления, исходящего от доброжелательной души или понуждающего ко благу. Тогда, например, понятию самозаставления будут подчинены, с одной стороны, понятия самопонуждения и самопринуждения, с другой стороны, соответствующие виды психического и физического самонасилия. И далее понятию внешнего заставления будут подчинены, с одной стороны, понятия психического понуждения, физического понуждения и пресечения, с другой стороны – соответствующие виды психического насилия над другими, и только тогда сквозь проявившуюся терминологию впервые обнаружится самая проблема непредосудительного заставления и его разновидностей [...]

Таким образом, из всей сферы волевого заставления Л.Н. Толстой и его единомышленники видят только самопринуждение («насилие над своим телом») и физическое насилие над другими. Первое они одобряют, второе – безусловно отвергают. Однако при этом они явно относят физическое понуждение других и пресечение к сфере отвергаемого «насилия» и, совсем не замечая, по видимому, возможности психического понуждения других и психического насилия над другими, отвергают все сразу как ненужное, злое и безбожное вмешательство в чужую жизнь [...]

О психическом понуждении

[...] Все люди непрерывно воспитывают друг друга – хотя бы они этого или не хотят, сознают они это или не сознают, умеют или не умеют, радеют или небрегут. Они воспитывают друг друга всяким проявлением своим: ответом и интонацией, улыбкой и ее отсутствием, приходом и уходом, восклицанием и умолчанием, просьбой и требованием, общением и бойкотом. Каждое возражение, каждое неодобрение, каждый протест исправляет и под-

крепляет внешнюю грань человеческой личности: человек есть существо общественно зависимое и общественно приспособляющееся, и чем бесхарактернее человек, тем сильнее действует этот закон возврата и отражения. Но именно поэтому отсутствие возражения, неодобрения и протеста придает внешней грани человеческого существа уверенную развязанность, дурную беспорядочность, склонность к безудержному напору. Люди воспитывают друг друга не только деланием – уверенными ответными поступками, но и неделанием – вялым, уклончивым, безвольным отсутствием ответного поступка. И если, с одной стороны, резкий ответ, грубое требование, злобный поступок могут не исправить, а озлобить того, против кого они направлены, то, с другой стороны, уклонение от энергичного, определенно порицающего поступка может быть равносильно попущению, потаканию, соучастию. Во взаимном общественном воспитании людей – как младших, так и старших, как начальствующих, так и подчиненных – необходимо не только мягкое «нет» в ореоле уговаривающей любви, но и твердое «нет» в атмосфере наступающего разъединения и вот уже наступившего отрыва. Человек злодействует не только потому, что он злодей, а еще потому, что он приучен к этому безвольным самоунижением окружающих. Рабовладение развращает не только раба, но и рабовладельца; разнузданный человек разнуздан не только самим собою, но и общественной средою, позволившею ему разнуздать себя. Деспот невозможен, если нет пресмыкающихся. «Все позволено» только там, где люди друг другу все позволили.

От Бога и от природы устроено так, что люди «влияют» друг на друга не только преднамеренно, но и непреднамеренно, и избежать этого нельзя. Подобно тому как таинственный процесс внутреннего очищения духом и любовью неизбежно, хотя и невольно, выражается во взгляде, в голосе, в жесте, в походке, и столь же неизбежно, хотя часто и бессознательно, действует на других умиротворяюще и одухотворяюще, как бы вызывая своим скрытым пением ответное пение; подобно этому энергичная воля действует укрепляюще, оформляюще и увлекающе на окружающих людей, как бы вызывая творческим ритмом – творческий ритм.

Но избегать сознательно и преднамеренно этого влияния можно только в силу беспочвенной мнительности и печального

недоразумения. Мнительный человек преувеличенно боится повредить и потому вредит вдвое – ибо он действует нерешительно и действует, попуская, возвращая слабоволие в себе и сея безволие вокруг, вызывая в себе самом неуверенность в своей правоте и вызывая в других представление о своей неверности добру. И если он при этом уверяет себя, что он «устранился» и «предоставил» другим делать что угодно, то он в довершение всего обманывает и себя, и их.

Подобно тому как «доказательство» помогает другому видеть и признать, а сильная, искренняя любовь помогает другому загореться и полюбить, подобно этому крепкая, формирующая воля помогает другому принять решение, определиться и поддерживать духовную грань своей личности. И это происходит не только в том порядке, что волевой акт действует своим непосредственным примером, заражением, наведением, увлечением («суггестия»), но и в том порядке, что воля к чужому волеию помогает безвольному осуществить волевой акт [...]

И вот необходимо признать, что правовые и государственные законы, не законы насилия, а законы психического понуждения, преследующие именно эту цель и обращающиеся к автономным субъектам права для того, чтобы суггестивно сообщить их воле верное направление для саморуководства и самовоспитания. В основной своей идее и в своем нормальном действии правовой закон есть формула зрелого правосознания, закреплённая мыслью, выдвинутая волею и идущая на помощь незрелому, но воспитывающему себя правосознанию. При этом именно волевой элемент закона представляет собою начало психического понуждения. Правовой закон отнюдь не насилует человека, не попирает его достоинства и не отменяет его духовного самоуправления. Напротив, он только и живет, только и действует, только и совершенствуется от свободного личного приятия и самовмещения. Однако он при этом властно понуждает психику человека и непосредственным импонированием авторитета, и формой приказа запрета позволения, и сознанием общественно организованного мнения, и, наконец, перспективой вероятных и даже наверное предстоящих неприятных последствий: неодобрения, огласки, явок в суд, убытков, а может быть исключения из известного обществен-

ного круга, и даже физического понуждения и пресечения... И все эти психические силы (ибо опасение физического принуждения действует не физически, а психически!) побуждают его сделать те внутренние усилия для «усмотрения» и «изволения», которые были необходимы, которые он мог сделать, но которых почему то доселе сам по себе не совершал [...]

Но если всего этого психического понуждения оказывается недостаточно и понуждаемый все таки предпочитает не «усматривать» и не подвергать себя необходимому самопринуждению? Тогда остается два исхода: или предоставить ему свободу произвола и злодеяния, признать, что приказ и запрет не поддерживаются ничем, кроме порицания и бойкота, и тем самым придвинуть к прочной и злой воле соблазнительную идею внешней препятственности, или же обратиться к физическому воздействию.

Но, может быть, это и значит воспротивиться «злу злом»? Может быть не психическое понуждение, а физическое понуждение и пресечение есть сущее зло и путь дьявола?

О физическом понуждении и пресечении

Именно в этой связи и только в этой связи правильно подходить к проблеме физического заставления других людей. Потому что этот вид заставления, прежде всего, не самодовлеющ и не отрешен от других видов, а является их опорой и закреплением. Физическое воздействие на других людей образует последнюю и крайнюю стадию заставляющего понуждения. Оно выступает тогда, когда самозаставление не действует, а внешнее психическое понуждение оказывается недостаточным или несостоятельным. Конечно, натуры упрощенные и грубые, порывистые, неуравновешенные и злые бывают склонны упускать из вида эту связь и пренебрегают этой градацией. Однако принципиально это дела не меняет: нет такого средства, нет такого лекарства или яда, которым люди не могли бы злоупотребить по легкомыслию или по необузданности, и все эти злоупотребления нисколько не опорочивают данных средств, как таковых. Чрезмерность идет не от средства, а от неумеренного человека; неуместность или несвоевременность данного лекарства не свидетельствует о его

«злых» свойствах; мышьяк отравляет, но мышьяк и вылечивает; и не наивно ли думать, что бездарный и неумелый хирург, вообразивший к тому же, что оперирование есть панацея, компрометирует хирургию? Без крайности не следует ампутировать. Значит ли это, что ампутация сама по себе есть зло, и что ампутирующий делает свое дело из мести, зависти, властолюбия и злости? Не наивно ли приписывать водолечению то, что происходит от злоупотребления водолечением? Или деньги повинны в растратах мота и злодействах детопоккупателя? И правильно ли, умно ли поступает воспитатель, обучающий ребенка бить тот стул, о который он ушибся? Конечно, тому, кто не выдержал искушения, свойственно винить во всем искушающие обстоятельства, а слабый человек обвиняет во всех своих падениях «попутывающего» черта. Однако есть исходы более достойные и состоятельные в духовном отношении. Аналитические соображения, изложенные выше, заставляют признать, что физическое понуждение человека человеком не есть зло, и далее, что зло отнюдь не сводимо ни к причинению физических страданий ближнему, ни к воздействию на дух человека через посредство его тела.

Внешнее физическое воздействие, как таковое, не есть зло уже по одному тому, что ничто внешнее само по себе не может быть ни добром, ни злом: оно может быть только проявлением внутреннего добра или зла. Тот, кто нравственно осуждает внешнее, тот или совершает нелепость, прилагая нравственные понятия без всякого смысла, или же, сам того не замечая, он осуждает не внешнее, а внутреннее, которое, может, и не заслуживает осуждения. Так, имеет смысл сказать, что «свирепая мстительность есть зло», но не имеет смысла сказать, что «кровавый разрез есть зло». Точно так же имеет смысл сказать, что «ненависть, приведшая к отравлению, есть зло»; но бессмысленно говорить, что «введение яда в чужой организм есть зло».

Но если бы ктонибудь захотел утверждать, что всякое физическое воздействие на другого есть зло, поскольку оно состоялось преднамеренно, то и это было бы несостоятельно. Всякое преднамеренное физическое воздействие на другого есть, конечно, проявление волевого усилия и волевого действия. Однако

усилие воли само по себе не есть зло: ибо оно может прямо обслуживать требования очевидности и любви; оно может порываться им навстречу; оно может условно предвирать и временно заменять их. «Воля» может быть зла, и тогда она оказывается противодуховной и противолюбовной, она отрывается от своего видения и от своей глубокой, творчески зиждущей силы, становится слепа, беспочвенна и разрушительна, превращаясь в механизм злобной одержимости; но она может и не быть зла, и тогда она пребывает верна своей природе: она видит и выбирает, она не влечется, а направляет, она творит и строит даже тогда, когда во внешней видимости что-нибудь уничтожает. Поэтому мало указать на преднамеренность физического воздействия, для того чтобы осудить и отвергнуть заставление, как таковое.

Ввиду этого внешнее физическое заставление не подлежит осуждению ни в силу своей «внешней телесности», ни в силу своей «волевой преднамеренности». Обе черты могут быть налицо без того, чтобы состоялось злодеяние. Так, строжайший запрет самовольному ребенку ехать на лодке в бурное море, запрет, сопровождаемый угрозой запереть его и, наконец, завершающийся ввиду непослушания осуществлением угрозы, невозможно признать злодеянием; физическое пресечение состоится, но осудить его как «насилие» значило бы проявить полное невнимание к нравственной сущности поступка. Подобно этому если мои друзья, видя, что я одержим буйным гневом, что я порываюсь к убийству и не внемлю уговорам, свяжут меня и запрут, пока не пройдет припадок озлобления, то они не «насилие» совершат надо мною, а окажут мне величайшее духовное благодеяние и естественно, что я сохраню к ним благодарное чувство до конца моих дней. Напротив, приказ вымогателя уплатить не причитающиеся ему деньги, сопровождаемый угрозой замучить похищенного ребенка и завершающийся, ввиду неуплаты, осуществлением угрозы, будет подлинным злодеянием; и только духовная и терминологическая ослепленность может приравнять все эти поступки в общем отвержении «насилия, как такового».

Все это означает, что вопрос о нравственной ценности внешнего физического заставления зависит не от «внешней телесности»

воздействия и не от «волевой преднамеренности» поступка, а от состояния души и духа физически воздействующего человека [...]

Нельзя не признать, что физическое понуждение и пресечение является почти всегда неприятным и часто даже душевно мучительным, и притом не только для понуждаемого, но и для понуждающего. Но ведь только совсем наивный гедонист может думать, что все «приятное» и «вызывающее удовольствие» есть добро. На самом деле слишком часто бывает так, что зло приятно людям, а добро неприятно. Да, физическое пресечение лишает человека удовольствий и причиняет страдание, но истинный воспитатель знает, что любовь к воспитываемому совсем не должна выражаться в доставлении ему удовольствий и в опасливом ограждении его от страданий. Напротив, именно в страданиях, особенно посылаемых человеку в мудрой мере, душа углубляется, крепнет и прозревает; и именно в удовольствиях, особенно при несоблюдении в них мудрой меры, душа предается злым страстям и слепнет. Конечно, человек, грубо оттолкнутый, помятый, связанный, может быть, даже надолго заключенный в тюрьму, переживает неприятные, может быть, мучительные часы и дни; но это далеко не означает, что на него обрушилась чужая злоба, что он стал предметом ненависти, и что все это принуждает его к ответному озлоблению и уташению в себе любви. Напротив, пережитые им неприятности и страдания могли быть причинены ему волей, желающей и ему, и другим добра, и могут стать для него источником величайшего жизненного блага. Правда, «злое насилие» часто (хотя и не всегда) вызывает в душе потерпевшего злое чувство; но здесь идет речь не о «зломном» и не о «насилии» [...]

А.Ф. Лосев. Философия имени

Уже давно было замечено и неоднократно было выставляемо, что мышления не существует без слов. Слово, и в частности имя, есть необходимый результат мысли, и только в нем мысль достигает своего высшего напряжения и значения.

Можно сказать, что без слова и имени нет вообще разумного бытия, разумного проявления бытия, разумной встречи с

бытием. Пусть вы не верите в магию слова, которой полны все религии всех времен и народов. Но невозможно все-таки немислимо отрицать могущество и власть слова, в особенности в наше, пусть позитивистическое время. Слово – могучий деятель мысли и жизни. Слово поднимает умы и сердца, исцеляя их от спячки и тьмы. Слово двигает народными массами и есть единственная сила там, где, казалось бы, уже нет никаких надежд на новую жизнь. Когда под влиянием вдохновенного слова пробуждается в рабах творческая воля, у невежд – светлое сознание, у варвара – теплота и глубина чувства; когда родные и вечные слова и имена, забытые или даже поруганные, вдруг начинают сиять и светом, и силой, и убеждением, и вчерашний лентяй делается героем, и вчерашнее тусклое и духовно-нищенское состояние – ярко творческим и титаническим порывом и взлетом; называйте тогда это как хотите, но, по-моему, это гораздо больше, чем магия, гораздо сильнее, глубже и интереснее, чем какая-то там суеверная и слабенькая «магия», как она представляется выжившим из ума интеллигентам–позитивистам. Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более активного и напряженного общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще.

Разумеется, в развитии субъекта нормального человека сплошь и рядом мы можем встретить т. н. бессловесное мышление. И вообще, в нашей обыденной жизни сколько угодно можно мыслить, не употребляя слов. Однако такое бессловесное мышление не есть недостаток слова, недоразвитость его, но, наоборот, преодоление слова, восхождение на высшую ступень мысли. Здесь, кроме случаев действительной недоразвитости и патологии, мы не упраздняем слово, а поднимаемся над ним, и оно продолжает играть в мышлении свою великую роль, хотя уже в невидимой форме фундамента и первоначального основания. Это не упразднение слова, но утверждение на нем и надстройка над ним еще более высоких степеней мысли. Бессловесное мышление в принципиальном понимании этого выражения есть отсутствие мышления вообще, недоразвитость мышления. В слове, и в особенности в имени, все наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков. Не может быть никакой психологии мысли,

равно как и логики, феноменологии и онтологии, вне анализа слова и имени. В слове и имени встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия, и еще не было дано достойного анализа имени, хотя уже во многом установлены и соответствующие методы, найдены некоторые формулировки. В имени средоточие всяких физиологических, психических, феноменологических, логических, диалектических, онтологических сфер. Здесь сгущена и нагнетена квинтэссенция как человеческо-разумного, так и всякого иного человеческого и нечеловеческого, разумного и неразумного бытия и жизни. Если психология мышления хочет стать действительно критической наукой о фактах, а не догматическим мечтательством об абстракциях, если она действительно хочет отказаться от пошлости обывательского мировоззрения ходячего «научного» и ненаучного сознания, ей необходимо предварительно использовать, возможно, более обстоятельный анализ имени и слова. То же нужно сказать и о всякой иной науке о мышлении, логике, феноменологии, диалектике. Больше того. Это нужно сказать о всякой вообще науке, ибо всякая наука есть наука о смысле, или об осмысленных фактах, что и значит, что каждая наука – в словах и о словах [...]

III. Предметная и до-предметная структура имени

20. Дедукция всех моментов имени из его предметной сущности.

Если мы выше говорили, что единственная опора и оправдание всех многообразных судеб имени в его предметной сущности, то теперь нам надлежит уяснить себе в чем же, собственно, заключается эта опора и основание. Это значит, что из обрисованной нами сущности мы должны уметь вывести всю судьбу имени вообще, не прибегая к помощи никакой другой сущности. Как бы не отличались разные типы имени от первоначальной сущности – только ею одною все они должны управляться и только из нее вытекать.

А. Сущность начинается с апофатического момента. Сущность насыщена смыслом и бытием, и из недр ее бьет неистощимый ключ ее жизни и все новых и новых определений. Насколько плоско, неумно и ограниченно рассечение сущности на

отдельные понятийные моменты, насколько оно изобличает у философа отсутствие тонкости и чуткости в мировосприятии, настолько необходимей признание в сущности прежде всего апофатического момента, бьющегося и трепещущего в ее глубине и неустанно проявляющегося в новых и новых манифестациях явленного лика. Такова живая сущность. Но остаться на стадии такого апофатизма значило бы впасть в мертвящий агностицизм, который так же туп и безжизненен, как и грубый рационализм. Будем рассуждать попросту и житейски. Что вы называете живым предметом, например, живым человеком? Вы, исповедуя агностицизм, можете сказать: я ничего не знаю, что творится в душе этого человека; я вообще ничего и не могу знать; я знаю только его внешность, глаза, нос, рот, уши, ноги и пр.; я знаю только это, и никакой сущности этого человека я не знаю. Такое рассуждение, простите, вздорно. Если бы вы действительно, реально так переживали человека, как вы описываете, то чем бы отличалось ваше отношение к этому человеку от вашего отношения к восковой фигуре, точь-в-точь копирующей этого человека? Как бы мы ни ограничивали своих познаний, но, поскольку мы, живые люди, имеем общение с живым человеком, мы знаем его с гораздо более внутренней стороны, чем внешность. Мы чувствуем в нем этот скрытый и никогда не проявляемый до конца апофатический момент, который вечно оживляет этого человека, посылая из глубин его сущности наверх, на внешность, все новые и новые смысловые энергии. И только благодаря этому человек, с которым мы общаемся, подлинно живой человек, а не статуя и не мумия. Равным образом, исповедуя поверхностный рационализм, вы могли бы сказать: я знаю, или могу знать, человека насквозь; все, из чего он состоит, вполне охватываемо отвлеченными понятиями, вполне описуемо и демонстрируемо; я могу знать не только все его внешнее, но всю его внутреннюю сущность до конца и до дна. Это тоже весьма поверхностное, абстрактно-метафизическое и наивное воззрение. С таким человеком, который ясен и понятен описуем до конца, мы не можем иметь никакого реального или жизненного общения. Любить, ненавидеть, презирать, уважать и т. д. можно только то, в чем есть

нерастворимая и неразложимая жизненная основа, упорно и настойчиво утверждающая себя позади всех больших и малых, закономерных и случайных проявлений. Лицо человека есть именно этот живой смысл и живая сущность, в одинаковых очертаниях являющая все новые и новые свои возможности, и только с таким лицом и можно иметь живое общение как с человеческим.

Б. Итак, не агностицизм и не рационализм должны быть нашей путеводной нитью, а символизм, явление в твердых очертаниях апофатической сущности, так, что в каждый данный момент данное выражение явления и не есть вся сущность, ибо последняя неизмеримее и глубже своего явления, и вся сущность целиком в нем присутствует, ибо только оно, это всегдашнее, повсеместное и всецелое присутствие, и может обеспечить явление в лице единой сущности.

Следовательно, апофатика предполагает символическую концепцию сущности. Только символ есть точная и точеная идея, несмотря на присутствие иррациональных глубин сущности и благодаря им [...]

Если сущность – имя и слово, то, значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово, или имена и слова. Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос – лестница разной степени словесности. Человек – слово, животное – слово, неодушевленный предмет – слово. Ибо все это – смысл и его выражение. Мир – совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова. Все живет словом и свидетельствует о нем [...]

И вот, начиная с высшей разумности человека и кончая внеположностью и разъединением неодушевленного мира, перед нами разная степень словесности, разная степень смысла, разная степень сущего, бытия, разная степень именитства [...]

Как возможно осмысленное общение с вещью, людьми и т. д.? После всего нашего исследования должно быть ясным, что такое общение возможно только в имени вещи. Для того чтобы общаться механически, как общается одно колесо механизма с другим, не нужно оперировать именами. И для того, чтобы общаться животным – в раздражении, ощущении, аффекте, тоже не нужно знать имен, ни своих, ни чужих. Но человеческое общение,

т. е. общение в разуме, пусть в затемненном разуме, возможно только при помощи имен.

Что значит быть в общении? Быть в общении с вещью значит иметь нечто общее, тождественное с нею. Как это возможно? Это возможно, когда одна вещь, целиком или частично, повторяется в другой вещи, целиком или частично воплощается в ней, целиком или частично оформляет и осмысляет ее по-своему. Но если бы вещь, с которой данная вещь находится в общении, воплощалась в ней так, что от нее самой уже ничего самостоятельного не оставалось бы, и она воплощалась бы целиком и без остатка, то такое явление нельзя было бы назвать воплощением или повторением. Вещь, во-первых, должна остаться такой, какой она была и раньше; факт ее должен остаться тем же фактом, что и до повторения. Во-вторых же, эта вещь, если с ней происходит общение, должна смыслом своим оформить другую вещь, находящуюся с нею в общении, смыслом цельным или частичным. Таким образом, по факту своему вещь остается в своей сущности неизменной, а по смыслу, и в данном случае по выраженному смыслу ее, я вхожу с ней в общение. Смысл ее осмысляет известные пункты моего сознания так, как того требует самый смысл. Это и значит, что я нахожусь в общении с вещью. Однако не остановимся на этом и продумаем конструкцию общения дальше. Смысл вещи почил на мне. Что это значит? Это значит, что смысл вещи как-то выразился для меня. Он может получать бесконечные вариации для выражения. Смысл всегда одинаков. Но, попадая на разную почву, он по-разному и проявляет себя, разные моменты из него выделяются и выражаются. Могло ли состояться мое общение с вещью, если бы она не выразилась для меня тою или другою своею стороною или всеми сторонами сразу? Конечно, нет. Стало быть, необходимо различать смысл вещи, или эйдос ее, и – выражение вещи, адекватное или частичное, или энергию сущности ее. Но и это еще не все, что требует для себя общение. Энергия сущности вещи почил на мне. Она активно оформила мое сознание или часть его. Вещь осмысленно подействовала на меня, проявилась в своей энергичности. Могут ли я остаться только пассивным воспринимателем вещи? Ни в коем случае. Энергия есть смыс-

ловое действие, воздействие, активность. Если я, осмысленный и оформленный энергией сущности данной вещи, сам остаюсь не направленным активно, осмысленно не действующим и не воздействующим, можно ли сказать, что энергия вещи подлинно почилла на мне? Если энергия есть энергия и если энергия осмысляет не-энергетическое, может ли в таком случае не-энергетическое оставаться не-энергетическим? Это значило бы, что не-энергетическое не приняло энергии, не оформилось ею, не осмыслилось через нее. Следовательно, когда я энергетически осмыслен данной вещью, это значит, что я сам владею энергией данной вещи и могу употребить ее уже независимо от самой сущности, энергетически мне явившейся, могу употребить ее по-своему. При этом я могу действовать и так, как того требует сама сущность вещи, и действовать вопреки ей или отчасти с нею. Словом, так или иначе, принимая или отталкивая от себя сущность, я нахожусь с ней в общении.

Общий итог: общение с вещью в разуме возможно только тогда, когда а) вещь осмыслена сама по себе, т. е. имеет эйдос; б) когда она как-нибудь выразила свой смысл, т. е. имеет энергию своей сущности, от себя неотделимую, хотя и отличную от себя (причем энергия эта не субъективна, и только пошляки в науке думают, что все понятное и осмысленное и есть тем самым субъективное); в) когда субъект общения, будучи энергетически оформлен, начинает сам самостоятельно пользоваться этой энергией, активно воплощая ее на себе и на других вещах, целиком, частично, адекватно или искаженно. Но это и значит, что субъект общения знает имя объекта общения. Природа имени, стало быть, магична. Именем мы и называем энергию сущности вещи, действующую и выражающуюся в какой-нибудь материи, хотя и не нуждающуюся в этой материи при своем самовыражении. Знать имя вещи – значит быть в состоянии в разуме приближаться к ней или удаляться от нее. Знать имя – значит уметь пользоваться вещью в том или другом смысле. Знать имя вещи – значит быть в состоянии общаться и других приводить в общение с вещью. Ибо имя и есть сама вещь в аспекте своей понятности для других, в аспекте своей общительности со всем прочим.

Все знают и твердят, что «слово – орудие общения». Но только феноменолого-диалектическое исследование может разъяснить этот факт до конца. Пусть слово есть «комплекс звуков, объединенных определенным значением». Как при таком понимании слова вы сможете говорить о социальной природе слова? Мало ли предметов и даже звуков, объединенных каким-нибудь значением? Вы сегодня умывались, и у вас лилась вода из умывальника. Ведь это тоже был «комплекс звуков, объединенных определенным значением». Значит ли это, что умывание есть орудие общения с вещами и людьми? Чтобы понять структуру подлинного общения, необходимо увидеть в слове совершенно иной логический состав, чем «звуки» и «значение». Тогда и станет ясным, почему именно язык – орудие общения между людьми [...]

Раздел I. Античная философия

Диоген Лаэртций. О жизни и изречениях древних философов

О жизни автора популярного произведения по истории античной мысли известно очень мало. С некоторой долей уверенности можно утверждать, что Диоген Лаэртций жил в конце II – начале III в., поскольку последним по времени философом он называет Сатурнина, который являлся учеником Секста Эмпирика, расцвет деятельности которого приходился на время около 200 г.

Для произведения Диогена Лаэртция как первоисточника для восприятия истории греческой философии характерен свободный описательный стиль, лишенный претензии на систематичность и критичность, но отличающийся живым и разносторонним характером изложения. Свободное обращение с фактами, хаотичность и сумбурность линии повествования у Диогена Лаэртция, тем не менее, сочетается с частыми ссылками на тот или иной источник для подтверждения происхождения тех или иных высказываний, так что автору сочинения трудно отказать в начитанности. Основное место в его сочинении занимают биографические заметки и анекдотические повествования о жизни и ярких изречениях древних мыслителей.

По данному произведению остается непонятным, имел ли Диоген Лаэртций собственные философские взгляды, принадлежал ли к какой-нибудь философской школе античности. В первой части своего повествования Диоген Лаэртций рассуждает о происхождении древнегреческой философии, считая философию изобретением греков и отказывая в этом «варварам», то есть другим народам. При этом он отождествляет «мудрецов», «софистов» и «поэтов». Историю древнегреческой философии Диоген Лаэртций излагает не последовательно хронологически, а через описание развития различных существовавших школ, начиная с Милетской школы и затем разделяя все школы на итальянские и ионийские (западногреческие и восточногреческие). Приводя

различные биографические факты, суждения и анекдоты, Диоген Лаэртский при этом собственно взгляды многих мыслителей излагает в виде лишь одного тезиса. Лишь взгляды Платона, стоиков, скептиков и эпикурейцев он излагает более-менее подробно. Диоген Лаэртский осуществляет примечательное деление истории античной философии на три основные части, утверждая, что в греческой философии первоначально господствовал метод физический (до Сократа), потом этический, во главе с Сократом, и, наконец, диалектический, во главе с Платоном, и подчеркивает приоритет Платона как вообще в диалектике, так, в частности, и в способе рассуждения при помощи вопросов и ответов.

Несмотря на хаотичность и отсутствие критичности при изложении истории античной мысли, произведение Диогена Лаэртского остается значимым, поскольку многие из приводимых им древнегреческих философских текстов вошли в современные собрания по истории древнегреческой философии, а прочтение самого сочинения позволит читателю погрузиться в мир античной цивилизации.

Платон. Диалог «Федон»

Платон (прим. 428 до н. э. – 347 до н. э.) – известный древнегреческий философ, ученик Сократа и учитель Аристотеля, представитель идеалистического направления в философии. Сочинения Платона, написанные в форме диалогов, где главным действующим лицом являлся Сократ, сохранились практически полностью. Платон писал не «от себя», он, что называется, вкладывал в уста Сократа и некоторых его собеседников свои суждения и мысли.

«Федон» – один из наиболее важных для понимания учения Платона диалогов. Этот диалог назван по имени сократовского ученика Федона и повествует о последних часах жизни Сократа. Диалог начинается беседой-воспоминанием Федона и Эхекрата «о последних событиях», свидетелем которых не был Эхекрат. Участниками беседы Сократа со своими учениками помимо Федона были Аполлодор, Критобул с отцом, Гермоген,

Эпиген, Эсхин, Антисфен, Ктесипп, Менексен, Симмий, Кебет, Федонд, Евклид и Терпсион. Упомянуты также Ксантиппа – жена Сократа, его дети, раб и прислужник. В этом диалоге Сократ предстает образцом античного мудреца, презревшего страх смерти и оставляющего в душах учеников – свидетелей казни Сократа (философ должен был по приговору афинского суда выпить яд цикуты, приняв его из рук тюремного прислужника) светлое ощущение осмысленного отношения к жизни и смерти. Действие диалога происходит в Афинах, в 399 г. «Федон» представляет собой заключительную часть триптиха, наряду с диалогами «Апология Сократа» и «Критон».

Основная тема диалога «Федон» – учение о бессмертии души, в подтверждение которого Сократ приводит целый ряд аргументов, ставших в истории философии классическими доказательствами бессмертия души человека. В этом диалоге дается также представление о составных элементах души – рисуется образ колесницы души. Причем возница изображает высшее начало – разум, добрый конь – волевую часть души, а дурной конь – страстную (эмоциональную) часть души. В диалоге «Федон» с помощью мифа изображается судьба бессмертной души, которая изначально предсуществуя в «занебесном» мире, созерцает чистые формы или идеи (эйдосы) вещей, а затем однажды трагически «падает», вселяясь в то или иное тело, сохраняя в себе стремление возвратиться после смерти к созерцанию идей, высшая из которой – идея Блага.

Из четырех аргументов в пользу бессмертия души первый представляет собой так называемое «циклическое» доказательство, основанное на положении о взаимной обусловленности любых противоположностей, смерть подразумевает наличие бессмертия. Второй аргумент основан на представлении о знании как припоминании: если душа человека знает о бессмертных сущностях (Истина, Добро, Красота и др.), то и сама она является бессмертной. Третий аргумент связан с представлением о разнородной природе смертного тела и бессмертной души: душа бессмертна, поскольку, в отличие от тела, обладает простой (неразло-

жимой на элементы) и безвидной природой. Четвертый аргумент заключает в себе учение о душе как «идее жизни», что делает ее непричастной тому, что противоположно жизни, то есть смерти.

Аргументы Платона стали в истории философии часто воспроизводимыми, по сути, классическими доказательствами в пользу бессмертия души. Содержание диалога «Федон» в целом – свидетельство идеалистического понимания человеческой природы, отношения материального (телесного) и идеального (духовного) начал, жизни, смерти и бессмертия человека. Философия Платона стала образцом всей идеалистической традиции философствования вплоть до современности, а обращение к ее ключевым идеям можно отметить у большинства религиозных мыслителей.

Аристотель. Метафизика

Аристотель (384 до н. э. – 322 до н. э.) – известный древнегреческий философ, ученик Платона и воспитатель Александра Македонского, представитель идеалистического направления, основатель перипатетической школы. Аристотель первый создал систему философии, включающую в себя социологию, философию, политику, логику, физику. Его взгляды оказали значительное влияние на дальнейшее развитие философии.

Аристотель разделяет все науки на теоретические, практические и «поэтические». К первым он относит физику, математику и «первую философию» (теологию, или метафизику), ко вторым – этику и политику. Каждой науке Аристотель посвятил отдельные работы, среди которых, в частности, посвященные этике и политике – «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Политика», «Афинская полития», риторике и поэтике – «Риторика», «Поэтика», физике – «Физика», «О небе», логике – «Категории», «Первая аналитика», «Вторая аналитика» и целый ряд других. Основополагающей частью системы Аристотеля была метафизика (буквально – «после» или «сверх» физики), чему посвящена его книга «Метафизика». Впоследствии метафизическое учение Аристотеля было развито в Средние века Фомой Аквинским и стало основой средневековой схоластики. Понятийно-категориальный аппарат, разработанный

Аристотелем, стал неотъемлемой частью всех последующих метафизических построений разных эпох.

«Метафизика» состоит из 14 книг, собранных из различных работ Андроником Родосским, в которых описывается учение о Первопричинах (Началах, Первоначалах) всего сущего, знание о которых и является, по Аристотелю, подлинной мудростью и божественным знанием. В настоящей хрестоматии помещены первые семь книг «Метафизики», где Аристотель и описывает четыре Первоначала: форма (сущность, суть бытия) («Что это есть?»), материя («Из чего?»), цель («Ради чего?») и Перводвигатель («Откуда начало движения?»).

В «Метафизике» Аристотель излагает взгляды предшествующих философов, большинство из которых в качестве Первопричины рассматривали только материальное (физическое) начало, почему они и названы им «фисиологами» («натурфилософами»). Отдельное внимание уделено представлениям пифагорейцев о числовой гармонии вселенной и учению Платона об идеях (эйдосах), которые относимы Аристотелем к формальной причине (сущности). В последних книгах «Метафизики» дается критика теории эйдосов Платона как отдельно существующих от вещей сущностей. Аристотель критикует все известные представления философов за их односторонность, кроме того и за то, что «суть бытия вещи и сущность отчетливо никто не объяснил», поскольку ни один из его предшественников не раскрыл учение обо всех четырех Первопричинах сущего во всей полноте и взаимосвязи.

Эпикур. Письма

Эпикур (ок. 342–271 гг. до н.э.) – основатель античной школы, известной как «Сад Эпикура», представитель материалистического направления в философии, развивал атомистическое учение Демокрита. Для времени Эпикура характерна переориентация античной философии на решение нравственно-практических вопросов жизни человека, и сама философия предстает «учительницей жизни», которая может помочь решить вопросы смысла жизни, поиска счастья, сформировать мудрое отношение к жизни и смерти.

В истории философии Эпикур воспринимается как один самых загадочных мыслителей, а оценки его творчества носят зачастую противоположный характер. Идущая от Эпикура эпикурейская традиция философствования (Диоген Эноандский, Лукреций, Филодем, Лукиан) связана с отрицанием Божественного Провидения, бессмертия души и посмертного воздаяния. Неслучайно в Средние века эпикуреизм стал синонимом «безбожия» и порочного человека, лишенного духовно-религиозных устремлений и связанного телесными страстями. Вместе с тем, влияние Эпикура на развитие естествознания, секулярной (расцерковленной) морали, философии религии в Новое время является значительным. Так, эпикуреизм был одним из источников этики и антропологического атеизма Людвига Фейербаха. В сочинении «Эвдемонизм» Л. Фейербах писал: «Все люди – эпикурейцы, только, увы! Многие – эпикурейцы лишь в желании, а не на деле; другие же – эпикурейцы на деле, не зная и не желая знать, что они таковы». Невозможно отрицать, что Эпикур в античной философии, для которой характерно преобладание идеализма и внимания к духовным сущностям, смело поднял проблему ценности тела и чувственности в жизни человека.

Эпикуреизм существует как бы в двух видах: «вульгарный», для которого характерно преобладание гедонистических установок жизни – поиск всевозможных удовольствий чувственного характера; «интеллектуальный», для которого характерны философские принципы рационального гедонизма и эгоизма, связанные с языческой моралью и религией, так называемый гедонизм (удовольствие) покоя.

Главный труд Эпикура «О природе», посвященный вопросам атомистической физики, содержал 37 книг. Не все работы Эпикура сохранились до нашего времени. Ряд характерных для него высказываний и «отрывков» присутствуют только в обличающих эпикуреизм в его вульгарном варианте в жизни христиан произведениях христианских авторов (Оригена, Климента Александрийского, блаженного Августина и др.).

Сохранилось лишь три письма Эпикура, излагающие основные положения его учения. Если в первых двух письмах –

«Геродоту» и «Пифоклу» Эпикур излагает положения своей атомистической физики и астрономии, то третье письмо, обращенное к «Менекею», содержит основные положения этического учения. Большая часть этого письма публикуется в хрестоматии.

Марк Аврелий. Размышления

Марк Аврелий Антонин (121–180 гг.) – римский император (один из числа «добрых императоров», сделавших многое для процветания империи) и одновременно «философ на троне», представитель стоицизма в античной мысли.

«Размышления» – автор называл свое произведение «К самому себе» представляют собой дневниковые записи собственных мыслей Марка Аврелия моралистического характера, переданные в афористической форме. Произведение было им написано на греческом языке в 70-е гг. II в. н.э., главным образом во время военных походов на северо-восточных границах Римской империи, и, по-видимому, не предназначалось для опубликования. Нравственно-психологический смысл сочинения Марка Аврелия состоит в проведении внутреннего диалога и некоторого рода самотерапии средствами разума. По замечанию известного психолога XX в. И. Ялома, «Размышления» – это «послание самому себе от его глубинного Я, которое присягнуло принципам праведной жизни».

Суждения Марка Аврелия по своей форме и стилю сродни аскетическим наставлениям христианских авторов и представлениям о мире и человеке философов-неоплатоников. При этом христианство в его время в империи подвергалось гонениям, хотя сам император не инициировал никаких дополнительных репрессивных мер.

Находясь под влиянием стоика Эпиктета, Марк Аврелий рассматривает классические темы стоической философии – разумного восприятия своей судьбы, долга, смертности человеческого существа, божественного Провидения или закона жизни, противостояния страстям (неумеренности, раздражительности, гневу, похоти и др.) и спокойного отношения к мнениям окружа-

ющих людей. Рассмотрение данных тем или «вечных вопросов» во многом предлагает противоположные эпикуреизму решения. Повествование основано на чувстве личной ответственности за судьбы огромной империи, которую подтачивают изнутри разложение нравственности, а извне – угрозы варварского нашествия. В этих условиях «философ на троне», которому не по душе было быть публичной персоной, разрешать государственные интриги и постоянно вести войны, стремится занять позицию мудреца и учить невозмутимости духа и безропотному отношению к своей судьбе. Окружающий мир он воспринимает в качестве целесообразно упорядоченного целого, которым управляет всеобщий Разум. По его убеждению, только путем размышлений человек может сохранить себя от различных внешних и внутренних тревожений, обрести внутреннюю цельность и пойти по пути личного совершенствования.

Раздел II. Философия Средних веков

Блаженный Августин. Об истинной религии

Блаженный Августин (Августин Аврелий) (354–430 гг.) – один из виднейших отцов Церкви, прославленных ею в лике святых («блаженных»), и ярких представителей средневековой христианской мысли. К творчеству блаженного Августина обращались многие позднейшие христианские богословы и философы, особенно в средневековой западноевропейской традиции (например, Фома Аквинский). Его склонность к рациональному прочтению догматов Церкви и многих других тем, касающихся антропологии, этики и философии истории, предопределили развитие западной мысли и в более позднее время – прежде всего, в эпоху Возрождения, и позволяет квалифицировать его творчество в целом не только как религиозно-богословское, но и философское.

В его богатом наследии можно отметить целый ряд известных работ, две из которых помещены (в сокращенном варианте) в настоящей хрестоматии. Вообще Средневековая философия в этих произведениях в лице блаженного Августина представ-

лена не только осмыслением богословских вопросов о природе Бога, но и философией человека, пониманием соотношения свободы воли и действия Бога, процесса познания мироздания, своеобразным выражением религиозного духовно-нравственного опыта, христианской интерпретацией исторического процесса, категорий времени и вечности, и некоторыми другими.

В трактате блаженного Августина «Об истинной религии» выражено традиционное отношение христианских писателей к философии через признание определяющего значения христианского Откровения. Высокая оценка достижений античных философов, в особенности Платона и Аристотеля, сопровождается в изложении блаженного Августина критикой не только их отдельных идей, не согласующихся со Священным Писанием (Библией), но и в целом признанием недостаточности прозрений, созданных методов и понятий философии для выражения полноты Истины, которая даруется человеку во Христе и помогает достичь единения с Богом.

Блаженный Августин. О предопределении святых

Благодаря блаженному Августину одной из традиционных проблем средневековой философии стала тема соотношения Божественного Предопределения (Благодати) и человеческой свободы воли. Причем в его интерпретации Божественная благодать имеет преимущество перед человеческими усилиями нравственного самосовершенствования.

Понятие «Благодать», в котором была заложена идея сверхъестественного участия, действия и «Промысла» Бога в жизни мира и человека, было связано с восприятием блаженным Августином значения первородного греха, с глубоким ощущением греховной поврежденности человеческой природы, в том числе и присущей человеку свободы воли. По его убеждению первородный грех Адама и Евы сделал волю внутренне уязвимой и противоречивой, разделенной в себе (по слову апостола Павла, то, что хочу, не делаю, а что не хочу – делаю), и поэтому особенно нуждающейся в Божественной благодати. Блаженный Августин полемизировал по вопросу о соотношении роли

Божественной благодати и человеческой свободы с известным в IV в. богословом Пелагием. Последний считал совершенствование и спасение человека всецело результатом его собственных нравственно-аскетических усилий, отрицая наследственную силу первородного греха. Он был убежден, что наше естество нейтрально, ему не присуще ни добро, ни зло, а грех коренится только в самой воле. Блаженный Августин же в противоположность этому учил о том, что после грехопадения люди способны совершать добрые поступки лишь с помощью Благодати, которая несоизмерима с человеческими заслугами и как бы заступает место человеческой свободы, производя в душе любого человека желание добра, спасающую веру и т. п. Отсюда он делал вывод о «предопределении» святых к спасению Богом, дарующем Благодать, а грешников к гибели.

В XVI в. по проблеме соотношения свободы и Благодати проходил спор католического писателя Эразма Роттердамского и вождя Реформации (одного из основателей протестантизма) Мартина Лютера. Доводя до крайнего выражения мысли блаженного Августина, М. Лютер в трактате «О рабстве воли» утверждал, что от усилий человека ничего не зависит в деле собственного спасения. «...Без благодати свободная воля ни на что ни способна». А наиболее жестко и последовательно концепция Предопределения была представлена в учении другого представителя протестантизма – Ж. Кальвина, который называл Предопределение «вечными декретами» Бога. При этом спасение и гибель объявлялись Ж. Кальвином двумя органическими частями Божественного плана.

Иоанн Дамаскин. Источник знания

Иоанн (675–753 гг.), урожденный Мансур ибн Серджун ат-Таглиби, имеющий прозвище по месту проживания в Сирии Дамаскин, прославленный христианской Церковью в лике святых («преподобных»), – один из известнейших систематизаторов христианского вероучения.

«Источник знания» – фундаментальная трилогия Иоанна Дамаскина, включающая в себя философский («Диалектика»),

обличительный («О ересях») и догматический («Точное изложение Православной веры») разделы. Первая часть трилогии носит вводный «философский» и методологический характер, содержит изложение системы философских категорий (представлений) Аристотеля в христианском «дополнении» и интерпретации. Вторая часть посвящена изложению и критической оценке различных еретических учений, противоречащих ортодоксальному учению Церкви. В третьей части излагается учение о Боге, мире, человеке, и пути спасения. Данная книга стала учебником по богословию и отражала систему представлений о мире и человеке, в том числе, в Древней Руси (произведение переведено на славянский язык уже в X в.) на протяжении нескольких столетий.

В хрестоматии помещен отрывок из первого раздела трилогии Иоанна Дамаскина – так называемые «философские главы», где автором излагается собственный взгляд на понимание знания (познание Бога, мира и человека) и места философии в духовном опыте человека. Высшей философией Иоанн Дамаскин считает христианскую мудрость, основанную на любви к Богу.

Фома Аквинский. Сумма теологии

Фома Аквинский (1225–1274 гг.), прозванный «Аквинским» («Аквинатом») по месту рождения в итальянском городе Аквино и «Doctor Angelicus» по своему значению для христианской мысли на Западе, известный систематизатор католического (схоластического) богословия и философ. Фома Аквинский признан наиболее авторитетным католическим религиозным философом, соединившим христианское вероучение и богословие (в частности, идеи блаженного Августина) с философией Аристотеля. В итоге стал основателем школы томизма (в XX в. получившей свое развитие в виде неотомизма). Фоме Аквинскому принадлежит формулировка пяти основных доказательств бытия Бога, ставших предметом обсуждения в последующей истории философии. В произведениях его богословскому и философскому стилю мышления свойственна рациональность и стремление к системности, что явилось и

преобладающим признаком схоластики, и всей последующей традиции западноевропейской философии.

В «Сумме теологии» (отрывок из этого фундаментальной работы помещен в настоящей хрестоматии) сопряженно рассматривается целый ряд богословских и философских вопросов, среди которых одним из важнейших является вопрос о соотношении философии, науки и богословия (теологии) в человеческом знании. Фома Аквинский различал области философии и теологии, причем предметом философии являются «истины разума», а предметом теологии – «истины Откровения». Философия понимается им в качестве «служанки теологии», играя подчиненную роль, поскольку «естественный», но ограниченный человеческий разум, который культивирует философия, стоит в иерархии бытия ниже Божественной премудрости. Еще более низким, подчиненным уровнем знания он считал науку (прежде всего, в лице естественных наук), поскольку она связана с постижением мира в чувственном опыте. При этом он был убежден, что между философией, наукой и теологией не может быть в принципе противоречия, они взаимодополняют друг друга в общей иерархической системе знания.

Раздел III. Философия эпохи Возрождения

Марсилио Фичино. Комментарии на «Пир» Платона

Фичино Марсилио (1433–1499 гг.) – католический священник и итальянский философ эпохи Возрождения, основатель Платоновской академии во Флоренции. Во взглядах Фичино ярко отразились характерные черты мысли эпохи Возрождения с ее сочетанием обращения к античной культуре и философии, признании христианского мировоззрения и отстаивании новых гуманистических тенденций в западной культуре. С его именем связано возобновление интереса к философии Платона и одновременно критика средневековой схоластики за ее отвлеченный рассудочный характер (в особенности, схоластического прочтения учения Аристотеля). Фичино был убежден, что можно

соединить взгляды Платона с христианской религией, поскольку философия есть «озарение ума», и высшее ее предназначение состоит в постепенной подготовке деятельности разумной души к восприятию света божественного Откровения.

В помещенном в настоящей хрестоматии отрывке из произведения Марсилио Фичино «Комментарии на “Пир” Платона» присутствуют вышеотмеченные черты эпохи Возрождения и, в частности, отражена гуманистическая направленность его философской мысли, предметом которой становится человек во всем многообразии и целостности его жизненного опыта. Диалог Платона «Пир» посвящен теме любви. Прочтение платоновского сочинения Фичино представляет собой постижение смысла любви и связанного с ней познания Бога, мира и человека как постепенного восхождения души от низших – чувственных форм любви и познавательных стремлений к «божественной любви» – духовному воссоединению с Богом через созерцание красоты заложенных в мироздании идей.

Данное произведение итальянского мыслителя стало источником рассуждений о любви у многих мыслителей, поэтов и писателей эпохи Возрождения. Не отрицая высшей ценности христианского Откровения, Фичино защищал право на признание земной красоты и достоинства личности человека, что противоречило средневековому аскетизму и оказало влияние на развитие европейского изобразительного искусства и литературы.

Раздел IV. Философия Нового времени

Ф. Бэкон. Новый органон

Фрэнсис Бэкон (1561–1626 гг.) – английский мыслитель, юрист и государственный деятель, посвятивший научному творчеству большую часть жизни. Ф. Бэкон был представителем направления эмпиризма (англ. «эмпирия» – опыт) в философии Нового времени, противостоящем рационализму в лице Р. Декарта и др. Для философии Нового времени одной из ведущих тем была тема границ и методов познания мира и человека, разработка

эффективного инструментария науки. Наука, освобожденная от подчинения религии (теологии) и построенная на выверенном методологическом базисе, должна была не только дать знание о мире, но и помочь человеку овладеть стихийными бездушными силами природы. В этом смысле нужно понимать известный тезис английского мыслителя «знание – сила» (*lat. Scientia potentia est*). Классификация наук у Ф. Бэкона предстает согласно делению познавательных способностей человека: памяти соответствуют исторические науки, воображению – поэзия, рассудку – философия (физика и метафизика). Математика является инструментом всех наук.

Ф. Бэкон всю свою жизнь работал над фундаментальным замыслом «Великого восстановления наук», реализация которого была обозначена еще в 1620 г. в предисловии к его труду «Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы» («*Novum Organum*»). В «Новом Органоне» излагается учение о новом методе познания мира по сравнению с прежним, представленным еще в сочинении «*Organum*» Аристотеля. Бэкон Ф. критически относился к схоластике с ее силлогистикой и дедуктивным методом познания, основанном на разумном созерцании сущности вещей, который он считал ненадежным из-за имеющихся в человеческом разуме предрассудков или ложных идей («идолов»), и которому он противопоставил опору на чувственный опыт и метод индукции – анализа и обобщения полученных из опыта конкретных данных, а также метод научного эксперимента для проверки этих данных и научных гипотез.

Учение Ф. Бэкона оказало существенное влияние на последующее развитие науки и философии, способствовало дальнейшей эволюции эмпиризма и сенсуализма в лице Т. Гоббса, Дж. Локка, Дж. Беркли, Д. Юма, а также складыванию материалистического направления в философии. При этом его ориентиры научного познания и методология индукции и экспериментального изучения природы явились стимулом для развития естествознания XVII в. и имели определенное значение для становления науки как социального института. Классификация наук Ф. Бэкона

была принята мыслителями эпохи Просвещения (Э. Кондильяк, К. Гельвеций, П. Гольбах, Д. Дидро).

Декарт Р. Правила для руководства ума

Рене Декарт (1596–1650 гг.) – французский философ и математик, а также автор трудов в области психологии, механики и физики, представитель направления рационализма в философии Нового времени. В науке Р. Декарт заложил основания таких направлений, как аналитическая геометрия и символическая алгебра. Главным вкладом Р. Декарта в философскую науку стало построение философии рационализма как универсального метода познания, обеспечивающего достоверность или «ясность и отчетливость» наших представлений о мире. Наука и философия, по Декарту, должны строиться по критериям разума (*лат.* – «*рацио*»), опираясь только на доказанные теоретические положения. Человек, по Р. Декарту, обладает «естественным светом» и могуществом разума, которое ограничено лишь несовершенством человека по сравнению с Богом. Вообще Декарт выделяет два основных средства познания: интуицию и дедукцию, причем интуиция выступает непосредственным актом «естественного света разума», тогда как под дедукцией следует понимать аналитическое движение ума. Разум, по Р. Декарту, критически оценивает опытные данные и выводит из них скрытые в природе истинные законы, написанные на языке математики. Поэтому именно математика должна стать, по его убеждению, главным образцовым средством познания мироздания. При построении «первоначал» теории познания и рациональной методологии французский мыслитель критиковал как средневековый мистицизм, опирающийся на непосредственный сверхчувственный опыт Откровения, так и эмпиризм, основанный на относительных данных наших ощущений.

«Правила для руководства ума» – одно из ранних и незавершенных сочинений Р. Декарта, впервые опубликованное в 1628 г. и важное для понимания становления его философии. В рамках данной темы Р. Декарт планировал написать три книги, по 12 правил в каждой, однако он написал лишь 21 правило. Сам он

считал данное сочинение лишь черновым наброском своей системы. Метод Р. Декарта в этом произведении построен на способности уметь последовательно отделять истину от заблуждения. «Правила» в понимании Р. Декарта представляют собой, во-первых, правила в классическом смысле нормативов, а во-вторых, в качестве орудий познания для открытия истины – метод, который призван совершенствовать познавательные способности человека, и состоит из простейших положений (аксиом), и общей схемы действия познания. «Правила...» Р. Декарта и в настоящее время сохранили свое значение образца для математического и логического мышления.

И. Кант. Критика чистого разума

Иммануил Кант (1724–1804 гг.) – представитель немецкой классической философии (наряду с Г. Фихте, Ф. Шеллингом, Г. Гегелем) и виднейший сторонник субъективного идеализма. В его системе представлены основные вопросы немецкой классической философии – о познании мира и нравственной практической деятельности человека.

«Критика чистого разума» (1781 г.) посвящена ответу на один из трех основных поставленных И. Кантом философских вопросов (наряду с «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?»), что я могу знать? Для Канта ответить на этот вопрос означало исследовать саму познавательную способность человека. Особенно важным это ему представлялось сделать в отношении того факта, что наши «некоторые познания покидают поприще всякого возможного опыта» и встречаются с «неизбежными проблемами» существования Бога, свободы и бессмертия. Подобными проблемами занималась раньше метафизика, но она делала это, по И. Канту, всегда «догматически», без критики достоверности и границ познания. Во «Введении» к «Критике чистого разума» (помещенном в настоящей хрестоматии), прежде изложения ее задач и идей, И. Кант зафиксировал несколько важных исходных различий собственной философии. Прежде всего, он предполагал различие эмпирического, «апостериорно-

го» (опытного) и чистого, «априорного» (независимого от опыта) знания. Вопрос научного знания – это вопрос о существовании синтетических суждений «априори», которые отличаются и характером необходимости, всеобщности, и дают приращение знания. Необходимо выявить, заявлял И. Кант, трансцендентальные условия, при которых возможны синтетические суждения «априори» – это и есть задача «Критики чистого разума».

«Критика чистого разума» разделяется на «Трансцендентальное учение об элементах» и «Трансцендентальное учение о методе». Первое, в свою очередь, согласно разграничению уровней познания, разделяется на «Трансцендентальную эстетику», посвященную исследованию чувственного опыта и априорных (доопытных) форм чувственности (пространства и времени) и «Трансцендентальную логику» (где изолируется для исследования рассудок), разделяемую далее на «Трансцендентальную аналитику» и «Трансцендентальную диалектику». Первая, как непосредственно связанная с предшествующим разделом, есть «канон оценки эмпирического применения рассудка» и посвящена исследованию синтеза чувственности и рассудка посредством априорных форм рассудка – категорий, а вторая посвящена критике рассудка и разума в его сверхфизическом применении (рассматривает и выделяет антиномичность идей разума «Бог», «свобода», «бессмертие души»).

И. Кант. Критика практического разума

И. Кант отдавал первенство практическому разуму перед теоретическим («чистым»). По его мнению, знание имеет ценность только в том случае, если оно помогает человеку стать человечнее, обрести твердую нравственную почву, реализовать идею добра. В этом отношении вера в Бога для него – это моральная убежденность, способность всегда и везде следовать долгу. Систематическое изложение этики Кант предпринял в работах

«Основы метафизики нравственности» (1785 г.), «Критика практического разума» (1788 г.) и «Метафизика морали» (1797 г.).

«Критика практического разума» построена почти так же, как и предшествующая «Критика чистого разума»: в ней есть разделы «Аналитика» и «Диалектика», отсутствует только «Эстетика», поскольку единственным «чувством» И. Кант считал здесь уважение к нравственному закону. В этом произведении И. Кант попытался провести критику критериев и природы нравственности, освободив ее от всех внешних принципов. Изначальным требованием Канта было требование полной автономности морали, т. е. независимости от религиозного Откровения и данных опыта. Человек должен сам, свободным образом подчинять себя нравственному закону, поскольку в его разуме заложены автономные моральные нормы. Вообще, все то, что И. Кант ниспроверг в «Критике чистого разума» как абсолютно недоказуемое, – бессмертие души, свобода воли, бытие Бога – восстанавливается в «Критике практического разума» в виде постулатов, которые хотя и не расширяют нашего знания, но «дают разуму право на такие понятия, обосновать даже возможность которых он иначе не мог бы себе позволить». Так, идея существования Бога как морального Законодателя, по И. Канту, гарантирует неусловность и непреложность моральных норм, высшее соответствие счастья и справедливости.

Г. Гегель. Феноменология духа

Георг Гегель (1770–1834 гг.) (основные произведения: «Феноменология духа», «Наука логики», «Философия права», «Энциклопедия философских наук») – представитель немецкой классической философии и объективного идеализма и последний систематизатор рационалистического типа философствования. В его лице рационализм достиг своей вершины: все существующее было объявлено созданием мысли, самой мыслью. «Все действительное разумно, и все разумное действительно» – утверждал Г. Гегель.

Гегель обосновал как ведущий диалектический метод философии, который позволял раскрывать смысловой, сущностный статус мира в его развитии. Не все в наличном бытии воплощало разум адекватно, не везде существование предметов совпадало с их сущностью, и потому не всякое сущее оценивалось как действительное. Диалектический метод призван был выявить в наличном действительное, иерархию форм действительности через определение специфических противоречий каждой из этих форм и последующее «снятие» их односторонности, противоречивости на высших стадиях. Такой метод – не свойство одних (субъективных) суждений человека, а выражение диалектики самого объективного мира, самой действительности.

Предмет философии, по Г. Гегелю, совпадает с предметом религии. Им является Абсолютный Дух (Бог), саморазвивающий себя в мире. Гегелевский Абсолютный Дух проходит стадии диалектического саморазвития, становления: от изначальной абстрактной самоидентичности себе (субъективный дух) к явлению своего инобытия (природа, объективный дух) и далее – к полному, конкретному осознанию себя в лице человека, человеческого общества (Абсолютный Дух). Углубляя познание себя, своих связей с мировым целым, человек открывает, что он, как и все сущее, является модусом Абсолютного Духа.

«Феноменология духа» (1807 г.) – первое масштабное творение Г. Гегеля, в котором дано развернутое систематическое изложение его собственных философских взглядов. Именно здесь заявляются принципы его идеалистической диалектики и рационалистического метода философствования в целом. Абсолютный Дух рассматривается в своем историческом становлении (развитии). Развитие в его различных формах (природы, общества и человеческого мышления) имеет, таким образом, идеальную, духовную – «логическую» – природу. По сути, оно заключается в диалектическом «саморазвитии» понятия, превращенного немецким мыслителем в Идею с большой буквы и отождествлен-

ного с христианским Богом («Абсолютным Духом»), творящим мир и действующим в нем. Развертывая данную феноменологию духа, Г. Гегель попутно критикует взгляды своих предшественников, и подробнее всего И. Канта, Г. Фихте, Ф. Шеллинга, отмечая их односторонность.

Раздел V. Западная философия второй половины XIX – начала XX вв.

О. Конт. Дух позитивной философии

Огюст Конт (1798–1857 гг.) – французский мыслитель, основатель философии позитивизма и социологической науки как самостоятельной области знания. Главнейшие принципы позитивизма он изложил в работах «Курс позитивной философии» и «Система позитивной политики, или Трактат по социологии, устанавливающий религию Человечества». Философский позитивизм во второй половине XIX – начале XX вв. прошел стадии трансформации (неопозитивизм, постпозитивизм) и существенно повлиял на становление философии науки.

«Позитивность» на языке О. Конта означала использование философией научных методов освоения действительности (доказавших свое единство и практическую состоятельность), отказ философии от претензии на собственный предмет. «Наука сама себе философия» – этот тезис О. Конта составляет суть позитивизма. Необходимо признать, считал О. Конт, что все явления подчинены неизменным естественным законам. По его мысли, философская метафизика как специфическое философское учение о сущности явлений, об их началах и причинах должна быть устранена.

В своей работе «Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении» (1844 г.) О. Конт поставил задачу заменить философскую метафизику позитивной философией как синтезом, «совокупностью общих научных положений» всего обширного положительного естественно-научного и социального материала. При этом он стремился показать, что челове-

чество пришло к позитивной философии в процессе развития своего ума и выделяет три основных стадии этого развития: 1) теологическая стадия, на которой природа вещей объясняется воздействием различных сверхъестественных факторов; 2) метафизическая стадия, на которой эти факторы человек заменяет абстрактными силами (олицетворенными абстракциями); 3) научная стадия, на которой человек стремится к тому, чтобы, правильно комбинируя рассуждения с наблюдениями и экспериментами, познать действительные законы явлений. По О. Контю, основными свойствами позитивной философии в общей системе наук должны стать: а) обнаружение самих логических законов человеческого ума; б) руководящая роль во всеобщем преобразовании системы воспитания и образования; в) изучение общих положений наук, способствующее прогрессу отдельных областей знания; г) идеологическое обоснование общественных преобразований.

С. Кьеркегор. Или-или

Серен Кьеркегор (1813–1855 гг.) – датский религиозный философ и протестантский теолог, предшественник экзистенциальной (*от лат. existential – существование*) философии XX в. Ему принадлежит целый ряд работ – «Страх и трепет», «Или-или», «Философские крохи», «Болезнь к смерти», «Введение в христианство» и др., в которых С. Кьеркегор критиковал европейский философский идеализм (прежде всего, в лице Г. Гегеля) за его спекулятивный характер с позиций христианской философии.

Рационально-понятийному (спекулятивному) философскому мышлению С. Кьеркегор противопоставляет живую вовлеченность личности в важнейшие «экзистенциалы» собственного существования – страх, отчаяние, веру, любовь... и «абсолютный парадокс» христианской веры. Для С. Кьеркегора существуют три основных вопроса философии: «Зачем я живу?», «Быть или не быть?» и «Что я буду делать сегодня?». По его мнению, философия Гегеля и его последователей не может ответить на эти вопросы, она представляется «объективным знанием», а это уже

ставшая (остановившаяся) истина, истина прошедшего, мы же, считал он, живем будущим. Философия Гегеля – это попытка посмотреть на мир с точки зрения вечности, между тем, мы погружены в поток времени, мы в нем «задействованы» как личности, что открывается в полной мере только в религиозном – христианском сознании.

В трактате «Или-или» (1843 г.) С. Кьеркегор описывает три стадии (способа) существования человека: эстетическую, этическую и религиозную. Причем высшей стадией, где человек руководствуется парадоксальным порывом веры, а не чувственностью и чувством красоты или рассудком и нравственными установками, является религиозная. Именно вера позволяет человеку справиться с отчаянием, суетой и бессмысленностью повседневности. Вера, ставящая любого человека в отношение Богу, характеризовалась С. Кьеркегором как чудо, от которого никто не отлучен, а также как подвиг, который нужно совершить для согласия с Божьей волей. В вере в Бога осознает человек себя уникальным существом – «я» перед Другим «Я», становится синтезом конечного и бесконечного, временного и вечного, свободы и необходимости.

***Ф. Ницше. Человеческое, слишком человеческое.
Книга для свободных умов***

Фридрих Ницше (1844–1900 гг.) – немецкий мыслитель, представитель иррационализма и философии жизни. Его произведениям – «Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм», «Несвоевременные размышления», «Человеческое, слишком человеческое», «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Сумерки идолов, или как философствуют молотом», «Антихрист» и др. свойственен афористический стиль и отсутствие претензии на системность. Написанию Ф. Ницше основных сочинений в зрелом возрасте сопутствовала тяжелая прогрессирующая болезнь, которую он воспринимал как условие для вываривания своих идей. Основные темы его творчества – «смерть Бога» и кризис метафизических (религиозно-нравственных) ценностей в западной культуре, идея Сверхчеловека и воля к

власти («воля к власти»). Немецкий мыслитель критиковал христианство за мораль смирения и сострадания, отрицая абсолютный характер нравственных норм. Христианскому культу Христа Ф. Ницше противопоставляет культ Сверхчеловека, руководствующегося только волей к власти и способного произвести переоценку всех ценностей. Все предшествующие революции и волнения страстей, согласно немецкому мыслителю, могут быть оправданы ради появления такого избранного человека. Это герой-актер, из новой породы людей. Философские идеи Ф. Ницше стали своеобразным знаком происходящих в новейшей истории Европы мировоззренческих изменений и существенно повлияли на становление экзистенциализма и постмодернизма в XX в.

Именно в работе «Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов» (1878 г.) Ф. Ницше впервые призывает человечество к переоценке всех устоявшихся ценностей, производя большое впечатление на читателей своего времени своими яркими, эпатажными суждениями в ироничном стиле. Само название книги – «человеческое, слишком человеческое» заключает в себе идею критической переоценки того, что у людей считается проявлением высшей (сверхчеловеческой) морали и веры в потусторонний мир, а на самом деле является не более, чем человеческим под личиной сверхчеловеческого – только романтическим «прекраснодушным» настроением или мистическим экстатическим опьянением.

Фрейд З. Я и Оно

Зигмунд Фрейд (1856–1939 гг.) – австрийский психолог и философ, основатель психоанализа, оказавший влияние на медицину, философию, литературу и искусство XX в. Несмотря на тот факт, что психоанализ З. Фрейда изначально представлял собой врачебную психиатрическую практику (метод лечения неврозов), на его основе австрийский мыслитель пришел к своеобразным философским выводам о важнейшей роли бессознательного в жизни человека и общества. Фрейд полагал, что источником неврозов является конфликт сознания и бессознательного, а именно

– подавленные сексуальные желания (либидо). При этом такие подавленные желания человека могут сублимироваться (переводиться в другое качество и объект) в культуре, литературе, искусстве.

Произведение З. Фрейда «Я и Оно» (1923 г.) – одна из знаковых работ австрийского ученого, в которой он выделяет в структуре человеческой психики три основных элемента – Оно («Ид»), Я («Эго») и Сверх-Я («Суперэго»). Оно отражает роль бессознательного в жизни человека (его бессознательных влечений), Я – индивидуального сознания человека, а Сверх-Я – роль социальных норм, влияние которых на психический мир человека в итоге также становится бессознательным и приводит к возникновению совести и неосознанного чувства вины.

Шпенглер О. Закат Европы

Освальд Шпенглер (1880–1936 гг.) – немецкий мыслитель, представитель философии жизни, автор знаковой для начала XX в. книги «Закат Европы». Идеи О. Шпенглера в области философии истории (историософии) оказали влияние на А. Тойнби, Х. Ортегу-и-Гассета и других мыслителей XX в.

«Закат Европы» (1918 г.) – «веховое» философское произведение с точки зрения обоснования основных причин духовного кризиса европейской культуры. В этом сочинении при истолковании сущности и законов развития культуры О. Шпенглер попытался преодолеть позитивистские и механистические подходы. Он исходил из толкования культуры как особого организма, имеющего не только внешнее выражение (искусство, наука, формы поведения людей...), но и свою «душу», свою особенную внутреннюю логику жизненного самоутверждения и творчества. Устремленная в бесконечность душа культуры обладает сознанием. Однако ее жизнь, как жизнь любого организма, трагична, поскольку на ее пути всегда встают: во-первых, природа, имеющая особую косность и свои непреклонные законы, во-вторых, смерть (для «культурных организмов» жизнь длится не более 1 000 – 1 500 лет), в-третьих, вообще все действительное, что душа воспринимает как «чужое», «ставшее», «конечное». В основе любой

культуры, считал О. Шпенглер, находится особенная народная душа. Трагически переживая свои собственные и чужие застывшие формы и смерть, эта душа вырабатывает смысловые, математические и религиозные заклинания, живущие в открываемой идеологии, религии, искусстве, архитектуре, науке и т. п. Стремясь к окончательному завершению, культура теряет свои жизненные творческие силы и, несмотря на богатство внешних форм, становится «цивилизацией». Единой линии развития всех культур, согласно О. Шпенглеру, не существует. Немецкий мыслитель критиковал популярный европоцентристский пафос философии, согласно которому европейский путь развития культуры является центральным и определяющим для всего мира: каждая культура в своем развитии абсолютно уникальна, обладает достаточно замкнутой структурой. Он выделяет восемь основных, несводимых друг к другу культур (из которых первых семь умерло): египетская, китайская, индийская, ассирио-вавилонская, аполлоновская (греко-римская), византийская, майя и фаустовская (западноевропейская). В русской культуре О. Шпенглер находил зарождающуюся новую культуру, способную предложить миру новые творческие идеалы. По его убеждению, западноевропейская культура достигла роковой черты собственного развития еще в конце XIX в. Именно в это время отчетливо выявилось, что в ней угасло непосредственное творческое восприятие мира, наступила гибель искусства, произошла замена поэзии механикой и техникой, состоялась «смерть Бога».

К. Ясперс. Осовое время истории

Карл Теодор Ясперс (1883–1969 гг.) – немецкий мыслитель и политический деятель (после падения нацистского режима в Германии), психолог и психиатр, представитель религиозного экзистенциализма. Философия для К. Ясперса – не сумма догм, а открытый и незавершенный личностный процесс философствования – духовного постижения истины. Его собственное философствование складывалось в контексте осознания мировоззренческого кризиса западной культуры. Экзистенциально-философские идеи

К. Ясперса связаны с обоснованием содержания таких понятий, как «предметная область бытия», «экзистенция», «трансценденция», «личность», «пограничная ситуация», «объемлющее» и др. Произведения К. Ясперса оказали влияние на формирование современной философии религии, философии истории, гносеологии, философии политики. Работы немецкого мыслителя стали также классическими в психологии и психиатрии.

Помещенный в настоящей хрестоматии отрывок «Осевое время истории» составляет часть произведения «О происхождении и цели истории» (1949 г.), которое относится к философско-историческим работам немецкого мыслителя. По убеждению К. Ясперса, исторический процесс имеет цель и смысл. Причем смысл истории присутствует в каждом историческом моменте, поскольку каждый момент настоящего может рассматриваться с точки зрения вечности, в каждое событие можно всмотреться и увидеть в нем тайное свершение бытия. В философии истории К. Ясперс ввел и обосновал понятие «осевого времени», или «священной эпохи» – для обозначения «центрального» периода в истории человечества, во время которого зародились большинство мировых религий и на смену господствующему в истории человечества мифологическому мировоззрению пришло рациональное и философское (в Греции, Риме, Палестине, Индии, Китае между 800 и 200 гг. до н. э.). «Осевым временем» К. Ясперс также считает время появления христианства (I век).

Раздел VI. Русская философия

И.В. Киреевский. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России

Иван Васильевич Киреевский (1806–1856 гг.) – русский мыслитель, принадлежащий к «классическому» периоду развития русской религиозной философии, представитель «славянофильства» в общественно-политической мысли России. Киреевский принадлежит к «старшим» славянофилам (наряду с А.С. Хомяковым, П.В. Киреевским, К.С. Аксаковым, Ю.Ф. Самариным).

Тематика его философствования определялась особенностями его жизненно-творческого пути и актуальными вопросами исторического самосознания в первой половине XIX в. Определяющее влияние на формирование его философских идей сыграло глубокое личное вхождение в духовно-аскетическую и богословскую традицию Русской православной церкви. Духовным наставником русского мыслителя был известный «старец» монастыря Оптиная Пустынь преподобный Макарий. И.В. Киреевский не создал философской системы. Его авторству принадлежит всего несколько программных статей, в которых, тем не менее, были намечены ключевые темы и идеи всей последующей русской религиозно-философской традиции в области антропологии и гносеологии (идея цельности духа и целостного познания), а в области историософии им, вместе с А.С. Хомяковым, впервые обозначено и развито славянофильское учение о самобытности русского духовно-исторического пути в критическом противостоянии учению «западников» (П.Я. Чаадаев, В.Г. Белинский, А.И. Герцен и др.).

Статья И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852 г.) была написана им для журнала «Московский сборник» и, наряду с более поздней статьей «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856 г.), является ключевой для понимания его философских представлений. Основная тематика этой статьи связана с критическим сравнительным анализом истории культуры («образованности» в его терминологии, или результата духовного «просвещения») России с историей культуры Европы. В этот анализ включено и сопоставление особенностей философского и богословского самосознания или «способа мышления» человека русской культуры и западного мира. Более обстоятельный анализ истории западной философии будет дан им в указанной статье 1856 г., но и здесь присутствует критическая оценка западной философии за ее склонность к рационализму (в особенности, в лице Р. Декарта, И. Канта, Г. Гегеля). Данная оценка будет позднее развернута в философской системе В.С. Соловьева, представителей российских богословских академий и у более

поздних мыслителей «Серебряного века». Киреевский И.В. был убежден, что русская философия, опираясь на «любомудрие» отцов Церкви и рождаясь «изнутри» духовно-исторического самосознания русского народа, имеет бесспорные преимущества перед западной философской традицией, которая исторически определялась зависимостью от духовного опыта западного христианства (католицизма, протестантизма) и его кризисом в секулярной культуре Нового времени.

В.С. Соловьев. Критика отвлеченных начал

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900 гг.) – выдающийся русский мыслитель, первый создатель философской системы в России, названной «философией всеединства». Становление философских взглядов Вл. Соловьева происходило под влиянием идей Ф. Шеллинга, немецкой мистики (Я. Беме и др.), христианской философии славянофилов и др. Вл. Соловьеву принадлежит целый ряд работ в области гносеологии, этики, богословия, историософии, эстетики, философии права и политики, среди которых – «Кризис западной философии», «Философские начала цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве», «Критика отвлеченных начал», «Русская идея», «Смысл любви», «Оправдание добра», «Тайна прогресса» и др.

В.С. Соловьев с позиций собственной философии всеединства критиковал «отвлеченный» рационалистический характер западноевропейской философии, в частности, современные ее направления в лице позитивизма и ницшеанства (популярные в конце XIX в. и в российском обществе) и отстаивал религиозный смысл философии как синтетического познания Бога, мира и человека. Помимо идеи всеединства, для его творчества специфично присутствие идей Софии (замысел Бога о мире, или Душа Мира, объединяющая Его с земным миром) и Богочеловечества (всемирно исторического процесса воплощения религиозного начала в жизни людей). Этими идеями и самим характером построения философствования В.С. Соловьев повлиял на большую часть русских мыслителей XX в. – Николая Бердяева, протоиерея

Сергия Булгакова, князей Сергея и Евгения Трубецких, иерея Павла Флоренского, Льва Карсавина, Семена Франка, Николая Лосского, Алексея Лосева и др. В области философии права его идеи были развиты П.Я. Новгородцевым, И.А. Ильиным и др. Для позднего периода его творчества характерны эсхатологические настроения и идея «конца всемирной истории», которая была им изложена в книге «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900 г.), и под которым он понимает второе пришествие Христа, Божий суд и конец борьбы добра со злом на Земле.

«Критика отвлеченных начал» (1880 г.) – объемное произведение В.С. Соловьева, в котором он ставит целью объяснить теорию познания «из безусловного метафизического центра всего существующего, из абсолютного». При этом изложение такого рода теории дается в контексте критического историко-философского анализа известных гносеологических учений западноевропейской традиции, которые классифицируются русским мыслителем по двум основным группам – отвлеченный реализм (в формах сенсуализма, эмпиризма, позитивизма) и отвлеченный рационализм (в формах докритического, или докантовского, критического, или кантовского, и абсолютного, или гегелевского, рационализма). В противоположность односторонним («отвлеченным») учениям западной философии В.С. Соловьев предлагает свою теорию познания, в которой процесс познания является результатом действия не только чувственности и разума, но и религиозной веры, художественного воображения и творчества.

***Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека.
Опыт персоналистической метафизики***

Бердяев Николай Александрович (1874–1948 гг.) – русский религиозный мыслитель «Серебряного века», представитель христианского персонализма и экзистенциализма, оказавший существенное влияние на представление западных философов XX в. о характере и содержании русской философской традиции. Бердяеву принадлежат многочисленные труды в области христианской метафизики и антропологии, философии свободы

и историософии. Наряду со священником Сергием Булгаковым, П.Б. Струве, С.Л. Франком Н.А. Бердяев выступал с критикой материалистического мировоззрения российской революционной интеллигенции. Философия определяется русским мыслителем не как отвлеченная наука, а как своего рода духовное творчество или искусство. Этому определению соответствует и собственный экзистенциальный способ его философствования и художественный эссеистический стиль произведений. В 1922 г. на «философском пароходе» вместе с другими русскими мыслителями Н.А. Бердяев был выслан советской властью из страны и продолжал работать в европейских странах, став ярким представителем «философии русского зарубежья».

Произведение Н.А. Бердяева «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики» (1939 г.) представляет собой философский манифест христианского персонализма. В предисловии книги сам Н.А. Бердяев называет ее «плодом долгого философского пути искания истины, долгой борьбы за переоценку ценностей». В этой работе русский мыслитель рассматривает важнейшие философские вопросы понимания духовной природы личности человека, соотношения свободы и необходимости в его жизненном индивидуальном и социальном опыте, подробно раскрывает смыслы исторической трагедии «рабства» («прелщений») человека и человечества в плену у различных политических и экономических систем и утопий, рассуждает о духовно-творческом освобождении человека и религиозно-мистической «победе над страхом и смертью».

Бердяев Н.А. Смысл истории

Произведение Н.А. Бердяева «Смысл истории», опубликованное в Берлине в 1923 г., посвящено историософской проблематике определения «смысла и цели» истории и рассмотрения прошлых и современных всемирно-исторических событий в религиозно-эсхатологическом ключе. Для него смысл истории может быть открыт только в «религиозном соединении судьбы личности и судьбы вселенной» как реализации Провидения

Бога. Необходимо увидеть исторический процесс не в его лишь внешнем, материальном выражении, но и прежде всего в духовном свершении. И здесь главным смысловым моментом истории для него является Миссия Христа, открывшая человечеству возможность духовного освобождения личности от власти природным стихиям и рабства социального. Для Н.А. Бердяева, как христианского мыслителя, также важно, что история лишь в том случае имеет смысл, если она осознается как неизбежная катастрофа и обновление мира, если будет конец истории, который разрешится всеобщим воскресением людей.

Ильин И.А. О сопротивлении злу силою

Иван Александрович Ильин (1883–1954 гг.) – русский мыслитель, философ и правовед, идеолог Белого движения и противник коммунистической власти в России. Среди работ И.А. Ильина как фундаментальные исследования по истории философии, философии религии, этике, философии права и государства, так и публицистического характера многочисленные статьи по актуальным политическим и правовым вопросам. В числе первых: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (признанное лучшим в начале XX в. исследование гегелевской философии); «Религиозный смысл философии»; «Аксиомы религиозного опыта», «Путь к очевидности», «Общее учение о праве и государстве», «О сущности правосознания», «О сопротивлении злу силой».

Книга И.А. Ильина «О сопротивлении злу силой» (1925 г.), вышедшая за рубежом, вызвала достаточно бурное обсуждение, положительные и критические отзывы и в среде эмиграции, и в советской России. Вообще в конце XIX – начале XX столетия тема зла и его преодоления занимала особое место в творчестве известного русского писателя Льва Николаевича Толстого. Интенсивное осмысление тема зла и его историческая проявленность в грозных мировых событиях получает и в творчестве Федора Михайловича Достоевского, а также известных русских философов: Константина Леонтьева, Владимира Соловьева, Николая Бердяева, Николая Лосского и других. В наше время проблематика сопротивления

злу, приобретающего своеобразные и невиданные по масштабу образы (терроризм, экстремизм глобальные войны и др.), получает новый импульс осмысления.

Трудно отрицать (чего не делают и критики взглядов И.А. Ильина) глубокую искренность высказываемых И.А. Ильиным мыслей, так же, как и высокую патетичность их оформления. Русский мыслитель претендовал в своей работе на адекватное выражение христианского взгляда на проблему борьбы со злом. Его работа насыщена явными и неявными ссылками на Священное Писание и творения отцов Церкви, «заимствует» примеры христианского подвижничества. Проблематика книги И.А. Ильина гораздо шире, чем конкретная полемика с концепцией «непротивленчества» Л.Н. Толстого. Ильин И.А. вводит целый ряд уточнений и проблемных вопросов, напрямую не касающихся концепции Л. Н. Толстого, анализирует социальное зло в практическом раз- курсе, рассматривает политические и правовые вопросы темы.

Лосев А.Ф. Философия имени

Алексей Федорович Лосев (1893–1988 гг.) – русский мыслитель, тайный монах (с именем Андроник, 1929 г.), выдающийся знаток античной культуры и философии, последний представитель «Серебряного века» русской культуры и философии. В советское время претерпел репрессии за «проповедь идеализма» и критику официальной марксистской философии в книге «Диалектика мифа». Творчество А.Ф. Лосева объединило многие философские темы, при этом проблема языка (слова, имени) была принципиальной, от ее постановки и решения зависело видение других философских вопросов.

«Философия имени» (1927 г.) – одна из обобщающих ранних работ А.Ф. Лосева. Вообще религиозно-философская концепция слова-имени была разработана целой плеядой русских мыслителей школы всеединства, кроме А.Ф. Лосева среди наиболее известных – Сергей Булгаков и Павел Флоренский. При всей непохожести их конкретных воззрений на язык, всех этих мыслителей объединяет ряд исходных философских и богословских идей,

а также мировоззренческих установок, позволяющих говорить о некоей общей концепции языка, частью которой была философия имени. Прежде всего, язык (слово, имя) рассматривается здесь в максимально широком понятийном контексте (Бог – человек – мир) – как необходимый элемент реальности. Вообще русские мыслители в отношении понимания слова были обеспокоены утратой людьми XX в. продумывания явления слова в его подлинности, как символического выразителя высшей, духовной реальности. В религиозно-философском понимании прообразом имени и именования признавалось Имя Божие, которое «проникает собой все» – содержит в себе все имена. С такого рода пониманием Имени Божьего и вообще слова в первой трети XX века было связано особое богословско-аскетическое движение, возникшее в православной монашеской среде – имяславие. Лосев А.Ф. подробно рассматривает «историю вопроса», связанную с учением имяславия. В своем труде «Имяславие» он вскрывает догматические, историко-догматические и мистические основания этого учения, а также «философско-диалектический» смысл имяславия. Для него имяславие предстает целой «системой», имеющей три основных слоя: мистически-опытный, философско-диалектический и научно-аналитический. И при этом имяславие составляет как «школу религии», так и «школу философии».

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер А. История европейской философии. М., 2012.
2. URL: http://textfighter.org/teology/Philos/Vundt/vundt_v_vvedenie_v_filosofiyu_13_filosofii.php.
3. URL: <https://www.libfox.ru/17645-p-gaydenko-istoriya-novoevropeyskoj-filosofii-v-ee-svyazi-s-naukoj.html>.
4. Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2011.
5. URL: https://royallib.com/book/koplston_frederik/istoriya_srednevekovoy_filosofii.html.
6. URL: http://textfighter.org/teology/Philos/Kopl/filosofii_koplston_f_istoriya_filosofii_XX_vek.php.
7. Лосский Н.О. История русской философии. М., 2018.
8. URL: https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_antichnaja/losev_istorija_antichnoj_filosofii/7-1-0-1895.
9. Рассел Б. История западной философии. М., 2016.
10. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Reale_ZapFil/Antica/Index.php.

РОЖКОВСКИЙ Виталий Борисович,
доктор философских наук, доцент;

ВАКУЛА Иван Михайлович,
доктор философских наук, профессор

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Хрестоматия

Редактор В.С. Степанова

Корректор Н.А. Чуб

Технический редактор В.С. Степанова

Компьютерная верстка – В.С. Степанова

Подписано в печать 29.03.2021.

Формат 60х84/16. Объем 19 п. л. Набор компьютерный.

Гарнитура Minion Pro. Печать ризография.

Бумага офсетная. Тираж 55. Заказ № .

Редакционно-издательское отделение НИиРИО

ФГКОУ ВО РЮИ МВД России.

Отпечатано в ГПиОП НИиРИО

ФГКОУ ВО РЮИ МВД России.

344015, г. Ростов-на-Дону, ул. Еременко, 83.

ISBN 978-5-89288-431-0

